

---

JEAN-FRANÇOIS BAYART

LA DÉMOCRATIE À L'ÉPREUVE  
DE LA TRADITION  
EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE

27

La question démocratique en Afrique a donné lieu à toute une série de commentaires et d'interprétations culturalistes qui fleurissent sur un certain condescendance, voire un racisme certain. Le sous-continent ne serait pas « mûr » pour la démocratie, selon les pétitions de principe que nombre d'hommes politiques français ont réitérées tant qu'ils le pouvaient. Et maintenant qu'ils ne le peuvent plus complètement, ils ne la verraient s'instaurer ou se consolider au sud du Sahara qu'au terme d'un « long processus », à l'image de ce qui s'est produit en Europe même. Seraient en cause non plus la « mentalité primitive », *horresco referens*, mais la tradition, le tribalisme, la pauvreté, les legs colonial et *tutti quanti*. Il est inutile de reprendre la critique de ce discours que nous avons pour notre part menée dans des écrits antérieurs. En revanche, il importe de poursuivre la réflexion sur le rapport que la démocratie entretient en Afrique avec l'histoire, les représentations culturelles qui en sont l'expression, et les pratiques sociales récurrentes que l'on désigne par la notion générique de « tradition » ou de « coutume ». Car celles-ci ne constituent pas un facteur cohérent, préexistant à l'action et la conditionnant. « Les termes mêmes de tradition, de coutume servent de référence et assoient *ce qui se fait* comme manifestation propre à la collectivité et sanctionnée par elle. La coutume n'est jamais expliquée, mais agit – elle est une pratique –, et elle ne renvoie qu'à elle-même, explication première de l'acte », écrivait Yvonne Verdier à propos d'un village bourguignon. Et d'ajouter : « Cependant l'exigence normative de "faire la coutume" n'oblitére jamais l'événement. Tout au contraire, celui-ci nourrit la coutume, faisant jurisprudence et élargissant l'ensemble des

usages coutumiers [...]. Aussi, en tant qu'expression localisée et temporalisée de la collectivité, la coutume déjoue-t-elle deux notions qui lui sont trop souvent rapportées : celle de survivance et celle de rigidité. Chaque coutume, chaque façon de faire, possède sa stratigraphie et son historicité propres<sup>1</sup>. »

Ce détour par un terroir français a l'avantage de « dé-tropicaliser » la tradition dans les sociétés africaines, qu'il importe de saisir dans leur « banalité », en tant que sociétés politiques à part entière, comme nous le recommandions il y a maintenant bien longtemps dans les pages de cette revue<sup>2</sup>. Il permet aussi de rappeler l'« événementialité » et l'historicité d'une coutume qui se donne pour atemporelle. En Afrique comme ailleurs, il y a eu invention de la modernité par « invention de la tradition »<sup>3</sup>. Et ce d'autant plus qu'il y existait une vraie « tradition de l'invention » : « La vie sociale et culturelle dans l'Afrique des siècles précédant la conquête était beaucoup plus inventive au quotidien que ce que nous pouvons aujourd'hui imaginer », fait valoir Jane I. Guyer, qui peut ainsi affirmer que « l'Afrique n'a jamais été traditionnelle »<sup>4</sup>.

Le processus, éminemment politique, d'« invention de la tradition » (et de « tradition de l'invention ») est en relation directe avec le caractère démocratique, ou au contraire autoritaire, voire totalitaire, de l'exercice du pouvoir, ne serait-ce que parce qu'il a « indigénisé » les Africains en les instituant en sujets coloniaux et tribaux plutôt qu'en citoyens impériaux, mais aussi parce qu'il leur a fait partager une séquence historique qui sera *in fine* sous-jacente au nationalisme et au panafricanisme. Le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga en déduit cette définition de la tradition : « Un être-ensemble et un avoir-en-commun qui

1. Yvonne Verdier, *Façons de dire, Façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, 1979, p. 81-82. Il ressort de cette définition qu'il convient de renoncer à la distinction canonique entre la tradition, supposée invariable, et la coutume, présumée flexible : toute tradition, toute coutume est historiquement située et évolutive. Nous tiendrons donc les deux termes pour synonymes.

2. Jean-François Bayart, « Les sociétés africaines face à l'État », *Pouvoirs*, n° 25, avril 1983, p. 23-39.

3. Eric Hobsbawm, Terence O. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

4. Jane I. Guyer, « La tradition de l'invention en Afrique équatoriale », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, p. 101-139, et « Africa Has Never Been "Traditional". So Can We Make a General Case? A Response to the Articles », *African Studies Review*, vol. 50, n° 2, septembre 2007, p. 183-202. Voir aussi Jan Vansina, *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990, notamment chap. 9.

appellent à une destinée commune par un agir-ensemble<sup>5</sup>. » Il l'érige ainsi en « utopie critique », en praxis de la liberté.

