

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I



CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALES EN  
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES  
ET EDUCATIVES



UNITÉ DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALES EN  
SCIENCES HUMAINES ET  
SOCIALES



DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



UNIVERSITY OF YAOUNDE I



POSTGRADUATE AND SCHOOL  
FOR THE HUMAN, SOCIAL  
AND EDUCATIONAL SCIENCES



DOCTORATE RESEARCH UNIT  
FOR THE HUMAN AND SOCIAL  
SCIENCES



DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**FONDEMENT DE L'ETAT-NATION ET RUPTURE DU  
POUVOIR TRADITIONNEL EN AFRIQUE : UNE ANALYSE DE  
*L'ETAT ET CLIVAGES ETHNIQUES EN AFRIQUE DE  
EBENEZER NJOH MOUELLE ET THIERRY MICHALON***

Mémoire présenté en vue de l'obtention d'un Master II en Philosophie  
Option : Éthique et Philosophie Politique

**Par**

Louis Marie BELLA  
Matricule : 19Q811  
Licence en philosophie

**Sous la direction du**

Dr Lydie Christiane AZAB à BOTO  
Chargée de Cours



Junin 2024

**À**

**Nos défunts parents partis sans avoir vu notre évolution dans les études qu'ils  
considéraient comme leur unique legs pour nous,**

**Tous ceux qui veulent assumer leur ambiguïté existentielle pour se forger une  
destinée responsable,**

**Tous ceux qui n'ont pas peur de la vérité et qui sont prêts à se laisser déstabiliser  
par elle.**

## REMERCIEMENTS

La réalisation de ce travail a nécessité des soutiens si importants que notre propre part est relativement négligeable. Nous devons au Docteur AZAB à BOTO Lydie Christiane dont le soutien le long de ce travail a été digne de celui auquel un étudiant est en droit d'attendre de son directeur de travaux.

Nous sommes éternellement redevables à tous les enseignants du Département de philosophie de la Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines qui, depuis nos premiers pas au Département de philosophie n'ont ménagé aucun effort pour nous assurer une entrée fort réussie dans le champ de la connaissance pure. Nous avons aussi bénéficié de discussions éclairantes avec les Professeurs Puis Ondoua et Ebenezer Njoh-Mouelle, desquels nous avons conforté la thématique de ce travail.

Nous remercions aussi tous ceux qui nous ont aidés dans l'acquisition de certains documents. À tous les camarades au contact desquels notre entreprise de quête philosophique s'est fructifiée et qui sont tellement nombreux qu'il nous est difficile d'en nommer spécifiquement ici.

À notre grand-frère Essomba Symphorien et à notre sœur Dangoula Christine pour toutes les prières élevées vers le ciel pour nous.

# SOMMAIRE

REMERCIEMENTS .....	ii
SOMMAIRE .....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT .....	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE :MODÈLE POLITIQUE PRÉCOLONIAL : ENTRE MODERNITÉ ET CONSERVATION.....	8
CHAPITRE 1 :DE LA GESTION DU POUVOIR POLITIQUE DANS L'AFRIQUE PRÉCOLONIALE .....	10
CHAPITRE 2 :L'ÉTAT-NATION ET LA MODERNITÉ POLITIQUE .....	21
CHAPITRE 3:FONDEMENT DE L'ÉTAT SUR BASE ETHNIQUE .....	32
DEUXIÈME PARTIE :MECANISMES REPUBLICAINS EN AFRIQUE NOIRE CONTEMPORAINE	44
CHAPITRE 4 :DE L'AVENEMENT DE L'ÉTAT NATION EN AFRIQUE A L'ETIOLEMENT DU POUVOIR TRADITIONNEL.....	46
CHAPITRE 5 :L'ÉTAT AFRICAIN FACE AUX DEFIS DU CONSENSUS ET RESURGENCE DES RESISTANCES ENDOGENES PAR LA POSTMODERNITE .....	62
CHAPITRE 6 :ÉTAT-NATION ET GOUVERNANCE À L'AUNE DU POUVOIR TRADITIONNEL .	73
TROISIÈME PARTIE :REPENSER L'ÉTAT À L'AUNE DE LA CULTURE RÉPUBLICAINE EN VUE D'UN DÉPASSEMENT DES STRUCTURATIONS ET DES HIÉRARCHIES SOCIALES DES POUVOIRS TRADITIONNELS. ....	84
CHAPITRE 7 :L'ÉTAT AFRICAIN DANS SES RAPPORTS AVEC LA SOCIÉTÉ. POUR UNE CITOYENNETÉ JUSTE ET ÉGALITAIRE DANS LA RÈGLE DE DROIT.....	86
CHAPITRE 8 :LA PRÉSERVATION DU PATRIMOINE CULTUREL AFRICAIN : LA CONVERSION DES CHEFFERIES TRADITIONNELLES EN PATRIMOINE CULTUREL MUSÉIFIÉ DANS LES ÉTATS-NATIONS AFRICAINS.....	99
CHAPITRE 9 :L'ÉTAT-NATION EN AFRIQUE. PLAIDOYER POUR UNE PRISE EN COMPTE EFFECTIVE DU REPUBLICANISME POUR DES ÉTATS DE DROITS REELS .....	109
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	122
BIBLIOGRAPHIE .....	127
TABLE DE MATIÈRES.....	134

## RÉSUMÉ

L'ouvrage *L'État-nation et clivages ethniques en Afrique* de Ebenezer Njoh-Mouelle et Thierry Michalon analyse la transition des sociétés africaines des structures traditionnelles vers des États-nations modernes. Les deux auteurs examinent comment l'imbrication du républicanisme et les féodalités des structures traditionnelles en affectent la citoyenneté et entravent l'établissement de l'État de droit. Les auteurs examinent comment les structures traditionnelles telles que les chefferies, constituent un obstacle majeur à la construction d'un État-nation moderne en Afrique. Ils mettent en lumière les défis posés par ces dynamiques et analysent comment elles influencent les clivages ethniques dans les institutions et les relations administratives. En se basant sur une analyse approfondie des réalités politiques, sociales et culturelles en Afrique, l'ouvrage offre une perspective critique sur les implications de ses interactions sur la gouvernance, la citoyenneté et l'identité nationale en Afrique. Alors que Michalon prône la création de d'États africains basés sur des fédérations ethniques, Njoh-Mouelle s'oppose à cette idée, préconisant la dissolution des féodalités des structures traditionnelles au profit de véritables États républicains. Selon Njoh-Mouelle, les féodalités entravent la citoyenneté et l'État de droit. Ainsi, en adoptant la perspective de Njoh-Mouelle, il apparaît essentiel de remettre en question les structures traditionnelles pour instaurer des États républicains fonctionnels et respectueux des principes de citoyenneté et de droit.

**Mots clés :** Féodalité, État-Nation, État de droit, Citoyenneté, Républicanisme

## ABSTRACT

The book *The State and ethnic cleavages in Africa* by Ebenezer Njoh-Mouelle and Thierry Michalon explores how the interplay of republicanism and feudalism in Africa affects citizenship and hinders the establishment of the rule of law. The authors examine how traditional structures, such as chieftaincies, pose a major obstacle to the construction of a modern nation-state in Africa. They shed light influence ethnic cleavages in the institutions and the administrative relationship. Drawing on a comprehensive analysis of political, social, and cultural realities in Africa, the book offers a critical perspective on the implications of these interactions for governance, citizenship, and national identity in Africa. While Michalon advocates for the creation of Africa states based on ethnic federations, Njoh-Mouelle opposes this idea, advocating for the dissolution of feudalistic traditional structures in favor of true republican states. According to Njoh-Mouelle, feudalities hinder citizenship and the rule of law. Thus, adopting Njoh-Mouelle's perspective, it is essential to question the structures in order establish functional republican states that respect the principles of citizenship and the rule of law.

