

**COÖPERATIE  
EN BOTSSEN VAN  
BESCHAVINGEN**

**COOPÉRATION  
ET CHOC DE  
CIVILISATIONS**

## **SYMPOSIUM**

**Brussel, 12 december 1980**

**Bruxelles, 12 décembre 1980**

KONINKLIJKE ACADEMIE  
VOOR  
OVERZEESE WETENSCHAPPEN

ACADÉMIE ROYALE  
DES  
SCIENCES D'OUTRE-MER

**1982**





**COÖPERATIE  
EN BOTSSEN VAN  
BESCHAVINGEN**

**COOPÉRATION  
ET CHOC DE  
CIVILISATIONS**

**SYMPOSIUM**

**Brussel, 12 december 1980**

**Bruxelles, 12 décembre 1980**

**KONINKLIJKE ACADEMIE  
VOOR  
OVERZEESE WETENSCHAPPEN**

**ACADÉMIE ROYALE  
DES  
SCIENCES D'OUTRE-MER**

**1982**

KONINKLIJKE ACADEMIE  
VOOR  
OVERZEESE WETENSCHAPPEN

ACADÉMIE ROYALE  
DES  
SCIENCES D'OUTRE-MER

Defacqzstraat 1  
B-1050 Brussel (België)  
Tel : (02)538.02.11  
Postrekening : 000-0024401-54,  
Brussel

Rue Defacqz 1  
B-1050 Bruxelles (Belgique)  
Tél. : (02)538.02.11  
C.C.P. : 000-0024401-54,  
Bruxelles

Uitgegeven met de financiële  
steun van het Ministerie van  
Nationale Opvoeding en  
Nederlandse Cultuur

Publié avec l'aide  
financière du Ministère  
de l'Éducation Nationale  
et de la Culture Française

## INHOUDSTAFEL

## TABLE DES MATIÈRES

Voorwoord – Avant-propos . . . . .	5
DORSINFANG-SMETS, A., Opening van het Symposium . . . . .	6
Ouverture du Symposium . . . . .	7
HARROY, J.-P., Exposé introductif . . . . .	9
COUPEZ, A., L'utilisation des langues et ses problèmes . . . . .	14
PAUWELS, J., Rechtsacculturatie en rechtseenheid in Zwart Afrika : Vormen en kenmerken . . . . .	24
VANISTENDAELE, A., Godsdiensten, ideologieën en ontwikkeling . . .	36
EKWA BIS ISAL, Modèles de scolarisation et utopies . . . . .	45
DRACHOUSOFF, V., Le paysan et le changement . . . . .	55



## VOORWOORD

Op initiatief van haar Klasse voor Morele en Politieke Wetenschappen heeft de Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen een Symposium georganiseerd met als thema "Coöperatie en botsen van beschavingen".

De voorbereiding ervan werd gemeenschappelijk verzekerd door het Comité van het Vijftigjarig Bestaan voorgezeten door de H. R. Vanbreuseghem en het Comité van het Symposium 1980 voorgezeten door Mw A. Dorsinfang-Smets.

Het Symposium werd gehouden op 12 december 1980 in het Paleis der Academiën te Brussel en talrijke deelnemers waren aanwezig.

De uitgave van de akten van dit Symposium gebeurde met de financiële steun van het Ministerie van Nationale Opvoeding en van het "Ministère de l'Éducation Nationale". De Academie is er hen bijzonder dankbaar voor.

## AVANT-PROPOS

À l'initiative de sa Classe des Sciences morales et politiques, l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer a organisé un Symposium sur le thème «Coopération et choc de civilisations».

La préparation en a été assurée conjointement par le Comité du Cinquantenaire présidé par M. R. Vanbreuseghem et le Comité du Symposium 1980 présidé par Mme A. Dorsinfang-Smets.

Le Symposium s'est tenu le 12 décembre 1980 au Palais des Académies à Bruxelles et y a rassemblé de nombreux participants.

L'édition des actes de ce Symposium a été subventionnée par le Ministère de l'Éducation Nationale et le «Ministerie van Nationale Opvoeding». L'Académie leur en est vivement reconnaissante.



## OPENING VAN HET SYMPOSIUM

DOOR

A. DORSINFANG-SMETS \*

Voorzitter van het Symposium

De Klasse voor Morele en Politieke Wetenschappen van de Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen heeft het Symposium, dat zij in 1980 organiseerde, aan het thema : "Coöperatie en Botsen van Beschavingen" gewijd. Met dit thema is zij ervan overtuigd een keuze te hebben gedaan die van een onweerlegbare actualiteit is in een wereld die naar een nieuw evenwicht zoekt.

De contacten van culturen, het voorbeeld van verstoorde beschavingen door het invoeren van de techniciteit van de moderne wereld en, bijgevolg, de noodzaak van onderlinge hulp en samenwerking zijn eigen aan de moderne wereld.

De bijdragen die volgen trachten enkele van de vele voorbeelden te omlijnen die vatbaar zijn voor een cultureel botsen.

Wij willen echter de indruk niet wekken dat wij deze thema's beschouwd hebben als een lijst van negatieve effecten of als een opsomming van mislukkingen, maar wij verheugen er ons over vast te kunnen stellen dat de sprekers die hun medewerking verleenden het probleem van de culturele elementen op een hoger niveau trachten te plaatsen en de nadruk trachten te leggen op de mogelijkheid om de resultaten van onderzoek en ondervinding aan de volkeren mee te delen. Wij danken hen hier van harte voor.

De nieuwe wereld die wij zien groeien zal zich zonder twijfel meer en meer moeten organiseren rekening houdend met de culturele verscheidenheden, nalatenschap van het verleden.

Het is een feit dat de interkontinentale hulp en de samenwerking in de wereld hun bron van welslagen moeten vinden in wederzijdse kennis en verstandhouding.

Wij hopen dat uit deze verschillende uiteenzettingen zich een overweging zal losmaken, die een hoop op een toekomstige harmonie zal opwekken, die niet noodzakelijk een uniformiteit noch een deculturatie zal zijn, daar de bijdrage van alle culturele vormen een integrerend deel uitmaakt van het patrimonium van het mensdom.

\* Geassocieerde van de Academie ; Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, Jeannelaan 44, B-1050 Brussel (België).

## OUVERTURE DU SYMPOSIUM

PAR

A. DORSINFANG-SMETS \*

Président du Symposium

La Classe des Sciences morales et politiques de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer a consacré le Symposium qu'elle a organisé en 1980 au thème : «Coopération et choc des civilisations». Elle est convaincue en le proposant d'avoir fait un choix qui relève d'une impérieuse actualité dans un monde qui se cherche un nouvel équilibre.

Les contacts de cultures, l'exemple de civilisations perturbées par l'importation de la technicité du monde moderne, et, en conséquence, la nécessité de l'entraide et de la coopération sont des évidences du monde moderne.

Les contributions qui suivent, tentent de cerner quelques exemples, parmi d'autres possibles, qui sont sensibles au choc culturel.

Nous nous défendons cependant d'avoir envisagé ces thèmes comme une liste d'effets négatifs ou comme un catalogue d'échecs, mais nous nous réjouissons de constater que les orateurs qui ont apporté leurs concours s'efforcent de transcender le problème du transfert d'éléments culturels et de souligner les possibilités de communication de résultats de recherches et d'expériences entre les peuples. Qu'ils en soient sincèrement remerciés.

Le nouveau monde qui se crée sous nos yeux devra de toute évidence s'organiser de plus en plus en tenant compte des différences culturelles, héritages du passé.

Il est certain que l'aide intercontinentale et la coopération dans le monde doivent trouver la source de leur réussite dans la connaissance et la compréhension mutuelles.

Nous espérons que de ces divers exposés se dégagera une réflexion suscitant un espoir de future harmonie qui ne soit pas forcément uniformité, ni déculturation, l'apport de toutes les formes culturelles faisant partie intégrante du patrimoine de l'humanité.

\* Associé de l'Académie : Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, avenue Jeanne 44, B-1050 Bruxelles (Belgique).



*Symposium*  
"Coöperatie en Botsen van Beschavingen"  
(Brussel, 12 december 1980)  
Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen  
pp. 9-13 (1982)

*Symposium*  
«Coopération et Choc de Civilisations»  
(Bruxelles, 12 décembre 1980)  
Académie royale des Sciences d'Outre-Mer  
pp. 9-13 (1982)

## EXPOSÉ INTRODUCTIF

PAR  
J.-P. HARROY \*

**RÉSUMÉ.** — Cette communication se borne à placer dans leur cadre les présentations et discussions qui vont suivre.

Après une brève évocation des diverses formes anciennes de colonisation, quelques commentaires un peu plus détaillés sont énoncés sur de multiples aspects des phénomènes d'acculturation, parfois bénéfiques, souvent funestes, généralement mal perçus ou mal interprétés, qui ont accompagné, jusqu'à la décolonisation des années soixante, les actions coloniales de «mise en valeur» de nombreux territoires intertropicaux, africains en majorité.

Les aspects politiques, économiques, sociaux et socio-culturels de ces chocs de civilisations sont rapidement passés en revue, soulignant les facteurs qui allaient être modifiés lorsque l'indépendance se substituerait à la sujétion, lorsque la coopération internationale au développement prendrait la relève de l'administration coloniale.

L'exposé introductif se termine par une allusion à l'utilité que les conclusions du symposium pourraient présenter pour la formation des coopérants, souvent amenés à commencer leur travail sur le terrain sans avoir été préalablement sensibilisés à l'omniprésence, dans leurs entreprises de promotion du développement, de sources de déceptions ou de surprises désagréables, inhérentes à une méconnaissance des effets profonds de chocs de civilisations.

**SAMENVATTING.** — *Inleidende uiteenzetting.* — Deze mededeling beperkt er zich toe de studies en de besprekingen die zullen volgen in hun kader te plaatsen.

Na een bondig herinneren aan de verschillende oude vormen van kolonisatie, worden enkele iets meer gedetailleerde commentaren geformuleerd over de veelvuldige aspecten van de acculturatiefenomenen, soms gunstige, vaak noodlottige, in 't algemeen slecht ontvangen of verkeerd geïnterpreteerd, die tot bij de dekolonisatie van de jaren zestig, de koloniale acties om talrijke intertropicale, meestal Afrikaanse gebieden "productief te maken", vergezeld hebben.

Van de politieke, economische, sociale en socio-kulturele aspecten van dit telkens botsen van beschavingen wordt een vlug overzicht gegeven, de factoren onderling die zouden gewijzigd worden wanneer de onafhankelijkheid de onderwerping zou vervangen, wanneer de internationale ontwikkelingssamenwerking het koloniaal bestuur zou opvolgen.

\* Membre titulaire honoraire de l'Académie ; Centre d'Écologie humaine, Université Libre de Bruxelles, avenue Jeanne 44, B-1050 Bruxelles (Belgique).

De inleidende uiteenzetting besluit met te zinspelen op het nut dat de besluiten van het symposium konden hebben voor de vorming van de ontwikkelingswerkers, die er vaak toe komen hun werk op het terrein aan te vangen zonder dat hen vooraf *gewezen* werd op de alomtegenwoordigheid in hun ondernemingen ter bevordering van de ontwikkeling van oorzaken van ontgoocheling of onaangename verrassingen, die onvermijdelijk verbonden zijn met het miskennen van de diepgaande gevolgen van het botsen van beschavingen.

\*\*

Et d'abord il y eut la colonisation.

Phénomène très ancien – les Phéniciens, les Grecs – il a revêtu des formes diverses au fil des siècles pour adopter après la Renaissance ses trois objectifs classiques : colonisation de prosélytisme religieux, colonisation de peuplement, colonisation d'exploitation ou de mise en valeur.

Parlons peu des deux premières, encore qu'elles aient été par définition génératrices de chocs de civilisations parfois extrêmement violents.

La volonté de certains peuples de répandre par la conquête militaire leur religion : le Christianisme, l'Islam, pour la plus grande gloire de leur Dieu, a conduit aux excès que vous connaissez : parfois le converti de force était tué dès sa conversion afin de le mettre, dans son intérêt, à l'abri du péril d'être relaps.

Quant à la colonisation de peuplement, elle ne pouvait pas ne pas amener le groupe immigrant à essayer de s'approprier le pouvoir politique et à imposer aux occupants précédents et sa culture matérielle et sa vision du monde. Dans quelques cas : Amérique du Nord, Océanie, l'élimination physique des autochtones résolvait la question. L'Amérique latine, même après les indépendances du début du siècle dernier, fut le théâtre d'un asservissement des Amérindiens par une collectivité originaire d'Europe. En Afrique, les tensions, dans les colonies de peuplement, aboutirent soit à des guerres d'indépendance victorieuses : Algérie, Provinces portugaises d'Outre-Mer, soit à l'apartheid de Prétoria, avec parfois des compromis : peut-être durables comme au Kenya, peut-être vulnérables comme au Zimbabwe.

Le troisième type de colonisation, celui de la mise en valeur économique, nous concerne davantage.

On a épilogué à l'infini à son propos, afin de lui assurer des justifications.

Le sol et surtout le sous-sol d'immenses territoires, en majorité inter-tropicaux, étaient à même de fournir aux pays, principalement européens, alors en voie d'industrialisation, des matières premières d'origine végétale

ou minérale dont cette industrialisation avait besoin et que les habitants de ces territoires n'exploitaient pas, déjà rien que par ignorance, sans compter le manque de technique et de capitaux d'investissements. Il apparaissait, dès lors, légitime que des représentants de nations désirant ces matières premières aillent dans lesdits territoires intertropicaux assurer la « mise en valeur » de ces ressources naturelles ainsi laissées en friche, à condition de partager le bénéfice de cette exploitation, dans des proportions équitables, avec les occupants indigènes de ces régions.

À de très rares exceptions près – Siam, Ethiopie – cette mise en valeur s'est inscrite dans une prise de pouvoir politique par les immigrants qui voulaient la réaliser. Et l'on peut dire – c'est ma vision des choses – qu'entre immigrants et autochtones (à ces derniers, on payait des salaires, on permettait certaines exploitations qui leur étaient propres, on assurait des services publics améliorés – santé, enseignement – et l'on constituait des infrastructures modernes importantes tant privées : usines, que publiques : bâtiments, routes, aérodromes, etc.) le partage des profits de l'exploitation s'est échelonné entre des cas moralement défendables et d'autres foncièrement de spoliation. Dans la première éventualité, j'utilise le mot colonisation ; dans la seconde, j'accepte le terme péjoratif de colonialisme.

Dans ces colonies d'exploitation, les immigrants ayant pris le pouvoir politique, les chocs de civilisations étaient, bien entendu, également inévitables. Ils l'étaient d'autant plus qu'aux manifestations d'acculturation inhérentes aux deux concepts : mise en valeur économique, coercitions rendues possibles par la détention du pouvoir politique, concepts liés à cette colonisation de mise en valeur, s'ajoutaient encore, au moins partiellement, des tendances représentatives des deux autres formes de colonisation : prosélytisme religieux et peuplement. Dans les colonies d'Afrique, qui nous sont les plus familières et qui sont aussi largement majoritaires, nous savons, en effet, l'effort considérable d'évangélisation chrétienne qui a été partout développé, comme nous connaissons des colons privés de troisième ou quatrième génération proclamant : ici nous sommes nés, ici sont les tombes de nos parents, ici sont tous nos biens, ici nous resterons.

Mais à elle seule, déjà, la colonisation d'exploitation suffisait à provoquer d'innombrables et souvent tragiques chocs de civilisations, nombre de valeurs de la culture autochtones étant détruites sans être remplacées.

Sur le plan politique, puisque le pouvoir était passé entre les mains du colonisateur, les structures anciennes échelonnées entre la tribu et le royaume, ont dû se plier aux exigences soit de l'administration indirecte,

où surtout des objectifs nouveaux, essentiellement économiques, étaient imposés, soit de l'administration directe, où tout était modifié.

L'économie primitive fut également fondamentalement bouleversée, tant par l'apparition généralisée d'un nouveau travail salarié que par l'introduction de nouvelles techniques, de nouveaux outillages ou de nouvelles productions, ou encore par des comportements neufs face au capital naturel local : forêts, sols, notamment envers lesquels les autochtones avaient eu jadis des règles de conservation des ressources naturelles, règles que les colonisateurs eurent l'imprudence et parfois le cynisme de ne plus respecter.

Poursuivant ce tour de panorama combien sommaire mais que notre symposium va se charger de préciser, évoquons encore quelques grands bouleversements de valeurs sociales anciennes, l'érosion du communautarisme clanique auquel le « progrès » économique s'efforçait de substituer l'individualisme, les conséquences multiples de la détribalisation, de la naissance de centres extra-coutumiers, des brèches ouvertes dans les structures familiales, comme l'abolition de la polygamie. Et dans le domaine du socio-culturel, pensons au renversement des notions anciennes par d'inattendus effets syncrétiques d'essais de conciliation entre animisme et christianisme, par la résistance des sorciers aux forces nouvelles s'attaquant à leurs pouvoirs, par les résultats parfois surprenants sinon décevants des efforts de scolarisation, par l'obligation de communiquer entre colonisateurs et colonisés au travers de langages plus ou moins heureusement adaptés ou appris, par vingt autres apports culturels du colonisateur, enfin, qui ont conduit les décolonisés d'aujourd'hui à souhaiter fouiller dans leur passé et prendre diverses mesures, au besoin contraignantes, pour restaurer leur authenticité.

De ces processus d'acculturation, les uns ont été volontairement voulus, d'autres ont été des conséquences involontaires d'attitudes des autorités coloniales cherchant à organiser l'exercice le plus commode de leur pouvoir politique, et à promouvoir les productions économiques qui constituaient la raison d'être de leur présence en ces pays d'Outre-Mer. Des bouleversements graves ont ainsi été provoqués en pleine connaissance de cause, malmenant des civilisations au nom de « la » Civilisation. Sûrs de leur vérité, les colonisateurs ont, pour « civiliser », condamné des tabous, des sociétés secrètes, des attitudes devant la dualité travail-loisir, des pratiques de contrôle démographique, etc. mais ce faisant, ils créaient souvent des vides qu'ils ignoraient, qu'ils ne cherchaient pas à combler ou qu'ils ne savaient pas comment combler. Et, d'autre part, ils s'appliquaient

à réussir des transferts de différentes natures, transferts de technologie mais aussi de comportements juridiques, économiques ou autres, qui se heurtaient souvent à des échecs, à des incompréhensions, à des tensions, quelle que pût être la bonne volonté manifestée de part et d'autre.

