Langues et ethnicisation de la politique en Afrique : quelles ressources érasmiennes pour une cohabitation durable en contexte plurilingue ?

KOFFI Brou Dieudonné
INSAAC, Abidjan, Côte d'Ivoire
koffibroudieudonne@gmail.com

Résumé

La diversité linguistique caractérise la plupart des sociétés africaines contemporaines. Elle ne devient un problème politique que lorsque des acteurs la convertissent en critère d'accès au pouvoir, aux ressources et à la reconnaissance, processus que cet article nomme ethnicisation. Il s'agit de savoir dans quelle mesure la philosophie pacifiste d'Érasme de Rotterdam peut contribuer à désactiver ce potentiel conflictuel. La démarche associe une clarification conceptuelle, une lecture herméneutique du Plaidoyer pour la paix et une transposition critique de ses principes, confrontés à la littérature récente sur l'ethnicité et les conflits africains. Il en ressort que la modération des passions, le dialogue, le pardon et la recherche du bien commun offrent une ressource éthique, non une solution institutionnelle, dont la portée reste conditionnée par le droit, la gouvernance et la justice distributive.
***Mots clés** : tribalisme ; ethnicisation ; plurilinguisme ; paix ; cohésion sociale ; altérité ; bien commun ; Érasme de Rotterdam.*

Abstract

Linguistic diversity characterises most contemporary African societies. It becomes a political problem only when actors turn it into a criterion for access to power, resources and recognition, a process this article calls ethnicisation. The study asks to what extent the pacifist philosophy of Erasmus of Rotterdam can help to defuse this conflictual potential. The method combines conceptual clarification, a hermeneutical reading of the Plaidoyer pour la paix (Querela pacis) and a critical transposition of its principles, set against recent scholarship on ethnicity and African conflicts. The findings suggest that the moderation of passions, dialogue, forgiveness and the pursuit of the common good provide an ethical resource, not an

institutional solution, whose scope remains conditioned by law, governance and distributive justice.
***Keywords**: tribalism; ethnicisation; multilingualism; peace; social cohesion; otherness; common good; Erasmus of Rotterdam.*

Introduction

Aristote faisait du langage le signe distinctif de l'animal politique : seul parmi les vivants, l'homme possède le *logos*, qui lui permet de discerner le juste de l'injuste et de fonder ainsi la cité (Aristote, 1990, I, 2, 1253a). La parole est donc à l'origine de la communauté politique. Elle en est aussi, lorsque les langues sont multiples et inégalement dotées de prestige, l'un des lieux de tension. Dans un même État africain peuvent coexister plusieurs dizaines, voire plusieurs centaines de langues, auxquelles correspondent des histoires, des appartenances, des imaginaires et des pratiques culturelles spécifiques. Cette diversité n'est pas en elle-même un problème politique. Elle le devient, pour la philosophie politique, lorsque la langue cesse d'être seulement un moyen de communication pour devenir un marqueur d'appartenance collective, puis un instrument de classement, de distinction ou d'exclusion.

Le passage de la différence linguistique à la conflictualité politique n'est ni automatique ni nécessaire. Il suppose des mécanismes sociaux et politiques précis : la compétition pour le pouvoir, les inégalités économiques, la distribution inégale des ressources, la faiblesse ou l'instrumentalisation des institutions, la construction de récits identitaires antagonistes, la mobilisation électorale des appartenances communautaires. Les travaux récents vont dans ce sens. Au terme d'une synthèse de la littérature quantitative, Panel (2020, p. 89) établit que les conflits qualifiés d'ethniques s'expliquent davantage par des facteurs économiques, en particulier les inégalités entre groupes (p. 108) et les gains attendus de la sécession (p. 111-112), que par la persistance d'antagonismes historiques ou de divergences

culturelles. Dans une perspective sociologique, l'ouvrage de Diop (2025), tel que le présente le compte rendu d'Aubry (2026, p. 316-317), récuse toute lecture monofactorielle : l'ethnicité ne saurait être à elle seule un paradigme explicatif et doit être réinscrite dans un système de conflits où se combinent la fracture socio-spatiale, la néopatrimonialisation de l'État, l'artificialité des frontières héritées de la colonisation et la compétition pour la rente (Diop, 2025, p. 103-104, cité par Aubry, 2026, p. 317-318).

Cette précision est essentielle pour aborder ce que l'on désigne communément par « tribalisme ». Le terme mérite lui-même d'être interrogé. Employé sans précaution, il suggère que les sociétés africaines seraient naturellement organisées en « tribus » antagonistes et que les conflits découleraient spontanément de différences ethniques ou linguistiques, ce qui revient à convertir un phénomène historique et politique en propriété supposée permanente d'un continent. Koffi (2016b, p. 17-20) le définit, à la suite du *Dictionnaire universel*, comme « la tendance d'avantager les membres de son ethnie, de sa région », définition qui a l'avantage de situer le problème non dans l'existence des groupes, mais dans la préférence qui leur est accordée contre l'intérêt général.