**Keys Word :** Feudality , Nation-State, Rule Law, Citizenship, Republicanism ,

## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

Le caractère d'insécabilité de la relation entre l'État et la nation nous place d'emblée dans ce qu'on considère comme le continuum État-nation. Ce rapport est conforté dans la formule juridique réservé à la théorie du droit qui voit en l'État « la personnification juridique de la nation »<sup>1</sup>. Dans cet ordre d'idées, on perçoit l'État en tant qu'il est la projection institutionnelle de la nation. En d'autres termes, sans l'État, la nation n'est que pure abstraction. Car, comme en droit, chaque loi mérite une instance qui veille à son application. C'est fort d'une telle approche que la révolution de 1789 préconisa l'État une comme *personnification juridique de la nation*. Cette vue est précisément la conception moderne de l'État, qui a dû supplanter la conception ancienne du pouvoir souverain et du droit. Pour les Modernes, c'est la nation qui possède le pouvoir souverain. Une telle perception met en lumière le renversement de l'ordre politique ancien basé sur la monarchique ou l'absolutisme royal.

L'État-nation, bien qu'il soit récent, XIXe siècle notamment, (relativement à la pensée politique moderne) sous la forme qu'on lui connaît aujourd'hui, il est le reflet de la transformation de la souveraineté qui a fait passer le pouvoir politique du type patrimonial à l'institutionnalisation de la nation et la formalisation des règles de conduite sociales. L'État moderne désigne d'ores et déjà une personne juridique ou morale dotée des prérogatives et des missions pour l'intérêt de la nation par ailleurs, garante de la légitimité de ses propres institutions. De ce point de vue, des querelles sur la puissance de l'État et l'autonomie individuelle telle que consacrée dans la Déclaration de 1945 sur les Droits de l'Homme ont ressuscité dès la postmodernité.

Après 1989, le triomphe du libéralisme a entraîné un regain de communautarismes et même l'avènement de nouveaux groupes sociaux favorisés par une sorte de Trans-étatisme dont la justification se fonde sur le prétexte des Droits de l'Homme ; associée à cela la victoire de la loi du marché, il s'est profilé une tentative de dépassement de l'État-nation. Ce qui a justifié le fait que certains États aient choisi passer de la personnification de la nation unilatérale et centraliste, aux États fédérés dont la base se constitue d'une confédération des groupes sociaux. C'est-à-dire que la communauté politique et ses institutions s'organisent en s'instituant sur la base de leurs composantes socio-identitaires en présence et tout en renforçant continuellement leur coexistence. C'est ce que l'anthropologue politiste, Southal a permis de distinguer, grâce à la typologie qu'il fait entre l'État unitaire et l'État segmentaire. Ainsi, Thierry Michalon s'est inscrit dans le sillage

---

<sup>1</sup> *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, réédition présentée avec une préface de Dominique Chagnollaud, Paris, éd. Panthéon-Assas, 2001, p.1.



de la segmentation institutionnelle pour l'Afrique, eu égard de l'instabilité à laquelle sont confrontées les institutions étatiques depuis l'accession aux indépendances des pays africains. Il constate durant son long séjour dans le continent noir pour des raisons professionnelles, que la primauté des rapports sociaux est accordée aux appartenances communautaires. Il affirme que le sentiment d'appartenance identitaire de type tribale a pris le pas sur le sentiment national alors en construction autour des institutions de l'État à savoir l'identité nationale. À ce sujet, Ebénézer Njoh-Mouelle pose « *ces institutions traditionnelles, souligne-t-il, contrarient la rationalité de fonctionnement de l'État moderne* »<sup>2</sup>. L'auteur pense que les institutions coutumières font encore primer « *les intérêts ethniques là où il faudrait plutôt favoriser l'essor de la conscience citoyenne (« individus autonomes ayant conscience d'avoir des intérêts propres* »)<sup>3</sup>. Compte-tenu de l'ancrage lié à l'ancienneté, l'autorité coutumière, semble demeurer donc aux yeux des populations plus légitime. De ce fait, Thierry Michalon va proposer dans son ouvrage intitulé *Quel État pour l'Afrique* publié en 1984 chez L'Harmattan, à Paris, une voie d'articulation et de gestion du multiculturalisme dans les États africains. Pour lui, la solution consiste à l'abandon de l'idée d'un sentiment national forcé par les institutions dont les mécanismes d'imposition créent la distance entre les populations et l'État, par ailleurs cause d'instabilité, pour se constituer en des États fédérés sur la base ethnique.

Un tel point de vue, perçu comme peu efficace et certainement porteuse de plus de problèmes que de solutions selon Ebénézer Njoh-Mouelle, causerait plus de problème qu'elle n'en résoudrait, « *car la défense des intérêts ethniques se maintient plus vivace dans un contexte d'État multiethnique et de rivalités entre les ethnies* ».<sup>4</sup> Njoh-Mouelle relève surtout le fait qu'une telle solution fonctionnerait mieux dans un contexte d'État ethniquement homogène. Le débat sur l'hypothèse de T. Michalon va être relancé par le philosophe camerounais, Njoh-Mouelle, pour restructurer sa pensée eu égard des observations sus-évoquées et dans le souci scientifique de mieux appréhender l'hypothèse du juriste français. Cet échange va donner lieu en 2011, à la production d'un ouvrage aux idées reformées et même réitérées, intitulé *L'État et les clivages ethniques en Afrique*. Dans ce livre, T. Michalon renseigne Njoh-Mouelle à propos non seulement de l'évolution de ses idées sur l'État-nation en général, et de l'État républicain en particulier :

---

<sup>2</sup> E. Njoh-Mouelle et T. Michalon, *L'Etat et les clivages ethniques en Afrique*, Yaounde, Edition Ifrikiya, 2011, p.31.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Ibid.,p.15.

« Il est dans la vie d'un chercheur, vous le savez cher collègue, des « révisions déchirantes », où des éléments nouveaux s'imposent à vous et vous conduisent à des positions toutes nouvelles, pouvant prendre le contrepied des choses défendues durant des années. Eh bien, cela m'est arrivé, sur la question de la refondation sur des bases nouvelles de l'État en Afrique. »<sup>5</sup>

Dans sa reconsidération idéologique, T. Michalon pose la « *démocratie consociative* » comme base nouvelle de fondement nouveau auquel doit se bâtir l'État-nation en Afrique. Njoh-Mouelle y voyant toujours le prolongement de l'hypothèse initiale va tenter d'ouvrir le débat en le prolongeant sur la question des identités dont le pouvoir traditionnel constitue le référentiel. Pour lui, le pouvoir d'État doit être impersonnel et anonyme compte tenu de son mode de construction et de son fonctionnement. E. Njoh-Mouelle constate l'inadéquation entre le républicanisme et le pouvoir traditionnel, laquelle inadéquation apparaît comme étant une rupture entre le pouvoir moderne et les féodalités. Car, le pouvoir traditionnel est non seulement le référentiel des identités dont se sert le pouvoir politique moderne dans le jeu politique, notamment sur le moyen de dévolution du pouvoir, mais surtout son caractère négateur de la citoyenneté.