Et ces accidents d'acculturation en période coloniale se produisaient nombreux et fréquents malgré un facteur favorable maintenant disparu : la possibilité pour les agents immigrés d'encadrement de bien mieux qu'aujourd'hui s'adapter à un terroir ou à une population, la longue durée de leur séjour dans la même région pouvant leur permettre d'enrichir leurs expériences, de nouer des contacts humains plus intimes, d'acquérir des connaissances linguistiques facilitant ces contacts et leurs actions d'éducation et de persuasion.

Votre symposium va maintenant reprendre, secteur par secteur, l'examen davantage approfondi des innombrables obstacles, freinages et blocages que constitue pour les meilleurs efforts de coopération au développement, l'existence, actuellement peut-être plus réelle et plus sournoise que jamais, de mille sources d'incompréhensions, de maladresses, d'antagonismes même, qui peuvent découler de ces chocs de civilisations presque toujours ignorés ou mal interprétés par la plupart des coopérants.

Tous ces derniers auraient assurément grand intérêt à pouvoir assister et participer à vos travaux, de même que bien des promoteurs de projets publics ou privés d'aide au développement, voire nombre d'élites dirigeantes de pays assistés, élites ayant souvent cherché une formation dans une université qui les a fixés à mi-distance entre une mentalité comme la nôtre et celle de leur peuple dont ils se sont involontairement séparés.

C'est dans cette optique que je crois donc bénéfique que vous placiez vos délibérations qui vont débiter dans un instant. Et j'irais même jusqu'à souhaiter que de nos comptes rendus puisse sortir une sorte de vademecum principalement à l'usage des coopérants, aidant ceux-ci à se sensibiliser à la vérité fondamentale que «là-bas rien n'est pareil», et leur procurant, si possible, l'une ou l'autre ébauche de recettes nouvelles de *mutatis mutandis*.



Symposium  
"Coöperatie en Botsen van Beschavingen"  
(Brussel, 12 december 1980)  
Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen  
pp. 14-23 (1982)

Symposium  
«Coopération et Choc de Civilisations»  
(Bruxelles, 12 décembre 1980)  
Académie royale des Sciences d'Outre-Mer  
pp. 14-23 (1982)

## L'UTILISATION DES LANGUES ET SES PROBLÈMES

PAR

A. COUPEZ \*

RÉSUMÉ. — L'Européen qui entre en relation avec le tiers monde se heurte à des problèmes de langage, qu'on illustrera ici à partir de langues de l'Afrique centrale. Le principal d'entre eux est celui de la relativité linguistique.

On écartera au préalable des problèmes qui sont insolubles ou fallacieux. Le choix des langues nationales, par exemple, relève de la politique et non pas de la linguistique. Contrairement à des affirmations courantes, les langues africaines ont en général une structure grammaticale complexe et sont capables d'exprimer l'abstraction.

La relativité linguistique est connue sous le nom de «l'hypothèse Humboldt-Sapir-Whorf», d'après trois linguistes éminents qui l'ont soutenue aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. L'Européen polyglotte est persuadé que traduire, c'est transposer dans les formes d'une langue, à partir des formes d'une autre langue, un ensemble de notions immuables. Il s'agit là d'une illusion engendrée par l'unité culturelle de l'Occident. En fait chaque langue du monde découpe l'univers à sa façon d'après le sens qu'elle attribue à ses mots, de sorte que la communication interlinguistique n'est jamais parfaite et que, bien au contraire, on risque même de comprendre à rebours, dans un contexte déterminé, un mot étranger dont on a observé le sens dans un autre contexte. À l'appui de cette hypothèse on va examiner quelques exemples pris à la langue du Rwanda, qui est bantoue.

Ce type d'écart apparaît non seulement entre les langues africaines et européennes, mais aussi entre une langue européenne telle qu'elle est parlée par un Européen et la même langue parlée par un Africain, car celui-ci tend à la créoliser, c'est-à-dire à y introduire des traits de sa langue maternelle.

Un autre type d'erreur consiste à projeter sur la mentalité africaine, par l'intermédiaire de la traduction, des notions spécifiques de la civilisation occidentale. Si par exemple les Africains traditionnels ont des activités religieuses, artistiques, musicales, littéraires, leurs langues n'ont pas de mots signifiant religion, art, musique, littérature.

SAMENVATTING. — *Het taalgebruik en zijn problemen.* — Wanneer de Europeaan in aanraking komt met de derde wereld, stoot hij al dadelijk op problemen in verband met de taal; wij geven hier enkele voorbeelden aan de hand van Centraal-Afrikaanse talen. De betrekkelijkheid van het taalgebruik is wel het voornaamste probleem. Ten eerste moeten

\* Membre titulaire de l'Académie; Musée Royale de l'Afrique Centrale, Steenweg op Leuven, B-1980 Tervuren (Belgique).

onoplosbare problemen of schijnproblemen verwijderd worden ; bij voorbeeld, de keuze van nationale talen is een politieke kwestie en heeft niets met taalkunde te maken. Al wordt dikwijls het tegenovergestelde beweerd vertonen de meeste Afrikaanse talen een komplekse grammatikale structuur, en kunnen ook abstracte noties uitdrukken.

De taalkundige betrekkelijkheid staat bekend als de «Humboldt-Sapir-Whorf hypothesen», zo genoemd naar drie vooraanstaande linguïsten, die deze opvatting in de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw verdedigd hebben. De Europese polyglot is ervan overtuigd dat vertalen erin bestaat onveranderlijke begrippen, uitgedrukt door de vormen van een zekere taal, om te zetten in de vormen van een andere taal. Dit is echter maar een illusie, die ontstaan is uit de grote kulturele eenheid van de Westerse beschaving. In feite is het zo dat iedere taal in de wereld het heelal op eigene wijze verdeelt, naar de betekenis die aan ieder woord gehecht wordt. Als gevolg hiervan kan kommunikatie van taal tot taal nooit perfect zijn. Zo gebeurt het zelfs dat men in een zekere samenhang een totaal verkeerde betekenis toekent aan een woord uit een vreemde taal, dat men in een andere samenhang waargenomen heeft. Een paar voorbeelden uit het Rwanda, een Bantoetaal, maken dit duidelijk.

Dergelijke afwijkingen komen niet alleen voor tussen Afrikaanse en Europese talen, maar ook tussen een Europese taal, zoals zij door een Europeaan gesproken wordt, en diezelfde taal, zoals zij door een Afrikaan gebruikt wordt : hij is ertoe geneigd, de vreemde taal te kreolizeren, t.t.z. er eigenaardigheden van zijn eigen taal in op te nemen.

Een andere vergissing bestaat erin specifieke noties van de Westerse beschaving door middel van de vertaling op de Afrikaanse geest te projékteren. Zo hebben bvb. de Afrikanen wel activiteiten op het gebied van godsdienst, kunst, literatuur en muziek, maar hun talen hebben geen woord voor "godsdienst", "kunst", "literatuur" of "muziek".

\*  
\*\*

Pour autant que les interlocuteurs n'aient pas la maîtrise parfaite d'une même langue, des problèmes linguistiques surgissent dans les relations des Européens avec le tiers monde. Ils seront examinés ici à partir du français et des langues bantoues de l'Afrique centrale, particulièrement celle du Rwanda et du Burundi, dont l'unité se dissimule derrière deux noms différents <sup>(1)</sup>.

Il convient au préalable d'écarter ceux qui sont fallacieux ou insolubles. Un des lieux communs des conversations portant sur le langage est le choix des langues nationales, comme on le sait en Belgique. La dénomination courante ne doit pas faire illusion : quand on parle de «question

(1) Les langues africaines, dont la plupart incluent plusieurs dialectes, sont environ 1250, soit plus du tiers des langues du monde. Elles se répartissent d'après leur histoire en quatre familles. Les langues bantoues, qui sont environ 450 et couvrent presque toute l'Afrique subéquatoriale, font partie de la famille Congo-Kordofan, qui s'étend du Sénégal au Cap et occupe en outre au Soudan le plateau du Kordofan.

Les faits rwandais ici évoqués résultent des études grammaticales et lexicales qui sont effectuées à l'Institut National de Recherche Scientifique à Butare.

linguistique», il faut entendre «question politique en matière de langage». Les «questions linguistiques» n'ont pas de solutions linguistiques, et la linguistique n'y entre pour rien.

On se heurte d'autre part à des préjugés tenaces sur les langues africaines. Celles-ci, prétend-on couramment, ont une grammaire rudimentaire, dépourvue de propositions subordonnées, et leur lexique ne comporte pas de mots abstraits. De fait, les langues bantoues ont des mots abstraits en masse et des procédés grammaticaux réguliers qui permettent d'en créer à volonté. Elles les emploient souvent dans des contextes où l'équivalent français n'en emploie pas. En rwandais par exemple, «être plus beau ou plus laid que» se rend par une tournure qui signifie littéralement «dépasser en beauté ou en laideur». L'absence de certains types de mots abstraits, qui sera signalée plus loin, ne met pas en question le principe de l'abstraction.

La grammaire des langues bantoues est en moyenne beaucoup plus complexe que celle des langues d'Europe, et particulièrement que celles du français et de l'anglais modernes. Si l'on prend par exemple la partie de la conjugaison française qui fonctionne sans auxiliaire, dite «conjugaison simple», on y compte 45 formes distinctes : six pour l'indicatif présent, six pour l'indicatif imparfait, trois pour l'impératif, etc. Une langue bantoue moyenne compte les formes de sa conjugaison simple par dizaines de milliers. La langue du Rwanda et du Burundi les compte par dizaines de millions, à côté desquelles fonctionne une «conjugaison complexe» recourant à des verbes auxiliaires.

Encore faut-il pour en prendre conscience être capable de les entendre et de les noter. S'il n'a pas reçu une préparation adéquate, l'Européen ne perçoit pas certaines caractéristiques des langues africaines qui n'ont pas d'équivalent dans la sienne propre. La hauteur des voyelles en particulier y sert à distinguer les mots aussi bien que le fait le timbre des consonnes et des voyelles. Dans les formes rwandaises suivantes, le signe diacritique qui évoque l'accent aigu de l'orthographe française note le ton haut, les voyelles qui ne portent pas de signe diacritique ont le ton bas, tandis que le redoublement d'une lettre indique une voyelle longue <sup>(2)</sup> :

(2) Ces conventions sont celles qu'on emploie pour les langues africaines en général. Dans le cas particulier du rwandais, où le mécanisme de la tonalité est exceptionnellement complexe, les rapports des signes de tonalité avec les tons concrets sont moins directs. Le signe du ton haut désigne, selon les contextes, un ton haut, montant ou descendant et il signale en outre dans la plupart des cas que la syllabe précédente a également un ton haut ou montant.

<i>ndakúura</i>	«j'ôte»
<i>ndakuurá</i>	(la chose) «que je n'ôte pas»
<i>bakuura</i>	«ils ôtent»
<i>bákuura</i>	«s'ils ôtent»
<i>bakuurá</i>	(la chose) «qu'ils ôtent».

Comme le montrent ces quelques exemples, le mécanisme de la tonalité, combiné avec la quantité vocalique, sert notamment à marquer des traits essentiels de la conjugaison tels que la distinction entre l'affirmation et la négation, entre une proposition indépendante, une proposition subordonnée circonstancielle et une proposition subordonnée relative. Il est évident que si on ne perçoit pas la tonalité, on n'identifie pas les propositions subordonnées qui en dépendent.

L'Européen moyen qui aborde une langue africaine se limite à une langue véhiculaire. Déjà simplifiées pour les besoins de la communication entre Africains de langues différentes, les langues véhiculaires se réduisent lorsqu'elles sont pratiquées par des Européens à un sabir élémentaire qui équivaut, par rapport à une langue africaine authentique, à ce que le petit-nègre est par rapport au français. Et l'on tend à généraliser les observations linguistiques effectuées à ce niveau pour juger l'ensemble des langues africaines. L'inconscience engendre la prétention.

Pour être moins évidente, l'équivoque n'est que plus insidieuse chez les rares Européens qui abordent sans l'outillage mental requis une langue africaine authentique. Avec des rudiments de grammaire et un vocabulaire réduits, faussés tous deux par les confusions illustrées ci-dessus, on peut se créer des illusions dans la mesure où l'évidence des situations de la vie quotidienne favorise la communication indépendamment du langage employé. Certains réussissent à massacrer une langue à un rythme rapide sans se douter qu'une fois sur deux ils disent autre chose que ce qu'ils croient et comprennent autre chose que ce qu'on leur dit. Le bon sens de l'interlocuteur africain suffit généralement à lui indiquer qu'il doit ouvrir la fenêtre si on lui demande de la fermer alors qu'elle l'est déjà, ou à donner l'os à ronger au chien si on lui demande de donner le chien à ronger à l'os. Ce n'est pas par hasard que la savante «Flore du Congo Belge et du Rwanda-Urundi» élaborée par l'INEAC (Institut national pour l'étude agronomique du Congo Belge) au temps de la colonie belge attribue à une plante un nom rwandais signifiant «Je ne la connais pas» <sup>(3)</sup>.

(3) Volume I, Bruxelles 1948, 324. La forme rwandaise donnée est *dahokizi*, transcription fautive de la phrase *ntaa ho nkiizi*. Les étrangers perçoivent souvent la séquence

Voici, avec leur réponse, la traduction française de deux questions posées à un locuteur bantou qui ne s'appelle pas Jules César :

«Est-ce que vous vous appelez Jules César ?» — «Non»

«Est-ce que vous ne vous appelez pas Jules César ?» — «Oui».

En français, le choix des mots «oui» et «non» se réfère à l'absence ou à la présence d'une négation dans la réponse donnée sous forme de phrase complète :

«Je ne m'appelle pas Jules César» : présence d'une négation, donc «non»

«Je m'appelle Jules César» : absence de négation, donc «oui».

En bantou, le choix de ces mêmes mots se réfère à la présence ou à l'absence de parallélisme entre la question et la réponse dans l'emploi de l'affirmation et de la négation :

«Est-ce que vous vous appelez Jules César ?» — «Je ne m'appelle pas Jules César»

absence de parallélisme : positif + négatif = «non»

«Est-ce que vous ne vous appelez pas Jules César ?» — «Je ne m'appelle pas Jules César»

parallélisme : négatif + négatif = «oui».

Dans la syllabe *na*, le Rwandais dit que la lettre *a* est devant *n* et que *n* est derrière *a*. La ligne d'écriture est assimilée à une colonne d'hommes en marche, où celui qui ouvre la marche est «devant» les autres. De fait, à l'échelle universelle, la sélection des mots «devant» et «derrière» dépend du choix conventionnel d'un point de référence. On le comprend aisément si l'on confronte les syntagmes français «attendre devant la porte» et «écouter derrière la porte». La convention rwandaise s'écarte plus encore de la nôtre lorsqu'elle se réfère à un objet servant de contenant, telles une

de sons *nt* comme *d*, ainsi que l'atteste par exemple sur les cartes géographiques de l'époque coloniale la transcription *Dendezi* du nom de la localité *Ntendezi* (actuelle préfecture de Cyangugu). La tournure de cette phrase n'est pas du Rwanda central, mais de la région des volcans, au nord-ouest du pays, où cette plante de haute altitude a probablement été récoltée.

La forme donnée en langue burundaise, *ngurukizi*, est relativement correcte mais mal interprétée : le mot *ingurukizi* désigne génériquement une plante épiphyte et non pas spécifiquement celle qui est décrite.

cruche ou une hutte. Le point de référence est ici le contenu : la paroi intérieure, qui fait face au contenu, se trouve «devant» la paroi extérieure, laquelle est «derrière» l'autre. Il en résulte que le mot «devant» signifie aussi «à l'intérieur» et le mot «derrière», «à l'extérieur».

C'est à dessein que nous sommes parti de notions générales et apparemment simples, qui semblent a priori relever d'une logique universelle. Si même celles-là s'expriment de façon divergente d'une langue à l'autre, il est évident qu'aucune notion ne donne l'assurance d'avoir un équivalent direct de langue à langue. On touche ici au phénomène de la relativité linguistique, qui est couramment désignée sous le nom d'«hypothèse Humboldt-Sapir-Whorf», d'après trois linguistes des dix-neuvième et vingtième siècles qui l'ont mise en évidence. On tend à croire en Europe, où la traduction porte sur des langues qui ont des structures semblables et s'appuient sur un fond culturel commun, que traduire, c'est essentiellement substituer des formes linguistiques les unes aux autres face à des notions immuables. Bien au contraire, l'homme n'affronte pas un univers prédécoupé en notions auxquelles sa langue n'aurait qu'à attribuer des sons pour constituer des mots, et le champ sémantique d'un mot, c'est-à-dire l'ensemble des notions qu'il désigne dans ses différents emplois, varie d'une langue à l'autre. Si donc un étranger observe le sens des mots «oui», «non», «devant», «derrière» dans une série de contextes, il n'a pas l'assurance de les retrouver tels quels dans d'autres contextes.

L'organisation sociale, où les sentiments accompagnent les notions objectives, se prête de manière idéale aux écarts interlinguistiques. Quel est l'employeur de la colonie belge qui n'a pas jadis accordé à un employé un congé de circonstance pour les funérailles de son père, puis d'un second père, puis d'un troisième, etc. ? Il ne s'agissait pas de supercherie, du moins pas toujours, parce que, dans beaucoup de sociétés africaines, le frère du père ou celui de la mère est lui-même appelé père, et les relations qu'on entretient avec lui correspondent à ce titre. Dans le Rwanda traditionnel, un homme désigne la femme de son frère par un terme qui signifie «notre femme», impliquant des relations analogues à celles des époux. Il en résulte qu'un Rwandais peut dans certaines circonstances manquer d'égards à sa belle-sœur en adoptant envers elle l'attitude par laquelle un Européen marque ses égards à la sienne, et inversement.

Le mot rwandais *imáana* désignait dans la société traditionnelle une force surnaturelle dont la définition implique la pluralité, le formalisme, l'amoralisme, comme l'attestent entre autres des proverbes tels que le suivant : «Personne n'adresse de demande à l'*imáana* d'un autre ; si tu le

fais, il te donne la gale». Il y a beaucoup d'*imána*, et ceux-ci tiennent éventuellement compte du statut social du demandeur, mais pas de ses mérites. Un *imána* et le Dieu chrétien sont évidemment incompatibles. Aussi les premiers missionnaires chrétiens avaient-ils au début du siècle éprouvé le besoin de désigner Dieu par un emprunt, le mot swahili *Mungu*.