Est-ce à dire que la « coutume » africaine est en soi démocratique, autoritaire ou totalitaire ? Non, bien sûr, pas plus que le christianisme ou l'islam. Tout énoncé ou toute pratique se réclamant de la culture est polysémique. Son orientation politique procède des circonstances, et en particulier du jeu des acteurs ou du contexte dans lequel ils sont situés. Les présidents autoritaires ont pu se réclamer d'un proverbe vraisemblablement apocryphe, selon lequel « il ne peut y avoir deux crocodiles mâles dans un même marigot », pour affirmer leur suprématie personnelle au sein de régimes de parti unique. Certains d'entre eux – Tombalbaye au Tchad, Eyadema au Togo, Mobutu au Zaïre – ont même nourri des projets totalitaires en s'efforçant de constituer une société « holiste » à partir de sociétés éminemment « individualistes » – quoi qu'on en dise – au nom du retour à l'« authenticité », et en imposant des rituels néo-traditionnels<sup>6</sup>. De même, les partis uniques du Cameroun et du Kenya ont contraint les populations qu'ils encadraient à prononcer des « serments » de loyauté qui s'accompagnaient de l'ingestion obligatoire de potions présentées comme magiques, remployant des méthodes coercitives et traumatisantes dont avaient usé les mouvements ou les maquis nationalistes des années 1930-1960. Mais d'autres hommes politiques ont eu recours à la tradition pour mettre en œuvre des processus de démantèlement des pouvoirs autoritaires et de passage à la démocratie, par exemple en organisant des conférences nationales en 1990 sur le mode de la « palabre » et en utilisant à leur tour des rites néo-traditionnels de « purification » pour promouvoir la « réconciliation ». Cette invocation de la coutume pour légitimer tantôt le despotisme tantôt la démocratie tient naturellement de l'artefact et de la stratégie politiques. Elle a d'ailleurs été le fait non de paysans illettrés, mais d'intellectuels de formation occidentale, de prélats et de théologiens catholiques, de ministres et de hauts fonctionnaires, même si des « tradipraticiens » ont

29

5. Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, 1977, p. 145.

6. Nous suivons ici la définition du totalitarisme par Louis Dumont, comme « maladie de la société moderne » et comme « hybridation » entre holisme et individualisme. Outre l'œuvre de celui-ci, voir son commentaire par Philippe de Lara, « Anthropologie du totalitarisme. Lectures de Vincent Descombes et Louis Dumont », *Annales HSS*, vol. 63, n° 2, mars-avril 2008, p. 353-375. Par ailleurs, de nombreux travaux d'anthropologie relativisent le caractère « holiste » des sociétés africaines anciennes et insistent sur le rôle décisif qu'y tenaient les performances individuelles : voir par exemple Jane I Guyer, « La tradition de l'invention en Afrique équatoriale », art. cité.

pu y être associés ou si ces événements ont donné lieu à de nombreuses pratiques dans l'invisible de la part de leurs protagonistes, tout diplômés qu'ils fussent, et de leurs partisans<sup>7</sup>.

Autrement dit, le rapport, positif ou négatif, de la démocratie à la tradition est d'ordre historique. Il est indissociable de moments particuliers : à tout seigneur tout honneur, le moment colonial, mais aussi celui du mouvement nationaliste et ceux des différentes périodes de l'époque postcoloniale, sans au demeurant que les uns et les autres puissent s'abstraire de la longue durée des sociétés africaines. Le rapport de la démocratie à la tradition est également inséparable de l'inégalité sociale : les aînés et les cadets, les hommes et les femmes, les anciens esclaves ou hommes libres n'adhèrent pas à la même tradition, et en tout cas n'en ont pas la même acception, car ils n'ont pas les mêmes intérêts, les mêmes positions symboliques et matérielles, les mêmes ressources, les mêmes pouvoirs. L'on peut en dire autant, au sein d'une société, des différentes confessions ou religions qui l'habitent. Un catholique, un pentecôtiste, un musulman d'obédience wahhabite ou confrérique ne partageront pas une vision ou une appréciation normative unique de la coutume. Et l'acceptation, ou au contraire la récusation, de l'innovation sont l'une des grandes pommes de discorde entre les adeptes d'une même foi, comme l'ont montré les débats islamiques autour du principe d'« interprétation » (*ijtihad*) ou le rejet par les traditionalistes du Concile Vatican II.

La question de l'historicité de la tradition, et donc celle de sa transmission et de sa reproduction, notamment par le biais de la socialisation, se posent avec d'autant plus d'acuité que l'Afrique subsaharienne a enregistré ces dernières décennies une double transformation, d'ordre démographique. Sa population est passée de 100 millions d'habitants en 1900 à 700 millions en 2000. Il s'ensuit que la majorité des Africains d'aujourd'hui n'ont pas connu non seulement l'époque coloniale, mais encore la grande mobilisation démocratique de 1989-1992. En outre, ils sont devenus des citoyens et vivent désormais de plus en plus dans des agglomérations urbaines parfois gigantesques. Dans un tel contexte de changements accélérés, la coutume ne renvoie certes pas à cette « immobilité » que le président Nicolas Sarkozy croit déceler dans les sociétés africaines, ni à l'idée de ruralité<sup>8</sup>. Elle est une pratique urbaine

7. Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales en Afrique*, Karthala, 1993 ; Richard Banégas, *La Démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Karthala, 2003 ; Patrice Yengo, *La Guerre civile du Congo-Brazzaville, 1993-2002. « Chacun aura sa part »*, Karthala, 2006.

8. Jean-Pierre Chrétien (dir.), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Karthala, 2008.

et juvénile, que fondent la mobilité sociale et géographique – en particulier la migration – autant que le terroir, et la quotidienneté du présent autant que le passé<sup>9</sup>. De ce point de vue, la tradition ne résume pas à elle seule la question de l'historicité des sociétés africaines, ici celle de la démocratie en leur sein, tout en étant l'une de ses expressions. Mais elle est bien l'une des dimensions dans lesquelles se manifestent les luttes politiques depuis plus ou moins un siècle, selon les cas que nous considérons, et elle a été la matrice tantôt d'une situation autoritaire, tantôt d'un processus de démocratisation de l'État.

