JEAN-FRANÇOIS BAYART

Les sociétés africaines face à l'Etat

Comprendre que les sociétés africaines sont « comme les autres », penser leur banalité, saisir que leur spécificité est d'ordre strictement historique, voilà ce qu'un siècle d' « africanisme » officiel n'a guère facilité, quelle que soit la masse considérable de connaissances qu'il a rassemblées. L'image de l'Afrique qu'il a sécrétée est aussi ambiguë que celle de l' « Orient » produite par l' « orientalisme » et dénoncée par un Saïd ou un Rodinson. L'opinion publique occidentale est gorgée de stéréotypes qui, souvent, exhalent le racisme d'antan. L'aberration fondamentale revient sans doute à ériger une africanité mythique, archétype en lequel se résolveraient l'actualité événementielle, la configuration globale et le devenir des sociétés noires. Or, l'Afrique n'est précisément pas le continent des idées simples. Des rives de l'océan Atlantique à celles de l'océan Indien, la diversité triomphe : climatique, physique, humaine, politique, économique, historique. Le rappeler, c'est pressentir déjà que les « pouvoirs africains » ne se conjuguent pas au singulier et qu'ils ont noué avec leurs sociétés des rapports complexes que défigurent inévitablement les différentes vulgates monistes.

DES CULTURES AU PLURIEL

L'idée d'une « culture africaine », à laquelle renverraient une organisation de la société et une conception du politique spécifiques, fait problème en ce qu'elle implique d'unicité supposée plutôt que démontrée. Elle exprime d'abord une illusion d'optique ethnocentrique : celle d'uniformité et de cohérence que procurent à l'étranger l'alté-

rité, l'éloignement, la méconnaissance. Illusion d'optique d'autant plus cruciale que cet étranger dispose d'un quasi-monopole de la scientificité et de l'information, et que son influence culturelle ou idéologique se double d'une prééminence politique et économique. Elle traduit ensuite, dans ce contexte historique d'affrontement et de dépendance, une volonté de résistance, de reconquête de sa propre identité bafouée, d'unification dans un effort de réappropriation de son devenir historique. C'est cette affirmation politique que L. S. Senghor a mise en forme en avançant la revendication de la « négritude », dont un nombre croissant de philosophes africains critiquent maintenant l'ambiguïté, derrière S. Adotevi, P. Hountondji, M. Towa, F. Eboussi Boulaga. Enfin, l'intuition d'une « culture africaine » rend compte de faits objectifs : non l'unité d'*une* culture africaine, mais la congruence partielle *de* représentations culturelles, produite par plusieurs siècles d'échanges historiques, et qu'il conviendrait d'exposer analytiquement, au lieu de la postuler.

Il n'existe pas non plus de cultures ethniques unanimes. Celles-ci sont hétérogènes, car les ethnies elles-mêmes — une notion sur laquelle il nous faudra revenir — sont traversées par des clivages économiques déterminés par les rapports de production, par des clivages biologiques entre les hommes et les femmes et entre les jeunes et les anciens, et par des clivages historiques (par exemple entre les groupes ethniques dominant et soumis qui coexistent fréquemment au sein d'un même ensemble considéré comme une unité ethnique en lui-même). Chacun de ces clivages tend à se traduire en corpus culturels particuliers au sein des différents groupes ethniques ; on peut ainsi y distinguer une parole des anciens et une parole des dépendants, une parole des hommes et une parole des femmes, une parole des conquérants et une parole des vaincus, ainsi que l'ont démontré certaines recherches anthropologiques sur la mémoire historique ou le déroulement des conflits de sorcellerie.

Des philosophes, tels F. Eboussi Boulaga et P. Hountondji, ont montré comment la mise en dépendance du continent avait conféré à la « culture africaine » et aux cultures ethniques cette unité factice en procédant à leur subordination et à leur folklorisation en « tradition ». L'opération signalait la confiscation du changement social et de la modernité par l'envahisseur étranger. Mais les groupes sociaux qui contrôlent l'Etat postcolonial ont aujourd'hui repris à leur compte cette définition figée de la culture « traditionnelle », perçue comme un réservoir de représentations constantes, tantôt sous la forme d'un obstacle au développement, tantôt sous la forme d'une « authenticité » à revivre.

Ces quelques remarques suffisent à ruiner le préjugé d'un rapport explicatif univoque entre « une culture africaine » (ou « la » culture d'un ensemble ethnique donné) et une conception propre du politique, singulièrement de la démocratie et du socialisme. Les représentations culturelles sont polysémiques et multifonctionnelles ; à ce titre, elles constituent une panoplie de ressources à la disposition des acteurs sociaux, dont l'usage est virtuellement contradictoire et provisoire. Ceci étant établi, il n'est pas illégitime de repérer quelques formalités concrètes d'énonciation culturelle du politique. Certaines d'entre elles semblent conforter le caractère autoritaire du pouvoir, tandis que d'autres tendent à le nuancer.