La qualité humaine qui était la plus appréciée dans le Rwanda ancien était l'*ubwéenge*, où se mêlent intimement l'intelligence et la ruse. Le français n'en a pas l'équivalent exact, bien que le substantif «astuce» et l'adjectif «malin» s'en approchent. Si au jeu de godets, qui s'appelle en rwandais *igisoro* et est souvent appelé *mankala* par les ethnologues, un des joueurs bat l'autre en trichant, il est considéré comme ayant plus d'*ubwéenge*, pour autant qu'il ne se fasse pas prendre, et les spectateurs l'admirent. En français, dans un jeu comme les échecs, qui se fonde sur la réflexion comme le jeu de godets, si un joueur bat l'autre en trichant, il est appelé tricheur, qu'il se fasse prendre ou non, et on ne lui appliquera pas un mot élogieux dont le sens inclut l'intelligence.

En rassemblant les distorsions linguistiques de ce genre qui ont déjà été relevées, on dresserait une très longue liste, mais on ne résoudrait pas pour autant les problèmes de la communication. Les confusions potentielles sont en nombre illimité et dépassent le seuil, non seulement des constatations, mais même de l'imagination. Les usagers ne s'en doutent pas parce que les échecs qui en résultent ne mènent pas à l'identification de leur cause. Les malentendus dont on prend conscience sont attribués à la sottise ou à la mauvaise foi de l'interlocuteur plutôt qu'à l'obstacle de la traduction.

On pourrait croire que cet obstacle disparaît lorsqu'un Africain parle français. Il y a certes des Africains qui ont du français une connaissance approfondie, mais ils ne sont pas nombreux. Chez les autres, le mécanisme du transfert introduit dans le français local une part de la langue maternelle. L'accent étranger, que l'on identifie facilement, a sur le plan sémantique un équivalent dont l'accès est plus difficile.

J'ai fait entre 1960 et 1970 à de nombreuses reprises et dans plusieurs universités africaines, avec des dizaines et parfois des centaines d'étudiants, une expérience consistant à poser la question «Est-ce que vous ne vous appelez pas Jules César ?». J'ai toujours obtenu une réponse «oui» unanime, suivie quelques secondes plus tard de rires isolés et gênés, puis parfois, après un temps plus long, d'un rire général. Celui-ci atteste l'écart entre la théorie et la pratique. La plupart des universitaires connaissent le

principe de l'emploi de «oui» et «non» en français, mais ils ne l'appliquent pas en parlant. Leur français tend à devenir une langue distincte de l'original, c'est-à-dire à se créoliser.

Il ne m'est pas encore arrivé de rencontrer un Africain qui ait un frère ou une sœur. Le créole ne connaît que le «grand frère» et le «petit frère», la «grande sœur» et la «petite sœur». Et s'il emploie le mot «frères» au pluriel, c'est pour désigner, avec les frères et sœurs, les cousins parallèles, c'est-à-dire les enfants du fils du frère et ceux de la sœur de la mère. Ainsi donc, derrière le masque du français, le système de parenté africain se retrouve tel quel.

Un même mot bantou désigne indifféremment l'empoisonnement effectif et le recours à la magie néfaste, laquelle est bien plus courante. Quand quelqu'un est qualifié d'«empoisonneur», cela signifie presque sûrement qu'on le soupçonne d'effectuer des pratiques magiques pour nuire à ses ennemis.

L'économie monétaire introduite par la colonisation s'est superposée au troc sans que s'effectuent les acquisitions lexicales correspondantes. Le troc n'est pas directionnel, en ce sens qu'il se pratique sans pôle de référence. L'échange monétaire par contre a pour pôle de référence l'unité monétaire et son vocabulaire est orienté en fonction de celle-ci : «acheter» et «vendre» ne sont pas des équivalents. Mais ils le sont en créole, et tous les couples oppositionnels se référant aux opérations monétaires y confondent également leurs termes : dette de créance, prêt et emprunt, client et fournisseur, etc. Le second terme de ces couples est d'ailleurs inconnu de la plupart des locuteurs rwandais : la dette et la créance s'appellent «dette», le prêt et l'emprunt s'appellent «prêt», le client et le fournisseur s'appellent «client».

Le transfert peut s'effectuer dans l'ordre inverse, introduisant alors dans la langue africaine un concept étranger. Les mots rwandais *imána* et *ubwéenge* tendent à prendre aujourd'hui le sens des mots français «Dieu» et «intelligence», mais ce transfert n'est que partiel et le sens originel reste latent. Un *imána* était essentiellement un principe de fécondité et les hommes ou objets qui avaient avec lui une relation privilégiée portaient eux-mêmes le pouvoir de féconder. Le roi sacré, par exemple, pratiquait dans la plupart des cérémonies de multiples copulations rituelles qui étaient censées transmettre au peuple la fécondité reçue des *imána* appropriés. Cette tradition n'est pas morte. Un ex-abbé m'a déclaré un jour vers 1970 qu'il regrettait d'avoir quitté l'Église parce que désormais, «lorsqu'il voulait une femme, il devait la payer».



Une autre forme de transfert opère lorsque les Européens projettent leurs concepts sur les cultures africaines par l'intermédiaire des mots européens. La tradition africaine inclut des activités religieuses, artistiques, musicales, littéraires, etc., ainsi que des principes de comportement social ou individuel, mais les langues africaines n'ont pas de termes signifiant religion, art, musique, littérature ou philosophie. Au Rwanda, par exemple, le culte des ancêtres, la divination, les rites dynastiques et ceux de la secte initiatique de Ryangombe sont des activités distinctes que ne couvre aucun terme générique équivalent à «religion». Parler de religion rwandaise, c'est donc projeter un concept étranger sur la réalité traditionnelle et fausser celle-ci en courant le risque d'impliquer que la tradition rwandaise possédait le concept générique de religion. Il en est de même en littérature, où chaque genre porte un nom distinct sans qu'aucun terme n'en groupe certains qui relèvent de la poésie ni tous en tant que littérature. Le français peut donc parler de la littérature et de la poésie rwandaïses, mais pas la langue rwandaise, si ce n'est par emprunt. Faute de philosophie et de science, les cultures africaines n'ont pas les concepts généraux et abstraits qui y correspondent, ni par conséquent les mots pour les nommer. Si elles ont un vocabulaire abstrait, elles n'ont pas le vocabulaire de l'abstraction. La déficience est d'ordre culturel et non pas linguistique : la langue est apte à se créer des termes pour désigner toutes les notions que la culture acquiert et elle le fait spontanément. La langue reflète la culture.

L'absence de réflexion théorique sur la société et la culture dans la tradition africaine a eu pour conséquence que les Africains ont découvert la structure de leur propre société et de leur propre culture à travers des modèles européens. C'est ainsi qu'au début de ce siècle dans l'ex-Afrique belge les premiers écoliers ont analysé le langage à partir du français et du latin. Plus tard, dans les régions où une langue locale est devenue le véhicule de l'enseignement primaire, c'est la traduction française de textes africains qui a servi de base à la description des langues africaines. Cet ethno-centrisme européen était inévitable à une époque où, faute de théorie générale, les Européens décrivaient leurs propres langues selon les modèles grecs et latins de l'antiquité classique. Mais ces descriptions africaines étaient trop loin des faits pour prendre une tournure rationnelle. Elles apparaissaient aux usagers comme une vérité révélée et contraignante à l'instar d'un rituel.

C'est entre les deux dernières guerres que la linguistique a élaboré des techniques universelles permettant de décrire une langue quelconque

d'après sa propre structure et non plus d'après un modèle extérieur. Ces techniques ont été appliquées progressivement aux langues bantoues, de telle sorte qu'aujourd'hui toutes celles qui font l'objet d'un enseignement en ont bénéficié. Mais l'enseignement, lui, n'en bénéficie pas parce que les modèles européens du début du siècle ont acquis un caractère sacré et intangible. Des Africains qui les ont reproduits sous leur nom les défendent en faisant appel au nationalisme. La magie verbale, qui accorde aux mots une puissance matérielle à condition qu'ils gardent leur forme propre, s'oppose insidieusement à l'analyse morphologique, qui est la clef de toute réflexion grammaticale (4). Les mots rwandais notés ci-dessus avec tonalité et quantité vocalique se confondent dans l'orthographe courante, qui omet ces deux facteurs. Sous cette forme tronquée, la langue ne se prête pas aux besoins de l'enseignement secondaire ou supérieur ni aux activités intellectuelles dans leur ensemble.

Pour peu qu'on l'observe attentivement, une langue se présente comme un infini d'éléments et de combinaisons. La communication interlinguistique, c'est l'infini multiplié par l'infini. Si l'on sait qu'on ne la maîtrise pas dans tous ses aspects, on acquiert, avec la prudence, le commencement de la sagesse.

(4) En 1982 un Rwandais a présenté dans une université européenne au niveau du troisième cycle un mémoire de linguistique où il affirme que le nom du Rwanda, à savoir *Urwanda*, est inanalysable, alors que les commutations qui donnent l'analyse *u-ru-anda* sont à la portée d'un élève de l'école primaire. Il s'agit là de néo-sorcellerie.

## RECHTSACCULTURATIE EN RECHTSEENHEID IN ZWART AFRIKA

DOOR

J. M. PAUWELS \*

**SAMENVATTING.** — Rechtsacculturatie en rechtspluralisme dienen wél onderscheiden te worden. Rechtsveelheid is niet noodzakelijk het gevolg en geen noodzakelijk gevolg van cultuurcontacten.

Zwart Afrika biedt van beide verschijnselen vele voorbeelden, zowel in de koloniale tijd als in de huidige periode :

- a) Contact tussen islam (Shari'a) en de zwarte culturen ;
- b) De Europese kolonisering drong de receptie van Westers recht op en beïnvloedde fundamenteel de zwarte volksrechten ;
- c) Het Zuidafrikaanse Romeins-Hollands recht onderging de invloed van het Common Law ;
- d) Vóór en vooral tijdens de kolonisering grepen contacten plaats tussen zwarte volksrechten ;
- e) Sinds de onafhankelijkheid blijft de invloed van het Westers recht onverminderd voortwerken, kwam er de invloed van het socialistisch recht bij en blijft de kloof tussen de twee grote koloniale rechtstradities bestaan.

Sterk verbreid is de opvatting over het huidige sterk Westers-beïnvloede Afrikaanse recht dat het «fantasie»-recht is. Daarbij verliest men wellicht uit het oog, vergeten ook juristen, dat het recht als normenstelsel in wezen een ideaal is, dat niet noodzakelijk met de werkelijkheid strookt. De Europeanen die het Afrikaanse recht beoordelen lijken hun eigen rechtsgeschiedenis te vergeten. Wat niet belet dat de studie van de *rechtssoepassing* in Afrika dient aangemoedigd te worden.

Men maakt wel het onderscheid tussen gedwongen en vrije rechtsacculturatie. Dit onderscheid vergt verfijning. De huidige receptie van vreemd recht is deels vrij en bewust (wil tot economische ontwikkeling, tot vorming van een nationaal eenheidsgevoel), deels ook, en vnl., het gevolg van gemakzucht, en van de exclusief Westers-juridische vorming.

In Zwart Afrika heeft de rechtsacculturatie de rechtseenmaking bevorderd : de kolonisering gaf aanleiding tot relatieve eenwording van de volksrechten en het ontstaan van uniforme volksrechten in de steden, de invoering van Westers recht is minstens in de

\* Geassocieerde van de Academie ; Prof. Faculteit Rechtsgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven, Tiensestraat 41, B-3000 Leuven (België).

Franssprekende landen de aanloop geweest tot de wil over een volledig eengemaakt recht te beschikken.

RÉSUMÉ. — *Acculturation juridique et pluralisme juridique.* — L'acculturation juridique et le pluralisme juridique sont des notions à distinguer nettement. Le pluralisme juridique n'est pas nécessairement l'effet d'une acculturation juridique, et celle-ci n'entraîne pas nécessairement le pluralisme.

De ces deux phénomènes, l'Afrique Noire offre des exemples variés tant à l'époque coloniale qu'à l'heure présente :

- a) Les contacts entre l'islam (Shari'a) et les cultures noires ;
- b) La colonisation européenne entraîna la réception imposée de divers droits occidentaux et influença profondément les droits populaires africains ;
- c) Le droit romano-hollandais du Cap subit l'influence de la *Common Law* ;
- d) Avant et surtout pendant la colonisation des contacts eurent lieu entre les droits populaires ;
- e) Depuis les indépendances l'influence des droits occidentaux se fit valoir avec la même intensité que lors de la période précédente ; il s'y ajoute l'influence des droits socialistes ; le clivage entre les deux grandes traditions juridiques coloniales subsiste.

L'opinion selon laquelle les droits africains modernes fortement acculturés sont des «droits de fantaisie» est très répandue. On perd de vue peut-être (et les juristes eux-mêmes commettent cette erreur) que le droit, envisagé comme un système de normes, représente un idéal qui ne se concrétise pas nécessairement dans la réalité. En jugeant le droit africain, les Occidentaux paraissent oublier leur propre histoire juridique. Il n'empêche que l'étude de l'application du droit mérite à être encouragée.

On distingue communément l'acculturation imposée et libre. La situation africaine démontre que cette distinction ne rend pas les subtilités de la réalité. L'actuelle réception de droit étranger est en partie libre et voulue (volonté de promouvoir le développement économique, désir de créer un sentiment national), en partie elle est une solution de facilité, l'effet de la formation exclusivement occidentale de la classe des juristes.

En Afrique Noire, l'acculturation a favorisé surtout l'unification juridique : la colonisation entraîna l'unification relative des droits populaires et la création de droits populaires urbains uniformes ; l'introduction du droit occidental fut, du moins dans les États francophones, à l'origine de l'engouement actuel pour un droit national entièrement uniforme.

..

## INLEIDING

In deze bijdrage handel ik over rechtsacculturatie en rechtsveelheid. Het tweede is een mogelijk gevolg van het eerste. Contact van beschavingen kan beïnvloeding van recht(en) teweegbrengen, onder de cultuurelementen die door acculturatie veranderen is het recht een van de vele.

Cultuurcontacten leiden tot het overnemen van recht ("receptie" zeggen de juristen), in bepaalde gevallen tot verdwijnen van een geheel rechtstelsel.

Rechtspluralisme betekent dat er binnen een bepaalde maatschappij verschillende rechtsmechanismen voorkomen die van toepassing zijn op gelijke situaties, volgens de naar mijn smaak wat te brede definitie van VANDERLINDEN (1972, p. 19). Rechtspluralisme is geen noodzakelijk gevolg van acculturatie (en kan zich trouwens buiten de hypothese van cultuurcontacten voordoen), integendeel, acculturatie leidt zoals we zullen zien niet zelden tot rechtseenheid.

Ik zal me beperken – als ik hier van beperking mag spreken – tot de juridische cultuurcontacten in Zwart Afrika sinds de xix<sup>e</sup> eeuw, en bijgevolg hoofdzakelijk ingaan op de rechtsacculturatie die direct of indirect een gevolg is van de kolonisering.

Ik probeer minder stil te staan bij de eigenlijke koloniale periode dan wel bij wat er sindsdien – sinds ruwweg 1960 – voorgevallen is: hier speelt het koloniaal verleden nog wel een doorslaggevende rol, maar toch is de verworven vrijheid – hoe relatief ook – een belangrijk innoverend element.

Ik neem me voor eerst de verschillende vormen van rechtsacculturatie die in Zwart Afrika voorkomen op te sommen. Daarna zal ik kort stilstaan bij een viertal kenmerken van die rechtsbeïnvloeding.

## VORMEN VAN RECHTSACCULTURATIE

Laat ons eerst en vooral een summiere inventaris opstellen van de vormen van acculturatie die in Zwart Afrika voorkomen.

In bijna geheel West-Afrika, in het Noordelijk deel van Centraal-Afrika en in belangrijke gedeelten van Oost-Afrika (de Hoorn van Afrika en de kust tot diep in het Zuiden) hebben de Islam en de Shari'a hun invloed doen gelden op de 'oorspronkelijke' volksrechten. Op sommige plaatsen verving de (enigszins aangepaste) Shari'a de volksrechten, op andere plaatsen werden de volksrechten geïslamiseerd, nog elders kreeg de Shari'a de status van personeel recht voor degenen die tot de Islam bekeerd waren (ANDERSON, 1965).

In heel Zwart Afrika hebben de Europese en Amerikaanse kolonisten een rechtssysteem ingevoerd of opgebouwd naar het beeld en de gelijkenis van hun eigen – 'moederlands' placht men te zeggen – recht. In die rechten zou men naar inlandse elementen gezocht hebben als naar een speld in een hooimijt.

De juridische acculturatie deed zich eerst en vooral voor onder de vorm van het opbouwen van een moderne – weliswaar koloniale – staat. Daarnaast werd in een volledig privaatrecht van Westers type voorzien.

Maar zowat alle kolonisatoren erkenden of duldden ook in een bepaalde mate het traditionele volksrecht, zij het dat dit in hun ogen enkel een minderwaardig aanhangsel uitmaakte van het 'eigenlijke', Westers recht.

Maar dat volksrecht wijzigde zich fundamenteel onder koloniale invloed: wijzigingen werden eensdeels opgedrongen door de beperkingen die de kolonisator aan de erkenning stelde, anderdeels paste het recht zich aan de fantastische wijzigingen die de koloniale samenleving onderging aan. In zijn *Essai sur les transformations des coutumes* beschreef Jean SOHIER (1956) deze voor Belgisch Afrika.

Het Zuidafrikaanse 'Westers' recht is een wat speciaal geval. De Hollandse immigranten namen in de xvii<sup>e</sup> eeuw hun 'Romeins-Hollands recht' mee naar Afrika. Deze transplantatie kan men nauwelijks als een vorm van acculturatie bestempelen. Sinds de Engelse overheersing in de Kaapkolonie (begin xix<sup>e</sup> eeuw) was de invloed van het Common Law op dit van oorsprong (Europees-) continentaal recht bijzonder sterk: het resultaat was continentaal recht sterk geaccultureerd door Engelse invloeden.

Later werd dit recht door receptie over heel de huidige R.S.A. toepasselijk, en werd het het gemeen recht van S.W.A./Namibië, Botswana, Swaziland, Lesotho, Zimbabwe.

In al die streken speelde het op zijn beurt de rol van dominante rechtscultuur zoals Europese rechtsstelsels elders in Zwart Afrika.

De wederzijdse beïnvloeding van de volksrechten onderling is zeker zeer belangrijk geweest, maar in deze op het koloniaal en post-koloniaal gebeuren geconcentreerde uiteenzetting kan ik er moeilijk nader op ingaan.

Met de kolonisering samenhangende aspecten van de tussenvolksrechtelijke acculturatie zijn:

- 1<sup>o</sup> Dat de kolonisering ontmoetingskansen schiep die voorheen ongekend waren;
- 2<sup>o</sup> Dat de kolonisator bepaalde gewoonten bewust of onbewust bevorderde, een steuntje gaf;
- 3<sup>o</sup> Dat de urbanisering tot een betrekkelijke eenmaking van de gewoonten leidde.