### L'HISTORICITÉ DE LA REVENDICATION DÉMOCRATIQUE

L'Afrique n'a bien sûr pas le monopole de la coutume. Et en Europe la coutume, en l'occurrence, consiste à saisir la formation de l'État en Afrique et son éventuelle démocratisation comme un processus exogène qui résulterait de la distorsion coloniale et frapperait d'inauthenticité le politique. Pour faire bref, les frontières, découpées de manière arbitraire par le colonisateur, seraient artificielles et la débilite des institutions découlerait de leur caractère « importé »<sup>10</sup>. Espace nécessaire de la formulation de la volonté générale et de l'expression du peuple souverain<sup>11</sup>, l'État-nation, en conséquence, serait congénitalement « failli ». Quant aux idéologies dont il est l'habitable, elles ne correspondraient pas à la « culture africaine » et témoigneraient de l'« aliénation » constitutive de la condition et de la situation coloniales qu'auraient reproduites des indépendances en trompe l'œil. C'est en fonction de ces postulats que la démocratie et, en deçà, l'unité même de la nation apparaissent toujours comme problématiques aux yeux des Occidentaux. Ce refus d'appréhender et la démocratie et la nation en Afrique sous l'angle de leur universalité, ce choix de les « tropicaliser » et de les interpréter dans les termes d'une pathologie représentent en soi un fait politique majeur<sup>12</sup>.

31

9. Craig Calhoun insiste sur ce fait que la tradition se constitue moins dans le passé historique que dans la pratique sociale quotidienne : « The Radicalism of Tradition. Community Strength or Venerable Disguise and Borrowed Language ? », *American Journal of Sociology*, vol. 88, n°5, mars 1983.

10. Bertrand Badie, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, 1992.

11. Jürgen Habermas, « The European Nation-State. Its Achievements and its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship », in Gopal Balakrishnan (dir.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso, 1996, p. 281-294.

12. C'est par exemple selon cette grille de lecture que Nicolas Sarkozy peut intervenir au Tchad en février 2008 pour sauver le président Idriss Déby sur le point d'être balayé par la

Le défaut supposé de légitimité ou d'adéquation de l'une et de l'autre par rapport à la réalité non moins supposée des sociétés provient en partie de l'Occident, toujours prompt à mettre en doute leur représentativité et à prendre au sérieux le discours complémentaire de légitimation de l'autoritarisme, qui seul serait à même de surmonter les divisions du tribalisme, de garantir le développement, d'être politiquement intelligible pour les masses. La plupart des présidents autoritaires ont usé et abusé de cette ressource extérieure de légitimation, bien après que la fin de la guerre froide eut cessé de la justifier d'un point de vue diplomatique et stratégique. Le cas échéant, ils n'ont pas répugné à provoquer de leur propre chef des troubles de nature à convaincre leurs appuis étrangers de la nécessité du despotisme.

32 Dans ces conditions, la revendication démocratique est aisément imputée aux influences ou aux manœuvres de l'étranger. Tel était déjà le cliché à l'époque coloniale ou dans les premières années des indépendances. Seules les élites « détribalisées » – la qualification n'était pas forcément aimable à l'âge des empires – agitaient des idées libérales qu'elles ne maîtrisaient au demeurant pas, quand elles n'étaient pas purement et simplement les marionnettes de Moscou. On pouvait accepter (ou espérer) d'un « évolué » qu'il fût bon chrétien, beaucoup moins qu'il fût un démocrate sincère. La fable a été répétée à l'envi après la chute du mur de Berlin, en novembre 1989, et la Conférence franco-africaine de La Baule, en juin 1990. Chacun de ces deux événements est censé avoir joué un rôle décisif dans les mobilisations de masse qui ont balayé la plupart des États subsahariens au début de la décennie. Mais leur impact doit être relativisé. La contestation du régime du président Kérékou au Bénin est antérieure de plusieurs mois à l'affaissement de la RDA, et c'est bien le précédent du Bénin, et de son modèle de la Conférence nationale, qui déstabilisera les autres situations autoritaires du sous-continent, même s'il ne faut pas sous-estimer l'écho que rencontra le renversement en Roumanie de Ceaucescu, vieil allié de Mobutu et de Mugabe, à l'issue de l'une de ces manifestations spontanées de soutien populaire que connaissaient bien les Africains. Quant au fameux discours que tint à La Baule le président François Mitterrand, et dans lequel il se montra moins réticent à l'encontre de la démocratie au sud

---

rébellion de ses anciens lieutenants, au prix de la liquidation de l'opposition légale, pourtant adoubee par la France, l'Union européenne et les États-Unis, quelques mois auparavant. Voir Jean-Pierre Chrétien (dir.), *L'Afrique de Sarkozy*, op. cit., et Jean-François Bayart, « L'hypopolitique africaine d'un hyperprésident », *Savoir/Agir*, n° 5, septembre 2008, p. 161-169.

du Sahara qu'auparavant, il s'est borné à prendre acte d'une conjoncture de fait. Mais de là à lui imputer la responsabilité de la vague démocratique, comme l'en accusèrent les élites africaines acquises à l'autoritarisme et leurs soutiens français, il y a un grand pas que la vraisemblance interdit de franchir. Ce fut en réalité sous la pression des manifestations, et parfois des émeutes, que la plupart des présidents autoritaires du « pré carré » africain de la France durent se résigner à octroyer la reconnaissance du multipartisme au cours du premier semestre 1990, plusieurs semaines avant le sommet de La Baule. Et les événements étrangers qui eurent une vraie résonance dans les différents pays du sous-continent furent bien plutôt – outre la révolution béninoise – le putsch constitutionnel en Tunisie qui écarta du pouvoir Bourguiba en novembre 1987, les émeutes d'Algérie qui mirent fin au régime de parti unique à l'automne 1988 et, en République sud-africaine, la libération de Nelson Mandela, en février 1990.