Il convient dès lors de distinguer pluralité, ethnicité, ethnicisation et tribalisme. La pluralité désigne la coexistence de plusieurs appartenances. L'ethnicité est la conscience qu'a l'individu de son appartenance à un groupe, ce « nous » qui procède à la fois par inclusion et par exclusion (Bado, 2004, p. 26) ; elle est historiquement construite plutôt que biologiquement donnée (Lainé, 2002, § 12-16 et 23). L'ethnicisation est le processus par lequel une différence sociale est instrumentalisée et mobilisée comme frontière politique. Quant au tribalisme, dans le sens critique retenu ici, il désigne une préférence ou une mobilisation politique fondée sur

l'appartenance communautaire, au détriment du principe d'égalité civique et du bien commun. Cette distinction déplace la question. Il ne s'agit pas de chercher comment supprimer les langues ou les identités particulières pour instaurer la paix, mais comment empêcher que les différences linguistiques et culturelles deviennent des instruments de domination ou d'exclusion politiques.

Cette interrogation peut être mise en dialogue avec la pensée d'Érasme de Rotterdam, humaniste de la Renaissance surtout connu pour sa critique de la guerre, son appel à la concorde et son projet de réforme morale du christianisme. Dans le *Plaidoyer pour la paix*, la paix apparaît comme une exigence qui engage à la fois les institutions, les gouvernants et les individus (Érasme, 2005). Érasme ne se contente pas de condamner la violence : il cherche les dispositions morales et intellectuelles qui rendraient la paix durable. La pertinence d'une telle pensée pour l'Afrique contemporaine n'est cependant pas évidente. Érasme appartient à un contexte historique, religieux et politique très éloigné du nôtre, et son idéal de « citoyen du monde » demeure, comme l'a montré Koffi (2016c), circonscrit à l'Europe chrétienne de son temps. Peut-on mobiliser cette pensée dans des sociétés marquées par le pluralisme religieux, la laïcité, la diversité culturelle et la pluralité linguistique ?

L'hypothèse défendue est que l'intérêt actuel d'Érasme tient non à la transposition littérale de son modèle chrétien, mais à la réinterprétation de ses principes humanistes et pacifistes comme ressources normatives d'une politique de la coexistence. La question centrale s'énonce ainsi : dans quelle mesure, et à quelles conditions, la modération des passions, le dialogue, le pardon et la recherche du bien commun, tels que la philosophie érasmienne de la paix les met en œuvre, peuvent-ils, transposés hors de leur fondement christocentrique, contribuer à désactiver

le potentiel conflictuel que l'ethnicisation des différences linguistiques fait peser sur les États africains pluralistes et laïques, sans se substituer aux dispositifs juridiques et institutionnels ? Trois questions subsidiaires la déclinent. Dans quelles conditions la diversité linguistique devient-elle politiquement conflictuelle ? Que peut-on tirer de la pensée érasmienne pour construire une éthique de la coexistence au-delà des appartenances particulières ? À quelles conditions cette éthique se laisse-t-elle traduire dans le langage politique d'États pluralistes et laïques ?

La démarche est celle d'une enquête de philosophie politique, à la fois analytique, herméneutique et critique, et non celle d'une enquête empirique. Elle procède en trois opérations successives. La première, analytique, clarifie les concepts de pluralité, d'ethnicité, d'ethnicisation et de tribalisme, afin de distinguer ce qui relève de la description sociologique de ce qui relève de la critique politique. La deuxième, herméneutique, reconstruit le sens de la pensée érasmienne de la paix à partir du *Plaidoyer pour la paix* (Érasme, 2005), lu dans sa traduction française, et des analyses que la thèse de doctorat de l'auteur (Koffi, 2016a) lui a consacrées, en la replaçant dans son contexte historique avant d'en dégager ce qui peut être réinterprété. La troisième, critique et d'inspiration pragmatiste, soumet cette reconstruction à trois épreuves, celle du fondement religieux, celle de l'échelle du problème et celle de l'autonomie du politique, puis apprécie ce qui en subsiste à l'aune de ses effets probables sur les pratiques. Le corpus secondaire comprend la synthèse de Panel (2020), l'étude de Lainé (2002), l'article de Bado (2004), le compte rendu d'Aubry (2026) qui présente l'ouvrage de Diop (2025), ainsi que des travaux antérieurs de l'auteur sur le tribalisme, l'identité et la réconciliation. Cette démarche comporte des limites qu'il faut annoncer : les données empiriques sont mobilisées de seconde main, la littérature quantitative recensée par Panel est pour l'essentiel anglophone,

et l'ouvrage de Diop n'est connu ici que par le compte rendu qui en est fait.