Sinds ze onafhankelijk werden, bleven de Afrikaanse staten onverminderd intense verschijnselen van rechtsacculturering vertonen.

De invloed van het Westers recht van het moederland werkte onverminderd sterk verder. Het toepassingsgebied van het Westers recht werd uitgebreid, nieuw recht naar Westerse voorbeelden (o.m. de Engelse en Franse wetgeving van na 1960) werd ingevoerd.

De nieuwe heersers wendden hun nieuwe macht aan om ook elders te kijken. Dit resulteerde voornamelijk in het inspiratie zoeken bij de socialistische rechtsstelsels die vóór 1960 begrijpelijker wijze taboe waren. Die invloed was trouwens even verscheiden als universeel : veelal bleef hij beperkt tot de politieke ideologie of het publiek recht, anderzijds drong hij door tot in de landen die het minst van socialistische gerichtheid kunnen verdacht worden. Bv. de eenheidspartij, het politbureau in een land als Zaïre.

Een enkele keer brachten fusies met zich mee dat naar een eenheidsrecht gezocht wordt dat een versmelting van het Westers recht van Franse resp. Engelse oorsprong zou zijn. Ik denk aan Kameroen, met het ex-Engelse West-Kameroen en diens grote broer het ex-Franse Oost-Kameroen.

De kloof tussen de twee koloniale rechtstradities moet trouwens ook op een hoger vlak overbrugd worden, nl. op internationaal niveau, bv. in de continentale O.A.E. of de Westafrikaanse ECOWAS.

Absoluut nieuw is de wil om aan de rechtsveelheid paal en perk te stellen. In de Engelssprekende landen beperkt men zich veelal tot eenmaking van de gerechtelijke organisatie, in de Franssprekende landen gaat men verder : naast de gerechtelijke dualiteit moet ook de veelheid van het materieel recht eraan geloven.

Hiebij wordt soms voor het Afrikaanse recht een plaats ingeruimd. Maar die is zo klein dat men eerder van lichtjes aangepast Westers recht kan spreken dan van een nieuwe synthese.

## ENKELE KENMERKEN VAN DE RECHTSACCULTURATIE

### A. WERKELIJKHEID OF FANTASIE

In de koloniale tijd betekenden de volksrechten in de ogen van de Europeanen niet het eigenlijk recht van de koloniale staat, terwijl voor de Afrikanen het recht van Staat veelal onbegrijpelijk en zelfs onbekend bleef. Het Westers recht bleef gedeeltelijk in de lucht hangen of werd tegengesproken door de volksrechtelijke praktijk.

Men kan veronderstellen dat talrijke bepalingen van de moderne Afrikaanse wetboeken weinig of niet toegepast worden.

Dit alles raakt de juristen hun koude kleren niet. Men moet weten dat juristen in gedragsnormen belangstellen, niet zozeer in wat er van terecht komt in werkelijkheid.

Zoals het recht is de rechtsacculturatie een feit voor de jurist als normen aangekondigd zijn, instellingen officieel ingevoerd.

De werkelijke invloed van ingevoerd vreemd recht ontsnapt veelal aan de aandacht van juristen, zoals de werkelijke invloed van ieder rechtsmechanisme hun grotendeels ontsnapt.

Hier bestaat een gevaar voor misverstanden tussen juristen en antropologen of sociologen. Deze behoren te beseffen dat het recht een discipline over normen is en rechtsacculturatie voor juristen eerst en vooral de vraag doet opkomen of een bepaalde norm of mechanisme door de overheid (wetgever of rechter) als geldend is erkend.

Het heeft niet veel zin zich af te vragen in hoever koloniaal of postkoloniaal Westers recht in Afrika al dan niet toegepast wordt, als men nauwelijks oog heeft voor de kloof tussen recht en praktijk in Europa (rechtregels worden niet alle toegepast, en doet men daar pogingen toe, dan nog realiseert de rechtsbedeling helemaal niet het juridisch ideaal).

Zelfs juristen hebben met misprijzen over de "fantaisiewetten" van de jonge Afrikaanse wetgever gesproken (SALACUSE, 1967), terwijl R. DAVID (1978) daarentegen onderstreept – met verwijzing naar een Ethiopisch historisch precedent, de Fetah Nagast – dat de wet een voorbeeld, een ideaal behoort te stellen, dat daarom niet meteen in werkelijkheid wordt omgezet.

Zodra een rechtsregel in een wet prijkt vervult hij functies die voor de jurist voldoende zijn om hem als reëel te beschouwen.

Ook mag men niet vergeten dat zodra de regel, zij het maar uitzonderlijk, door de rechtbanken toegepast wordt, hij een bestaanskwaliteit heeft die niet sterk verschilt van vele van onze Westerse juridische normen.

## B. GEDWONGEN EN VRIJE RECHTSACCULTURATIE

Tijdens de koloniale tijd werd de rechtsacculturatie opgelegd, thans is zij vrij.

Op deze stelling is heel wat af te dingen.

Vooreerst was de oplegging van vreemd recht beperkt en liet ze een zekere vrijheid; anderdeels hebben de volksrechten heel wat verandering



ondergaan met goedkeuring of toch zonder tegenkanting vanwege degenen die er onderworpen aan waren.

Nu de Afrikaanse Staten onafhankelijk zijn gaat de overneming van Westers recht onvermoeid verder. Het huidig Afrikaans recht is meer Westers dan vóór 1960. Dit althans in de ex-Franse en ex-Belgische gebieden.

Geschiedt dit omdat Afrika het wil ?

Een grondige studie van de redenen voor de verderschrijdende verwestelijking van het Afrikaans recht zou uiterst leerrijk zijn.

De redenen voor deze houding zijn wellicht gevarieerd geweest : ze lagen enigszins verschillend van land tot land, maar ik tracht toch een algemene uitleg van de situatie te geven.

### 1. *Wil tot ontwikkeling*

De opvatting dat de ontwikkeling van het land gediend wordt met Westers recht was overwegend. Ze is als reden expliciet geciteerd geworden bv. in het voorwoord van het Ethiopisch Burgerlijk Wetboek. In Afrika moet het recht een "droit du développement" zijn, zo luidt een veelgehoorde slogan sinds 1960.

Naast Ethiopië is ook Ivoorkust een treffend voorbeeld : de radicale overname van Frans recht en Franse instellingen en invoering van nieuwe wetten naar Frans model (familiewetten 1964) werd als de directste weg naar de ontwikkeling en vooruitgang uitdrukkelijk gewild.

De redenering die aan de basis van deze optie ligt is vrij eenvoudig : (i) het Westen is ontwikkeld ; (ii) wij Afrikanen willen een ontwikkeling zoals het Westen heeft gekend ; (iii) het recht van het Westen is één van de instrumenten waarmee het zijn huidige ontwikkeling heeft bereikt ; (iv) we dienen dus de juridische instellingen van het Westen tot de onze te maken.

### 2. *Rechtseenmaking*

In de landen met een continentale traditie (concreet : voormalig Frans en Belgisch Afrika) is de drang naar rechtseenmaking sterk. De eenmaking werd er een doel op zich. Wellicht speelt hier de gedachte dat een eenvormig recht de ontwikkeling dient. Daarenboven, en vooral, is voor in de Franse traditie gevormde juristen de eenheid van het recht een postulaat, een vanzelfsprekend iets waarover ternauwernood wordt nage-

dacht. Dat is een van de sporen van de Franse revolutie en van Napoleon die het diepst blijven doorgedrukt in Frans Afrika. Wie in korte tijd een eenvormig recht wil is willens nillens genoopt het Westers recht te verkiezen : het enige dat de gevormde juristen meester zijn, het enige dat aan de noden van de moderne samenleving beantwoordt, het enige dat op schrift staat.

### 3. *Rechtsontwikkeling*

Een belangrijke factor in het voordeel van het Westers recht is altijd de opvatting geweest, nauwelijks onderzocht tot voor kort, dat de Westerse beschaving superieur is. Deze gedachte vierde hoogtij tijdens het koloniaal bewind. Ze is thans zeker nog even invloedrijk. Men moet niet denken dat doctrines zoals authenticiteit veel veranderen aan de overtuiging van de meesten, zowel gewone mensen als intellectuelen. De grote meerderheid ziet naar het Westen op als naar een voorbeeld, naar de Westerse levenswijze als navolgenswaardig, en naar het Westers recht als een vanzelfsprekend kader voor de toekomstige samenleving. Deze tendens heeft nieuwe, onvermoede vormen aangenomen. Zij die de ontwikkeling van het recht als essentieel zien geloven in het bestaan van universele morele en juridische principes, die in het recht van alle moderne naties gestalte moeten krijgen : gelijkheid van allen, onafhankelijkheid van de rechters, de rechten van het individu, democratie, *nullum crimen sine lege*, etc. Is het niet zo dat die zgn. universele principes als bij wonder voorkomen als principes van het Westers recht ?

Zo is een algemeen verschijnsel in Afrika het verdwijnen van het autochtone strafrecht in het voordeel van een eenvormige geschreven code een voorbeeld van de wil tot "rechtsontwikkeling" of -vervolmaking. Ook het opheffen van de inlandse rechtbanken wordt hoofdzakelijk ingegeven door de wil om principes als gelijkheid van de rechtsonderhorigen en de onafhankelijkheid van de rechters te verwezenlijken.

### 4. *De Westerse vorming van de juristen*

De factor die totnogtoe het meest in het voordeel van het Westers recht heeft gespeeld in Afrika heeft minder met ontwikkeling etc. te maken, dan wel met de onkunde van de juristen t.a.v. het autochtone recht en hun vorming in een Westers rechtssysteem.

De nationale juristen, verantwoordelijk voor de toepassing van het recht en voor de opbouw van het nieuwe recht of minstens voor de

aanpassing van het uit de koloniale periode overgeërfde recht kennen algemeen gesproken hun eigen traditioneel recht zeer matig ; minstens beheersen ze het veel minder dan het Westers recht. Inderdaad hebben ze college gelopen in Europa of, indien ze in eigen land hun opleiding genoten, ontvingen ze die van Westerse juristen.

De technische bijstand is m.a.w. een grote factor van verwestelijking van het Afrikaans recht geweest : de leraars-coöperanten konden hun studenten enkel Westers recht inprenten. Men kan zich indenken wat het betekent voor een jong student gedurende vier of vijf jaar leraars te aanhoren die het recht identificeren met Westers recht.

Recht betekent een geheel van technieken (technieken van geschillenoplossing en van structurering van sociaal gezag). De technieken van het Afrikaans traditioneel recht verschillen sterk van die van het Europese. De Afrikaanse beroepsjuristen kennen enkel de Westerse technieken. Het is praktisch uitgesloten dat ze zich talrijk op het moeizame pad van het Afrikaans recht zouden begeven. Een globale ommekeer in de huidige situatie (overwicht van het Westers recht) zou een immense inspanning qua herscholing en research vereisen. Daartoe ontbreken de moed en de middelen. De beroepsjuristen hebben geen tijd voor research : ze worden opgeslorpt door een massa taken. Ook al zouden ze tijd hebben, dan zijn ze nauwelijks voorbereid op die research. Want deze zou de toepassing van methoden vereisen die ze helemaal niet meester zijn : ze hebben een typisch Westerse opleiding gekregen (interpretatie van de wet, bronnenonderzoek van het recht in de Franse traditie, *case-method* in de Engelse sfeer) ; ze zijn helemaal niet getraind in de aanwending van de methodes van de sociale wetenschappen (questionnaires, interviews, observatie van geschillen, participatie).

De Westerse inbreng zal het halen, al was het maar omdat dit de gemakkelijkste oplossing is voor de juristen. De toepassing van het Westers recht is zoveel gemakkelijker dan het zoeken naar het traditioneel Afrikaans recht (maar hoeveel pijnlijker voor de Afrikaanse rechtsgenoten). In de discussie over de vraag of het Afrikaans recht een plaats kan krijgen in het nieuw recht van Afrikaanse staten wordt alleen het standpunt van de machtigen, o.m. de juristen, verwoord.

##### *5. Bijzondere lokale omstandigheden*

Bijzondere redenen hebben het behoud en het verder uitbouwen van het Westers recht in de ontwikkelingslanden kunnen bevorderen. Ik denk

aan Rwanda, waar het volksrecht in de ogen van de meerderheid als een overblijfsel van de Tutsi-feodaliteit voorkomt. In zo'n maatschappij is het moeilijk om nog vrij kort na de revolutie van de Hutu, de leiders ervan te overtuigen dat de basis van hun privaatrecht (van publiekrecht spreek ik niet) gestoeld kan zijn op de traditie, die ze met geweld verworpen hebben.

In staten met een veelheid van gewoonten (ik denk aan Ivoorkust en Ethiopië) is het Westers recht voorgesteld als het neutrale recht dat door ieder kan aanvaard worden. In Ethiopië speelde daarenboven de wens om het Islam-recht van de moslim-minderheid te doen verdwijnen.

### C. BEWUSTE RECHTSACCULTURATIE

Wat hiervoor werd gezegd relativeert het vrije karakter van de huidige Afrikaanse rechtsacculturatie. De wetgevers tonen zich goede leerlingen van hun koloniale leermeesters. Sommigen zullen zeggen : leerling-tovenaars.

Toch mag men niet overdrijven bij het onderstrepen van het nogal slaafse overnemen van Europese voorbeelden.

Ik vermeldde al hoe in het publiek recht de Westerse democratievormen al lang geen model meer staan. En al is het zo dat de inbreng van het volksrecht in de nieuwe codes al bij al weinig doorweegt, in landen zoals Madagascar en vooral Senegal, en weldra Zaïre, is die inbreng toch ver van verwaarloosbaar.

En het is juist dat doctrines zoals de *recours à l'authenticité* op rechtsgebied geen diepe sporen drukken. Maar in de keuze van de vreemde voorbeelden voelt men toch een bewuste optie, die niet te verwaarlozen is. Een paar voorbeelden : als de Code civil wordt overgenomen, zijn het soms niet de meest recente versies, maar veeleer teksten die dichter bij de oorspronkelijke Code Napoléon staan. Zo worden teksten overgenomen die het mannelijk overwicht in het gezin, het maritaal gezag bevestigen.

Ivoorkust heeft een familiale wetgeving die bijna slaafs uit de Franse wetgeving lijkt overgenomen. Toch is er een merkwaardige uitzondering : het Ivoriaanse recht kent maar één huwelijksstelsel. Ivorianen mogen geen ander huwelijksstelsel kiezen bij contract. Deze oplossing werd als nuttig voor de (economische) ontwikkeling ingevoerd, en is in die zin conform met de traditie dat het volksrecht ook geen keuze tussen modellen van economische huwelijksorganisatie kende.

Door het doorknippen van de streng met het moederland is een meer eclectische ontlening van vreemde rechtselementen mogelijk gemaakt.

Deze vrijheid is kenschetsend voor de soevereiniteit. Ethiopië, dat zijn vijf codes door (vreemde) juristen van vijf verschillende nationaliteiten liet voorbereiden, en meer bepaald zijn Burgerlijk Wetboek door een Franse comparatist die ook buiten het Franse recht ging putten, is er een sprekend voorbeeld van.

#### D. RECHTSACCULTURATIE EN RECHTSEENMAKING

Met de kolonisatie ontstond een rechtsveelheid die, in de categorieën van J. VANDERLINDEN (1972, p. 41 en 47-48) partieel was (want het geschreven recht heerste alleen in vele rechtstakken), verplicht voor de blanken maar verplicht of optioneel voor de zwarten (want laatstgenoemden konden in bepaalde landen opteren voor het geschreven recht) en steeds gecontroleerd (want de volksrechten waren ondergeschikt aan het geschreven recht).

Alhoewel het begrip rechtsacculturatie in Afrikaanse context onvermijdelijk dat van rechtsveelheid oproept, willen we onderstrepen dat de botsing van beschavingen een rechtseenmakend effect heeft gehad.

Eensdeels heeft de invoering van een geschreven recht dat gemeenschappelijk was voor allen in een bepaalde kolonie de eenheid bevorderd, anderdeels heeft het gelijklopende ingrijpen in *alle* volksrechten een eenmakende factor betekend. Meer fundamenteel heeft de ontmoeting van Afrikanen ten gevolge van de kolonisering (ik denk vnl., niet uitsluitend, aan de urbanisering) de Afrikanen genoopt tot het opbouwen van uniforme stadsrechten en ze meer bewust gemaakt van de gelijkenissen dan van de verschillen tussen culturen (bv. PAUWELS, 1967).

Tenslotte mogen we niet uit het oog verliezen dat in de Franssprekende landen één van de sterkste gevolgen van de acculturatie is dat gezagdragers en juristen rechtseenheid als een noodzaak beschouwen. Ze vinden rechtseenmaking hun eerste taak, zonder daarvoor altijd dwingende argumenten te zoeken. De geest van Napoleon zweeft over francofoon Afrika. De wetgevers willen eerst en vooral codificeren.

Op dit punt is een diepe kloof tussen Brits en Frans Afrika ontstaan.

#### BIBLIOGRAFIE

- ANDERSON, J., 1975. – The Adaptation of Muslim Law in Sub-Saharan Africa, p. 149-164. In KUPER, H. & KUPER, L., eds., *African Law : Adaptation and Development*, Berkeley, Univ. of California Press.

- DAVID, R., 1978. – Les grands systèmes de droit contemporains, Paris, Dalloz, ed. 7 (Précis Dalloz).
- PAUWEIS, J., 1967. – Rechtskeuze en wording van een eenvormige stadsgewoonte in de inlandse rechtbanken te Leopoldstad (Kinshasa), 1926-1940. *Ann. K. Mus. Midden-Afr.*, Wetenschappen van de Mens, nr 60.
- SALACUSE, J., 1967-68. – La modernisation du droit en Afrique francophone : fantaisie ou révolution ? *Rev. congol. Administr.*, 1 (4), p. 13-20.
- SOHIER, J., 1956. – Essai sur les transformations des coutumes. *Verhandel. K. Acad. kolon. Wetensch.*, Klasse Polit. en Morele Wetensch., nieuwe reeks, 5 (afl. 8).
- VANDERLINDEN, J., 1972. – Le pluralisme juridique. Essai de synthèse, p. 19-56. *In* GILISSEN, J., ed., Le pluralisme juridique, Ed. de l'Université/Inst. de Sociologie, Bruxelles.