Par ailleurs, la revendication démocratique en Afrique n'est pas née *ex nihilo* au début de la décennie. Il s'est au contraire agi d'une résurgence, dans la plupart des cas. La fin de la période coloniale avait vu la généralisation du suffrage universel et l'instauration du multipartisme, bien que ce dernier ne manquât pas d'ambivalence. Le principal mouvement nationaliste avait toujours tendance à suspecter ses concurrents de diviser le peuple face au colonisateur et de nuire à la cause sacrée de l'indépendance, de composer avec les démons du tribalisme ou du séparatisme, de collaborer en sous-main avec l'occupant – et de fait l'administration coloniale, notamment française, divisait volontiers pour essayer de continuer à régner, quitte à susciter la création de petits partis locaux sans représentativité nationale et forts du néo-traditionalisme de terroir, selon une technique que reprendront à leur compte les présidents Mobutu, Bongo et Biya dans les années 1990. De ce moment de la décolonisation, il est souvent resté une méfiance confuse à l'égard du multipartisme, que ne suffit pas à expliquer la puissance de l'imaginaire national (ou son instrumentalisation par la classe politique désireuse de construire un État centralisé). Ceux des partis nationalistes qui disposaient d'un vrai soutien populaire et qui se sont érigés en partis uniques au lendemain des indépendances ont sans doute représenté, peu ou prou, des mouvements de lutte contre la sorcellerie, comparables, *mutatis mutandis*, aux prophétismes et aux Églises indépendantes qui proliféraient à la même époque. Et les désordres qui accompagnaient les rivalités entre les formations partisans, puis les luttes factionnelles qui ont déchiré les partis uniques

34 eux-mêmes, ont pu être assimilés aux « batailles nocturnes »<sup>13</sup> du monde de l'invisible. Le dépouillement des archives locales de l'Union nationale camerounaise, dans le courant des années 1970, nous avait permis de repérer cette identification confuse des « luttes d'influence » qui opposaient sans relâche les cadres intermédiaires du parti unique aux pratiques des sorciers<sup>14</sup>. Encore faut-il préciser que, sorcier, tout un chacun peut l'être, parfois sans le savoir, et que cette propriété relève bien de la modernité de la tradition puisque le changement social ne cesse d'engendrer de nouvelles formes de sorcellerie<sup>15</sup>. En outre, ces dernières sont aussi bien compatibles avec l'exercice de la démocratie. Les élections compétitives qu'a rendu possibles la (ré)introduction du multipartisme dans les années 1990 sont vite devenues un haut lieu de l'invisible, les candidats usant de charmes à qui mieux mieux. Dès lors se profile une hypothèse. Si les partis uniques ont été peu ou prou assimilés à des mouvements anti-sorcellerie, leur démantèlement et les perturbations qui s'en sont suivies, sur fond de crise économique et de pandémie du SIDA, n'ont-ils pas ouvert la voie à d'autres mouvements sociaux d'endigement des forces de l'invisible, à commencer par le pentecôtisme qui connaît une progression foudroyante depuis une vingtaine d'années et qui a engagé un combat sans merci contre le Mal ? Force est en tout cas de reconnaître la corrélation entre la prétendue « transition démocratique » des années 1990 et la montée en puissance de la dénonciation des pratiques de l'invisible – y compris chez les enfants des rues dont la pauvreté et la guerre ont accru le nombre –, même si divers facteurs économiques, démographiques ou sanitaires ont sans doute plus pesé en la matière que les évolutions politiques *stricto sensu*.

Quoi qu'il en soit, la revendication démocratique qui a ébranlé les régimes autoritaires en 1989-1992 a vite été contrée<sup>16</sup>. Ces derniers se sont généralement reproduits sous le couvert du multipartisme. Et les groupes dominants qui les contrôlaient ont su détourner à leur profit les mesures de libéralisation économique, en particulier les privatisations, qu'imposaient les programmes multilatéraux d'ajustement structurel

13. Nous reprenons le titre du livre de Carlo Ginzburg, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Lagrasse, Verdier, 1980.

14. Jean-François Bayart, *L'État au Cameroun*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979.

15. Peter Geschiere, *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, 1995.

16. Jean-François Bayart, « L'Afrique invisible », *Politique internationale*, n°70, hiver 1995-1996, p. 287-299.



pour poursuivre leur accumulation primitive. Les divisions de l'opposition, le contrôle des finances publiques, du crédit, de la réglementation et des principales rentes minières ou agricoles, la pusillanimité et l'incohérence des bailleurs de fonds occidentaux qui demandaient simultanément une révolution copernicienne dans le domaine économique, l'instauration de la démocratie et la stabilité politique ont été les trois principales ressources qui ont permis aux présidents autoritaires les plus talentueux – Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire, Compaoré au Burkina Faso, Eyadema au Togo, Déby au Tchad, Biya au Cameroun, Bongo au Gabon, Mobutu au Zaïre, arap Moi au Kenya – de se maintenir en selle au prix de quelques gages concédés à leurs opinions et aux chancelleries étrangères. La mort ou la guerre ont certes pu rattraper certains d'entre eux, mais dans un premier temps leur performance a été impressionnante d'habileté. Or la tradition leur a souvent offert des armes redoutables pour mener à bien leur restauration autoritaire. Ils ont fomenté dans les provinces des mobilisations plus ou moins violentes de la part des populations présumées « autochtones » à l'encontre des « allogènes », par exemple dans la vallée du Rift au Kenya ou au Shaba, dans le sud du Zaïre. Les hommes politiques et leurs milices qui ont conduit de telles opérations de purification ethnique ont naturellement fait grand cas des « traditions » du terroir dont ils se réclamaient, pour définir l'identité ethnique ou régionale qu'ils entendaient promouvoir ou pour mettre en forme la violence armée qu'ils déployaient à grand renfort de chants, de slogans, de maquillages, de talismans, de meurtres rituels. La décentralisation administrative ou politique que prescrivaient les bailleurs de fonds, au nom d'une idée irénique de la « bonne gouvernance », de la « société civile », de la démocratie locale et de la reconnaissance des « minorités », a également fourni l'opportunité de mater l'opposition en faisant jouer cette fibre de l'autochtonie et en transformant des conflits politiques ou sociaux en clivages identitaires de type ethnique ou territorial<sup>17</sup>. Les factions qui organisaient les « stratégies de la tension » dans l'ombre des présidents autoritaires ont souvent usé de symboles ou d'appellations néo-traditionnels, à l'instar de l'Akazu du Hutu Power au Rwanda, de 1990 à 1994, ou du « lobby beti » au Cameroun, en charge de l'opération Mygale en 1990-1993. Enfin, un vieux despote comme Mugabe au Zimbabwe invoque la culture africaine pour assimiler le multipartisme à l'homosexualité et les vouer tous deux aux gémonies.

17. Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, n° 10, janvier 2001, p. 53-70.

Néanmoins, la restauration autoritaire ne l'a pas emporté partout. Des alternances sont survenues, bien qu'elles aient pu être parfois dévoyées, comme en Zambie, au Sénégal, en Côte d'Ivoire. Ici ou là, des présidents autoritaires, écartés du pouvoir au début des années 1990, ont pu y revenir en toute légitimité démocratique, par le jeu des urnes, à l'instar de Kérékou au Bénin. Et au Ghana, au Mali, au Botswana, le régime représentatif semble s'être institutionnalisé de manière durable. Ces différentes trajectoires nationales ne peuvent certes faire oublier que des autoritarismes sans fard se perpétuent – outre le Zimbabwe, en Guinée, en Guinée équatoriale, en Angola, au Congo-Brazzaville, en République dite démocratique du Congo, au Rwanda, en Ouganda – et que la guerre civile menace toujours d'endeuiller les processus électoraux, ainsi que l'a rappelé la crise tragique sur laquelle a débouché la consultation présidentielle au Kenya en 2007. Il n'en reste pas moins que l'Afrique politique n'est plus la même en ce début de millénaire et que la grande vague de revendication démocratique d'il y a une vingtaine d'années ne peut être passée par pertes et profits. Si elle n'a pas modifié en profondeur les lignes de l'inégalité sociale au détriment des classes dominantes en voie de formation depuis le milieu du siècle dernier<sup>18</sup>, elle a transformé les conditions de l'exercice du pouvoir, ne serait-ce qu'en banalisant le multipartisme, en libéralisant la presse écrite et parfois audiovisuelle, et surtout en rétablissant la liberté d'association. Qu'elle passe ou non par des alternances électorales en bonne et due forme, cette recomposition des sociétés politiques subsahariennes s'inscrit à son tour dans la dimension de la tradition dont l'énonciation contradictoire constitue alors une arène de choix pour les luttes sociales et médiatise les affrontements entre leurs différents protagonistes, par exemple à l'occasion des funérailles qui sont devenues des occasions privilégiées de faire valoir le principe d'autochtonie<sup>19</sup>.

#### CHEFFERIES DITES « TRADITIONNELLES » ET LUTTES POLITIQUES CONTEMPORAINES

L'on sait bien, maintenant, grâce aux recherches des historiens et des anthropologues, que le colonisateur a gouverné l'Afrique par le truchement

18. Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, 1989 (nouvelle édition augmentée en 2006).

19. David William Cohen et E. S. Atieno Odhiambo, *Burying SM. The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa*, Portsmouth, Heinemann, 1992 ; Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh, art. cité.

de structures politiques établies. Soit qu'il ait composé avec certaines d'entre elles et qu'il en ait coopté les lignages dominants, comme les Britanniques avec le royaume ashanti en Gold Coast, le califat de Sokoto et les royaumes yoruba au Nigeria ou le royaume du Buganda en Ouganda, comme les Français avec les « grands commandements » de l'Afrique de l'Ouest ou les lamidats foubé du nord du Cameroun, comme les Belges avec les royaumes du Burundi et du Rwanda. Soit qu'il les ait créées de toutes pièces en cooptant des personnalités qu'ils avaient identifiées, en les nommant « chefs de canton » (dans la terminologie française) et en fondant de la sorte des protodynasties notabilières, en particulier dans le contexte des sociétés lignagères qui n'étaient pas dotées d'institutions politiques centralisées et dont les prééminences politiques étaient relatives et circonstanciées. On sait aussi que ces options administratives ont été fluctuantes. La République française a par exemple substitué à l'alliance initiale avec les « grands commandements » une « politique des races », jugée plus propice à ses intérêts et moins susceptible d'abus de la part des intermédiaires locaux, et elle s'est résolue à pactiser avec les confréries musulmanes en Sénégal. Elle a aussi renoncé au mirage de l'« assimilation » et s'est contentée d'une politique d'« association ». On sait enfin que ces modes de domination des sociétés indigènes n'ont pas coïncidé avec la distinction canonique entre une administration indirecte britannique et une administration directe française, chacun des deux colonisateurs ayant pratiqué ces formules suivant les époques et les territoires. Par exemple, le Kenya n'était pas gouverné selon l'*Indirect Rule*, mais par des administrateurs dont l'ethos néo-aristocratique et le « catonisme » n'en visaient pas moins à constituer des communautés villageoises organiques présumées harmonieuses, par opposition conservatrice au monde de la ville, du matérialisme bourgeois et du rationalisme – ces derniers parviendront fugacement à leurs fins pendant l'état d'urgence, sous la forme des villages de regroupement dans lesquels ils déportèrent les populations suspectées d'abriter les rebelles du Mau Mau<sup>20</sup>. L'important est que l'économie politique de l'État colonial reposait sur l'intermédiation et que celle-ci a été une fabrique de traditions, ou plutôt de néo-traditions, dont le style a pu atteindre des sommets de kitsch, par exemple lorsqu'un officier allemand remettait un casque de Lohengrin à un chef dit traditionnel du Tanganyika ou lorsque les administrateurs

20. Bruce Berman, John Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, Londres, James Currey, 1992, p. 234 et 254. L'expression de « catonisme » est empruntée à Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Maspero, 1969.

britanniques distribuait les atours de la monarchie victorienne pour légitimer leurs auxiliaires locaux<sup>21</sup>.