L'imbrication du pouvoir traditionnel et du pouvoir moderne en Afrique soulève des enjeux cruciaux pour la construction de l'État-nation surtout la promotion de l'État de droit et la citoyenneté. Dans leur ouvrage *L'État et les clivages ethniques en Afrique*, Ebenezer Njoh-Mouelle et Thierry Michalon explorent les interactions complexes entre l'État et les identités ethniques sur le continent africain. Cette réflexion se penche sur les défis posés par la coexistence de structures politiques héritées du passé colonial et des dynamiques culturelles ancrées dans les traditions locales.

En analysant la manière dont le pouvoir traditionnel et le pouvoir moderne s'entremêlent dans la gouvernance des États africains, ces auteurs mettent en lumière les tensions et les contradictions qui émergent autour de la bonne gouvernance administrative. Les clivages ethniques sont reflets des identités culturelles profondes, endogènes et antérieures aux identités coloniales produites par l'introduction des langues étrangères. Ce sont identités d'ordre naturel et culturel qui sont à l'origine du mal-être politique profond des États africains de sorte qu'elles produisent désormais le sentiment d'appartenance communautaire qui pèse d'un poids énorme sur la construction de la conscience nationale. Les appartenances communautaires orientent les échanges de services sociaux dans une dynamique qui privilégie les liens culturels de type villageois, primaire, régionale,

---

<sup>5</sup> T. Michalon, op.cit., p.6.

des communautés ethniques<sup>6</sup>. Ces facteurs influent sur la construction nationale et Njoh-Mouelle et Michalon s'interrogent sur la capacité des États africain au Sud du Sahara à garantir l'inclusion citoyenne.

Dans un article retentissant publié en 2006 dans la revue le Monde intitulé « Décentralisation et pouvoirs traditionnels : le paradoxe des légitimités locales », Hubert M.G. Ouédraogo montre qu'il n'y a pas de différence entre ce qu'on nomme pouvoirs traditionnels et pouvoirs locaux. A cet effet, il montrait que le terme de pouvoir local renvoie à l'autorité coutumière. Le chef coutumier est tout aussi détenteur « *d'une autorité politique ou de pouvoir de gestion, distincts de ceux de l'État.* »<sup>7</sup> Les mécanismes d'administration du pouvoir de l'État dans le processus de décentralisation posent un grand problème de légitimité du pouvoir au niveau local, terroir des pouvoirs traditionnels.

En soulignant l'impact de l'antériorité du pouvoir traditionnel dans les communautés sur l'État, Ouédraogo relève le fond de la légitimité de ce pouvoir lorsqu'il montre que « *Les chefferies traditionnelles sont une réalité antérieure tant à l'État colonial qu'à l'État contemporain...* »<sup>8</sup> Il pose que les institutions traditionnelles sont mieux aguerries à la gestion des hommes parce qu'elles s'y sont immergées depuis des lustres. Cependant, la non homogénéité de ces structures de pouvoir dans toute l'Afrique Noire a fait que l'implantation de l'État moderne n'ait pas le même impact partout. Les sociétés traditionnelles de types acéphales ont facilement accueilli les institutions de l'État moderne par rapport aux sociétés traditionnelles à pouvoir permanent.

Face à ce halo de réalités au sein des mêmes communautés politiques, Ouédraogo interroge la pertinence des politiques du système de centralisation prépondérant en Afrique noir partant de la déconcentration à la décentralisation prisée aujourd'hui. La conception du pouvoir traditionnel qui a commencé à s'hypostasier dès la colonisation, puis dans l'État colonial, l'est davantage aujourd'hui dans les États contemporains, eu égard aux lois portant leur édicition. Le pouvoir traditionnel est d'ores et déjà structuré et organisé par pouvoir moderne. Au Niger, « *L'ordonnance de 1993 détermine les modalités et les procédures de nomination des chefs coutumiers, ainsi que leurs attributions.* »<sup>9</sup> Au Cameroun, il est mentionné à l'article 15 du Décret n°77/245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles que « Les chefs de 1<sup>er</sup> degré sont désignés

---

<sup>6</sup> Ebenezer Njoh-Mouelle et Thierry Michalon, *L'Etat et les clivages ethniques en Afrique*, Editions du CERAP, Collection Controverse, 2011, p.7.

<sup>7</sup> Hubert M.G. Ouédraogo, « Décentralisation et pouvoirs traditionnels : le paradoxe des légitimités locales », *Mondes en développement* 2006/1 (n°133), p.15.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.19.

par le Premier Ministre ; ceux de deuxième degré par le Ministre de l'administration Territoriale et ceux de troisième degré par le Préfet. » Cette situation sème le doute quant à l'ancestralité des structures du pouvoir traditionnel actuel.

Cette situation est d'autant plus ambiguë qu'au Cameroun, le décret sus-cité, tout en définissant la nature du pouvoir traditionnel en tant que pouvoir auxiliaire au pouvoir central, les chefs traditionnels sont chargés de véhiculer l'idéologie de l'État-nation en construction et d'inciter leurs sujets à l'acquisition de la citoyenneté. Pourtant, plus haut, nous avons posé le pouvoir traditionnel comme niant la citoyenneté individuelle au sens que cette dernière est promu par de l'État moderne ; c'est bien le lieu de confirmer cette hypothèse. En effet, nous avons à la fois, dans un même territoire, des citoyens ayant des droits en tant que personne humaine et membre d'une communauté politiquement organisée sous le prisme de l'État de droit, et dans le même temps, cette citoyenneté s'assujettit au pouvoir monarchique. Ce qui nous enjoint de préciser le sémantème d'identité collective sous laquelle se réfugient, la plupart de temps, ses simulacres.

On peut définir l'identité comme la conscience que l'individu a de lui-même et de son attachement à un groupe. Lorsque cet attachement repose sur une conscience subjective d'une origine ancestrale commune, on parle d'identité ethnique ou tribale. L'identité ethnique constitue dans ce sens le support de la communautarisation du groupe. Elle est le sentiment sur lequel repose les liens de stabilité et de durabilité de l'appartenance communautaire. Il y a comme une abdication de la personne individuelle et de tous ses droits au détriment du groupe.

Or, la Modernité politique représente un ensemble de pensées nées des révolutions scientifiques et politiques du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles qui ont entraîné un certain bouleversement de l'ordre naturel et scientifique des Anciens. De la conception du droit naturel des Anciens qui renvoyait à l'ordre de la nature, est supplanté, le droit positif moderne. En lieu et place de la nature où il devait être décrypté, c'est le sujet humain qui s'imposait désormais comme paradigme du droit et de la justice. Les Droits de l'Homme ne se définissent plus en termes de loi ou limite imposé par un ordre sacré mais en terme de liberté, d'autonomie et de pouvoir.