*Symposium*  
"Coöperatie en Botsen van Beschavingen"  
(Brussel, 12 december 1980)  
Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen  
pp. 36-44 (1982)

*Symposium*  
«Coopération et Choc de Civilisations»  
(Bruxelles, 12 décembre 1980)  
Académie royale des Sciences d'Outre-Mer  
pp. 36-44 (1982)

## GODSDIENSTEN, IDEOLOGIEËN EN ONTWIKKELING

DOOR

A. VANISTENDAEL. \*

**SAMENVATTING.** — In alle landen van Azië en Afrika en zelfs in Latijns-Amerika vóór de komst van de Spanjaarden en in Noord-Amerika vóór de komst van de blanken bestonden maatschappelijke verhoudingen en structuren, die door de godsdiensten van de betrokken landen waren gedetermineerd. Het waren (en zijn ten dele nog) "sacrale maatschappijen".

### *Definitie van de sacrale maatschappijen*

In het licht van deze definitie is het duidelijk, dat deze maatschappijen in zichzelf niet geschikt zijn om snelle en grondige veranderingen te aanvaarden, meer nog om daartoe het initiatief te nemen.

Daartoe is "laïcisatie" nodig, dwz. de erkenning van een autonoom gebied van kennis, handeling en verantwoordelijkheid, dat objectief onttrokken is aan de controle van de gezagdragers over het sacrale en dat tot de seculiere sfeer behoort.

De ontwikkeling van de gedachte van de laïciteit in onze eigen Westerse beschavingsgeschiedenis kan zeer leerrijk zijn voor het begrip van de Derde Wereld.

Het middeleeuws concept over de eenheid van al het bestaande als het werk van één schepper en de daaruit afgeleide eis op een theocratische structuur van de maatschappij gingen in de Renaissance ten onder : rationalistisch denken en wetenschappelijk onderzoeken deden het oude, middeleeuws heelal uit elkaar springen. Het monopolie van de religieuze "kaste" werd doorbroken : dat gaf aanleiding tot even absolute reacties van "secularisatie" en antikerkelijkheid (cf. Michelet).

De volgende vier punten zijn een uitdaging aan alle godsdiensten en houden binnen de menselijke leefruimte, een belofte van uiteindelijke bevrijding in :

- de haast onbegrensde mogelijkheden van wetenschap en technologie ;
- de groeiende eenheid van de wereld, en van de organisaties die de wereld belichamen ;
- het besef dat onwetendheid, armoede, honger en ziekte geen onontkoombare fataliteit zijn, maar door menselijke inspanning kunnen overwonnen worden ;
- het besef, dat de grote verspreiding van honger, ziekte, armoede en onwetendheid geen op zichzelfstaande situatie zijn in ieder land, maar tevens te wijten zijn aan structurele oorzaken, die wereldomvattend zijn. Dit wekt tevens het inzicht tot internationaal geprogrammeerde aanpak.

\* Caritas Catholica Belgica, Guimardstraat 1, B-1040 Brussel (België).

Bovendien zijn, als het gevolg van de laïcisatie ideologieën ontstaan, die met name sinds het einde van de tweede wereldoorlog een groeiende rol hebben gespeeld in de ontwikkeling der volkeren en die tevens een utopie van menselijke bevrijding vooropstellen, die met die van de religies te vergelijken is, maar zich binnen de aardse, menselijke leefruimte voltrekt. Voorbeelden : Japan en China, maar ook India, Latijns-Amerika, Afrika.

De ervaring van het Internationaal Christelijk Vakverbond van 1948 af.

De theologie van de bevrijding, een ontmoeting tussen christendom en marxisme ?  
Of tussen religie en marxisme ?

- Houding van de Wereldraad der Kerken (Église et Société, 1966) ;
- Ontwikkeling van de Rooms Katholieke Kerk door en na het 2<sup>e</sup> Vaticaans Concilie ;
- Reveil van de Islam ;
- Reveil van de religiositeit en marginale sekten ;
- Van een volkomen geseccularizeerde ideologie naar een sakrale maatschappij ?

Is een volkomen seculiere maatschappij een aanvaardbare en leefbare vorm van samenleving in de Derde Wereld ? Toch een synthese ? Waarin het religieuze de ideologie en de concrete ontwikkeling ondersteunt en de ideologie in het religieuze haar voltooiing vindt ?

RÉSUMÉ. — *Religion, idéologie et développement.* — Dans tous les pays de l'Asie et de l'Afrique et même en Amérique latine avant l'arrivée des espagnols, et en Amérique du Nord avant l'arrivée des blancs, les rapports et structures sociaux étaient déterminés par la religion. Ces sociétés étaient des sociétés sacralisées et elles le sont encore en partie aujourd'hui.

#### *Définition de la société sacralisée*

À la lumière de cette définition il apparaît qu'une telle société n'est pas, par elle-même, apte à accepter et moins encore à entamer des changements fondamentaux et rapides.

Afin de pouvoir acquérir cette disposition au changement, ces sociétés ont besoin d'être laïcisées, c.-à-d. qu'elles doivent reconnaître l'existence d'un domaine autonome de connaissances, d'actions et de responsabilités qui se soustraient objectivement au contrôle de ceux qui portent la responsabilité pour le domaine sacralisé. Ce domaine autonome appartient à un mode de vie séculier, laïc.

L'évolution de la conception de laïcité dans l'histoire de la civilisation occidentale peut nous donner des enseignements précieux en vue de la compréhension du Tiers Monde.

La conception médiévale de la vie et de l'univers comme œuvre d'un seul et unique créateur et la structure sociale théocratique qui en découlait s'est perdue dans la Renaissance : la pensée rationnelle et l'investigation scientifique ont fait exploser l'univers médiéval. Le monopole de la « caste » religieuse fut brisé ; cela entraînait d'ailleurs des réactions absolues du même genre en matière de sécularisation et d'anti-religiosité (cf. Michelet).

Les quatre points suivants constituent un défi à toutes les religions car elles contiennent une promesse de libération finale qui s'accomplit dans l'espace de la vie et de l'environnement humains :



- les possibilités quasi illimitées de la science et de la technologie ;
- l'unité croissante du monde et des organisations qui en sont l'expression ;
- la prise de conscience de ce que l'ignorance, la pauvreté, la faim et la maladie ne constituent pas une fatalité inéluctable, mais peuvent être dépassées et vaincues par les efforts humains ;
- la conscience de ce que l'étendue de la faim, de la maladie, de la pauvreté et de l'ignorance ne sont pas des situations dues aux conditions de chaque pays mais sont également dues à des causes structurelles de portée mondiale. Cela implique automatiquement la nécessité de mesures internationales et programmées.

En outre, le phénomène de laïcisation a donné naissance à des idéologies qui, surtout après la fin de la deuxième guerre mondiale, ont joué un rôle important dans le développement des peuples et qui proposent une utopie de libération humaine comparable à celle offerte par les religions, mais se réalisant dans l'espace de la vie terrestre des hommes. Exemples : le Japon et la Chine, mais aussi l'Inde, l'Amérique latine, l'Afrique.

L'expérience de la Confédération Internationale des Syndicats Chrétiens à partir de 1948.

La théologie de la libération offre-t-elle la possibilité d'une rencontre entre christianisme et marxisme ? Ou entre religion et marxisme ?

- L'attitude du Conseil Œcuménique des Églises (Église et Société, 1966) ;
- Évolution dans l'Église Catholique Romaine par et après le second Concile Œcuménique du Vatican ;
- Le réveil de l'Islam ;
- Le réveil de la religiosité et des sectes marginales ;
- D'une idéologie complètement sécularisée vers une société sacralisée ?

Une société complètement sécularisée offre-t-elle une solution acceptable et humaine au Tiers Monde ? La synthèse est-elle finalement possible ? Est-ce que le religieux peut soutenir l'idéologie et son développement concret et l'idéologie peut-elle trouver son achèvement dans le fait religieux ?

\*  
\*\*

Het is gewoon een vaststelling, dat de volkeren uit het Zuidelijk half-rond, van wat wij in Uno-termen de Noord-Zuid dialoog noemen, of de landen in ontwikkeling, voor het overgrote deel nog steeds leven in een door hun godsdienst bepaalde leefwereld. Alle gebeurtenissen en handelingen van de mens, die enige betekenis hebben worden erdoor beheerst : de bewerking van de grond, de jacht, ziekte en dood, huwelijk en geboorte, zonsopgang en zonsondergang.

Hun levensweg is afgebakend door geboden en taboes, waarvan zij niet mogen afwijken. Hun verhouding tot de hen omgevende wereld is er een van afhankelijkheid. Zij komen er zelf niet mee klaar. Daarom moet een wereld van goden en geesten hen bijstaan, al is die ook weer ingedeeld

in goede en boze goden en geesten. Ook hun verhoudingen tot hun medemens, in hun maatschappij en de wereld zijn nauwkeurig bepaald en afwijkingen zijn onduldbaar. Kortom zij leven in volkomen gesacralizeerde maatschappijen.

Het is wel zeker, dat de voortdurende spanning en zelfs de angst waarin deze mensen leven, hen haast dwangmatig samen met andere elementen zoals de afwezigheid van schrift doet overhellen naar het verleden, en mede hun technologische stagnatie heeft verwekt.

Zij leven ook meestal in een agrarische economie, waarin de vruchtbaarheid wel voorwerp van verering is, maar de schaarste het dagelijks samenleven regeert. Alles en iedereen heeft zijn plaats in een geordende wereld en de minste afwijking staat gelijk met ontrouw aan de voorschriften.

De *Dictionary of Philosophy* (1948), die in New York werd gepubliceerd door de "Philosophical Library" geeft de volgende bepaling van een sacrale maatschappij. Het is een maatschappij, waarin vele bindende, algemeen aanvaarde normen samengevoegd zijn tot een functioneel geheel en het leven beheersen.

Er bestaat de hoogst mogelijke graad van sociale controle, die impliciet en/of expliciet is. In een dergelijke maatschappij is de weerstand tegen verandering zeer hoog in vergelijking met de weerstand, die voorkomt in een geseculariseerde maatschappij. In sommige opzichten kan een grondig gesacralizeerde maatschappij zelfs gekenmerkt worden als een maatschappij waarin een uitgesproken onbekwaamheid tot of afwijzing van aanvaarding van het nieuwe aanwezig is. Bij benadering zijn daaraan gelijk: een geïdealiseerde maatschappij, een traditionele maatschappij, gemeenschap, liefdadigheid.

Men mag wel zeggen dat het leidende beginsel in een dergelijke maatschappij van biologisch, gevoelsmatige, en in die zin irrationele aard is, maar anderzijds ook van organische aard en daardoor in evenwicht binnen de eigen, begrensde leefwereld.

Ik meen ook te mogen zeggen, dat de bepaling, zoniet steeds volledig, dan toch in grote mate kan toegepast worden op de meeste maatschappijen van de landen in ontwikkeling. Mede daardoor ontstaat, zo niet een afwijking, dan toch een ongeschiktheid om snelle en ingrijpende veranderingen te aanvaarden, en zeker in sterkere mate een ongeschiktheid om het initiatief tot dergelijke veranderingen te nemen. Hierbij moet tevens worden bedacht, dat binnen die sacrale maatschappij een eigen beschaving tot stand is gekomen, een eigen cultuur, een eigen leefwereld

van waarden en gewoonten, waarin de mensen zich veilig voelen, en dat elke verandering in dat leefpatroon een verstoring is van die langzaam tot stand gekomen, vastgevoegde zekerheden.

Om verandering, die onvermijdelijk is, te kunnen aanvaarden, zullen deze maatschappijen gedwongen worden bepaalde aspecten van hun sacrale instelling prijs te geven. Zij zullen een bepaalde "laïcizing" moeten aanvaarden d.w.z. moeten erkennen dat er in het menselijk leven, handelen, samenleven en ervaren, gebieden zijn van kennis, optreden, en beslissen, die uit hun aard zelf, autonoom zijn en niet behoren tot het sacrale, en zich dan ook onttrekken aan de controle van de gezagdragers over dat sacrale. Een dergelijke ontwikkeling heeft zich eveneens in onze eigen, westerse beschavingsgeschiedenis voorgedaan. Voor zover ik heb kunnen nagaan werd de term "secularizatie" voor het eerst gebruikt op 8 mei 1646 door Hendrik van Orléans bij de onderhandelingen over het verdrag van Westfalen.

Ook toen was het fenomeen zelf van de secularizatie al lang op gang gekomen.

De studie van de ontwikkeling van de autonomie van het "seculiere" in onze eigen geschiedenis kan daarom van groot belang zijn voor het begrip van de problemen waarvoor de Derde Wereld staat op religieus, cultureel en maatschappelijk gebied.

Het Middeleeuws concept waarin de éénheid van al het bestaande als het werk van één scheppende God werd gezien en waarin dit concept naar die Schepper toe werd gehiërarchiseerd tot een theocratisch wereldbeeld is in de Renaissance ten onder gegaan.

Rationeel denken, experimenteel wetenschappelijk onderzoek toonden aan, dat de Middeleeuwse opvattingen onhoudbaar waren. Maar die overgang werd niet rimpelloos voltrokken. Hij leidde tot conflicten, waarin niet alleen objectieve ervaringen, maar ook menselijke hartstochten en vooroordelen, belangen en macht een rol speelden.

Als het doorbreken van het monopolie van de religieuze "kaste" als een winstpunt kan worden gezien, mag niet uit het oog verloren worden, dat de drang naar "secularizatie" aanleiding gaf tot even onhoudbare verabsoluteringen en daardoor de secularizatie gesacraliseerd werd. Een enkel citaat van Michelet :

La révolution n'adopte aucune église. Pourquoi ? Parce qu'elle est une église elle-même.

De volgende vier punten zijn een uitdaging aan alle godsdiensten en houden binnen de menselijke leefruimte, een belofte van uiteindelijke bevrijding in :

- De haast onbegrensde mogelijkheden van wetenschap en technologie ;
- De groeiende eenheid van de wereld, en van de organisaties die de wereld belichamen ;
- Het besef dat onwetendheid, armoede, honger en ziekte geen onontkoombare fataliteit zijn, maar door menselijke inspanning kunnen overwonnen worden ;
- Het besef dat de grote verspreiding van honger, ziekte, armoede en onwetendheid geen op zichzelfstaande situaties zijn in ieder land, maar tevens te wijten zijn aan structurele oorzaken, die wereldomvattend zijn. Dit wekt tevens het inzicht tot internationale verantwoordelijkheid en een geprogrammeerde aanpak.

Dit zijn ook de vier punten waarop de ideologieën zich concentreren, die vooral in de loop van de jongste 35 jaar in het ontwikkelingsproces van de Derde Wereld hebben gespeeld.

Onder die ideologieën neemt het marxisme met verschillende varianten, een bijzondere plaats in. Dat bracht Roger Garaudy ertoe te zeggen, dat twee grote krachten het aanschijn van de wereld van morgen zouden bepalen, de godsdienst en het marxisme. Als hij van godsdienst sprak dacht hij in de eerste plaats aan het Christendom, als een religie, die reeds de ervaring van de technologische revolutie van de eerste en tweede industrializatie heeft meegemaakt.

Het feit dat de marxistische ideologie een grote invloed uitoefent op de ontwikkelingslanden wordt duidelijk geïllustreerd door het feit, dat een groeiend aantal volkeren leven in staten en onder regimes, die zich op deze ideologie beroepen : van China tot Cuba, Noord-Korea, Vietnam, Angola, Mozambique, Guinee, Ethiopië, enz. Samen met de Europese socialistische landen meer dan 1/3 van de bevolking der aarde.

Het kan evenwel niet ontkend worden, dat de rol van de andere grote wereldgodsdiensten zoals de Islam, het Hindoeïsme en het Boedhisme verre van uitgespeeld is. Vaak zal die rol een meer uitgesproken reliëf krijgen in de verbinding van deze religies met bepaalde aspecten van de marxistische ideologie.

Evenmin kan ontkend worden dat op het marxisme niet zelden de uitspraak van Michelet toepasselijk is en de ideologie de allures aanneemt van een seculiere religie.

De ervaring, die ik het voorrecht had op te doen, in het Internationaal Christelijk Vakverbond tussen 1947 en 1967 kan hier waarschijnlijk verhelderend werken.

Deze vakorganisatie werd ongetwijfeld in sterke mate van uit de christelijke godsdienst confessioneel bepaald. Wel was zij een van de zeldzame christelijke organisaties, waarin mensen en organisatie van alle christelijke belijdenissen werden opgenomen. In die zin was zij interconfessioneel of in het Engels "*interdenominational*". Door de vakbondsafdelingen van Europese vakbonden in de koloniale gebieden die door hun respectieve landen werden bestuurd, kwamen deze vakorganisaties sinds 1936 in contact met Afrikanen en Aziaten.

Na 1947 werd de aanwezigheid van beginnende vakorganisaties uit Afrikaanse en Aziatische landen voor het eerst werkelijk voelbaar. Toen in 1948 een Commissie voor de vakbeweging overzee werd opgericht werden daarin – niet zonder moeite – ook Muzulmanen en Boedhisten opgenomen. Later kwamen er ook Hindoes bij. In 1957, nadat al deze vakbonden evenwaardige leden waren geworden van het I.C.V. werd een Seminarie georganiseerd, dat in alle christelijke kerken opzien en wantrouwen wekte. Het verliep rond de volgende vraag : Bestaat er tussen de grote wereldgodsdiensten zoiets als een gemeenschappelijke ethische grondslag, van waaruit zij richtlijnen kunnen geven voor het maatschappelijk gedrag van hun aanhangers ? De deelnemers, die uit alle grote godsdiensten waren gekomen, gaven op deze vraag na 3 weken gesprek, een bevestigend antwoord. De aanvaarding van een de mens overstijgende maar met hem verbonden, transcendentale realiteit, moest, volgens hun mening, tot een bepaalde analogie leiden in de maatschappelijke gevolgtrekkingen.

Hiermee werd, naar onze mening, de marxistische thesis van religie als aliënerie doorbroken. Maar tevens werd hierdoor de autonomie van het seculiere erkend, dat voortaan in de religieuze instelling geen hinderpaal meer moest zien in de strijd voor sociale rechtvaardigheid en menselijke vooruitgang, maar eerder een aanmoediging, een stimulans.

De in de zestiger jaren in Latijns-Amerika opgekomen theologie van de bevrijding ligt naar mijn mening in dezelfde lijn. Religie en ideologie, worden niet meer als elkaar uitsluitend, maar als elkaar aanvullend beschouwd.

Deze ontwikkeling werd ook bemerkbaar in en na het tweede Vaticaans Concilie en in documenten zoals *De kerk in de Wereld van vandaag*, *Populorum Progressio* *Octogesima Adveniens*, enz. in de Bisschop-

pensynode 1971 (Rechtvaardigheid) en in Latijns-Amerika in de einddocumenten van de Algemene Vergadering van de L.A. Raad van Bisschoppen te Medellin (1968) en Puebla (1980).