Peter J. Cain et Anthony G. Hopkins ont pu dire à juste titre que l'*Indirect Rule* a été « conservationniste », tant des coutumes que de l'environnement<sup>22</sup>. De même, certaines missions chrétiennes ont tendu à enfermer leurs fidèles dans leur culture présumée, et leur indigénisme regardait alors avec suspicion l'adoption des mœurs occidentales. C'est que, dans leur esprit, la « détribalisation » des Africains les rendait vulnérables à la dépravation morale de la ville. Néanmoins, les institutions sociales et politiques de l'État colonial ne se contentaient pas de conserver la coutume. Elles la créaient également, ne serait-ce qu'en la bureaucratissant, en la codifiant sous une forme juridique ou réglementaire et en l'enseignant en tant que savoir colonial de type universitaire. Simultanément elles la savaient en organisant des migrations pour satisfaire leurs besoins de main-d'œuvre, en promouvant une certaine universalité de valeurs et de conduites, en diffusant la culture matérielle occidentale, en scolarisant et en soignant. En outre, le fondamentalisme traditionaliste colonial représentait une ressource inestimable pour les intermédiaires sur lesquels il s'appuyait, et ceux-ci instrumentalisaient les politiques publiques des autorités européennes pour leurs intérêts propres. L'ethnicité est elle-même une résultante de cette alliance entre le pouvoir colonial et les chefs dits traditionnels. Mahmood Mamdani a proposé de parler à ce sujet de « despotisme décentralisé<sup>23</sup> ». L'expression est heureuse, bien que cet auteur en ait une acception ahistorique contestable. Mais elle ne doit pas occulter que l'ethnicité consiste aussi en une « économie morale » qui fonde des idées de justice, de liberté, d'*accountability*, comme l'ont remarquablement montré Bruce Berman et John Lonsdale à propos des Kikuyu du Kenya. Les chefferies, les royaumes, que ne sont généralement pas parvenu à mettre au pas les régimes de parti unique en dépit de leurs velléités centralisatrices, affichent aujourd'hui un regain de vitalité, spectaculaire au Ghana, au Bénin, au Burkina Faso, au Nigeria, au Cameroun, en Ouganda. Dans maintes régions du sous-continent ils sont des pièces maîtresses de la domination, à l'interface de la coercition et de la légitimité, de l'exploitation et de la

21. Terence O. Ranger, « The invention of tradition in colonial Africa », in Eric Hobsbawm, Terence O. Ranger (dir.), *op. cit.*, chap. 6.

22. Peter J. Cain, Anthony G. Hopkins, *British Imperialism. Crisis and Deconstruction, 1914-1990*, Londres, Longman, 1993, p. 218.

23. Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Londres, James Currey, 1996.

redistribution, de l'ouverture au grand large de la globalisation et de la modernisation économique mais aussi de la reproduction de la coutume. Aussi demeurent-ils de hauts lieux des luttes sociales et politiques, en particulier entre hommes et femmes, et entre aînés et cadets.

Tel est par exemple le cas dans les Grassfields de l'ouest du Cameroun, dont les chefferies et royaumes sont parties prenantes à l'émergence d'un milieu d'affaires particulièrement dynamique, à des stratégies scolaires élitistes, au processus de restauration autoritaire des années 1990, et simultanément à sa contestation par les jeunes et le Social Democratic Front de John Fru Ndi<sup>24</sup>. Les études que Nicolas Argenti a consacrées à l'un d'entre eux, le royaume d'Oku, illustrent les relations complexes que la tradition entretient avec ces différents phénomènes et ont le mérite d'intégrer à leurs analyses des pratiques culturelles, et même corporelles, telles que les danses masquées, qui semblent relever de la coutume par excellence tout en véhiculant des significations contemporaines et polémiques<sup>25</sup>. Les subalternes, les « cadets sociaux » se sont approprié les mascarades pour s'affirmer à l'encontre de ceux qui les exploitent, les dominent, les vendent. La danse vaut par son immédiateté : les habitants d'Oku la pratiquent, ils n'en parlent guère. Sa pratique est massive, pour ainsi dire unanimiste. Elle fait d'Oku une cité masquée et dansante à laquelle participent de manière conflictuelle les différents groupes ou statuts sociaux. La centralité de la danse comme technique politique du corps tient à son ambivalence. Elle n'existe point comme pratique culturelle donnée, qui ferait l'objet d'une adhésion perverse ou d'une fausse conscience de la part des subalternes. Elle n'est pas un « appareil corporel de royaume », si l'on nous autorise à pasticher de la sorte le concept d'« appareil idéologique d'État » de Louis Althusser. Elle est énoncée, de manière contradictoire, par ses différents protagonistes.

L'histoire que les mascarades d'Oku « actualisent » est celle de la violence de l'esclavage, ou ce que l'on nomme l'esclavage faute de mieux dans les langues occidentales. L'exportation massive de dépendants et d'indésirables a permis tout à la fois la régulation sociopolitique des royaumes de cette région des Grassfields, leur centralisation et l'accumulation économique de leurs notables, notamment par le biais de la grande polygamie et du commerce, à la confluence de différentes zones

24. Jean-Pierre Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, Karthala, 1993 ; Dominique Malaquais, *Architecture, Pouvoir et Dissidence au Cameroun*, Karthala, 2002.