La création de la communauté politique moderne obéit à l'ordre du consensus des volontés humaines dans le but de promouvoir les libertés individuelles. C'est le droit subjectif qui sous-tend les Droits de l'Homme. Or c'est justement de cette autonomie du sujet que les théories de la Postmodernité estiment que la Modernité déracine l'homme. En Afrique noire particulièrement, le communautarisme reste le lieu d'expression des volontés des individus. Le problème étant toutefois

le statut des individus dans un contexte marqué par l'imbrication des monarchies dans l'État moderne, nous tentons dans ce travail de poser les conditions de possibilité d'un réel État-nation qui, toutefois, ne peut se réaliser dans un tel imbroglio. La priorité étant mise sur l'État et les citoyens, nous nous interrogeons pour savoir s'il y a une dissymétrie entre de la fédération sur base ethnique et à la *démocratie consociative*. Dans le cadre des féodalités, le pouvoir tient de son caractère sacré le fondement de sa légitimité et de sa reproduction. Or, le pouvoir moderne est de type électif et fonde sa légitimité et sa reproduction sur le choix libre et délibéré des individualités composant le groupe. De ce point de vue, y a-t-il une ou plusieurs personnes habilitées à donner les ordres et à administrer des sanctions dans un contexte marqué par la coexistence du pouvoir républicain et les féodalités ? Dans le républicanisme, les charges politiques sont-elles électives ou héréditaires, ou bien les deux moyens se combinent-ils et dans ce cas, quelle citoyenneté peut-elle en découler ?

Par rapport à ces interrogations, notre hypothèse peut être formulée comme suit : tout républicanisme qui n'est pas structuré autour de la notion d'État de droit où le principe de traitement face à la loi et au droit n'est pas égalitaire est défailante sur le plan de la philosophie politique ; ce sont ces mécanismes qui fondent la citoyenneté et qui donnent force à la pensée de Njoh-Mouelle sur la rupture qu'il promeut.

En suivant cette hypothèse, nous entendons débiter notre réflexion par un exposé des modèles politiques précoloniaux impliqués dans la cristallisation des identités ethniques dont les structures de pouvoir traditionnel servent de tremplin à la thèse défendue par Thierry Michalon dans *Quel État pour l'Afrique ?* puis dans l'ouvrage dialogue avec Njoh-Mouelle (Première partie). Cette hypothèse servira ensuite comme critère pour évaluer les mécanismes républicains et démocratiques dans les États d'Afrique noire contemporaine (Deuxième partie). Après quoi sera examiné la possibilité de repenser l'État dans son rapport au pouvoir traditionnel le statut juridique de gouvernance dans l'État-nation, en vue de clarifier la neutralité administrative comme fonctionnement de l'État de droit (Troisième partie).

**PREMIÈRE PARTIE :**

**MODÈLE POLITIQUE PRÉCOLONIAL : ENTRE MODERNITÉ ET  
CONSERVATION**

Les fondements sociaux de l'État ne sont pas les mêmes partout, tel que le soulignait Braudel en appliquant cette affirmation dans le cas de la France. Et si cette affirmation a considérablement disparu au fil du temps pour cette société, une telle assertion porte encore toute sa vigueur dans le contexte africain. L'étude des organisations sociétales en Afrique précoloniale place d'emblée l'interdiction d'analyser la vie politique en Afrique à partir d'un cadre extérieur tenu pour référentiel de la vie politique. Les cas de royaumes ou empires, des chefferies et des groupes acéphales ne peuvent être perçus qu'en tant que réalités régionales localisées. De part et d'autre, les structures de pouvoir ce sont alliées aux formes sociétales de chaque région pour renforcer leur hégémonie (État colonial, État postcolonial). D'où l'impossibilité de comprendre rationnellement la stratification de l'État-nation dans un tel contexte au manque d'industrialisation ou de culture développement économique d'accumulation au sens capitaliste du terme. C'est fort de ce constat que Mokhtar Diouf soulignait à juste titre que le facteur ethnique joue un rôle important dans le fonctionnement des sociétés africaines. C'est d'ailleurs le cri d'alarme qu'a lancé Lydie Christiane Azab à Boto lorsqu'elle parle de la souveraineté fragmentée des États africains. Ces différents travaux enjoignent tout chercheur du fait politique africain à prendre l'ethnicité très au sérieux eu égard de son impact dans le jeu politique africain. C'est donc conscient de cette trajectoire, qu'une étude des *formes sociales historiques* s'impose comme cadre nécessaire pour toute étude visant l'appréhension de la réalpolitique africaine. La prise en compte d'une telle étude suppose une saisie réelle du fait politique marqué par l'absence de contrat social, d'un système juridique unificateur ; d'un État qui assure l'ordre intérieur et une représentation extérieure ; d'une citoyenneté en crise, menacée voire en perte de sens et de repère ; et de la primauté des liens de parenté sur les rapports institutionnels et de l'État de droit. Par ailleurs, l'imbrication entre les structures sociales traditionnelles et le pouvoir moderne suscite d'autres questions sur la modernité politique africaine.

# CHAPITRE 1 :

## DE LA GESTION DU POUVOIR POLITIQUE DANS L'AFRIQUE PRÉCOLONIALE

Dans un contexte marqué par le jeu politique des groupes qui visent à maintenir et à se maintenir au pouvoir au détriment des valeurs juridiques républicaines et de la démocratie (alternance), notre étude vise à relever les stratégies de contournement de la modernité politiques des « princes » africains des temps contemporains. L'étude du pouvoir traditionnel en rapport avec le pouvoir moderne vise à analyser, l'influence du second sur le premier à travers des mécanismes passésistes des sociétés traditionnelles qui se reproduisent dans la modernité en Afrique noire Subsaharienne.<sup>10</sup> Il faut dans cette logique se déprendre des considérations de l'afro-centrisme qui considèrent que les maux de l'Afrique trouvent leur justification exclusivement dans le rapport du continent avec l'impérialisme occidental. En effet, l'objectif ici est de cerner la généalogie des pesanteurs ethniques dans le politique contemporain. Ici, le fait politique africain a sans doute subi les impacts du fait colonial comme nous le verrons le long de ce travail avec l'apport des études de l'Anthropologie politique sur l'Afrique, tel que Jacques Lombard par exemple, le présente dans son *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire*<sup>11</sup>, publié aux Ed. Armand Colin, 1967. Ici, le « fait politique »<sup>12</sup> est pris comme rendant possible l'étude de la réalité sociopolitique tel que le présente Georges Balandier. Nous lui empruntons également la notion de « situation coloniale » notamment dans sa *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire* dans laquelle il lui a donné une définition satisfaisante.

---

<sup>10</sup> P. Hugon, *Afriques. Entre puissance et vulnérabilité*, Armand-Colin, 2016, p.17.

<sup>11</sup> J. Lombard, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire*, Ed. Armand Colin, 1967

<sup>12</sup> G. Balandier, considère le « fait politique » en tant qu'ensemble « de phénomènes concernant le gouvernement des sociétés humaines, que l'Etat soit ou ne soit pas nettement constitué. Il est retenu avec acception large et concerne : a) les formes d'organisations du pouvoir ; b) les stratégies résultant de la compétition des individus et des groupes (Policy au sens anglo-saxon) ; c) à un moindre degré, la « connaissance politique » au sens où l'entend G. Gurvitch », « *Réflexion sur le fait politique : le cas des sociétés africaines* », in *Cahier internationaux de sociologie*, Vol.37, Paris, Presses universitaires de France, Juillet-décembre 1964, pp.23-50.