Zover voor de katholieke kerk. In deze zin moet ook de oprichting worden gezien van de Pauselijke Commissie "Justitia et Pax" in 1966. Volgens de richtlijn van het Concilie moest zij het geweten van de gelovigen wakker schudden t.a.v. de internationale sociale rechtvaardigheid en de ongelijke verdeling van de rijkdommen in de wereld.

In de Wereldraad van Kerken kwam in 1966 een vrij nieuwe ontwikkeling op gang door de Conferentie Kerk en Maatschappij, die het maatschappelijk engagement van de evangelische en orthodoxe kerken op nieuwe banen vooruitstuwde. De meeste bekende acties en programmas van de Wereldraad in verband met Derde Wereldproblemen vonden in die Conferentie hun aanloop : de oprichting van een Comité van Technische Diensten voor projecten van ontwikkelingssamenwerking de Commissie voor het Kerkelijk Engagement in Ontwikkelingsactiviteiten, het strijdprogram tegen het racisme, zijn daar voorbeelden van. Sinds die tijd is de invloed van de Derde Wereldproblematiek in alle Algemene Vergaderingen van de Wereldraad haast overwegend.

De beide kerkorganisaties uit Rome en Genève richtten zelfs een gemeenschappelijke Commissie op in 1967, Sodepax genaamd : Société, Développement, Paix. Deze organiseerde in 1968 de "Conférence de Beyrouth" over het thema "Godsdienst en Ontwikkeling".

Maar ook buiten de christelijke godsdiensten kwam een reveil met sociale inslag. In Sri Lanka waren het overtuigde Boedhisten, die de beweging voor gemeenschapsontwikkeling gestalte gaven.

In India kwam een belangrijke samenwerking tussen Christenen en Hindoes tot stand, rond sociale ontwikkelingsproblemen, die tot enkele gemeenschappelijke symposia leidden.

Het reveil van de Islam kwam als het ware op geoliede wijze op gang, en het ware te onderzoeken in hoeverre de te harde secularizerende ideologieën mede bij gedragen hebben tot dit religieus reveil, met name in zijn politieke en sociale uitingen.

Een dergelijk onderzoek kan ook nodig zijn t.a.v. de vermenigvuldiging van allerlei extreme religieuze sekten die over het algemeen niet ontwikkelings-gericht zijn.

Men kan ook de vraag stellen of een tot de uiterste consequenties doorgevoerde secularizatie een leefbare maatschappij kan opleveren.

De *Dictionary of Philosophy* geeft de volgende definitie van een gesecularizeerde maatschappij :

Het is een maatschappij waarin weinig of geen bindende, algemeen aanvaarde normen het leven beheersen en geen enkele coördinatie van waarden te onderkennen is.

De sociale controle is zwak en kan zelfs volkomen afwezig zijn. In een dergelijke maatschappij bestaat een grote openheid ten aanzien van het nieuwe. Een van haar kenmerken is een zwak verweer tegen het nieuwe en in zeker opzicht zou men kunnen zeggen dat zij niet in staat zijn het nieuwe af te wijzen. Bij benadering, rationele maatschappij, contractuele maatschappij, sociëtaire maatschappij.

Het is door het eenvoudig aanhoren van deze definitie wellicht duidelijk geworden, dat evenmin als de sacrale maatschappij de seculiere maatschappij in absolute vorm leefbaar is voor gewone stervelingen. Een mengvorm is bij gevolg noodzakelijk ; en dat is zeker het geval in maatschappijen in ontwikkeling, die zich door de ontwikkeling in een culturele mutatie begeven.

De vraag naar een synthese tussen religie en ideologie blijft gesteld. Zij is des te meer noodzakelijk omdat de religie vaak een ideologische gedaante aanneemt en de ideologie vaak tot een soort ersatz-religie verwordt.

De menselijke gerechtigheid, die door de ideologie wordt nagestreefd, hoeft niet noodzakelijk tegengesteld te zijn aan de eenheid en de gerechtigheid die door de godsdienst als menselijke weg naar het uiteindelijke doel wordt gezien.

Hier ligt een terrein van onderzoek en reflectie, dat voor de ontwikkelingssamenwerking van het grootste belang kan zijn.

Na dertig jaar ervaring ben ik geneigd te besluiten, dat elk dogmatisme zowel van religieuze als van ideologische oorsprong, op het gebied van maatschappelijke opbouw en culturele of economische ontwikkeling eerder remmend werkt en uiteindelijk onbruikbaar is.

Natuurlijk moeten de verantwoordelijken een duidelijke grondovertuiging hebben t.a.v. de vrijheid van de mens, de waardigheid van de persoon, de verantwoordelijkheid van elkeen in de gemeenschap, de sociale rechtvaardigheid, de gelijkwaardigheid van allen en hun recht op participatie. Maar van uit die overtuiging moet dan pragmatisch te werk worden gegaan. Ontwikkeling wordt dan het nieuwe gewaad, dat steeds op maat wordt gesneden.

*Symposium*  
"Coöperatie en Botsen van Beschavingen"  
(Brussel, 12 december 1980)  
Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen  
pp. 45-54 (1982)

*Symposium*  
«Coopération et Choc de Civilisations»  
(Bruxelles, 12 décembre 1980)  
Académie royale des Sciences d'Outre-Mer  
pp. 45-54 (1982)

## MODÈLES DE SCOLARISATION ET UTOPIES

PAR

EKWA BIS ISAL, S.J. \*

RÉSUMÉ. — L'école de type occidental, introduite tardivement et lentement dans le Tiers Monde, a contribué à ébranler et modifier les structures des sociétés traditionnelles. Apport de la colonisation puis lieu de la coopération, elle demeure une «aventure ambiguë». Ce ne sont pas tant les modèles de scolarisation qui diffèrent d'un continent à l'autre que les stratégies d'application et leur impact sur la culture.

Dernier continent où l'école a pénétré, l'Afrique illustre cet effort récent de stratégies globales, que les gouvernements ont mises en place depuis vingt ans sous l'égide de l'UNESCO ; et aussi les divergences des politiques nationales. L'expansion rapide de la scolarisation au Zaïre était portée par une idéologie nationaliste et la coopération y fut souvent conflictuelle. La Somalie a opté pour la langue somalie comme fondement de son identité culturelle. La Côte d'Ivoire s'est tournée hardiment vers la technologie télévisuelle pour scolariser toute la jeunesse. L'utopie africaine est de conjuguer l'effort de renaissance culturelle avec la modernité et, plus profondément, de retrouver la force d'inspiration qu'elle fut dans l'antiquité pour d'autres civilisations.

En Amérique latine le métissage culturel, qui aurait pu accompagner le métissage biologique au cours des derniers siècles d'immigration massive, n'a pas encore trouvé sa voie. Les stratifications sociales et raciales en sont une des marques. Un bilan récent des modèles de scolarisation dans le sous-continent souligne la rigidité des systèmes en place. En tête du tiers monde pour le taux global de scolarisation, l'Amérique latine a encore trop d'analphabètes. L'école est à la recherche d'une méthodologie de l'éducation dans la justice sociale qui tente aussi de réduire la trop grande dépendance culturelle par rapport aux influences d'Outre-Atlantique et de l'Amérique du Nord.

L'Asie du Sud connaît sans doute les situations les plus contrastées des points de vue socio-économique et culturel. Il n'y a aucune comparaison possible entre la problématique de l'école en Inde, en Irak ou en Iran, bien que tous les organigrammes de l'enseignement aient l'air de se ressembler. Tous les pays ont en commun la volonté de mettre en valeur la fierté de leur héritage culturel. Le choc des civilisations en Asie viendra surtout du futur. Le Japon, grande puissance technologique et civilisation fidèle à elle-même, montre une voie possible.

\* Secrétaire général de l'Office international de l'Enseignement catholique, rue des Eburons 60, B-1040 Bruxelles (Belgique).



Le rêve généreux de l'Occident a vécu : il n'y aura pas de culture mondiale unifiée. L'île d'Utopie appelle l'école vers d'inédites réalisations : une coopération d'échange et une rencontre non brutale des civilisations.

**SAMENVATTING.** — *Modellen van scholingen en utopieën.* — De school van Westers type, laattijdig en langzaam in de Derde Wereld ingevoerd, heeft bijgedragen tot het doen wankelen en wijzigen van de structuren van de traditionele gemeenschappen. Inbreng van de kolonisatie, daarna de plaats voor coöperatie, blijft zij een "dubbelzinnig avontuur". Het zijn minder de modellen van scholing die verschillen van het ene continent tot het andere, dan wel het toepassingsbeleid en hun greep op de cultuur.

Als laatste continent waar de school doordrong, illustreert Afrika deze recente poging van globale beleidsvoering, die de regeringen sinds twintig jaar, onder de bescherming van de UNESCO invoerden, alsook de verschillen in de nationale politiek. De snelle expansie van de scholing in Zaïre steunde op een nationalistische ideologie en de coöperatie was er dikwijls conflictueel. Somaliland heeft gekozen voor de Somali-taal als grondslag voor zijn kulturele identiteit. De Ivoorkust heeft zich stoutmoedig gewend tot de televisuele technologie om geheel de jeugd te scholen. De Afrikaanse utopie bestaat er in de inspanning voor kulturele heropleving te verbinden met het moderne en, dieper nog, de inspirende kracht te herwinnen die zij in de oudheid voor andere beschavingen was.

In Latijns-Amerika heeft de kulturele kruising, die had kunnen samengaan met de biologische kruising in de loop van de massale immigratie der laatste eeuwen, haar weg nog niet gevonden. De sociale en rassengelaagdheid, zijn er een van de bewijzen van. Een recente balans van de scholingsmodellen in het onder-continent beklemtoont de stroefheid van de gevestigde systemen.

Alhoewel Latijns-Amerika aan het hoofd staat voor wat het peil van de scholing betreft, telt het nog te veel analfabeten. De school is op zoek naar een opvoedingsmethodologie in de sociale rechtvaardigheid die tevens poogt de te grote kulturele afhankelijkheid te beperken in verband met de invloeden van de landen Overzee en van Noord-Amerika.

Zuid-Azië kent zonder twijfel de meest kontrasterende toestanden in socio-economisch en kultureel opzicht. Er is geen enkele vergelijking mogelijk tussen de problematiek van de school in India, in Irak of in Iran, hoewel al de organigrammen van het onderwijs op elkaar schijnen te lijken. Al de landen hebben de wil gemeen de trots over hun kultureel erfgoed te doen uitkomen. Het botsen van beschavingen in Azië, zal zich vooral in de toekomst voordoen. Japan, een grote technologische macht en een beschaving die zichzelf trouw bleef, toont een mogelijke weg.

De edelmoedige droom van het Westen is voorbij : er komt geen eenvormige wereldcultuur. Het eiland Utopia doet beroep op de school voor originele verwezenlijkingen : een coöperatie van uitwisseling en een geweldloze ontmoeting van de cultuur.

\*\*

En 1980, l'école de type occidentale faisait son apparition sur le territoire du Zaïre. Oh ! très discrètement. Sur la carte du pays deux petits points lumineux suffiraient pour signaler sa présence : l'un à l'Est sur le lac Tanganika, l'autre à l'Ouest sur le bas-fleuve, à Boma plus précisé-

ment. La population scolaire pouvait être recensée facilement : 40 élèves, sur un territoire de 2,5 millions de km<sup>2</sup>.

Peu à peu cependant, cette école allait conquérir d'une manière pacifique, pourrait-on dire, des populations organisées selon leurs coutumes, leurs langues et leurs traditions propres. Elle allait faire irruption – comme ce fut le cas en Amérique et en Asie – dans des civilisations anciennes et très différentes de son milieu d'origine. Quarante ans plus tard, cette école est pratiquement implantée dans ma région natale, le Kwilu.

Dans un premier temps, les bénéficiaires – les parents aussi bien que les élèves – n'ont vu dans l'école ni un intérêt religieux, ni un moyen d'améliorer leur situation socio-économique. L'envoi des enfants à l'école, au temps où j'étais moi-même un enfant, signifiait peut-être que certains liens de confiance s'étaient noués entre les familles et les «colonisateurs».

L'école implantée par l'étranger – cet être étrange qui a le malheur de n'être pas moi – l'école donc, a provoqué dans nos sociétés un choc qui allait avoir des répercussions irréversibles sur nos systèmes traditionnels d'éducation. Elle a fortement marqué et singularisé les hommes et les femmes de ma génération... Oui, l'éducation nouvelle venue de l'Occident, jointe à d'autres facteurs historiques, a ébranlé, modifié profondément certaines structures politiques, sociales, économiques des civilisations négro-africaines et arabo-islamiques. Pour nous, l'école a été et demeure encore cette «aventure ambiguë» racontée avec une dignité émouvante par l'écrivain sénégalais Cheik Amidou Kane. Écoutons l'épisode de ce roman. La sœur du grand chef des Diallobe se décide à réunir la famille pour qu'on envoie les enfants à l'école étrangère. «L'école où je pousse nos enfants, leur dit-elle, tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et nous conservons avec soin à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux. Ce que je propose, c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants».

Oui, sans nul doute, l'école venue de lointains horizons et s'appuyant sur la colonisation d'abord, sur la coopération ensuite, a fait mourir en nous des souvenirs, des traditions et des valeurs qui nous étaient chers. Mais pas jusqu'à nous mener au suicide culturel. Bien au contraire, elle a provoqué l'éveil farouche de la conscience politique qui soulève aujourd'hui tous les peuples de l'hémisphère Sud dans leur combat pour le développement.

Les modèles actuels de scolarisation dans le Tiers Monde sont-ils des carcans, les modèles désirés sont-ils des utopies ? Je me propose de faire une approche concrète et électorale de cette question, complexe à l'extrême.

Personnellement, d'abord en tant que directeur responsable de l'enseignement catholique du Zaïre, mon pays, et chargé des questions d'éducation scolaire catholique pour l'Afrique, ensuite comme secrétaire général de l'Office international de l'enseignement catholique groupant 86 pays, dont la grosse majorité se situent dans le Tiers Monde, je me trouve depuis vingt ans au cœur des problèmes qui retiennent notre attention en ce moment.

Présent à de nombreuses conférences générales ou régionales de l'Unesco ainsi que d'autres agences internationales, j'ai eu l'occasion d'entendre et de juger d'impressionnants débats. Les discours des hommes politiques, les projets des experts, les inquiétudes des États-Nations, leur sens du risque à prendre ou de l'erreur à corriger : de tout cela j'ai été témoin. Dans l'ensemble, les modèles théoriques de scolarisation adoptés par le Tiers Monde ne diffèrent pas tellement les uns des autres. Ils ont la même marque d'origine : l'Occident des <sup>xix</sup><sup>e</sup> et <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècles. Mais les combinaisons entre structures scolaires, culture, idéologie politique sont très variées. Quoi qu'on en pense, chaque État souverain choisit son modèle, le modifie par assimilations et rejets, sous la pression de contraintes économiques et socio-culturelles, des réactions des populations aussi.

J'en veux comme preuve trois exemples empruntés à l'Afrique et quelques constatations relatives à l'Amérique latine et à l'Asie. L'Afrique est un cas intéressant parce qu'elle est le dernier continent qui s'est ouvert à l'école.

En 1962, l'UNESCO réunit la première conférence régionale de l'éducation en Afrique. Les États africains décident alors de généraliser l'enseignement primaire pour 1980 et de développer systématiquement les autres degrés d'enseignement. Les changements survenus depuis ont été volontaires, délibérés, même s'il est arrivé que l'organisation s'est trouvée débordée. Les stratégies sont réajustées de quatre en quatre ans par des conférences internationales, en Afrique comme ailleurs. Dans ces hauts-lieux de décision se diffuse rapidement la réflexion d'avant-garde en matière d'éducation, selon un double principe :

- Le premier, c'est que l'éducation, avec sa phase initiale de scolarisation, est un des besoins et des droits fondamentaux de la personne ;
- Le second, c'est qu'il faut éliminer des systèmes scolaires les discriminations et réduire diverses sortes d'inégalités.

Dans mon pays, le Zaïre, l'expansion scolaire avait été assez lente durant la période coloniale. L'indépendance venue, ce fut une véritable

explosion avec des retombées sur tout le territoire. Par l'école s'affirmera dès lors la revendication nationaliste et l'authenticité culturelle. Dans ce contexte, vous le savez, la coopération étrangère s'est poursuivie au milieu de conflits et de tensions divers.

Deux objectifs guidaient nos réformes après 1960 :

- Former sans retard tous les cadres moyens et supérieurs dont le pays avait besoin ;
- Se dégager des modèles et de l'idéologie de l'ancienne métropole en organisant l'enseignement comme un service national où les initiatives privées seraient utilisées et où les autorités éducatives naturelles coopéreraient à un plan d'ensemble.

Non content de mettre en place des commissions de réformes et tout l'arsenal d'initiatives que ces décisions impliquent, le gouvernement lança même un programme national d'urgence pour l'ouverture immédiate de centaines de classes d'enseignement rénové. Aussi le taux annuel de croissance de l'enseignement augmenta-t-il au rythme de 3,5 % pour le primaire, de 14 % pour le secondaire et les effectifs de l'enseignement supérieur quadruplèrent en quelques années.

Malheureusement, ces belles réformes qui auraient exigé vingt ans d'efforts tenaces sont restées inachevées. Un de nos projets, entre autres, n'a jamais vu le jour. Nous pensions, en effet, que c'était une erreur politique et pédagogique de dispenser l'enseignement primaire uniquement en français et de l'orienter pratiquement vers le seul enseignement secondaire. Une alphabétisation rationnelle aurait dû, selon nous, s'effectuer dans les grandes langues bantoues, tenir sérieusement compte de l'environnement culturel et préparer la majorité des enfants à s'intégrer dans la société rurale. Mais tout mon pays était aveuglé par le mirage de la ville et comme ensorcelé par la magie du diplôme !

Des réformes analogues, sur une plus faible échelle, ont eu lieu en Somalie, en Tanzanie, au Rwanda, pays les plus pauvres du monde, économiquement parlant.

La Somalie, dix ans après son accès à l'indépendance, a opté pour le somali comme langue nationale de l'administration et de l'éducation. Celle-ci remplacerait l'italien et l'anglais de l'époque coloniale et aussi l'arabe alors utilisé dans l'enseignement primaire.