L'argumentation se déploie en trois temps. La première partie distingue la diversité linguistique de l'ethnicisation du politique. La deuxième reconstruit la philosophie érasmienne de la désactivation du conflit. La troisième examine les conditions et les limites de sa traduction dans le contexte pluraliste et laïque des États africains contemporains.

I. De la diversité linguistique à l'ethnicisation du politique

Cette première partie distingue la pluralité linguistique, donnée sociologique neutre en elle-même, du tribalisme, phénomène proprement politique. Elle montre d'abord que la diversité ne produit pas mécaniquement le conflit, puis comment l'ethnicisation transforme certaines différences en frontières politiques exclusives, avant d'interpréter le tribalisme comme une crise de l'universel politique plutôt que comme une fatalité communautaire.

1. La diversité linguistique : une différence, non une fatalité conflictuelle

L'équation selon laquelle pluralité linguistique égale conflit doit être refusée d'emblée. Une société peut être plurilingue sans être profondément divisée, et une société relativement homogène sur le plan linguistique peut connaître des conflits politiques majeurs. La langue n'est donc pas, en elle-même, une cause suffisante de la violence politique. Les données comparatives le confirment : à l'échelle mondiale, le risque de guerre civile n'est pas corrélé au nombre de groupes ethniques d'un État, et les pays les plus fragmentés ne sont pas les plus exposés (Panel, 2020, p. 90 et 100). Ce qui aggrave le risque, c'est plutôt la

superposition des clivages ethniques et des clivages culturels (Panel, 2020, p. 106).

La langue peut néanmoins devenir un puissant marqueur d'identité lorsqu'elle est associée à une histoire commune, à un territoire, à une mémoire collective ou à un sentiment d'appartenance : elle permet alors de tracer la frontière du « nous » et du « eux ». Bado (2004, p. 26) rappelle du reste que l'ethnie se définit d'abord comme un groupe d'appartenance doté de souvenirs collectifs et, le plus souvent, d'une même langue et de coutumes communes. La difficulté politique surgit quand cette distinction symbolique se convertit en hiérarchie sociale : la langue de certains groupes est jugée plus légitime que celle des autres, certaines communautés jouissent d'un meilleur accès à l'administration, à l'école ou aux lieux de décision. La question linguistique devient alors une question de justice. Il faut par conséquent passer d'une conception descriptive du plurilinguisme à une conception politique, qui demande qui parle quelle langue, dans quels espaces, avec quelle reconnaissance et avec quels effets sur l'accès aux ressources et au pouvoir.

2. De l'ethnicité à l'ethnicisation

L'ethnicité ne doit pas davantage être tenue pour une essence immuable. Les appartenances collectives se construisent dans l'histoire, se négocient et sont parfois mobilisées politiquement. Le cas rwandais, analysé par Lainé (2002), en offre une illustration extrême. Les catégories hutu, tutsi et twa préexistaient à la colonisation, mais rien n'indique qu'elles aient constitué, dans le Rwanda précolonial, des référents identitaires majeurs ni des catégories ethniques au sens strict : leurs membres partageaient la langue, la religion, les institutions monarchiques et de nombreuses alliances matrimoniales (§ 14). Ce sont l'historiographie missionnaire et coloniale,

l'anthropologie physique et une gestion administrative fondée sur des privilèges différenciés qui les ont figées en identités opposées, dotées d'un contenu biologique supposé (§ 12-16). L'auteure se garde toutefois de conclure à l'absence de toute conscience identitaire : même là où la notion d'ethnie fait défaut, des consciences ethniques existent et doivent être prises en compte (§ 23). Diop rappelle de son côté, selon Aubry (2026, p. 317), que le concept d'ethnie cède progressivement la place à celui d'ethnicité, plus dynamique et moins totalisant.

L'ethnicisation intervient lorsque des acteurs politiques attribuent à une différence culturelle une signification politique déterminée. Une langue peut devenir le symbole d'un groupe politique, une origine familiale un critère de légitimité, une différence culturelle le ressort d'une opposition entre citoyens. Dans plusieurs États d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale, les partis eux-mêmes se sont trouvés calqués sur des clivages ethniques et régionaux, contre le principe selon lequel, dans une république laïque, aucun parti ne devrait se constituer sur une base ethnique (Koffi, 2016b, p. 23-32 ; Bado, 2004, p. 29). Le problème n'est donc pas l'existence de groupes différents, mais la transformation de leurs différences en frontières politiques exclusives. Ainsi entendu, le tribalisme relève moins d'une psychologie collective, celle d'une fidélité excessive au groupe d'origine, que d'un problème de philosophie politique : comment organiser une communauté politique lorsque les citoyens ont des appartenances particulières multiples ?