L'autoritarisme politique repose sur un autoritarisme sociétal diffus et récurrent — le philosophe Kwasi Wiredu parle avec bonheur de *grassroots authoritarianism* — qui insiste sur les valeurs de hiérarchie et d'obéissance. Il est révélateur, de ce point de vue, que les relations politiques se déclinent couramment sur le mode des relations parentales, le Président étant désigné, par exemple, comme le « Vieux » ou le « grand Camarade ». Tout détenteur d'une position d'autorité et de pouvoir est rapproché avec le respect que l'on doit à l'aînesse ; de leur côté, les cadres politiques et administratifs considèrent volontiers leurs concitoyens comme immatures, et l'infantilisation du peuple est l'un des traits saillants de la pratique de l'Etat sur le continent. En contrepoint, le christianisme et l'islam diffusent eux aussi des symboles et des comportements de soumission et de culpabilité qui ne restent pas sans effet au plan strictement politique, dans des sociétés qu'imprègne la sacralité. Et la colonisation a laissé en héritage une approche administrative, coercitive même, de l'autorité, une culture de la « chicotte » dont Amin Dada et Bokassa — tous deux formés par l'armée britannique et française — sont les épigones les plus tristement célèbres.

En outre, l'on peut se demander si les clivages politiques ne sont pas assez fréquemment vécus en termes de conflits de sorcellerie, et notamment si le dépassement du multipartisme en un régime de parti unique n'a point été envisagé, ici et là, comme un mouvement de réconciliation similaire à celui qui permet de surmonter de tels antagonismes familiaux, constitutifs de la vie quotidienne en ville aussi bien que dans les villages. Si cette hypothèse était exacte, on comprendrait mieux ce qu'un groupe d'intellectuels kényans qualifiait récemment « d'émasculation politique », c'est-à-dire cette propension de la quasi-totalité des Etats à refouler le débat politique sous prétexte d'unité nationale. Et dans certains pays (Guinée, Guinée équatoriale), la répression paroxystique semble obéir à quelques-unes des

règles du discours ancestral sur la sorcellerie (exacerbation de la vigilance « révolutionnaire », méfiance à l'encontre du pouvoir et de ses détenteurs, contrôle de l'individu par le groupe, idée selon laquelle l'on peut être « contre-révolutionnaire » sans même en être conscient et qui autorise toute persécution).

Cependant, d'autres rcprésentations, participant des mêmes mouvances culturelles, constituent simultanément des potentiels de conflit et de résistance à l'Etat. Cela est vrai bien sûr des religions du Livre, riches de traditions tribunitiennes, prophétiques ou maddhiques, et qui procurent aux masses populaires un espace hors l'Etat. Cela est vrai, aussi, dans une certaine mesure, de la parentalisation des rapports politiques : il faut concéder à ses « enfants » ce que l'on refuserait d'un point de vue purement bureaucratique, et les petites gens le savent bien, qui préfèrent s'inscrire dans une relation de clientèle dont ils peuvent tirer parti, par exemple en exigeant une redistribution des fruits du pouvoir conformément à l'éthique ancienne qui décèle la sorcellerie au travers de la réussite non partagée, plutôt que dans une relation moderne de type administratif, dans laquelle ils sont désarmés. Mais c'est actuellement la sensibilité rédemptrice qui revêt la plus forte capacité de mobilisation de la société face à l'Etat. D'autant qu'elle témoigne d'une remarquable plasticité : on la retrouve sous-jacente à des soulèvements populaires d'inspiration religieuse préchrétienne, chrétienne ou islamique (en particulier au Zaïre et dans la ceinture sahélienne) ou à des émeutes urbaines de démunis (comme celles qui ont dévasté les capitales de la Gambie et du Kenya en 1981 et en 1982), aussi bien que sous la forme de populismes militaires (sergent-chef Doe au Liberia, capitaine Rawlings au Ghana) ou de partis institutionnalisés (People's Redemption Party au Nigeria). Peut-être même est-elle inhérente à l'affirmation identitaire ou nationaliste de l'Afrique puisqu'elle parcourt peu ou prou des démarches aussi diverses que celles du mouvement chrétien de la Conscience noire en République sud-africaine, du célèbre musicien nigérian Fela Ransome Kuti, de « l'authenticité » zaïroise ou togolaise, et du théoricien marxiste Amilcar Cabral...

LE MIRAGE DU TRIBALISME

Indissociable de l'approche culturaliste, la réduction du politique au « tribalisme », qui balise la fantasmagorie africaniste de l'Occident, appelle une reconsidération similaire d'autant plus nécessaire que ce type d'interprétation désigne des réalités incontestables tout en les

rendant incompréhensibles. Il ne s'agit pas de nier l'existence, voire l'irréductibilité des consciences ethniques. Celles-ci ne sont pas le reflet d'un stade élémentaire du développement, que condamnerait à terme la modernisation. Elles ne sont pas non plus le simple fruit des manipulations du colonisateur ou des gestionnaires de l'Etat contemporain. Il est significatif que les analystes fidèles à la tradition marxiste l'admettent désormais.

Pourtant, l'ethnie, tout au moins telle que se la représente l'Européen, sous la forme d'une entité donnée, homogène et correspondant à un terroir délimité, n'existe sans doute pas. A l'instar de toutes les identifications culturelles, la conscience ethnique est contextuelle et se définit par rapport à l'Autre — et par le regard de l'Autre. En outre, elle n'est pas exclusive d'identifications complémentaires ou concurrentes, telles que les identifications a des lignes de différenciation ancestrales ou nées de la division moderne du travail, ou encore à des ensembles culturels supra-ethniques d'ordre religieux ou national. La conscience ethnique véhicule ainsi des représentations autres qu' « ethniques » qui interdisent de réduire les affrontements de ce type à de simples conflits désincarnés d'identifications. Y sont également en jeu des intérêts politiques, religieux, économiques. En omettant de le préciser, l'interprétation classique en termes de « tribalisme » les rend aussi inintelligibles que ne le seraient, par exemple, les guerres franco-allemandes si les historiens se contentaient de les ramener à l'hostilité que ces deux peuples sont censés éprouver naturellement l'un pour l'autre.