Tous les fonctionnaires furent requis de suivre des cours de somali et de passer des examens. Pour l'enseignement primaire, le gouvernement mit en place une commission de la langue nationale chargée de rédiger

manuels scolaires, grammaires et dictionnaires. Le recyclage des enseignants démarra en 1976. Au préalable une large campagne d'alphabétisation du milieu urbain puis des masses rurales avait été lancée. Pour l'alphabétisation rurale, élèves et enseignants des écoles secondaires furent mobilisés, ce qui entraîna même la fermeture temporaire des écoles.

Je ne sais pas si cette politique hâtive a pu donner des fruits durables. Elle a le mérite d'avoir fait une option capitale en matière linguistique, la langue étant un élément de base du développement culturel d'un peuple soucieux de préserver son identité.

Je ne m'attarderai pas sur le cas de la Tanzanie, bien typique cependant, par son souci d'un développement communautaire, auto-centré, qui «compte sur ses propres forces» et intègre l'éducation scolaire dans ces mêmes perspectives. Même si le taux de scolarisation de la Tanzanie reste faible, le taux de la qualité de la vie nationale, bien que non numérable, y a certainement progressé.

Je citerai plutôt l'expérience de la Côte d'Ivoire, un prototype de modèle de scolarisation dont je me hasarde à penser que l'avenir est à lui. La Côte d'Ivoire est un pays de peu d'étendue, qui n'a guère plus d'habitants que le Danemark ; l'expansion économique et le produit national brut y sont supérieurs à la moyenne des autres pays négro-africains et, si je ne m'abuse, la coopération étrangère n'y pêche pas par excès de discrétion. Notez que ceci n'est pas un prototype pour la coopération elle-même. Le modèle scolaire ivoirien s'appuie sur une technologie de pointe : la télévision mise au service de la généralisation de l'enseignement scolaire et d'une exigence de qualité.

Dès 1968 on créait à Bouake, en même temps qu'une école normale pour instituteurs, un programme de recherche de technologies nouvelles au service de l'enseignement. Aujourd'hui, sur l'ensemble du territoire toute l'école primaire de l'enseignement public fonctionne avec l'appui direct de la télévision scolaire. Sur base d'une pédagogie rigoureuse, le plan de coopération bilatérale et multilatérale intègre des équipes nationales bien motivées et des équipes de spécialistes étrangers. Des programmes pour les adultes élargissent l'impact de cette réforme technologique. Mais il reste une lacune et elle est de taille : jusqu'ici la Côte d'Ivoire n'a pas conjugué réforme scolaire et inculturation africaine, par exemple en ce qui concerne l'emploi des langues nationales dans l'enseignement. On peut espérer que cette étape sera franchie durant la prochaine décennie.

J'ai esquissé trois modèles, alors qu'il y a cinquante pays. Je n'ai fait qu'effleurer la complexité du réel et de l'utopie d'aujourd'hui : généraliser

l'enseignement scolaire, conjuguer renaissance culturelle et modernité technologique, gagner la bataille contre la pauvreté absolue. Au-delà de ces horizons, un rêve tenace : ne plus recevoir seulement de l'Occident, ni ses modèles ni sa culture, – pourtant si prestigieux –, mais donner aussi et féconder comme il arriva jadis quand les Grecs venaient puiser la sagesse, l'art et la connaissance dans l'ancienne Egypte et que cette dernière se nourrissait de la sève de l'Afrique profonde.

Des modèles de scolarisation en Amérique latine je dois vous parler de façon plus globale. Ma connaissance de ce continent est, en effet, plus récente. Depuis six ans j'y ai participé à plusieurs réunions internationales ou nationales sur l'éducation. Avec ses 20,5 millions de km<sup>2</sup>, ses 400 millions d'habitants, son extrême diversité culturelle, ce sous-continent échappe à tout effort de synthèse.

Quatre siècles de colonisation d'abord, d'immigration étrangère ensuite, massive et souvent brutale, n'ont pas facilité dans ces sociétés l'intégration culturelle pas plus que le développement harmonieux de l'éducation.

Est-il exact, comme l'affirme la célèbre inscription de la place des Trois Cultures à Mexico, que dans la rencontre entre l'empire aztèque et les conquérants espagnols il n'y eut «ni vainqueurs ni vaincus mais la naissance douloureuse d'un peuple métissé» ? L'immeuble ultra-moderne du ministère des affaires étrangères, l'église baroque adjacente au couvent qui abrita jadis un collège pour des princes aztèques et les ruines monumentales d'un marché de l'antique capitale Ténochtitlan sont «juxtaposés» sur la place des Trois Cultures, symbolisant l'impossible passage de l'utopie à la réalité. La nostalgie des modèles d'Outre-Atlantique ou nord-américains font que ce peuple métissé n'en finit pas de naître... N'est-ce pas le drame de presque toute la région de l'Amérique latine et des Caraïbes avec ses stratifications sociales et raciales très rigides sous les apparences d'un métissage biologique que les hommes politiques se plaisent à vanter comme une réussite ?

Quels modèles de scolarisation prévalent en Amérique latine ? Une récente conférence de l'UNESCO en a fait le bilan à Mexico précisément, avec le concours de tous les ministres concernés de la région : les systèmes et les structures scolaires ont été reconnus trop rigides, mal articulés sur les besoins socio-culturels, laissant subsister des disparités inacceptables dans les taux de scolarisation. En effet, bien que, globalement, l'Amérique latine se situe en tête du Tiers Monde pour ses performances en éducation, elle compte 45 millions d'analphabètes, elle laisse parfois sur les marges de ses systèmes scolaires 50 % de la population d'un pays.

J'étais à Saint-Domingue en janvier de cette année : une seule préoccupation animait les responsables de l'enseignement du sous-continent : rechercher des méthodologies pour une éducation à et dans la justice. Telle était l'expression des éducateurs de la base pour une anthropologie de la libération. Une nation développée, avait aussi déclaré la conférence de l'UNESCO, est celle dont la population est informée, cultivée, efficace, productive, responsable et solidaire : à ce prix seulement elle peut construire un avenir plus indépendant sur le plan culturel et, partant, sur les plans économiques et politiques.

L'Afrique, vous disais-je, a besoin de technologies de pointe pour accélérer la généralisation de l'éducation de base ; elle n'a jamais perdu le contact intime avec ses civilisations ancestrales, même si elle a paru chanceler sous le choc des cultures extérieures. L'Amérique latine, elle, doit encore se réaliser, par la difficile alchimie du métissage culturel.

Et qu'en est-il de l'Asie, berceau millénaire des Indo-Européens et d'où partira peut-être une nouvelle onde de choc du futur ? Je ne me hasarde pas à parler de la Chine, cet « empire du milieu », l'inconnu du xx<sup>e</sup> siècle...

D'Est en Ouest la vague de l'école occidentale a déferlé sur toute l'Asie du Sud au temps des colonies. Mais qu'y a-t-elle laissé à marée basse, depuis vingt ou trente ans, c'est-à-dire de nos jours ? Des modèles qui tous se ressemblent lorsqu'on les observe sur les organigrammes que les ministères de l'éducation dessinent pour l'information des experts internationaux. Au-delà de ces apparences tout diverge au contraire. Car aucun continent ne présente une telle diversité de caractéristiques socio-économiques et culturelles, aucun continent ne porte deux milliards d'êtres humains, nulle part ailleurs aussi les civilisations et les religions n'ont mieux résisté, peut-être grâce au poids du nombre, aux modélisations occidentales.

Ce qui accable durement Indira Gandhi, c'est qu'il y ait dans son pays 200 millions d'illettrés et 15 millions de chômeurs officiels ; que la moitié de la population de l'Inde vive dans un état de pauvreté absolue. Le haut niveau académique de 70 millions d'Indiens n'a pas encore pu modifier cet état de chose. En Irak, par contre, où l'État est riche, l'enseignement est gratuit à tous les niveaux ; en 1976 il n'était pas encore obligatoire et se heurtait à ce que les experts appellent « des préjugés culturels tenaces ». Le pays adverse, l'Iran, avait réalisé en vingt ans des progrès spectaculaires dans la scolarisation à tous les niveaux et dans une modernisation des modes de vie qui a suscité les réactions intégristes des

religieux de l'Islam. C'est un exemple typique de choc en retour dont il est prématuré de dire s'il est structurel ou non.

Les politiques d'éducation de plusieurs pays du Sud-Est asiatique énoncent elles aussi des objectifs que l'on retrouve dans presque tout le Tiers Monde : généraliser l'enseignement primaire surtout parmi les populations rurales ou marginales, promouvoir la fierté de l'héritage culturel et l'utilisation des langues nationales, accorder une haute priorité à la science et à la technologie. Sans doute constate-t-on dans certains pays les séquelles de tensions internes dans les systèmes éducatifs entre modèles occidentaux et besoins socio-culturels propres. Ce choc de deux passés – l'asiatique et l'occidental – me paraît moins important que le choc du futur, celui qui viendra de l'Extrême-Orient et dont le Japon offre un modèle assez exemplaire : celui d'une antique civilisation et d'une haute culture demeurées fidèles à elles-mêmes, modelant un pays qui s'est hissé au rang de puissance technologique et commerciale au point d'inquiéter ses maîtres étrangers d'hier.

Ma conclusion sera aussi simple que fût schématique mon exposé. Je découvre, comme vous, qu'une utopie s'est éteinte au firmament de l'Occident et qu'un nouvel astre est apparu dans le ciel des nations.

Comme tous les grands empires, l'Occident avait fait le rêve généreux et orgueilleux de civiliser toute la terre à son image. Sa supériorité technologique semblait avoir réussi cet exploit. L'école avait été un instrument de ce dessein impérial. Aventure ambiguë pour les premières générations qu'elle a modelées, n'a-t-elle pas été plus ambiguë encore pour ceux qui l'ont imposée ?

Pour nous, hommes du Tiers Monde, il est clair que construire une culture mondiale unifiée était une utopie non désirable et presque une naïveté d'anthropologues débutants.

Peut-être la seule vraie réussite de l'école occidentale est-elle d'avoir potentialisé les compétences de groupes humains demeurés jusque-là à l'écart du monde de la science et de la technologie, de les avoir rendus capables d'appréhender de nouveaux modes de vie, de pensée et d'action, d'avoir éveillé enfin leur raison critique à propos de cette civilisation qui cherchait à se superposer aux leurs.

Ainsi la nouvelle utopie, désirable celle-là et valable pour tous les peuples, sera-t-elle polyculturelle : que chacun mette en valeur ses propres ressources humaines et culturelles et cherche sa propre voie de développement. Dans cette île d'Utopie, la coopération ne serait plus l'aide au développement mais l'échange pour le développement.



Le choc des civilisations que l'école occidentale a répercuté dans le Tiers Monde était peut-être inévitable historiquement vu ce qu'étaient les hommes du passé récent. Pourquoi le siècle qui vient ne serait-il pas celui de la rencontre des civilisations ?

Tel est le chemin d'humanité que l'école pourrait enseigner, le chemin des écoliers du <sup>xxi</sup>e siècle.

*Symposium*  
"Coöperatie en Botsen van Beschavingen"  
(Brussel, 12 december 1980)  
Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen  
pp. 55-66 (1982)

*Symposium*  
«Coopération et Choc de Civilisations»  
(Bruxelles, 12 décembre 1980)  
Académie royale des Sciences d'Outre-Mer  
pp. 55-66 (1982)

## LE PAYSAN ET LE CHANGEMENT

PAR

V. DRACHOUSOFF \*

**RÉSUMÉ.** — La réaction des populations à des interventions impliquant des changements technologiques est souvent négative, activement ou passivement, partiellement ou globalement, temporairement ou d'une manière durable. Le milieu traditionnel rejette, dissout ou transforme l'innovation. Pourquoi ?

### *La tradition et l'innovation*

Les sociétés traditionnelles ne sont pas fermées au changement mais donnent priorité au maintien de leur identité et de leur continuité.

Elles sont organisées et hiérarchisées ;

Elles pratiquent une planification sociale rigoureuse ;

Elles n'admettent pas de liberté individuelle en dehors d'un périmètre d'autonomie strictement délimité ;

Elles sont dures avec les déviants ;

Elles ont tendance à s'auto-reproduire dans un environnement modifié et donc à devenir anachroniques.

Leur réaction au changement est lente.

Leur capacité d'adaptation est considérable mais pas illimitée. Lorsque le couple intensité/vitesse de changement dépasse leur pouvoir d'accomodation, elles se désagrègent.

D'autre part, les sociétés traditionnelles protègent leurs membres contre la solitude et le doute, elles les relient au sacré, aux membres du groupe passés, présents et à venir, elles leur garantissent une solidarité active tant qu'ils se conforment aux règles du groupe, une sécurité de statut et de relations, des règles nettes de comportement.

Dans la plupart des interventions de développement, ces sociétés traditionnelles subissent le choc d'une autre culture et d'une autre économie qui portent en eux :

- L'individualisme et le volontarisme ;
- Le distanciel critique vis-à-vis de soi et de la société ;
- La cumulativité de l'information, de l'expérience, des effets matériels du changement ;
- Des structures nouvelles : états, classes et strates économiques ;
- Une désacralisation de la terre, de l'existence, des forces naturelles ;

\* Associé de l'Académie ; Rue Général MacArthur 48, B-1180 Bruxelles (Belgique).

- Une technologie impliquant la domination de l'économie monétaire ;
- Une dépendance plus grande vis-à-vis de l'extérieur ;
- Une déconsidération de l'expérience et du passé.

#### *Les réactions à l'innovation*

Il est normal que la société traditionnelle considère l'innovation brusque et massive comme une agression. Mais il faut distinguer entre les réactions de *bon sens*, de *sécurité* et de *conservatisme*.

Les *réactions de bon sens* répondent à des interventions qui vont à l'encontre des intérêts subjectifs (et parfois objectifs) de la société concernée ; les *réactions de sécurité* répondent à des interventions qui, tout en apportant des avantages matériels, menacent la sécurité d'auto-subsistance et l'autonomie du groupe ; les *réactions de conservatisme* défendent la personnalité du groupe, les hiérarchies, les valeurs, les comportements traditionnels. La masse est souvent, mais pas toujours, solidaire des détenteurs coutumiers du pouvoir.

#### *Réactions positives :*

- Lorsqu'une partie importante du groupe se sent opprimée par les gardiens de la tradition et lésée par l'anachronisme du système ;
- Lorsque le changement répond à un besoin ressenti et qu'il apparaît comme neutre vis-à-vis de la tradition.

#### *L'innovation devant les réactions*

- Connaître aussi bien que possible le milieu où se fait l'intervention de développement ;
- Utiliser cette connaissance pour le choix des priorités et des méthodes d'intervention ;
- *Provoquer* les changements dans les zones neutres de la coutume ;
- Lorsque les changements projetés touchent à des zones sensibles de la société traditionnelle, il faut les *induire* par un changement approprié de l'environnement et les moduler de manière à ne pas dépasser le seuil d'affrontement ou de rupture ;
- Être attentif aux «signes» de refus et les interpréter correctement ;
- Tenir compte des effets du changement dans la programmation à long terme ;
- Même lorsqu'il s'agit de changements importants il ne faut pas chercher à créer une *autre* Société, surtout si nous l'élaborons à partir de *nos* concepts et *notre* expérience ; il vaut beaucoup mieux maintenir l'enracinement de la société traditionnelle dans son terroir original mais en l'aidant à devenir plus ouverte, plus adaptable et plus intégrante.

SAMENVATTING. — *De landbouwer en de verandering.* — De reactie van de bevolkingen op tussenkomsten die technologische veranderingen meebrengen is dikwijls negatief, op een actieve of passieve wijze, gedeeltelijk of globaal, tijdelijk of blijvend. Het traditioneel milieu verwerpt de nieuwigheid, doet ze te niet of vervormt ze. Waarom ?

#### *De traditie en de nieuwigheid*

De traditionele gemeenschappen zijn niet gesloten voor verandering, maar geven voorrang aan het bewaren van hun identiteit en van hun continuïteit.

Zij zijn georganiseerd en gehiërarchiseerd ;

Zij passen een strikte sociale planning toe ;

Zij aanvaarden geen individuele vrijheid, buiten een strikt omgrensd gebied van autonomie ;

Zij zijn hard tegenover wie afwijkt ;

Zij hebben een neiging tot auto-reproductie in een gewijzigde omgeving, en dus om anachronistisch te worden.

Hun reactie op verandering is traag.

Hun aanpassingsvermogen is aanzienlijk maar niet onbegrensd. Wanneer het koppel intensiteit/snelheid van wijziging hun aanpassingsmogelijkheid te boven gaat, ontbinden ze zich.

Anderzijds beschermen de traditionele gemeenschappen hun leden tegen de eenzaamheid en de twijfel, ze zijn hun band met het sacrale, met de vroegere, huidige en toekomstige leden van de groep, zij waarborgen hen, zolang ze zich voegen naar de voorschriften van de groep, een actieve solidariteit, een zekerheid in statuut en verhoudingen, duidelijke gedragsregels.

In de meeste ontwikkelingstussenkomsten ondergaan deze traditionele gemeenschappen de schok van een andere cultuur en een andere economie, die in zich dragen :

- Het individualisme en de wilskracht ;
- De kritische afstandelijkheid tegenover zichzelf en de maatschappij ;
- De samenvoegbaarheid van de informatie, de ervaring, de materiële gevolgen van de verandering ;
- Nieuwe structuren : staten, klassen, economische lagen ;
- De desacralisatie van de wereld, van het bestaan, van de natuurkrachten ;
- Een technologie die de overheersing van de geldeconomie in zich sluit ;
- Een grotere afhankelijkheid tegenover de buitenwereld ;
- Een minachting voor de ervaring en het verleden.

#### *De reacties op de nieuwigheid*

Het is normaal dat de traditionele gemeenschap de plotse en massieve nieuwigheid als een agressie beschouwt. Maar men moet een onderscheid maken tussen de reacties van *gezond verstand*, van *veiligheid* en van *behoudsgezindheid*.

*De reacties van gezond verstand* beantwoorden aan tussenkomsten die ingaan tegen de subjektieve (en soms objektieve) belangen van de betrokken gemeenschap ; de *reacties van veiligheid* beantwoorden aan tussenkomsten die, al brengen zij materiële voordelen mee, het beveiligen van het op zichzelf bestaan en de autonomie van de groep bedreigen ; de *behoudsgezinde reacties* verdedigen de persoonlijkheid van de groep, de traditionele hiërarchieën, waarden en gedragingen. De massa is dikwijls, (maar niet altijd), solidair met wie, volgens de gebruiken, het gezag dragen.

#### *Positieve reacties :*

- Wanneer een belangrijk deel van de groep zich verdrukt voelt door de bewaarders van de traditie en zich benadeeld voelt door het anachronistische van het systeem ;
- Wanneer de verandering aan een aangevoelde behoefte beantwoordt en voorkomt als neutraal tegenover de traditie.