3. Le tribalisme comme crise de l'universel politique

Toute société politique est traversée par une tension entre les appartenances particulières et l'appartenance commune. L'individu relève simultanément d'une famille, d'une communauté linguistique, d'une tradition culturelle, d'une religion et d'une nation. Le problème surgit lorsque l'une de ces

appartenances prétend devenir le principe exclusif de distribution du pouvoir et des ressources. Le tribalisme peut alors être interprété comme une crise de l'universel politique : l'État cesse d'apparaître comme l'espace commun de citoyens égaux et devient, aux yeux des groupes, un instrument à conquérir au profit des siens. L'administration, les emplois publics, les ressources économiques et parfois la justice sont perçus comme des biens communautaires plutôt que comme des institutions au service de tous.

Cette confusion entre l'ethnie, la nation et l'État a des racines historiques. Selon Bado (2004, p. 28), l'ethnie précède, dans la plupart des sociétés africaines, l'État issu de la colonisation, lequel précède à son tour la nation, qui, à la différence de l'ethnie, repose non sur une identité culturelle partagée mais sur l'appartenance à l'État. Là où cette appartenance civique demeure fragile, l'ancrage ethno-identitaire redevient la base la plus disponible de la légitimité des pouvoirs locaux, au détriment des institutions publiques (Aubry, 2026, p. 319). Cette situation est incompatible avec l'idée même de citoyenneté, qui suppose l'existence d'un domaine public indépendant des intérêts particuliers (Bado, 2004, p. 27-28).

Il en résulte que la lutte contre le tribalisme ne saurait se réduire à exhorter les individus à aimer les membres des autres communautés. Elle doit porter aussi sur les institutions et sur les conditions matérielles de l'égalité politique, au premier rang desquelles l'alphabétisation et la réduction de la pauvreté, dont l'absence continue de nourrir les mobilisations tribalistes (Koffi, 2016b, p. 44-55). Cette précision annonce la difficulté que rencontrera toute ressource purement éthique : elle devra s'articuler à ces conditions, sans prétendre s'y substituer.

II. Érasme et la paix : une philosophie de la désactivation du conflit

Cette deuxième partie reconstruit les ressources de la philosophie érasmienne de la paix, envisagée non comme simple absence de guerre, mais comme travail sur les dispositions morales des individus et des peuples. Elle en dégage l'exigence morale fondatrice, puis les conditions concrètes de la coexistence que sont la modération des passions, le dialogue et le pardon, enfin l'horizon politique du bien commun.

1. La paix comme exigence morale et politique

Le pacifisme d'Érasme ne se réduit pas à une condamnation sentimentale de la guerre. Il repose sur une anthropologie morale : les hommes peuvent se laisser entraîner par les passions, les intérêts particuliers, l'orgueil et les représentations hostiles de l'autre. La guerre naît moins d'un conflit d'intérêts objectifs que d'une défaillance morale, celle d'une incapacité à modérer l'amour-propre, l'ambition des princes et la propension des peuples à suivre les passions collectives plutôt que la raison. Aussi le *Plaidoyer* ne s'en tient-il pas aux ravages que la guerre inflige aux populations : il en dénonce la cause profonde, morale avant d'être politique. Il fait valoir en outre que la nature elle-même enseigne l'unité et la concorde, de sorte que la guerre entre chrétiens apparaît comme un désordre contre nature (Érasme, 2005 ; Koffi, 2016a, chap. 3).

Cette anthropologie a une portée qui déborde le cadre confessionnel. Elle suppose que les hommes disposent d'une capacité de conversion intérieure, c'est-à-dire du pouvoir de réorienter leurs affects et leurs jugements vers la concorde plutôt que vers l'hostilité. La paix n'est alors pas seulement un état extérieur : elle est d'abord une disposition, que l'éducation, la piété et l'exercice de la raison doivent cultiver. Un

rapprochement avec Hobbes éclaire cette intuition sans la réduire. Koffi et Kouassi (2022) montrent que la théorie hobbesienne du pacte social a pour enjeu la paix et la cohabitation, si bien que l'hobbisme peut être tenu pour une protophilosophie de la cohésion sociale. On peut, à titre d'hypothèse d'interprétation, y voir une convergence formelle avec Érasme : la paix suppose dans les deux cas une médiation, morale chez l'un, contractuelle chez l'autre, qui empêche les passions particulières de se muer directement en violence collective. Les moyens divergent, puisque la charité chrétienne s'oppose au calcul rationnel de la conservation de soi, mais le rapprochement suffit à montrer que la médiation des passions n'est pas une question propre à un cadre confessionnel.