Jacques Lombard aborde pose l'idée selon laquelle le pouvoir traditionnel s'est dégradé avec la colonisation. Il s'attèle sur les deux types sociaux qui caractérisent le pouvoir traditionnel dans sa survivance actuelle en tant seul modèle ancien par la rencontre des exigences culturelles et par conséquent, il remet en cause le caractère fondé des chefs traditionnels actuels au vue de leur position de larbin du pouvoir moderne. Le chef traditionnel revêt désormais une appartenance double : d'une part, il incarne la tradition de la société, qui, elle-même est colonisée ; d'autre part, il est dans un rapport de service rançon avec le colonisateur dont les intérêts n'étaient pas forcément à l'avantage de sa communauté. Par-là, il appert non seulement un antagonisme par rapport au rôle du chef en tant que gardien de la tradition et premier défenseur de sa communauté, mais aussi, un mal-être du chef, lié à l'incohérence de sa place au sein de son groupe. Ainsi vise-t-on à relever l'effet de superposition des « substances » politiques dans les États modernes d'Afrique noire : l'une qui reposant sur les lois générales et les mécanismes républicains de gestion du pouvoir et l'autre dont la nature interdit de s'identifier dans le modèle général de l'État<sup>13</sup> : les féodalités des structures traditionnelles d'autorité. D'une telle réalité, on peut déduire la vulnérabilité des systèmes politiques traditionnels au regard des diverses manières pour ceux-ci de répondre au fait colonial. Une telle approche conduit nécessairement par une analytique historique du pouvoir traditionnel de l'Afrique précoloniale, pour comprendre les dynamiques sociétales contemporaines. À travers cette étude, nous pouvons conclure que la situation trouble que connaissent les pays africains est liée à leur passé socio-politique dont les effets de résurgence se répercutent dans la modernité politique du continent noir. Dans cette perspective il se dégage l'idée que les États africains ne sont pas la copie du modèle occidental. Ils ne sont pas non plus la continuité des formes anciennes. Dès lors on peut se demander quel peut-être la typologie des systèmes politiques de l'Afrique précoloniale ? Pour répondre à cette question, on pourra s'appuyer sur les travaux réalisés par certains historiens tels que Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Pierre Alexandre, et J. Lombard pour une lecture holiste de ces sociétés, notre entreprise n'étant pas toutefois, un travail d'historien.

---

<sup>13</sup> P.O. Seck, « La singularité du pouvoir politique traditionnel en Afrique : exemple comparé des sociétés wolof et Bantu », *Annales Africaines*, Faculté des Sciences Juridiques et Politiques de l'Université de Cheikh Anta Diop de Dakar, Nouvelles série, volume 1, CREDILA, L'Harmattan, 2015.

## I-Systèmes d'organisation politique en Afrique précoloniale

On s'emploie à présenter ici et maintenant, les dynamismes au sein des systèmes politiques traditionnels de l'Afrique précoloniale dans le but de faire jaillir les transformations qu'ils ont subi dans leur entrée en relation avec le système extérieur ; celui de l'Occident.

Chez Cheikh Anta Diop par exemple, dans son livre intitulé *L'Afrique noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, l'auteur affirme que toute l'Afrique noire était régie par une relative uniformité d'organisation politique, et que, selon lui, les clivages n'apparaissent qu'avec l'introduction de l'Islam et de la colonisation<sup>14</sup>. Il peut écrire à ce sujet que « *L'organisation politique dont les principes vont être exposés est celle qui, à quelques variantes près, a vraisemblablement régie les États africains du 1<sup>er</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle* »<sup>15</sup>. Il souligne que l'élément commun des politiques ancestrales est la prégnance de leur caractère non-laïc. Pour lui, « *Les africains n'ont donc jamais vécu l'expérience d'une république laïque, bien que les régimes aient été presque partout démocratiques, avec des pouvoirs équilibrés* »<sup>16</sup>. De là, il montre que l'Afrique n'a connu qu'une seule et même forme d'organisation politique. Il note que :

« *Ce jugement, contrairement à ce que l'on pourrait croire, est applicable à toute l'Afrique noire, à des degrés différents. A l'époque précoloniale, en effet, tout le continent était couvert de monarchies et d'empires. Aucun lieu où vivent les hommes, fut-ce en forêt vierge, n'échappait à une autorité monarchique.* »<sup>17</sup>

Pour Théophile Obenga dans *Les Bantu. Langue-peuple-civilisations*<sup>18</sup>, distingue ces deux formes, comme le souligne Ernest Mbonda, qui se nuancent de sorte qu'on y trouve des tribus et des clans sans chefs ou roi désigné qui marque leur caractère acéphale. Ainsi, Théophile Obenga pense que les peuples Bantu, originellement, étaient des sociétés sans chefferies c'est-à-dire sans une administration permanente mais dont les normes morales et de régulation étaient régies uniquement par des *Conseils des Aînés*.

---

<sup>14</sup>E. M. Mbonda, « pouvoir traditionnel dans l'Afrique précoloniale : formes et exercice », in Dossier : Etat-nation en Afrique : situations et prospective, Directeur Fabien Eboussi Boulaga, revue africaine de sciences sociales et de culture, 2006, p.46.

<sup>15</sup> C. A. Diop, *L'Afrique noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes*, Présence africaine, 1960

<sup>16</sup> Ibid. p.74.

<sup>17</sup> Idem

<sup>18</sup> T. Obenga, *Les Bantu. Langues-peuples-civilisations*, Présence africaine, 1985

Pierre Alexandre quant à lui, dans son ouvrage intitulé *Les Africains. Initiation à une longue histoire et à des vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité au début de la colonisation*<sup>19</sup>, s'est positionné entre l'école britannique (opposition entre organisation étatique et organisation non étatique) et l'école continentale (évolution du chaos familial aux empires, en passant par les chefferies et les royaumes), pour relever l'idée d'un continuum où le critère principal de différenciation est le caractère plus ou moins diffus ou, au contraire, concentré du pouvoir, les critères secondaires étant à rechercher dans les modalités de son exercice tel que Ernest Marie Mbonda le souligne.

Pour Jacques Lombard, dans *Autorités traditionnelles et pouvoir européen en Afrique noire. Le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial*<sup>20</sup>, prenant appui sur les travaux d'Evans Pritchard et Meyer Fortes, notamment sur leur ouvrage intitulé *African political systems* publié en 1940, et relève le pluralisme des formes d'organisations socio-politiques dans l'Afrique précoloniale. Il distingue l'autorité dans les sociétés sans État ou sans chefferies permanentes dont la dimension territoriale n'est pas considérable et où la parenté joue un rôle fondamental dans l'organisation politique ; et l'autorité dans les sociétés à chefferies permanentes et dans les sociétés à État. Dans ce dernier, contrairement au premier type, l'autorité individuelle s'affirme vis-à-vis des institutions collectives. Au sommet de l'exercice du pouvoir, on relève un groupe d'individus à la tête duquel se trouve un monarque avec un nature perçue comme étant surnaturelle par ses pairs. C'est par cette distinction qu'il advient à l'analyse de l'autorité dans les États décentralisés et l'autorité dans les États centralisés.

Le moins que l'on puisse dire est que, pour étudier les systèmes d'organisation politique en Afrique précoloniale, on est confronté à une variété d'approches. Un tel constat conduit nécessairement à un détournement vis-à-vis de l'hypothèse de la quasi uniformité soutenue par Cheikh Anta Diop, et qui devrait néanmoins être perçue comme relative. Car, eu égard de la réalité et de l'histoire des différentes sociétés qui ont fait l'objet d'étude d'Anta Diop (l'Empire Songhaï XVe et XVIe siècle, l'Empire du Ghana IIIe et XIIIe siècle de notre ère) notamment, une telle conclusion semblait inéluctable. Ainsi préférons-nous adopter l'idée d'une pluralité des formes et gestion de pouvoir au cours de cette période. Dès lors, comment ce pouvoir va-t-il agir de manière

---

<sup>19</sup> P. Alexandre, *Les africains. Initiation à une longue histoire et à de vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité au début de la colonisation*, Paris, Editions Lidis, 1982.