Phénomène complexe et relatif, l'ethnicité n'est pas une structure statique et atemporelle. Les rapports interethniques sont des produits de l'histoire, et non une combinatoire stable d'invariants. Leur configuration, leur dynamique, leur portée ne sont pas les mêmes dans le cadre de l'Afrique précoloniale et dans celui d'un continent bouleversé par sa mise en dépendance. Les rapports de force entre groupes ethniques ont été partout modifiés, parfois intentionnellement, à l'occasion de ce séisme, et les tensions s'en sont généralement trouvées accentuées.

Ce qui est en cause, c'est la pertinence de la notion même d'ethnie, qui est toujours une construction historique : les « Sara » du Tchad, par exemple, sont issus d'un processus de fusion d'identités hétérogènes au sein d'un espace social élargi sous l'effet de la domination islamique, puis de l'exploitation coloniale, et l'on pourrait en dire autant des Ngala du Zaïre, des Ibo du Nigeria, ou des Bamiléké du Cameroun. Parallèlement, un processus de bipolarisation, dont les implications conflictuelles sont évidentes, peut survenir, notamment

au gré de l'urbanisation : par exemple, entre Sara et Djellabah au Tchad, entre Ngala et Kongo au Zaïre, entre Bahutu et Watutsi au Burundi. On estimera, d'une façon générale, que la délimitation des appartenances ethniques renvoie à la période coloniale, qui a tendu à figer des groupes sociaux engagés dans des mouvements migratoires et à les implanter territorialement. Autrement dit, la notion d'ethnie a été largement fabriquée à des fins de contrôle administratif et politique ; elle a ensuite été l'objet d'une réappropriation par les groupes sociaux autochtones arbitrairement désignés de la sorte mais contraints, par leur mise en dépendance, à se déterminer en fonction des nouvelles structures de pouvoir. Posée comme contradictoire par rapport à l'Etat-nation, l'appartenance ethnique en est dans les faits une expression. Et le discours jacobin de l'intégration nationale stigmatise des particularismes qu'il alimente dans le même temps en postulant l'existence d'administrés structurés territorialement et ethniquement, et en induisant de la part de ceux-ci des stratégies sociales qui soient fondées sur ces notions, sans qu'elles soient pour autant passéistes ni même, à proprement parler, particularistes. Les dynamiques de l'ethnicité ne sont donc pas antithétiques de celles de l'Etat et de l'économie moderne, même si les processus d'unification que nous avons évoqués coexistent tragiquement avec des processus de fission, générateurs des conflits les plus meurtriers du continent (Nigeria, Tchad, Soudan, Angola, Burundi, Rwanda...).

DES SOCIÉTÉS HISTORIQUES

Aussi est-il préférable, pour penser les sociétés africaines dans leur complexité, d'y reconnaître des sociétés historiques à part entière. Leur mise en dépendance n'a nullement interrompu cette historicité, elle en a constitué un rebondissement. En fait, il est erroné de concevoir la dépendance, coloniale ou postcoloniale, comme une relation d'extériorité entre les sociétés africaines, qualifiées de « périphériques », et le « centre » occidental, ou comme une structure univoque de domination du monde occidental sur le continent noir. On ne soulignera jamais assez que la colonisation, loin d'être cet affrontement manichéen qu'elle tendra à devenir, fut d'abord une entreprise commune à des acteurs blancs et noirs, ceux-ci cherchant à utiliser ceux-là dans le cadre de stratégies propres (et réciproquement, cela va de soi...). Ce fut également vrai de la traite des esclaves, et l'est encore de la dépendance économique contemporaine, qui fournit à des groupes sociaux autochtones la matrice de leur hégé-

monie et ne saurait de la sorte se réduire à un rapport dichotomique entre l'Afrique d'une part, l'Occident de l'autre.

Encore faut-il garder à l'esprit que leur histoire a été vécue par les peuples africains, depuis un ou deux siècles, sur le mode traumatique, dans la mesure où elle a constamment mis en cause leur souveraineté, leur identité, voire leur survie. La traite des esclaves, même si elle a eu des effets beaucoup plus complexes qu'on ne le dit souvent, a frappé l'Afrique dans sa chair et sa conscience, et continue de marquer son inconscient, ainsi que l'attestent certaines formes contemporaines de sorcellerie. La colonisation fut une occupation douloureuse, dont le coût humain fut très lourd du fait de la répression et du travail forcé, et qui attenta à la dignité des peuples du continent. Enfin, la décolonisation n'a permis que « l'indépendance du drapeau », selon l'expression célèbre de Julius Nyerere, et n'a pas mis fin à la dépendance. On ne saurait exagérer l'ampleur des souffrances qu'engendre cet état de fait et que résument deux tristes records mondiaux détenus par l'Afrique : celui du nombre des « pays les moins avancés » (PMA) et celui du nombre des réfugiés. Mais c'est le régime de l'apartheid qui rappelle aux Africains, avec le plus de cruauté, leur condition, quel que soit par ailleurs le degré d'implication de certains de leurs Etats dans les relations avec la République sud-africaine.