Appliquée au tribalisme, cette exigence invite à ne pas s'arrêter à la condamnation morale du repli communautaire. Elle conduit à en chercher la racine affective, la peur de l'autre, le ressentiment né des inégalités, l'orgueil collectif, et à concevoir la paix comme un travail sur ces dispositions plutôt que comme l'absence de violence armée. Encore faut-il se garder de prendre cette racine affective pour la cause unique : les travaux évoqués en introduction rappellent que les motifs matériels pèsent d'un poids considérable. L'anthropologie érasmienne éclaire une dimension du phénomène, non son explication complète.

2. De la modération des passions au pardon : les conditions morales de la coexistence

Dans la lecture du *Plaidoyer* proposée ici, Érasme fait de la modération des passions collectives la condition première d'une paix durable. Les peuples, comme les princes, sont exposés à l'orgueil de la supériorité et au ressentiment de l'humiliation, deux passions qui s'alimentent l'une l'autre. Modérer ne signifie pas nier ces passions, ce qui serait vain, mais les tenir à distance

du jugement politique, afin que les décisions collectives ne soient dictées ni par la colère ni par la peur.

À cette exigence s'ajoute celle du dialogue. La concorde suppose un espace de parole où les parties peuvent exposer leurs griefs et rechercher un accord raisonnable avant d'en venir à l'épreuve de force. Le dialogue n'est pas ici un simple instrument diplomatique : il exprime la reconnaissance de l'autre comme interlocuteur légitime, doté d'une raison et d'une dignité égales à celles de son adversaire.

Le pardon occupe dans cette architecture morale une place décisive. Il ne consiste pas à oublier les torts subis, mais à refuser que le passé conflictuel détermine indéfiniment l'avenir commun. Les processus de réconciliation qui ont suivi plusieurs crises postélectorales ou guerres civiles sur le continent posent en des termes voisins la question de l'articulation entre la mémoire des violences et la reconstruction du vivre-ensemble. À partir de l'œuvre du chanteur ivoirien Tiken Jah Fakoly, Koffi (2016d) montre que l'on peut pardonner sans oublier : conserver la mémoire du mal subi ne revient pas à entretenir la rancœur ou la vengeance, et l'oubli n'est donc pas la condition de la réconciliation. Cette thèse nuance utilement la lecture érasmienne du pardon, qu'elle préserve d'un contresens possible, celui d'une amnésie imposée aux victimes.

Ces trois exigences, modération, dialogue et pardon, ont pour fondement commun la reconnaissance de l'égale dignité humaine. Érasme la pense en termes christocentriques : tous les hommes participent, par la charité, d'une même filiation spirituelle qui interdit de traiter l'adversaire en ennemi absolu. Détachée du cadre confessionnel, l'exigence peut se reformuler ainsi : aucune appartenance particulière, qu'elle soit linguistique, ethnique ou religieuse, ne justifie que l'on retire à autrui la dignité qui fonde son statut de citoyen et d'interlocuteur politique légitime.

3. La recherche du bien commun comme horizon politique de la coexistence

Érasme ne pense pas seulement la paix comme absence de guerre entre individus ou entre princes. Il la pense à l'échelle du continent, comme condition d'un bien commun européen qui dépasse les rivalités nationales : l'Anglais, le Français, l'Italien ou l'Espagnol devraient cesser de se tenir pour des ennemis naturels, puisqu'ils appartiennent à une même communauté de destin dont l'Europe chrétienne est le cadre. L'unité ainsi visée n'efface pas les nationalités, et Érasme est lui-même demeuré attaché à sa Hollande natale (Koffi, 2016a, chap. 3).

Cette échelle continentale du bien commun, que Koffi (2016a, chap. 3) confronte à l'échelle nationale du patriotisme machiavélien, suggère une hypothèse transposable au cas africain : la cohésion sociale suppose la construction d'un objet politique commun, plus vaste que les appartenances particulières, auquel chaque citoyen puisse rapporter sa loyauté sans renoncer à son identité propre. Dans l'Europe de la Renaissance, cet objet était le continent uni par la foi chrétienne. Dans les États africains contemporains, il ne peut être ni le continent tout entier, trop vaste pour fonder une loyauté politique concrète, ni l'ethnie, trop étroite pour englober l'ensemble des citoyens. L'État-nation paraît le candidat le plus plausible, à condition qu'il cesse d'apparaître comme la propriété d'un groupe et devienne effectivement l'espace de l'intérêt général. La condition est lourde, et la suite en mesurera le poids.