<sup>20</sup> J. Lombard, *Autorités traditionnelles et pouvoir européen en Afrique noire. Le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial*, Paris, Arman-Colin, 1967.

à favoriser l'émancipation des populations et créer de la symbiose entre le politique<sup>21</sup> et les communautés sociales, en vue d'un rapport synallagmatique ?

## II- Formes et exercice du pouvoir en Afrique précoloniale

De ce qui précède, on observe que, malgré l'abondante multiplicité des systèmes politiques en présence, on en décèle deux modes d'exercice de pouvoirs : les pouvoirs diffus ou décentralisés d'une part, et les pouvoirs centralisés ou concentrés d'autre part.

### 1. Les pouvoirs diffus ou décentralisés

On parle de pouvoir diffus dans une société lorsque celui-ci n'est incarné par personne de façon permanente au sein d'un groupe social donné. C'est donc une société où tous les membres sont responsables de leur sécurité et de la stabilité sociale. Le pouvoir est, dans ce cas, répandu entre les membres de la communauté. Selon Laburthe Tolra, cité par Ernest Mbonda, « *les sociétés à pouvoir diffus ne connaissent pas de fonctionnaire d'autorité, gouvernants, juge ou policier : elles sont dépourvues d'appareils centralisés, de mécanismes administratifs et d'institutions constituées...* »<sup>22</sup> Laburthe Tolra relève que ce type de pouvoir est généralement exercé dans les familles, les clans ou les lignages dans lesquels les individus se considèrent comme descendant d'un ancêtre commun. C'est le même point de vue que soutient par exemple, Pierre Alexandre, lorsqu'il établit que « *la famille désigne la cellule de base de la quasi-totalité des formations politiques négro-africaines* »<sup>23</sup>. Sous ce rapport, l'autorité du chef de famille demeure confinée dans la cellule familiale. Or, le pouvoir est considéré comme étant un pouvoir politique, lorsqu'il « *s'exerce à un niveau plus étendu, où sont en jeu les relations entre plusieurs segments de lignages ou entre plusieurs lignages* »<sup>24</sup>.

Il appert que dans certaines sociétés de l'Afrique précoloniale, l'organisation du pouvoir est ambiguë parce que détenu par aucun individu en particulier. Pour autant, cette société n'est pas anarchique étant donné qu'elle est régie par un pouvoir réel dont le conseil des aînés assure la garantie. Ce conseil des aînés est un regroupement de personnes ayant acquises une certaine expérience de la vie sociale. Cependant, le monopole du pouvoir n'est pas reconnu d'ores et déjà à

---

<sup>21</sup> Au sens où l'entend G. Balandier, op.cit. p.6

<sup>22</sup> L. T. Philippe et W. Jean-Pierre, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, PUF, 1993, pp.109-110

<sup>23</sup> P. Alexandre, op.cit. p.188.

<sup>24</sup> E. Mbonda, op.cit. p.47.

ce conseil. Parce que, comme le souligne Ernest Mbonda, « *on trouve d'autres instances qui exercent des rôles politiques important. Ce sont des groupes d'âges, les classes de guerriers, et parfois aussi des individus à prestiges* »<sup>25</sup>, et donc, seul le contexte pouvait déterminer le rôle de chaque groupe. En citant l'exemple de Jacques Lombard, Ernest Mbonda montre dans la société des *Galla* d'Ethiopie, composée de dix groupes, c'est le quatrième groupe c'est-à-dire celui des guerriers, qui contrôlait la grande partie du pouvoir politique. Or, chez les *Kikuyu* ou les *Nandis* du Kenya, une telle importance n'était pas reconnue à la classe des guerriers, son rôle se limitant à la défense du territoire.

On doit reconnaître que, quasiment dans toute l'Afrique noire précoloniale, on retrouvait le conseil des Aînés. Ce dernier dont le rôle variait en fonction des localités, s'accompagnait presque toujours d'autres instances à l'instar de la classe des guerriers. Pour étayer le cas de ces sociétés à pouvoir diffus nous avons par exemple :

- La société Igbo du Nigéria, qui était dirigée par le conseil des Aînés. Au-dessus de ce conseil on constate plusieurs associations initiatiques dont la composition prenait en compte des membres provenant de lignages différents.
- Les Fangs du Cameroun et du Gabon, à l'inverse d'autres sociétés du Cameroun, n'avaient pas d'institutions cheffales déterminées. C'est l'aîné du lignage qui faisait office de chef. On lui reconnaissait la capacité de parler aux hommes avec sagesse, compte tenu de son statut d'ancien. Cependant l'exercice de son pouvoir, note Mbonda, était essentiellement consensuel. Les rassemblements ou réunions pouvaient avoir lieu uniquement en cas de situation grave menaçant l'intégrité sociale. Ainsi, l'association initiatique nommée Ngil, sorte de corps judiciaire, siégeait en vue de résoudre le problème qui menaçait le village du type de la répression des actes malveillants comme la sorcellerie. Cependant cette association ne siégeait pas de façon permanente, de sorte qu' « *en dehors des situations de crises ou de conflits dangereux pour l'ensemble de la nation ou pour une large section de cet ensemble, l'association se met en quelque sorte en sommeil* »<sup>26</sup>.
- Dans *Les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Béti du Cameroun*, Laburthe Tholra pose la société Béti du Cameroun, comme un exemple adéquat de société à pouvoir diffus. Pour lui, il n'existe

---

<sup>25</sup> E. M. MBONDA, op.cit., p.46.

<sup>26</sup> P. Alexandre, op.cit. p.193

dans la langue bété, aucun mot dont la sémantique renvoie au mot français « chef ». La famille présente ici le seul cadre où s'exerce l'autorité détenu par son chef. Seulement, c'est une autorité assez précaire car, cette autorité s'étirole rapidement lorsque les fils quittent la concession paternelle pour fonder leur propre résidence. Laburthe Tholra écrit à ce propos que :

*« Les éléments les plus visibles de la société Bété traditionnelle était plusieurs milliers de segments lignagés minimaux de base, chacun œuvrant de manière autonome et chacun étant la réduplication structurelle des autres. Ces éléments lignagés étaient composé d'un chef, de ses épouses et ses enfants, des frères célibataires du chef, des clients attachés au foyer, et des esclaves. Chacun de ces éléments cellulaires Bété constituait un enclave autarcique gouverné par son chef, jouissant de l'indépendance politique et de l'autonomie résidentielle pendant la plus grande partie de son existence »<sup>27</sup>.*

De ce qui précède on remarque que, dans les sociétés à pouvoir diffus, l'autorité est liée non seulement à la structure familiale, mais aussi et surtout au lien parental. L'autorité est à la fois individuelle, mais surtout incarnée par le chef de lignage ou de la famille étendue. A un niveau au-dessus du lignage, ce pouvoir, politique déjà, n'est plus l'apanage d'un homme, mais devient une affaire de la gestion collégiale. Ainsi, tous les segments de lignage sont représentés au conseil des aînés, à la classe des guerriers et aux associations initiatiques. Le charisme d'un chef n'a d'importance qu'au sein de sa famille. Au niveau supra-lignager, il n'est qu'un *Primus inter pares*<sup>28</sup>.