Structure interne aux sociétés africaines, la dépendance concerne en premier lieu leur agencement propre. Dans telles sociétés données, quels étaient les groupes dominants ? Qu'en est-il advenu au cours de la traite, puis de la colonisation ? A-t-on assisté à une redistribution, partielle ou radicale, des cartes, et dans l'affirmative, au profit de quels autres groupes sociaux ? Que se passe-t-il aujourd'hui sous le couvert des institutions de l'Etat ? Telles sont les questions qu'il convient de se poser, et pour lesquelles il n'est qu'une réponse possible : l'analyse politique au coup par coup, qui substitue aux fantasmes et aux généralisations « africanistes » le foisonnement des situations historiques concrètes et diverses. Les structures politiques et économiques contemporaines, et notamment l'Etat, doivent se lire à la lumière de cette continuité historique, étant entendu que celle-ci est dynamique et souvent tissée, en réalité, de discontinuités. Les lignes de clivage d'hier ont conservé une actualité. En simplifiant à l'extrême, on peut avancer l'hypothèse selon laquelle les dominés et les exploités de l'Etat postcolonial *tendent* à être les dépendants des sociétés précoloniales, la nouvelle donne provoquée par la colonisation n'ayant été que partielle. L'insertion dans le système social des jeunes hommes célibataires, des femmes — les dépendants histo-

riques par excellence — et éventuellement des esclaves, des castes peu considérées, des groupes ethniques asservis constituent donc autant de questions politiques spécifiques. Et ces catégories poursuivent souvent à l'ombre de l'Etat postcolonial des stratégies qui apparaissent comme les nouveaux épisodes de cette lutte ancestrale qui les oppose à leurs dominants.

Pour cette raison, il paraît pertinent de relier l'Etat contemporain, non plus à une structure de classes donnée, relativement stable et unidimensionnelle, mais à une crise hégémonique provoquée par la mise en dépendance, c'est-à-dire à une structure de classes à construire. Jusqu'à présent, le débat, pour l'essentiel, a consisté à rattacher l'Etat à une classe dominante et à caractériser celle-ci ; il s'est ainsi résumé à des variations sur le thème de la bourgeoisie, perçue tour à tour comme nationale, bureaucratique, agraire, compradore... Mieux vaudrait restituer les processus complexes d'interaction entre des positions de nature différente : positions relevant de la stratification sociale ancienne, positions de pouvoir participant de plus en plus de l'Etat moderne, positions d'enrichissement dépendant elles aussi d'une manière croissante du système d'économie mondiale. C'est au niveau de chaque individu que ces positions se conjuguent ou se contredisent. Pour prendre un exemple, une position de pouvoir est souvent une position d'enrichissement, et il n'est pas inhabituel que le titulaire en soit un héritier de l'aristocratie ancienne. Mais cela varie d'une situation historique à une autre et, surtout, toutes les positions n'ont pas une valeur égale, l'insertion des sociétés africaines dans l'économie mondiale et leur évolution politique exorbitant l'importance de certaines d'entre elles. Village par village, région par région, les conflits entre ces positions véhiculent à l'échelle du pays un nouveau système d'inégalité et de domination dont le régime politique est en quelque sorte la matrice, dans la mesure où il contribue à créer les rapports de force entre elles. L'enjeu de cette dynamique est la transformation en une classe sociale homogène des divers groupes qui prétendent à la domination et auxquels l'Etat apporte un lieu de rencontre et de médiation conflictuelle.

Ainsi, éventrées par leur mise en dépendance, les sociétés africaines sont en voie de se donner de nouveaux systèmes de domination totalisants. Ce processus de *recherche hégémonique* diffère d'une formation sociale à l'autre par le type de groupes et de positions qu'il privilégie, par le mode d'articulation au système d'économie mondiale qu'il instaure, par le style politique dans lequel il met en forme la domination, par le mode et l'ampleur de l'accumulation qu'il promeut, par le rapport de la société à l'Etat qu'il crée et qu'il enregistre,

par l'efficacité et la portée qu'il revêt. Il va aussi de soi que la recherche hégémonique est un processus relativement incertain, ce dont témoigne la fameuse instabilité politique de l'Afrique noire.

On repérera à cet égard quelques scénarios qui coexistent au sein de chaque pays (l'Etat ne reposant pas nécessairement sur les mêmes fondements historiques et sociaux d'une région à l'autre) et qui ne coïncident pas avec des formules institutionnelles particulières (le parti unique ou le régime militaire, par exemple, n'endossant pas partout la même signification).