Le bien commun ainsi entendu ne supprime pas les appartenances particulières, il les subordonne à une fin plus large. La langue maternelle, la mémoire ethnique, la pratique religieuse demeurent des biens légitimes. Ce qui devient illégitime, c'est de les instrumentaliser pour capter, au profit d'un seul groupe, des ressources ou des positions destinées à

l'ensemble de la collectivité. On y trouve un critère plutôt qu'un programme : toute politique de la différence pourrait être appréciée selon qu'elle sert ou entrave l'intérêt général de la cité. Ce critère demeure formel. Il ne dit rien des procédures par lesquelles l'intérêt général est défini, question que la troisième partie doit affronter.

III. Vers une éthique de la coexistence dans les sociétés africaines pluralistes et laïques

Cette troisième partie examine à quelles conditions la normativité érasmienne peut être traduite dans le contexte pluraliste et laïque des États africains contemporains. Elle en précise d'abord les limites, discute ensuite la fonction qui lui revient auprès des dispositifs institutionnels en la soumettant aux objections les plus sérieuses, puis esquisse, à titre d'hypothèses, quelques pistes de politique linguistique.

1. Les limites de la transposition littérale du modèle érasmien

La pensée érasmienne de la paix ne peut être importée telle quelle dans le contexte africain contemporain, et il importe de nommer précisément les raisons de cette limite avant d'en tirer un usage légitime.

La première raison tient au fondement christocentrique de la concorde érasmienne. Pour Érasme, l'unité des hommes procède de leur commune appartenance au corps du Christ, et c'est cette filiation spirituelle qui interdit la guerre entre chrétiens. Or les États africains contemporains sont, pour la plupart, pluralistes sur le plan religieux, puisque coexistent le christianisme, l'islam et les religions traditionnelles, et se veulent laïques, au moins dans leurs textes constitutionnels. Un fondement exclusivement chrétien de la concorde ne saurait

donc valoir comme principe constitutionnel commun sans réintroduire, par la religion, la logique d'exclusion que l'on cherche précisément à combattre sur le terrain ethnique et linguistique.

La deuxième raison tient à l'échelle du problème. Érasme pense la paix à l'échelle des rapports entre princes et entre nations européennes, alors que le tribalisme africain se joue le plus souvent à l'intérieur d'un même État, entre citoyens appelés à partager les mêmes institutions. La question n'est donc pas seulement celle de la concorde entre entités séparées, mais celle, plus exigeante, de l'élaboration d'une citoyenneté commune au sein d'une même souveraineté.

La troisième raison tient à l'autonomie du politique. Une normativité éthique, si exigeante soit-elle, ne remplace pas les institutions : elle ne fixe ni les règles de partage du pouvoir, ni les mécanismes de contrôle de l'administration, ni les sanctions applicables à la discrimination. La confondre avec une politique reviendrait à substituer l'exhortation morale à la réforme institutionnelle. Le constat rejoint l'argument de Diop selon lequel la crise des États postcoloniaux relève à la fois de l'identité et de la gouvernance (Aubry, 2026, p. 318) : une lecture purement éthique reproduirait, sous une forme morale, la lecture monofactorielle que cet auteur récuse.

Ces trois limites ne disqualifient pas le recours à Érasme. Elles en circonscrivent l'usage légitime, qui n'est pas celui d'un modèle institutionnel, mais celui d'une ressource normative.

2. Une ressource éthique complémentaire des dispositifs institutionnels, sous conditions

Une fois ses limites reconnues, la pensée érasmienne peut être réinvestie comme ressource éthique de la coexistence, distincte des dispositifs juridiques et institutionnels et susceptible de les

compléter, non de les remplacer. Ces dispositifs, à savoir les constitutions garantissant l'égalité des citoyens sans distinction d'origine, les lois contre les discriminations, les mécanismes de représentation équilibrée des communautés, demeurent indispensables : ils posent des limites contraignantes à l'ethnicisation et sanctionnent ses formes les plus ouvertes. Mais des constitutions formellement égalitaires peuvent coexister avec des pratiques électorales et administratives fortement ethnicisées, parce que le droit n'atteint qu'indirectement les dispositions affectives et les représentations qui guident les acteurs. C'est là que la ressource érasmienne trouverait sa place : elle vise moins la contrainte extérieure que la formation des dispositions. Un citoyen formé à la modération des passions collectives, au dialogue avec des groupes différents du sien et à la subordination des intérêts particuliers au bien commun serait, toutes choses égales par ailleurs, moins disponible pour les mobilisations tribalistes. Cette éducation des dispositions rejoint ce que Koffi (2016b, p. 45-50) nomme révolution cognitive, c'est-à-dire le changement des mentalités par l'alphabétisation et l'éveil des consciences, ainsi que l'insistance de Bado (2004, p. 29-30) sur une éducation à la citoyenneté qui permette de transcender les particularités ethniques sans les renier.