25. Voir notamment Nicolas Argenti, *The Intestines of the State. Youth, Violence, and Related Histories in the Cameroon Grassfields*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

monétaires<sup>26</sup>. L'esclavage n'a pas été dans un rapport d'extranéité avec les sociétés du cru. Il en a au contraire constitué l'intimité, fût-ce dans l'extraversion économique et culturelle, puis bientôt politique, à la suite de l'occupation allemande. La coercition n'a d'ailleurs été qu'un mode parmi d'autres de capture et d'exportation des esclaves. Sont également intervenues la tromperie et la séduction, qui supposaient des relations étroites, de parenté ou de clientèle, entre le vendeur et le vendu. À ce titre, l'esclavage se mêle à la sorcellerie. Par ailleurs, il ne s'est pas interrompu avec la colonisation. Il s'est perpétué sous la forme renouvelée du travail forcé, au moins jusqu'aux années 1930, et la politique conservatoire des autorités allemandes, comparable à celle qui prévalait à la même époque dans les empires britannique et français, a assumé son legs sans beaucoup d'états d'âme, quitte à exacerber sa violence en renforçant la main des chefs et de leurs notables, et en cherchant à intensifier le rendement des caravanes de porteurs. Mais, dans le même temps, la colonisation a donné des moyens d'affirmation et d'expression inédits aux jeunes à travers les missions et l'école. Dans le royaume contemporain d'Oku, l'énonciation des mascarades poursuit donc un conflit social impitoyable que ni l'occupation européenne ni la décolonisation n'ont clos. Interne aux sociétés, l'expérience de l'esclavage est constitutive de leur historicité mais, lors de la décolonisation et dans l'État postcolonial, elle est politiquement et socialement tue, et même, à Oku, interdite de parole à grand renfort d'amendes. Elle hante néanmoins les sociétés africaines, un peu à la manière de la douleur qu'un membre amputé continue d'infliger. La concaténation du royaume esclavagiste du xix<sup>e</sup> siècle à la chefferie contemporaine, confrontée aux défis de la mobilisation nationaliste, du régime de parti unique et d'une « transition démocratique » vite pervertie en restauration autoritaire, est moins portée par un groupe social identifiable – le clivage entre « aînés » et « cadets » sociaux étant par définition relatif et susceptible d'être dépassé par une partie au moins des jeunes gens – que par une technique politique du corps, celle de la danse, au travers de laquelle continue de se jouer une partie séculaire, selon un mode de transmission sans conscience. Nous sommes en présence d'une « mémoire sociale corporelle » dont l'anthropologue suit la récurrence grâce à une série d'indices – la mise en file des danseurs, les

26. Jane I. Guyer, (dir.), *Money Matters. Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities*, Londres, James Currey, 1995, et *Marginal Gains. Monetary Transactions in Atlantic Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004 ; Jean-Pierre Warnier, *Échange, Développements et Hiérarchie dans le Bamenda précolonial (Cameroun)*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1985.

symboliques mortuaires des masques, les gestes coercitifs, etc. –, mais que la parole, ou plutôt, en l'occurrence, le silence sourd de ses informateurs ne lui permet pas de démontrer. Les mascarades « sédimentent des mémoires non formulées de l'esclavage », résume-t-il.

Rouage de l'administration indirecte et du « despotisme décentralisé » sur lesquels a été édifié l'État, la chefferie, largement née de l'« invention de la tradition », est cette institution « dansante » et « masquée » qui s'encastre à d'autres registres moraux et d'autres rituels performatifs, nationaux, bureaucratiques ou capitalistes, selon la logique de l'extraversion. Ainsi saisies, les mascarades d'Oku emboîtent des durées historiques hétérogènes, comme l'illustre la figure polysémique de leurs « capitaines », renvoyant aussi bien au commandant de l'administration coloniale, au capitaine du navire négrier, au superintendant des caravanes de porteurs pendant la période du travail forcé ou à l'officier de gendarmerie au service du régime autoritaire postcolonial. Ressorts de l'historicité d'un royaume, elles sont de plain-pied avec les dynamiques de la globalisation et véhiculent la contestation du pouvoir présidentiel ou de ses relais locaux par les jeunes, à l'instar de la danse Mondial, ou encore l'affirmation des femmes, à l'initiative du groupe Baate<sup>27</sup>.

41

Tel est le genre d'arrière-plan historique dans lequel s'encastrent les ingénieries contemporaines, plus ou moins démocratiques, des élections, de la décentralisation, des organisations non gouvernementales. Ces processus, comme l'État en Afrique de manière générale<sup>28</sup>, sont d'abord une affaire de « terroirs historiques » dont ne peuvent décidément rendre compte ni les grandes catégories génériques et classificatoires de la science politique, à commencer par celles de la « transitologie », ni l'approche culturaliste, avec son idée atemporelle de la tradition.

## LES DURÉES DE LA DÉMOCRATIE, ET DE LA TRADITION

Le paradoxe sur lequel bute notre sens commun a donc bien trait à la modernité de la coutume en tant que dispositif du changement social. C'est en costume trois-pièces que Mugabe l'invoque pour écraser ses adversaires. Et l'« ivoirité » dont se sont réclamés tour à tour les partisans

27. Nicolas Argenti, « La danse aux frontières : les mascarades interdites des femmes et des jeunes à Oku », in Jean-François Bayart, Jean-Pierre Warnier (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Karthala, 2004, p. 151-179.

28. Jean-François Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.*, p. 317 sq.

de Henri Konan Bédié et de Laurent Gbagbo, outre qu'elle est un pur artefact, désigne des enjeux tout ce qu'il y a de plus modernes : la définition de la nation et de la citoyenneté, la délimitation du corps électoral, l'accès à la propriété foncière, en bref les fondements de la démocratie et du capitalisme. Plus fondamentalement encore, la tradition est désormais indissociable de sa bureaucratisation : elle est un objet de politique publique, une expression de l'État institutionnel « rationnel-légal ». Elle n'échappe pas non plus au processus de marchandisation qui a transformé les sociétés africaines, bien que son articulation au capitalisme soit moins systématique que dans les pays industrialisés.