Même là où ses atouts étaient les plus solides (Rwanda, Burundi), l'aristocratie précoloniale a échoué à prendre le contrôle de l'Etat contemporain pour assurer l'actualisation de sa prééminence, ou elle l'a laissé échapper dans un deuxième temps (Mauritanie, Ethiopie) ; en revanche, un tel processus de modernisation conservatrice n'est pas rare au plan régional. Les situations révolutionnaires, aboutissant au renversement de la catégorie dirigeante précoloniale au profit d'une nouvelle élite née de la colonisation ou de la décolonisation, sont demeurées elles aussi exceptionnelles : inscrites en filigrane dans les premières années des régimes Sékou Touré (en Guinée) et Tombalbaye (au Tchad), ou dans la prise du pouvoir par les « provinciaux » au détriment des Créoles et des Afro-Américains, respectivement en Sierra Leone et au Libéria, elles ne se retrouvent à l'état pur qu'au Rwanda, en Ethiopie et, sous bénéfice d'inventaire, au Mozambique ; en outre, on peut éventuellement considérer que l'islam confrérique a réalisé une forme de « révolution bourgeoise » au Sénégal en façonnant d'une façon particulière la société civile et le rapport de celle-ci à l'Etat. Les patrimonialismes exacerbés, qui pourvoient l'appropriation de l'Etat par son chef et son entourage le plus proche, sont hélas plus courants (Sékou Touré, Amin Dada, Bokassa, Macias Nguema et, sous une forme un peu atténuée, Mobutu, Bongo, Eyadema, Stevens, Hamani Diori...) et ont démontré tout à la fois leur capacité à se reproduire et à capter les ressources de l'économie mondiale par le biais des investissements étrangers. Ces régimes personnalisés à outrance ne font que dissimuler temporairement un autre scénario tout aussi tragique, celui de l'aggravation de la crise hégémonique du fait de l'incapacité des différents groupes dominants à s'unifier autour d'un projet politique commun (Tchad, Angola, Ouganda).

Ces divers cours historiques se distinguent d'un processus qui semble mieux à même de mener à la formation d'une classe dominante au plan national : celui de l'assimilation réciproque des différents segments d'élite, par la voie moléculaire d'un compromis historique

dont le garant est un homme ou un parti. Cette évolution semble la plus avancée dans des pays comme le Sénégal, le Cameroun, la Côte-d'Ivoire, le Nigeria, la Zambie, la Tanzanie, le Kenya — mais certains de ces exemples, aussi bien que ceux d'autres pays maintenant plongés dans une crise hégémonique ou une tourmente révolutionnaire, en suggèrent la fragilité. Ce scénario s'accommode en tout cas d'institutions différentes — de la démocratie représentative au régime militaire en passant par celui de parti unique — et ne privilégie par forcément les mêmes positions sociales, politiques ou économiques : ainsi, en Côte-d'Ivoire, c'est la catégorie des planteurs aisés qui a pris la tête du mouvement nationaliste et s'est ensuite transmuée en élite administrative et rentière, alors qu'au Cameroun la petite bureaucratie coloniale a su imposer sa primauté aux planteurs et aux commerçants, se transformer en véritable bureaucratie nationale et construire un Etat à son image.

POUVOIRS ET RICHESSES

Mais, quelle que soit sa modalité politique et structurelle, la recherche hégémonique implique une pratique intensive de l'accumulation économique. L'Etat postcolonial doit être pensé en même temps que ce processus, non parce qu'il est le simple reflet d'une « infrastructure », ni seulement parce que du pouvoir procèdent richesses et classe dominante — assertion fréquente, crédible et néanmoins tendancieuse — mais parce qu'il est le vecteur principal de l'accumulation, sans pour autant s'y réduire, ni l'englober complètement. A cet égard, les critères politiques sont relativement contingents. Qu'il se réclame du socialisme ou non, l'Etat est partout devenu le premier agent économique. Partout, il a amplifié son intégration au système économique mondial. Et partout il a incliné à procéder à une accumulation primitive par le biais d'une surexploitation de la paysannerie. Néanmoins, cette maximisation du rôle économique de l'Etat ne peut être abstraite de l'accumulation individuelle qu'elle permet à tous ses échelons (y compris les plus hauts) et dans toutes les situations (y compris celles qui sont réputées « socialistes »). Toute position de pouvoir est indissolublement une position d'enrichissement par les avantages personnels qu'elle procure (traitement régulier susceptible d'être réinvesti, prestige social, passe-droits, pots de vin, etc.). Même les hommes d'affaires qui n'appartiennent pas au secteur public en dépendent étroitement, ne serait-ce que parce que leurs moyens d'enrichissement reposent