Deux objections doivent être examinées. La première tient à la dépolitisation : en s'en remettant aux vertus, l'éthique de la coexistence risquerait de détourner l'attention des rapports de force, des inégalités entre groupes et de la captation de la rente qui, selon Panel (2020) comme selon Diop tel que le rapporte Aubry (2026), commandent une large part des conflits dits ethniques. La seconde est d'ordre empirique : rien ne prouve, dans la littérature mobilisée ici, qu'une éducation à la modération réduise effectivement l'ethnicisation, et l'efficacité supposée des dispositions morales demeure une hypothèse.

À la première objection, on peut répondre que la ressource érasmienne ne prétend pas expliquer les conflits. Elle éclaire ce que les arrangements institutionnels ne peuvent produire par eux-mêmes, à savoir l'acceptation intérieure des règles par ceux qui les subissent, faute de laquelle ces règles demeurent fragiles. À la seconde, il faut concéder que l'on ne peut avancer qu'un effet probable, que seule une enquête ultérieure portant sur des dispositifs éducatifs déterminés permettrait d'éprouver. La contribution érasmienne se trouve ainsi ramenée à sa juste mesure : elle ne se substitue pas à la loi, elle peut en préparer l'acceptation et en combler certains interstices, là où la contrainte juridique atteint sa limite.

3. Pour une politique linguistique de la reconnaissance : trois hypothèses de travail

La question posée en ouverture portait sur les conditions dans lesquelles la diversité linguistique devient politiquement conflictuelle. Les analyses qui précèdent autorisent à formuler, non des recommandations, mais trois hypothèses de travail pour une politique de la reconnaissance linguistique qui désactiverait ce potentiel conflictuel sans prétendre l'effacer.

La première consiste à dissocier la reconnaissance culturelle de la distribution du pouvoir. Une langue peut être enseignée, valorisée dans les médias publics et transmise sans que cette reconnaissance se traduise en privilège d'accès aux fonctions administratives ou aux ressources de l'État. C'est la distinction posée plus haut entre l'ethnicité, identification culturelle légitime, et le tribalisme, préférence politique illégitime, qui rend cette dissociation pensable. Elle a toutefois un coût qu'il faut reconnaître : en institutionnalisant des langues, toute politique de reconnaissance risque de figer des frontières et de fournir de nouveaux enjeux à la compétition entre groupes,

ce qui la ferait basculer dans l'ethnicisation qu'elle veut prévenir.

La deuxième consiste à traiter le plurilinguisme comme un bien commun plutôt que comme une somme de biens particuliers concurrents. Une politique inspirée de l'exigence érasmienne du bien commun favoriserait le multilinguisme individuel, c'est-à-dire la connaissance par chaque citoyen d'au moins une langue autre que la sienne, plutôt que la coexistence cloisonnée des communautés linguistiques. Un tel multilinguisme est l'équivalent symbolique du dialogue érasmien : il fait de la langue de l'autre un objet d'apprentissage plutôt qu'une frontière. Sa faisabilité dépend toutefois des moyens de l'école et de la place effective des langues nationales dans les apprentissages, données que la présente étude ne permet pas d'apprécier.

La troisième consiste à intégrer à l'éducation civique une pédagogie de la modération des passions collectives et du pardon, afin de désamorcer les ressentiments que l'histoire des crises postélectorales ou des rébellions à connotation ethnique a déposés dans la mémoire des communautés. Bado (2004, p. 30) attribue à l'école, à la formation au civisme et à l'enseignement de l'histoire nationale un rôle central dans la formation du sentiment national, tout en mettant en garde contre un nationalisme exclusif et agressif. La même prudence vaut ici : une pédagogie du pardon qui imposerait l'oubli trahirait l'exigence même dont elle se réclame. C'est une tâche de longue haleine, dont l'école, mais aussi les productions culturelles et artistiques qui touchent un large public, peuvent être les vecteurs.

Ces trois hypothèses ne composent pas un programme institutionnel achevé. Elles indiquent une direction que la normativité érasmienne pourrait féconder, et dont la validité reste à établir par des enquêtes empiriques ciblées.

Conclusion

Cet article s'est demandé dans quelle mesure, et à quelles conditions, la pensée érasmienne de la paix peut contribuer à désactiver le potentiel conflictuel que l'ethnicisation des différences linguistiques fait peser sur les États africains pluralistes et laïques. Trois résultats se dégagent, chacun assorti de sa réserve.