## **2- Le pouvoir concentré ou centralisé**

Selon Théophile Obenga, l'évolution politique s'est faites des sociétés à pouvoir diffus vers les sociétés à pouvoir concentré. Il écrit à ce propos que :

*« Originellement, tous les peuples "bantu" étaient sans chefferies : leur organisation socio-politique élémentaire était le clan, avec un conseil des "Aînés" pour le village. Il y a eu par la suite développement des structures de gouvernements, du clan au royaume, du village aux groupements territoriaux des clans, de la chefferie à la royauté ou à l'Empire ».<sup>29</sup>*

En raison de cette évolution, l'auteur pense que certaines sociétés ont évolué vers des formes centralisées de pouvoirs tandis que d'autres (les bantu orientaux), ont conservé un système clanique<sup>30</sup>. Toutefois, notre tâche ici, n'est pas d'affirmer ou d'infirmer une telle thèse. On se contente de la distinction des deux formes de pouvoirs susmentionnées. Dans cette logique et selon

---

<sup>27</sup> L. Tholra, *Les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens bétis du Cameroun*, cité par E. Mbonda, op.cit. Pp 49-50.

<sup>28</sup> Premier entre ses égaux, locution latine qui institue par exemple le président d'une république comme étant qu'un *primus inter pares*.

<sup>29</sup> T. Obenga. Op.cit. pp.141-142.

<sup>30</sup> E.M. Mbonda, Op.cit., p.51.

la présentation qu'on s'apprête à faire, il faut remarquer que selon qu'on est dans la chefferie ou dans l'empire, le mode de concentration de pouvoir varie.

#### **A- Le pouvoir concentré dans les sociétés à chefferie**

La distinction entre la chefferie et le royaume ou l'empire est de degré portant sur la superficie territoriale. L'unité politique de la chefferie est le village, à la tête duquel on retrouve un chef. La chefferie renvoie à l'autorité politique souvent jointe à des fonctions juridico-religieuses, détenue de façon permanente par un individu dans un groupe. Ici, souligne Mbonda, cette unité politique est indépendante, c'est-à-dire qu'elle n'est soumise à aucune autorité administrative et politique centrale. Dans ce sens, le chef est généralement choisi *intuitu familiae* plutôt qu'*intuitu personae*. Toute l'autorité lui est reconnue, et il est appelé à veiller sur la bonne marche du village par l'accompagnement de ses conseillers. Le chef est lié aux traditions par un serment de sorte que toute conduite qui s'écarte de ce serment lui vaut une sanction mystique.

#### **B- La centralisation du pouvoir dans les royaumes et les empires**

Il faut dire ici que si la théorie politique s'accorde à faire une distinction entre le pouvoir diffus et le pouvoir concentré, cette distinction n'est pas évidente en ce qui concerne les notions d'empire et de royaume. Cette distinction demeure toutefois imprécise sur les catégories territoriales de ces deux entités. Cette difficulté d'établir clairement les caractéristiques qui distingue l'une de l'autre, est manifeste chez C.A. Diop qui, indistinctement, utilisait ces notions pour désigner les États du Ghana et du Mali. Théophile Obenga quant à lui, après avoir estimé une évolution des entités sociales, s'en tient simplement aux critères d'étendus.

Le moins que l'on puisse dire est qu'en dehors des chefferies, d'autres formes plus importantes en termes de superficies territoriales et d'autorités ont existé. Que l'on désigne ceux-ci en tant qu'« entité mono-ethnique » ou empire comme « entité poli-ethnique », nous demeurons en face d'une imprécision eu égard des entités à désigner et aux critères qui les définissent. C'est la raison pour laquelle Pierre Alexandre s'en est tenu uniquement à la description des États ainsi qu'à leur mode de gestion du pouvoir. Les empires ou les royaumes, dans leurs structures, présentent un système doté d'une centralisation de pouvoir dont l'origine d'une telle organisation reste imprécise. Néanmoins, l'hypothèse d'invasion territoriale par un groupe qui s'impose au fil du temps et donne lieu à un pouvoir de type hiérarchique semble plausible. Celle-ci se démarque de l'hypothèse d'une

centralisation du pouvoir issu d'un développement endogène. Cependant, que nous soyons pour un développement endogène ou pour l'invasion, le but est de déceler la forme ou la manière dont est structurée cette organisation politique de pouvoir. Nous en déduisons deux formes de centralisations : la centralisation pyramidale et la décentralisation.

Dans l'« Autorité sacrée du chef et droits de l'homme en Afrique », Ernest Marie Mbonda présente le royaume de Buganda comme un exemple de royaume à pouvoir pyramidal. Né vers le XV<sup>e</sup> siècle, à la suite de la destruction du royaume antérieur, le royaume de *Kitara*, par les pasteurs étrangers. Ce royaume est caractérisé par l'absolutisme de son pouvoir mais dont on observe néanmoins une bonne assise de la décentralisation. Le roi (*kabaka*) est un personnage sacré soutenu par son conseil aristocratique (*Lukiko*). Les régions ou provinces étaient dans la gestion des gouverneurs (*Bakinga*), choisis par la cour royale. Le roi nomme à tous les postes et cette exclusivité fait que, de façon récurrente, seules les personnes qui lui montraient leur soumission étaient souvent récompensées.

-l'empire Mossi présente aussi une illustration d'organisation de pouvoir déconcentré. Il était implanté dans l'actuel Burkina-Faso. Ici, l'empereur (*Moro Naba*) était choisi par des dignitaires, bien qu'il devait être issu de la famille royale. Les (*Togo-naba*) ou ministres, étaient en charge des différentes régions dont le choix était relatif selon les régions. On note surtout une représentation du bas-peuple à travers des gens qui exercent les plus hautes fonctions de l'empire.

- Par contre le royaume de Loango apparaît comme un cas atypique de centralisation de pouvoir. Ce royaume est assimilé souvent, à la paume de la main qui tient les sept étoiles à cause du fait que le pouvoir du roi seul couvrait les sept provinces qui le constituait. Les régions étaient dirigées par les gouverneurs (*Fumu*). Au-dessus de ces derniers il y avaient les seigneurs de la terre (*Fumu-si*) nommé par le roi et ayant tous les droits sur leur territoire.

-La confédération Ashanti créée au XVII<sup>e</sup> par l'union de plusieurs chefferies *Akan* de l'hinterland de la cote de l'Or, était aussi un modèle de centralisation du pouvoir. Le chef de Kumasi était passé par cet acte de réunification, de « Kumassihéné », c'est-à-dire roi des Kumasi capital de la région, au statut de « Ashantehéné » c'est-à-dire roi de toute la région. De ce fait, tout chef lui devait obligatoirement assistance fiscale, militaire et une participation aux fêtes qui se déroulent dans la capitale Kumasi. Il n'était permis, à aucun chef, de prononcer la peine capitale sans l'accord



de l'Ashantehéné encore de décider d'une guerre intérieure, toutes choses qui ressortissent du pouvoir central.<sup>31</sup>