largement sur des dérogations à la loi (contrebande, fraude fiscale, etc.) ou sur des autorisations administratives (licences d'importation ou autres). Il est donc assez vain d'établir une distinction de nature entre le secteur économique privé et le secteur public puisque les deux procèdent d'une même dynamique, celle de la recherche hégémonique et de la formation d'une classe dominante. Cette logique générale d'appropriation privée des ressources étatiques soulève une défiance grandissante de la part des Africains envers ceux que l'on a pu appeler les « politiciens prédateurs », défiance dont nous avons précédemment signalé qu'elle s'exprimait volontiers en une sensibilité rédemptrice. Mais les différents projets de moralisation que celle-ci inspire, tout comme les rêves technocratiques de rationalisation, pêchent toujours par naïveté : il s'agit moins de « mauvaise gestion » ou de « corruption » que de l'essence d'un processus historique. Et, en ce sens, on peut suivre J.-F. Médard quand il propose de qualifier de « patrimoniaux » l'ensemble des Etats postcoloniaux africains (1). Pourtant, sur cette toile de fond, des différenciations notables surviennent, qu'il convient sans doute de ne pas sous-estimer. L'ampleur et l'intensité des mécanismes d'accumulation varient selon que ceux-ci tendent à absorber l'Etat (Libéria sous les présidences Tubman et Tolbert, Sierra Leone de Siaka Stevens, Ghana du docteur Busia et du général Acheampong, Nigeria de la fin du régime Gowon, Zaïre du maréchal Mobutu...) ou qu'ils sont médiatisés et pondérés par une conception politique ou administrative de la *res publica*, plus ou moins prégnante (Sénégal, Cameroun, Tanzanie). L'autonomie des mécanismes d'accumulation n'est pas non plus partout la même : ceux-ci peuvent conduire à la constitution d'un véritable milieu d'affaires autochtone, distinct de la bureaucratie (comme au Nigeria, au Cameroun, au Sénégal, au Kenya, voire au Togo, au Bénin), alors qu'ailleurs ils dépendent presque entièrement du pouvoir, qui les gère dans une perspective de patronage et de régulation politiques (comme en Côte-d'Ivoire, au Gabon, au Zaïre, en Sierra Leone) ou qui les confisque purement et simplement (comme en Guinée, en Guinée équatoriale, sous l'Empire centrafricain). L'orientation des mécanismes d'accumulation dans un sens plus ou moins productif et la capacité de l'Etat à maîtriser la dynamique économique offrent deux autres critères de diversification, dont on doit souligner qu'ils ne coïncident pas absolument avec les lignes de différenciation politique ou idéologique (encore que le modèle « socialiste » de développement, formulé au lendemain de

(1) Voir l'article *supra*.

l'indépendance, semble avoir amplement témoigné de son échec et de son impact destructeur en Guinée, au Mali, au Ghana). Enfin, la dépendance des mécanismes d'accumulation à l'égard des intérêts étrangers est elle aussi très inégale — plus nette, par exemple, en Côte-d'Ivoire ou en Sierra Leone qu'au Cameroun, au Kenya ou au Nigeria.

L'ÉTAT CONTRE LES SOCIÉTÉS

Par définition, la recherche hégémonique, sous-jacente à l'idéologie de la construction et de l'unité nationales, implique un essai de contrôle de la société par l'Etat et par les groupes sociaux qui postulent au statut de classe dominante. Cette entreprise porte d'abord sur l'accès des autres acteurs historiques au système politique. La plupart des régimes restreignent cette faculté en s'opposant à l'organisation autonome et plurale des groupes sociaux subordonnés et en engendrant un effort totalisant d'intégration des différentes forces sociales au sein de mouvements uniques (parti, centrale syndicale, organismes annexes réservés aux jeunes, aux femmes, aux étudiants...). Il s'agit essentiellement, par le biais de ces procédures, d'inscrire les dominés dans l'espace de la domination, dans une perspective de genèse et d'inculcation de l'Etat. Une telle logique d'intégration, commune à maintes situations du continent, revêt pourtant des degrés très dissemblables, de la mobilisation épisodique et, somme toute, débonnaire, que provoquent à intervalles réguliers les régimes ivoirien ou camerounais de parti unique, par exemple, à la « vigilance révolutionnaire » permanente de la Guinée et à « l'animation » du Zaïre et du Togo, dont les relents totalitaires sont plus suspects. Sur ce point, les régimes se réclamant du marxiste occupent souvent une position intermédiaire, contrairement à ce que donne à croire leur discours idéologique (Bénin, Congo).

Cependant, la participation conforme et unanimiste n'est pas un mode universel de contrôle politique. D'une part, elle est répudiée par les régimes de démocratie représentative (Sénégal, Gambie, Nigeria). De l'autre, elle tend à être délaissée par certains régimes militaires (Niger, Mauritanie) ou de parti unique (Sierra Leone). La quasi-totalité des régimes répondent d'ailleurs également, d'une façon plus ou moins implicite, à une autre logique, para-censitaire celle-ci, qui est contradictoire par rapport aux principes constitutionnels proclamés et aux exigences de la mobilisation par le haut et qui s'actualise elle aussi à des degrés variables : la sélection des

candidats aux fonctions électives, l'accès à la scolarisation de qualité, la répartition des richesses sont étroitement régulés par le centre, et les groupes sociaux dominants assurent de la sorte leur propre reproduction, en tant que classe dominante en projet.

Quelle que soit l'importance de ces procédures politiques et idéologiques, il ne faut pas sous-estimer le poids de la coercition purement physique ou, à tout le moins, symbolique dans la construction de l'Etat postcolonial. Dans toutes les situations qui prévalent en Afrique, y compris dans les régimes de démocratie représentative, les détenteurs du pouvoir politique, administratif, judiciaire ou policier ont une conception musclée de leur autorité. Les jeunes délinquants, les prisonniers de droit commun sont systématiquement hattus dans les commissariats ; les détentions s'effectuent dans des conditions très dures et donnent fréquemment lieu à des accidents tragiques. Les projets économiques ou urbanistiques sont mis en œuvre autoritairement, et le « développement » est *de facto* une obligation, imposée par des mesures fiscales mais aussi administratives et coercitives, la valorisation de « l'investissement humain » pouvant mener jusqu'à une véritable réhabilitation du travail forcé de l'époque coloniale, comme au Zaïre ou en Guinée équatoriale. De même, la collecte de l'impôt donne lieu à des opérations de police entachées de brutalité, tandis que la répression des mouvements sociaux ou des pratiques populaires menace constamment de dégénérer en incidents sanglants dont le Nigeria, le Zaïre, le Libéria, la République malgache, le Centrafrique, le Kenya, la Gambie, le Cameroun, la Côte-d'Ivoire ont donné de sombres illustrations dans la dernière décennie. Sans parler des situations de répression paroxystique qui endeuillent (ou ont endeuillé) la Guinée, la Guinée équatoriale, l'Ouganda, le Burundi, le Rwanda...