*De innovatie tegenover de reacties*

Enkele regels van gezond verstand :

- Zo goed als mogelijk het milieu kennen voor de ontwikkelingstussenkomenst gebeurt ;
- Deze kennis gebruiken voor het kiezen van prioriteiten en de methodes van tussenkomenst ;
- De wijzigingen *uitlokken* in de neutrale zones van de gewoonte ;
- Wanneer de ontworpen wijzigingen aan gevoelige zones van de traditionele gemeenschap raken, moet men ze *aanbrengen* door een passende wijziging van de omgeving en ze zo moduleren dat de konflikt- breukdrempel niet overschreden wordt ;
- Letten op de "tekens" van weigering, en ze correct interpreteren ;
- Rekening houden met de gevolgen van de wijziging in de programmering op lange termijn ;
- Zelfs indien het belangrijke wijzigingen betreft, moet men er niet naar streven een *andere* gemeenschap te vormen, vooral wanneer wij ze uitwerken, vertrekkend van *onze* begrippen en *onze* ervaring ; het is veel beter de traditionele gemeenschap geworteld te houden in haar oorspronkelijke bodem, maar ze te helpen opener te worden, meer aanpasbaar en integrerend.

\*  
\*\*

La coopération au développement rural traverse une crise de confiance. Les contacts que les agronomes, les économistes, les sociologues, les coopérants, les fonctionnaires et les gestionnaires s'efforcent d'établir avec les milieux ruraux traditionnels sont souvent décevants pour les uns comme pour les autres. Derrière une façade courtoise, souriante, parfois chaleureuse, on sent une réticence fondamentale devant les mesures suggérées. Dans bien des cas le groupe dissout, rejette ou déforme l'innovation. Pourquoi ?

#### LA DIALECTIQUE DE LA CONSERVATION ET DE LA TRANSFORMATION

Il n'y a pas de différence de nature entre l'être humain des sociétés traditionnelles et celui des sociétés industrielles, mais une différence considérable d'histoire, d'environnement et de moyens. Le villageois du Tiers Monde nous est à la fois infiniment proche comme co-participant à la condition humaine et extrêmement lointain parce qu'appartenant à une autre culture et une autre économie.

Ce villageois ne vit pas dans un paradis naturel d'écologistes sages : il essaye de s'adapter à une nature capricieuse dans un environnement difficile, tantôt conservateur par manque d'outils et d'incitants, tantôt destructeur par manque de prévision et de technique.

Les sociétés traditionnelles possèdent, dans leur diversité, un certain nombre de traits communs :

- Elles sont structurées, hiérarchisées, dures pour les dissidents et les déviants ;
- Elles donnent la priorité aux intérêts du groupe sur ceux des individus ;
- Elles ne sont pas nécessairement hostiles au changement ; mais, pour la plupart, elles accordent plus d'importance au maintien de leur identité et de leur continuité qu'à une croissance quantitative ;
- Elles ont tendance à s'auto-reproduire, même dans un environnement profondément modifié et donc à devenir de plus en plus déphasées par rapport à l'évolution ambiante.

En somme, les sociétés traditionnelles protègent leurs membres contre la solitude, le doute et l'insécurité morale ; elles les relient au Sacré ; aux autres membres du groupe, vivants, morts ou à naître ; elles leur fournissent des normes nettes de statut, de comportement, de relations ; elles leur garantissent la protection de la solidarité communautaire, tant du moins qu'ils se conforment aux règles de la communauté.

Les sociétés industrielles et urbaines sont très différentes :

- Elles se construisent autour de familles restreintes qui se structurent en groupes socio-économiques et politiques : entreprises, corporations, classes, syndicats, partis, états ;
- Elles pratiquent l'auto-analyse et l'autocritique, ouvertement dans les régimes démocratiques, prudemment ou clandestinement dans les systèmes totalitaires ;
- Elles ont désacralisé la terre, la vie, les forces naturelles, les ancêtres et les dieux ;
- Leur information, leurs expériences et leurs réalisations ont un caractère cumulatif ;
- Leurs activités économiques sont basées sur le capital public et privé, la monnaie, des échanges complexes interrégionaux et internationaux ;
- Elles ont privilégié la croissance par le changement, au détriment de la continuité. Ce faisant elles ont soumis leurs membres à des tensions pénibles, suscitant l'angoisse, la fragilité morale et, par réaction, un besoin de sécurité qui finit par bloquer la croissance ;
- Enfin, elles sont en crise, doutant d'elles-mêmes et transmettant au Tiers Monde un message confus, mélangeant le prométhéisme du XIX<sup>e</sup>

siècle, le pessimisme du xx<sup>e</sup> et l'incohérence d'une technique de moins en moins maîtrisée.

\*  
\*\*

Même affaiblies, les sociétés industrielles continuent à dominer le monde et mettent des moyens considérables au service d'une économie agressive.

Lorsqu'une communauté rurale subit l'impact d'une dynamique étrangère, formée dans des conditions écologiques, historiques et culturelles très différentes, elle essaye d'abord de s'y adapter sans renoncer à ses comportements fondamentaux.

Parfois elle y réussit... temporairement. Mais lorsque le produit de l'intensité de changement par sa rapidité dépasse sa capacité d'accommodation, la communauté se renferme dans sa carapace et résiste passivement à l'aliénation. C'est ce que les colonisateurs politiques, économiques et culturels appellent à tort fatalisme et inertie. Puis la carapace se fend et la communauté se déstructure et se désagrège, perdant sa logique interne, sa continuité et finalement son identité.

Pourquoi cette impuissance que seules des cultures très vigoureuses, isolées ou s'appuyant sur de grandes masses humaines ont réussi à éviter dans une certaine mesure ?

D'une part, parce que l'impact du monde industrialisé bouleverse les relations d'autorité et de travail, les rapports entre les classes d'âge, l'équilibre démographique. Les vaccinations, le contrôle des grandes épidémies, la rapidité des communications, l'information de masse ont entraîné simultanément l'accroissement de la population, de sa mobilité et de ses espérances. C'est un phénomène exponentiel qui s'attaque d'abord aux grandes villes, aux régions favorisées et facilement accessibles et finit par atteindre les coins les plus reculés. Le *statu quo* devient objectivement impossible, même lorsqu'il est subjectivement souhaité.

D'autre part, l'hétéroculture <sup>(1)</sup> transmise par une société plus riche et plus puissante, donc prestigieuse, contrôlant les mass-media et les systèmes d'enseignement, est identifiée avec le «progrès». Mais en même temps elle est considérée comme sacrilège, destructrice des valeurs fondamentales du groupe. Il s'en suit un état de malaise, d'inquiétude, de remords, oscillant entre un refus inutile et une acceptation dépersonnalisante.

(1) Cfr. Jean POIRIER, «Des groupes ethniques aux sociétés hétéroculturelles».

Enfin, la vie économique de la société dominée est profondément perturbée par l'apparition de besoins nouveaux, l'insertion dans des circuits commerciaux télé-commandés, l'irruption de techniques étrangères souvent incompatibles avec les procédures et les structures coutumières. L'économie ne fonctionne plus selon des motivations et une logique internes mais en fonction d'influences et d'intérêts extérieurs, de comportements importés, à la fois illégitimes et irrésistibles.

Lorsqu'elle ne réussit pas à fabriquer des anticorps, la société rurale cesse d'avoir une politique endogène et un pouvoir de décision autonome. Elle devient l'objet de stratégies et de géo-politiques dont elle n'est ni l'auteur ni le bénéficiaire. Elle est entraînée dans des crises et des conflits qui lui sont étrangers.

Celle aliénation n'est heureusement ni fatale, ni définitive.

Une communauté vigoureuse finit généralement par réagir, non pas pour refuser l'innovation mais pour l'assumer, la transformer, l'authentifier. De même que l'organisme vivant assimile les aliments et les transforme en une matière et une énergie qui lui sont propres, le milieu rural crée alors ses formes spécifiques d'évolution. Il cesse d'être un groupe que l'on «développe» pour devenir une communauté en développement.

Mais les sociétés traditionnelles peuvent aussi réagir destructivement contre des formes de vie et de pensée imposées de l'extérieur, annihiler sans discrimination ce qu'elles ont eu d'aliénant et ce qu'elles ont apporté de valable. Ce fut le cas des Simba congolais de 1964 et des intégristes musulmans d'Iran. Il n'y a pas lieu d'en parler ici et nous descendrons à une échelle plus modeste pour examiner brièvement les réactions d'acceptation et surtout de rejet que manifeste un milieu traditionnel devant un changement suscité ou encouragé de l'extérieur.

#### LA RÉACTION AU CHANGEMENT

Tous ceux qui, nationaux ou étrangers, ont voulu apporter une innovation dans les villages du Tiers Monde, ont constaté qu'il ne suffisait pas de proposer des solutions techniquement efficaces et économiquement profitables pour obtenir une participation sans réserve de la part des paysans. Rendement et rentabilité sont des facteurs nécessaires au succès, ils ne sont pas des facteurs suffisants.

Pour mieux comprendre ce phénomène, il faut aborder le milieu rural avec autant d'attention et de rigueur que le milieu naturel et les lois de l'économie.



Le paysan, dans et avec son groupe, raisonne avec la même logique que nous mais sur des données différentes. Il respecte les leçons de l'expérience et se préoccupe avant tout d'une sécurité dont son environnement n'est généralement pas prodigue. Il est aussi un socio-économiste d'instinct recherchant, sans le formuler, le meilleur rapport possible entre le résultat qu'il désire et le prix qu'il accepte de payer en travail, en risque, en inconfort spirituel et social. Si ce rapport lui paraît insuffisant, il rejettera l'innovation et préférera limiter ses besoins.

Cette logique sous-jacente peut mener à des réactions incompréhensibles pour qui n'a pas approfondi les problèmes posés au cultivateur par un milieu parfois hostile et toujours aléatoire. Son attitude peut paraître irrationnelle lorsqu'on oublie que le comportement est largement conditionné par la mémoire collective des expériences d'hier et d'avant-hier, souvent intransposables et inexplicables dans les conditions actuelles. Mais ceux d'entre nous qui seraient tentés de se prévaloir de ces attitudes pour conclure à quelque infériorité congénitale, devraient penser aux réactions incohérentes de nos sociétés industrielles devant l'explosion de la technologie, de l'informatique et de l'information.

Les nationaux et les coopérants qui travaillent au développement ne doivent donc pas imputer leurs déceptions et leurs échecs à quelque péché originel du milieu traditionnel : il est normal qu'une innovation rapide, massive et apportée par des privilégiés urbains ou étrangers soit considérée comme une immixtion, sinon comme une agression.

\*  
\*\*

Les réactions au changement ont des motivations diverses et doivent être appréciées et traitées en fonction de celles-ci.

#### LES RÉACTIONS DE BON SENS

Elles répondent à des interventions qui sont perçues comme inutiles, irréalisables, dangereuses, sociologiquement inacceptables, ou qui imposent des coûts matériels et sociaux excessifs par rapport aux satisfactions qu'elles apportent.

En voici quelques exemples :

- L'Indien de l'Altiplano s'abstenant d'acheter de l'engrais pour un maïs frugal mais peu productif, destiné exclusivement à l'auto-consommation ;

- Les paysans de l'Afrique de l'Ouest refusant d'introduire dans leurs assolements des cultures qui ne les intéressent pas : manioc chez les consommateurs de céréales, engrais verts dans les régions sans élevage, coton dans les zones de ravitaillement urbain ;
- Les paysans zaïrois refusant de produire au delà de leurs besoins d'autoconsommation, lorsqu'ils ne peuvent ni vendre les excédents, ni acheter des biens et des services.

#### LES RÉACTIONS DE SÉCURITÉ

Elles répondent à des interventions qui, tout en apportant des avantages matériels, menacent l'autosubsistance ou l'autonomie du groupe.

- Dans un projet rizicole, le refus d'abandonner les variétés traditionnelles peu productives mais frugales et résistantes, pour une variété sélectionnée à haut rendement mais exigeante, fragile et donc incertaine ;
- Dans une région d'agriculture pluviale à climat irrégulier, le refus de concentrer en un endroit tous les champs d'une famille : souvent les champs se répartissent entre les terres basses ou à bonne rétention d'eau (pour pallier une sécheresse) et les terres meubles et bien drainées (pour pallier un excès d'eau) ;
- Le refus de restreindre ses cultures vivrières pour se consacrer à des cultures de rapport très rentables... et donc de dépendre d'autres villages pour son ravitaillement.

#### LES RÉACTIONS D'AUTHENTICITÉ

Elles protègent la personnalité du groupe et sa continuité, les hiérarchies, les valeurs, les comportements traditionnels :

- En système clanique, la réticence d'un clan-propritaire peu nombreux devant l'installation sur ses terres de paysans d'un autre clan, même si ce renfort est une condition *sine qua non* d'une assistance souhaitée ;
- Les conflits entre les autorités coutumières et les dirigeants d'une coopérative, lorsque ceux-ci ont été choisis selon les critères du mérite personnel et non selon leur statut dans la société ;
- La méfiance du milieu paysan devant l'État, considéré comme une force étrangère, arrogante et ignorante des réalités du monde rural.

### LES RÉACTIONS SYNCRÉTIQUES

Elles consistent en l'invocation alternative de la coutume et du droit écrit, selon l'opportunité :

- Le cultivateur d'une société matriarcale qui réclame la plantation de son père dans son village et celle de son oncle maternel dans le sien ;
- Le chef de terre qui vend à son profit une terre de son clan et ensuite invoque le caractère coutumier de la propriété pour en exiger la restitution ;
- L'Hindou d'une caste moyenne qui conteste la discrimination dont il est l'objet de la part d'un Brahmine, tout en refusant de manger avec Harijan.

### LES RÉACTIONS D'IGNORANCE

Elles s'observent lorsqu'une innovation a été mal expliquée et donc mal interprétée : par exemple, quand un vulgarisateur insiste sur les avantages d'une nouvelle technique ou d'un nouvel équipement sans en préciser les contraintes, les conditions et les coûts.

### LES RÉACTIONS POSITIVES

Il arrive tout de même que le milieu récepteur réagisse favorablement à un changement, soit lorsque celui-ci répond à un besoin vivement ressenti tout en étant relativement neutre vis-à-vis de la coutume, soit dans une situation de conflit ou une majorité est opprimée et exploitée par des privilégiés au nom de la tradition.

Cette réaction n'est cependant ni immédiate ni unanime. Le changement est rarement un phénomène de masse et l'innovation est généralement assumée par une minorité ambitieuse. Elle commence donc par accroître les inégalités et nécessite dès lors des interventions de rééquilibrage. En effet, si une certaine inégalité basée sur une différence de motivation et d'efficacité est stimulante, elle a aussi tendance à s'institutionnaliser, paralysant les dépassés et corrompant les dépassants.

Les réactions positives sont plus fréquentes qu'on ne l'imagine lorsque les programmes sont acceptables, assumables et profitables. De plus, elles ont tendance à se combiner en amorçant une réaction en chaîne : une société rurale en démarrage se diversifie, s'organise, devient

capable d'initiatives de plus en plus complexes et utilise les premières réalisations comme des tremplins.

### CONCLUSION

Pour éviter le mauvais choix et la mauvaise présentation des innovations qu'ils essayent de promouvoir et donc leur échec, les porteurs de changement doivent non seulement être compétents mais connaître le milieu rural, le respecter, faire preuve de pragmatisme et de bon sens. L'expérience permet de dégager certaines suggestions pratiques qui faciliteront sa tâche :

- Chaque fois que possible, le processus de changement doit être entamé dans les zones «neutres» de la coutume et ne pas la heurter de front ;
- Il faut adapter l'intensité et la rapidité du changement à la capacité d'accueil du milieu – et donc connaître celle-ci ;
- Lorsque les innovations projetées touchent aux points sensibles de la société traditionnelle, il est recommandé de préparer le terrain par un changement approprié de l'environnement physique et économique qui débloquera certains goulots et affaiblira certaines résistances ;
- Toutefois, ces changements ne seront bien reçus et solidement implantés que si leurs résultats matériels sont suffisamment évidents et sûrs pour atteindre le seuil d'assimilation sans dépasser le seuil d'acceptabilité ;
- Il faut apprendre à reconnaître les signes de refus que la société concernée lance avant de s'exprimer. On évitera ainsi les pertes de face et de temps ;
- L'inégalité et l'injustice existent à des degrés divers dans toutes les sociétés, traditionnelles ou non. On pourrait donc être tenté de s'attaquer aux privilèges *avant* d'entreprendre une opération de développement, pour éviter qu'une minorité s'approprie la plus grande partie de ses résultats. Logique et généreuse, cette stratégie n'est pas nécessairement efficace. Se présenter en justicier dans une société que l'on connaît mal, s'attaquer aux habitudes et aux hiérarchies avant d'avoir prouvé qu'on apporte quelque chose d'acceptable et d'utile, suscite souvent une coalition défensive des dominants *et* des dominés. Bien sûr la libération, fût-elle violente, est prioritaire dans le cas d'extrême oppression ; ailleurs, il vaut mieux donner aux petits paysans une plus grande confiance dans leur possibilité d'améliorer leur situation, renforcer leur capacité d'association et de défense par de premiers

résultats, créer une force de contestation interne qui prépare, déclenche ou accélère les changements de comportement et de structure : le second pas est généralement plus facile que le premier. Il n'y a d'ailleurs pas de règle générale dans ce domaine mais des cas d'espèce qui doivent être abordés en connaissance de cause et avec lucidité ;

- Même lorsque la révolution sociale et politique constitue un point de passage obligé vers le développement, il faut comprendre qu'aucun système, aucune force révolutionnaire ne peuvent faire table rase du passé. On ne revient jamais à zéro, même après une destruction apparemment totale des structures. Pour vivre, une société rurale – qu'elle soit réformiste, pré-révolutionnaire ou post-révolutionnaire – doit conserver des racines dans son terroir originel, maintenir, en les adaptant, ses valeurs permanentes. Un village complètement déraciné par l'industrialisation ou quelque forme de révolution culturelle cesse d'être une communauté vivante pour devenir un conglomerat de producteurs solitaires ou enrégimentés ;
- Enfin – et c'est peut-être le plus important – les apporteurs d'innovation doivent faire preuve d'une très grande modestie. Ce qui importe finalement, ce ne sont ni leurs concepts ni leurs motivations, mais le coup de main qu'ils peuvent donner à des communautés riches en valeurs originales et en énergies latentes, entravées par leur passé et bloquées par leur environnement.