Premièrement, la diversité linguistique et ethnique n'est pas, par elle-même, une cause de conflit politique. C'est le processus d'ethnicisation, c'est-à-dire la conversion de différences culturelles en frontières politiques exclusives au service d'intérêts particuliers, qui produit le tribalisme, entendu comme crise de l'universel politique et non comme fatalité communautaire. La réserve tient à ce que l'ethnicisation ne se réduit pas à un phénomène d'opinion : elle s'enracine dans des inégalités et des rentes que les travaux empiriques placent au premier plan.

Deuxièmement, la philosophie érasmienne, reconstruite autour de la modération des passions, du dialogue, du pardon et de la recherche du bien commun, fournit des ressources normatives pour penser cette désactivation, à condition d'être détachée de son fondement christocentrique et réinterprétée dans un cadre pluraliste et laïque. La réserve tient à ce que cette réinterprétation demeure une lecture, tributaire d'une traduction française et d'une reconstruction, et non une démonstration.

Troisièmement, cette ressource éthique ne saurait se substituer aux dispositifs juridiques et institutionnels de lutte contre les discriminations et de partage du pouvoir. Elle pourrait tout au plus les compléter en agissant sur les dispositions des citoyens, là où la contrainte du droit rencontre sa limite, sous

réserve d'une vérification empirique que cet article n'a pas conduite.

La contribution d'Érasme au traitement du tribalisme tient ainsi moins à une politique de suppression des différences qu'à une politique de désactivation de leur potentiel conflictuel, obtenue par la conversion du rapport à l'altérité plutôt que par l'effacement de l'altérité. Il reste à préciser les conditions institutionnelles concrètes d'une éducation à la modération et au dialogue, et à se demander si d'autres traditions philosophiques, africaines notamment, ne portent pas déjà, sous d'autres noms, des exigences analogues à celles qu'Érasme formule pour l'Europe de la Renaissance. Une question, en écho à celle qui ouvrait cette réflexion, demeure ouverte : si la langue peut devenir un instrument de division, à quelles conditions peut-elle redevenir, dans nos États pluriels, un instrument de reconnaissance mutuelle plutôt que d'exclusion ?

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1990. *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 575 p.

AUBRY Ayrton, 2026. Compte rendu de : DIOP Amadou Sarr, *Repenser les savoirs sur les conflits en Afrique. L'ethnicité en débat*, L'Harmattan, Dakar, 2025, in Afrique contemporaine, n° 281, 2026/1, pp. 316-319.

BADO Arsène Brice, 2004. « Ethnies, nations et États en Afrique », in Débats, n° 19, novembre 2004, D.C.A.O., pp. 25-30.

DIOP Amadou Sarr, 2025. *Repenser les savoirs sur les conflits en Afrique. L'ethnicité en débat*, L'Harmattan, Dakar, 228 p.

ÉRASME, 2005. *Plaidoyer pour la paix*, trad. Chantal Labre, Arléa, Paris, 106 p.

KOFFI Brou Dieudonné, 2016a. *La cohésion sociale chez Érasme et Machiavel : quels enjeux pour l'Afrique ?*, thèse

unique de doctorat en philosophie, Université Alassane Ouattara, Bouaké, 328 p.
KOFFI Brou Dieudonné, 2016b. « Démocratie et tribalisme en Afrique ». In : *Le Procès de la démocratie en Afrique*, J. BINDEDOU-YOMAN (dir.), pp. 17-62, L'Harmattan, Paris.
KOFFI Brou Dieudonné, 2016c. « L'identité à l'ère de la mondialisation : vers le dépassement du "citoyen du monde" d'Érasme », in Revue sénégalaise de philosophie, n° 19, février 2016, pp. 79-94.
KOFFI Brou Dieudonné, 2016d. « La réconciliation, la mémoire et l'oubli : quelle articulation au regard de Tiken Jah Fakoly ? », in Baobab, numéro spécial, Actes du colloque Mémoire, oubli et réconciliation, 19-20 mai 2016, pp. 86-96.
KOFFI Brou Dieudonné et KOUASSI Amenan Madeleine, 2022. « L'hobbisme, une protophilosophie de la cohésion sociale ? », in KANIAN-TÉRÉ, n° 9, 2022, pp. 285-298.
LAINÉ Agnès, 2002. « Identités biologiques, identités sociales et conflits ethniques en Afrique subsaharienne », in Journal des anthropologues, n° 88-89, 2002, pp. 29-39.
PANEL Sophie, 2020. « Les causes du conflit ethnique : un état des lieux », in Les Champs de Mars, n° 34, 2020/1, pp. 89-115.