LA REVANCHE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

Cependant, le processus de construction d'une classe dominante et de l'Etat a constamment été battu en brèche par les groupes sociaux subordonnés. Les soulèvements populaires à Madagascar, au Kenya, au Cameroun, au Congo-Brazzaville, au Congo-Leopoldville, au Tchad, dans les anciennes colonies portugaises — pour ne citer que les principaux d'entre eux — ont projeté sur le devant de la seène les « damnés de la terre » et ont débouché sur ce que Gramsci appelle des situations d'équilibre catastrophique, grosses d'une redistribution générale des cartes. Mais celle-ci a avorté, y

compris, semble-t-il, en Guinée Bissau, en Angola, au Mozambique, ou en Ethiopie, où les groupes sociaux subordonnés paraissent être progressivement dépossédés de leur investissement dans la lutte nationaliste ou agraire. En deçà de toute métaphysique politique, le problème est celui de l'articulation des classes potentiellement révolutionnaires à une élite contre-hégémonique et de la capacité, très aléatoire, de celles-là à garder le contrôle de celle-ci. Le concept de « suicide », par lequel une fraction de la petite bourgeoisie est censée, d'après Amilcar Cabral, s'identifier « par le bas » aux classes subordonnées, peut laisser sceptique. Et la catégorie sociale la plus décidée à affronter le système de domination en place parce qu'elle n'a rien à perdre, ni d'un point de vue « traditionnel », ni d'un point de vue « moderne », c'est-à-dire la catégorie des jeunes marginalisés par l'appareil de production, vivant d'expédients, soumis à l'autorité tâtillonne des aînés et représentant, soit dit en passant, près de la moitié de la population globale du continent, est aussi la moins apte à prendre la direction du changement qu'elle contribue à provoquer, comme l'ont montré l'insuccès, le dérapage ou le détournement, des « révolutions » des deux Congo (dans les années soixante), de Madagascar (en 1972), du Centrafrique et du Ghana (en 1979), de Gambie (en 1981), d'Ethiopie et du Tchad (dans les années soixante-dix). On ajoutera même qu'elle est la plus apte à être manipulée, au vu des abus auxquels elle s'est livrée dans le cadre de diverses milices (comme au Mali en 1967-1968 ou en Guinée équatoriale du temps de Macias Nguema). De plus, il n'y a presque jamais unité d'action et identité d'intérêts entre les jeunes et les autres catégories sociales virtuellement critiques de l'Etat postcolonial : les femmes s'efforcent plutôt d'utiliser les ressources de celui-ci au plan politique et économique pour mener à bien des stratégies de promotion individuelle ou familiale, plus rarement collective, et elles désapprouvent la violence qui entache l'activisme des jeunes ; ceux-ci sont par ailleurs en butte à l'idéologie de l'aînesse, en particulier en milieu rural, si bien que leur irruption sur la scène politique est habituellement ressentie d'une façon traumatique. Quant à la paysannerie — autre force révolutionnaire présumée, sur laquelle on a beaucoup glosé — elle est affaiblie par ses clivages internes, et elle paraît elle aussi plus disposée à se réapproprier les ressorts de l'économie capitaliste qu'à les contredire par la formulation d'un projet explicite de rupture. Il en est de même, pour le moment, de la classe ouvrière, bien qu'elle fasse preuve d'une indéniable combativité revendicative.

Une césure révolutionnaire durable paraît donc aléatoire, faute d'agent historique incontestable. Ce qui ne veut pas dire que les

masses populaires soient passives ou impuissantes. Elles pèsent sur l'Etat par le biais d'innombrables « tactiques », mobiles et changeantes, sans que celles-ci se déploient nécessairement en une « stratégie » alternative (2). Révoltes, refus de certaines cultures ou sous-productivité, grèves, abstentionnisme électoral, migrations, recours à la sacralité pouvant aller jusqu'à la création de véritables communautés théocratiques hors l'Etat, contrebande, bourgeonnement d'un secteur économique informel, circulation intensive d'une information non contrôlée par les médias officiels, disqualification du pouvoir par un humour corrosif ou par référence à une transcendance de nature religieuse, messianique ou révolutionnaire, participation conflictuelle aux appareils de contrôle politique : la liste est longue des pratiques populaires qui limitent et relativisent le champ étatique en assurant une certaine revanche de la société civile sur celui-ci.

L'évolution politique des différents pays africains est ainsi marquée par deux processus contradictoires, l'un de totalisation étatique mis en œuvre par le pouvoir, l'autre de détotalisation produit par avancée de la société (3). Avec R. Fossaert, on peut alors « typifier (la société civile) selon l'espace — plus ou moins vaste, plus ou moins contraint — que la structure sociale offre à son développement et selon le vecteur principal qui soutient ou restreint ce développement » (4). La configuration de l'Etat postcolonial en Afrique noire, et en particulier les traits autoritaires, voire totalitaires, qu'il accuse, se comprennent mieux pour peu que l'on constate l'atrophie et la dépendance générales de la société civile qu'il domine. Pourtant, ici et là, celle-ci entretient avec lui un rapport plus « juste » qu'ailleurs (pour reprendre la célèbre expression de Gramsci) grâce aux contrepoids que fournissent, par exemple, la démographie, ou l'existence d'un milieu d'affaires autonome, ou encore la vitalité des forces religieuses.