42 Mais, on l'a vu, ce rapport de la tradition à la modernité est en soi ambivalent d'un point de vue politique. Il peut légitimer aussi bien l'autoritarisme que la démocratie. Dans les textes, bien sûr, et ce qui reste de bibliothèques en Afrique est plein d'écrits exaltant les virtualités démocratiques des sociétés anciennes qu'aurait étouffées la colonisation, ou dénonçant au contraire l'inadéquation de ladite démocratie aux réalités culturelles africaines. Ces débats, passablement oiseux, ont fleuri dès l'entre-deux-guerres et n'ont conduit à rien sur le plan politique, bien qu'ils aient pu donner lieu à des œuvres philosophiques ou littéraires de premier plan<sup>29</sup>. L'essentiel se situe ailleurs : dans la pratique sociale quotidienne de la tradition, le consensus qui se noue par son truchement, et son imbrication dans différentes durées historiques. La tradition, au fond, est un répertoire de subjectivation, notamment politique, et elle constitue l'hégémonie qui institue progressivement l'État depuis le moment colonial au gré de luttes sociales et culturelles auxquelles elle procure d'ailleurs souvent son vocabulaire et sa grammaire. D'aucuns pourraient préférer parler à ce propos d'habitus, de « sens pratique » ou de « prétensions », au sens où l'entendaient Husserl et Merleau-Ponty, avant Bourdieu. C'est en tout cas comme telle que la tradition participe simultanément de la très longue durée des sociétés africaines, de la durée coloniale qui s'est encastrée dans cette dernière et de la durée postcoloniale. Ces durées, prises dans le sens braudélien

---

29. Yves Benot avait très tôt proposé une bonne mise au point sur le rapport des principaux idéologues du mouvement nationaliste à l'idée de tradition dans *Idéologies des indépendances africaines*, Maspero, 1969. L'un des ouvrages fondateurs de cette veine est le fameux *Facing Mount Kenya* de Jomo Kenyatta, publié en 1938. En langue française il faut principalement citer les écrits philosophiques de Paulin Hountondji, de Valentin Mudimbe (avant son installation aux États-Unis), de Stanislas Adotevi, de Fabien Eboussi Boulaga. Les romanciers Ahmadou Kourouma et Sony Labou Tansi ont admirablement exprimé l'ambivalence politique de la tradition en situation autoritaire.



du terme, ne doivent pas être posées sous la forme d'une simple succession. Elles s'imbriquent les unes dans les autres selon une logique « dialogique » et kaléidoscopique, en particulier par l'incessante reconstruction de la mémoire historique.

Dans cette perspective, la démocratie est bien « à l'épreuve » de la tradition. Non que celle-ci représente pour elle un danger ou un obstacle. Mais parce qu'elle est son banc d'essai, sa morasse, son film brut avant montage. Si démocratie il doit y avoir en Afrique, elle procédera de son rapport critique avec cette instance de la coutume, qui est le mot par lequel on désigne localement l'histoire, les luttes sociales, l'émergence d'une hégémonie et les résistances à cette dernière. L'on est en droit d'attendre des intellectuels africains qu'ils étayent ce rapport critique à la tradition en conceptualisant et en problématisant l'expérience historique des formations politiques du sous-continent. Pour ce faire, il leur faudrait les saisir dans leur ambivalence : avant, pendant et après la colonisation, elles furent le lieu tout à la fois de *checks and balances* entre différents centres de pouvoir et de légitimité et d'exercice despotique de l'autorité, de pluralisme social et de cantonnement de celui-ci, d'intégration ou d'exclusion, d'exploitation et de limites apportées à cette dernière, d'obéissance et de dissidence. Toute interprétation univoque de la coutume et de l'histoire, à la façon dont s'y sont essayés les idéologues du « socialisme africain » ou les tenants de la « théologie sous l'arbre », a été source d'illusion et d'égarement politique.

43

C'est sans doute au sujet de l'esclavage que cette tâche est la plus urgente – et la plus difficile si l'on en juge par la difficulté à se faire entendre d'un Ibrahima Thioub, le directeur du Département d'histoire de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Le nationalisme « petit-bourgeois » qui a prévalu lors des indépendances a externalisé la responsabilité historique de cette forme d'exploitation vers le seul Occident afin de garantir l'unanimité de la nation, fût-ce au prix du parti unique et du déni des contradictions internes des sociétés africaines<sup>30</sup>. Mais il ne pourra y avoir de vraie démocratie, voire de vraie République, au sud du Sahara sans que celles-ci reconnaissent politiquement, d'une manière ou d'une autre, la tradition, l'habitus, le sens pratique de la condition servile dans son passé, son présent et son futur antérieur. Néanmoins, la contribution des intellectuels, de ce point de vue, sera peut-être moins décisive que

---

30. Jean-François Bayart, « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone : anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans », *Politique africaine*, n° 105, mars 2007, p. 201-240.

l'institution « par le bas »<sup>31</sup> de ce rapport critique à la tradition, au gré de multiples mouvements sociaux dont certains courants de l'islam et du christianisme, diverses pratiques culturelles juvéniles ou féminines, des formes d'organisation économique, voire, il faut le craindre, le recours des subalternes à la violence armée fournissent d'ores et déjà les prodromes, sans que leur signification ou leur portée soient toujours comprises et admises de la part des hommes politiques ou des *litterati*.

---

31. Jean-François Bayart, Achille Mbembe, Comi Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire*, Karthala, 1992 (2008 pour une nouvelle édition augmentée).

---

#### R É S U M É

---

*En Afrique comme ailleurs, le rapport de la démocratie à la tradition est d'ordre historique, d'autant que celle-ci a été « inventée » et bureaucratisée dans le contexte de la situation coloniale. Les détenteurs du pouvoir autoritaire, tout comme les entrepreneurs en démocratisation, ont pu chacun y avoir recours car elle est politiquement polysémique. Mais c'est surtout à l'échelle locale que les élections, la décentralisation, les organisations de la société civile, les chefferies nées de l'administration indirecte coloniale instaurent une relation critique avec la tradition au travers des luttes sociales auxquelles elles donnent lieu, en particulier de la part des femmes et des jeunes.*