Ce n'est probablement pas un hasard si le Sénégal et le Nigeria, qui bénéficient de certains de ces facteurs, tentent actuellement des expériences de démocratie représentative et plurale qui valent moins par leur façade électorale que par la créativité sociale qu'elles autorisent. Cette dernière tranche heureusement avec l' « émasculation politique » infligée à des pays comparables, comme le Kenya, le Zaïre, le Cameroun, le Ghana ou la Côte-d'Ivoire. Mais, en tout état de cause, le peuple sait se réserver une distance à l'encontre du pouvoir,

(2) Michel de CERTEAU, *L'Invention du quotidien*, Paris, « UGE », 1980.

(3) J'emprunte à J.-L. Domenach (Fondation nationale des Sciences politiques) les termes de cette analyse.

(4) R. FOSSAERT, *La société : les Etats*, Paris, Le Seuil, 1981.

jusqu'au sein de ces manifestations d'adhésion qui impressionnent l'opinion publique européenne par leur unanimisme supposé (5). Une fois perçu ce travail, insidieux ou brutal, de réappropriation de l'Etat postcolonial par la société, il n'est plus établi, contrairement à ce qu'écrivent B. Badie et P. Birnbaum, que celui-là « reste en Afrique comme en Asie un pur produit d'importation » (6). Le placage de l'Etat d'origine européenne sur les sociétés africaines, son hypertrophie, s'ils ont interdit à celles-ci une véritable structuration autonome, ne les ont pas pour autant empêchées d'instaurer progressivement avec lui une relation désordonnée de rétroaction qui est un signe parmi d'autres de l'historicité propre de ces systèmes politiques. De l'amplification de cette relation, de son éventuelle institutionnalisation dépend une bonne part de l'avenir du continent, sous forme de construction de sociétés politiques de caractère démocratique (quelles qu'en soient les modalités) ou au contraire d'installation de situations autoritaires ou totalitaires prégnantes, se reproduisant au travers de régimes successifs...

Repères bibliographiques

D'une incomparable richesse, les travaux scientifiques en langue anglaise sont indispensables à la compréhension des sociétés africaines contemporaines. Si l'on s'en tient aux publications les plus accessibles au public français il faut d'abord signaler deux revues qui compléteront son information : les *Cahiers d'Etudes africaines* (Européiodiques, 31, avenue de Versailles, 78170 La Celle-Saint-Cloud), de tonalité anthropologique et sociologique, et *Politique africaine* (Karthala, 22, bd Arago, 75013 Paris), à dominante politique. L'ouvrage de P. BIARNES, *L'Afrique aux Africains* (A. Colin, 1980) fournit une bonne introduction à l'Afrique francophone, mais délaisse malheureusement le reste du continent. Pour le débat autour de la « culture africaine », on se reportera à F. Eboussi BOULAGA, *La crise du Muntu* (Présence africaine, 1977) et à P. HOUNTONDJI, *Sur la « philosophie africaine »* (Maspero, 1977). Les différents aspects des sociétés africaines ont été traités dans le cadre de l'excellente collection des « Dossiers africains » (Maspero) et ont inspiré une réflexion stimulante à M. AUGÉ (*Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, 1977), tandis que Karthala

(5) Cf. à cet égard, l'article très révélateur de C. M. TOULABOR, Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo, *Politique africaine*, I (3), septembre 1981.

(6) B. BADIÉ, P. BIRNBAUM, *Sociologie de l'Etat*, Paris, Grasset, 1979.

édite un nombre croissant de travaux sérieux. Enfin, l'Etat africain post-colonial a été assez peu étudié par les auteurs français en raison de la prééminence de la recherche juridique ; on consultera à ce sujet Y. A. FAURÉ, J.-F. MÉDARD, *Etat et bourgeoisie en Côte-d'Ivoire* (Karthala, 1982), C. COULON, *Le marabout et le prince* (Pedone, 1981), J.-F. BAYART, *L'Etat au Cameroun* (Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1979).

Jean-François BAYARD. — **The African societies and the State.**

No monistic or mechanistic interpretation (for instance in terms of « tribalism » or cultural archetype) should be aplied to the African societies ; they should be regarded as fully historical societies with a plural relation to the State. Even if lasting revolutionary changes seem highly unlikely, the African civil society has managed to establish with « the powers » a relationship of disorderly « retrocution » which is the sign that it is historical.

RÉSUMÉ. — *A l'exclusion de toute interprétation moniste et mécaniste (par exemple en termes de « tribalisme » ou d'archétype culturel), les sociétés africaines doivent être pensées comme des sociétés historiques à part entière dont le rapport à l'Etat est pluriel. Même si des ruptures révolutionnaires durables paraissent peu probables, les sociétés civiles ont su établir avec les « pouvoirs africains » une relation de « rétrocution » désordonnée qui est le signe de cette historicité.*