A travers ces différents systèmes, il y a une révélation des modes de gestion du pouvoir politique dans les sociétés africaines précoloniales. D'une part les sociétés à pouvoir diffus, d'autre part les sociétés à pouvoir concentré ou centralisé. L'objectif ultime dans cette analyse historique tenait sur l'idée que depuis toujours, les formes d'organisation politiques qui ont régi l'Afrique précoloniale ont tenu le pouvoir comme sacré et dont le dépositaire ne partageait que pour des raisons de surveillance et de renforcement de son autorité, et donc, analogue à l'absolutisme royal de l'Occident prérévolutionnaire. L'idée d'évolution d'organisation qui stipule le passage de société sans État à société à État de Théophile Obenga reste l'argument de base qui atteste de ce que chaque système d'organisation politique est essentiellement dynamique. Car, force est de constater que la conjoncture historique de l'Afrique est telle que, les systèmes d'organisation politiques de l'Afrique allaient connaître des mutations par le biais de la colonisation. Les implications de la colonisation sur ces systèmes sont multiples compte-tenu de la raison que l'administration coloniale se faisait elle-même pour agir à double sens : l'administration directe (*direct rule*) appliquée par la France et la politique indirecte pratiquée par l'Angleterre (*indirect rule*)

Cependant, la préoccupation actuelle est de savoir si l'État colonial puis l'État postcolonial pouvait permettre le brassage des peuples à l'administrations de sorte que les populations y placent leur confiance en la détournant des structures traditionnelles plus proche d'elles et plus anciennes. Ainsi l'on peut se demander si le changement de paradigme socio-politique porte réellement le sceau d'un humanisme politique en Afrique. L'État moderne en Afrique est-il toujours perçu en tant qu'idéologie extérieure ou est-il déjà compris au sens républicain de l'État de droit tel que préconisé par le contractualisme ? Pour les contractualistes, l'État est perçu comme le cadre de réalisation de l'individu en tant qu'artifice humain. Toutefois, il se présente comme instance rendant possible la réalisation de la vie individuelle et collective dans la société en tant qu'il est l'incarnation de la justice sociale. C'est fort de ses caractéristiques, que Hegel avait fait de lui attribué l'incarnation de la Raison humaine.

On le voit, le concept d'État se distingue dans son appréhension et sa spécificité, des aspects du système d'organisation traditionnel. Cette différence marque à la fois une rupture mais s'oppose à même temps contre tout type de pouvoir dont les modes de gestion s'opposent à ses principes. Il

---

<sup>31</sup> E.M. Mbonda, op.cit. p.56.

supplante l'ancienne forme, parce qu'il va mettre l'accent sur la personne humaine en particulier et sur l'importance de l'intérêt général comme téléologie du bonheur humain à travers une conception rationnelle de la justice. En quoi les États africains ne constituent-ils pas de réels États-nations ? autrement dit, qu'est-ce que l'État-nation, du moins selon sa version originale tel qu'il est présenté en Occident ?

## CHAPITRE 2 :

### L'ÉTAT-NATION ET LA MODERNITÉ POLITIQUE

L'enjeu dans ce chapitre est celui d'établir, à partir d'une certaine critériologie, les éléments permettant de distinguer objectivement si un groupe sociopolitique donné relève de telle système ou catégorie politique. En clair, il s'agit d'appréhender les mécanismes transitoires potentiels d'un système politique à un autre. Nous avons montré dans le chapitre précédent, les conditions d'obtention et de gestion du pouvoir par exemple, dans les sociétés africaines traditionnelles. Le fait majeur sur lequel repose le droit dans ces sociétés, nous l'avons montré, c'est principalement le lien du sang. C'est d'ailleurs ce que souligne avec pertinence Henry Summer Maine dans son ouvrage intitulé *Ancian Law* de 1861. L'auteur montre que, le lien social, des sociétés archaïques, est fondé sur les relations familiales et claniques tandis que, de la société moderne est fondé sur l'individu. Si un consensus semble planer sur les analyses des systèmes politiques anciens, cette unanimité n'est pas transposable sur la question de l'État. La philosophie politique des XVIIe et XVIIIe siècles a porté particulièrement sur la justification du passage de l'état de nature à l'État civil moderne, lieu d'expression du droit et de la justice sociale. Grotius, de son vrai nom Hugo de Groot, dans son *Droit de la guerre et de la paix* de 1625, établi le principe de l'autonomie du droit naturel par rapport au divin, il élabore également une distinction entre le droit naturel et le droit volontaire. Samuel Pufendorf, dans son *Droit de la nature et droit des gens* de 1672, en déniait l'origine divine au pouvoir politique, pose que la source du pouvoir n'est pas à chercher en Dieu. Il affirme que l'origine du pouvoir est à saisir sur les relations humaines par un « *pacte volontaire d'individus aliénant en partie leur liberté au profit d'un souverain et d'une assemblée, afin de cohabiter en respectant des règles rationnelles et conventionnelles.* »<sup>32</sup> Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau, à la suite de leurs devanciers, posent, qu'un seul contrat suffi pour unir le corps social dans un processus de délégation d'autorité ; le pouvoir politique s'acquiert par délégation volontaire des individus, et donc, le corps politique tient son existence du fait qu'il représente la

---

<sup>32</sup> C. Rivière, *Anthropologie politique*, Paris, Armand-Colin, 2000, p.39.

nation. A cette conception contractualistes, s'opposent d'autres explications sur l'avènement de l'État tel le courant évolutionniste de l'Anthropologie politique, à côté duquel, se dresse le courant fonctionnaliste. Pour l'évolutionnisme, avec les auteurs tel Lewis Henry Morgan dans son *Ancient Society* de 1877 ; l'auteur développe l'idée selon laquelle, l'organisation sociale passe de la *societas*, où les rapports de parentés servent de base, pour la *civitas*. Se fondant sur la triptyque sauvagerie-barbarie-civilisation, il estime que le développement culturel artistique a contribué à l'évolution de l'organisation sociopolitique. Pour le fonctionnalisme, notamment celui exposé par Robert Lowie d'abord dans son ouvrage *Primitive Society* qui est paru aux Editions Payot en 1935 et dont le sous-titre est *Traité de sociologie primitive*, où il consacre deux chapitres sur les questions de la justice et de la gouvernance. Puis, son ouvrage *The origine of State* publié en 1927, l'auteur montre qu'il n'y a pas de discontinuité entre les sociétés à État et les sociétés sans État. Pour lui, il y'a comme un début de développement qui se cristallise ensuite, puis s'homogénéise. Fort de ce constat, il demeure que la question de l'origine de l'État reste controversée. Ainsi que le souligne Marc Abelès dans son article intitulé « L'anthropologie politique de la modernité »,<sup>33</sup> les débats actuels portent sur l'articulation du local et du global, sur le sens du politique et sur la contextualisation des pouvoirs anciens et nouveaux dans l'État moderne, ainsi que la mondialisation. C'est un tel contexte, qui justifie à certains égards l'idée de déclin des institutions nationales, ou ce que Habermas considère à juste titre comme la fin de l'État-nation dans son *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*<sup>34</sup>, et l'instauration d'une institution d'ordre cosmopolitique. En Afrique en général, bien de penseurs reconnaissent à l'État moderne la responsabilité de ses malheurs en tant que celui-ci résulte d'une réalité étrangère. Nonobstant l'absence de compromis sur l'origine de l'État, on peut noter qu'une distinction s'opère entre l'organisation sociopolitique ancienne et celle moderne, de telle sorte que :

« Pour l'une, les sociétés primitives sont, à la limite, dépourvues pour la plupart de toute forme réelle d'organisation politique ; l'absence d'un organe apparent et effectif du pouvoir a conduit à refuser la fonction même de ce pouvoir à ces sociétés, dès lors jugées comme stagnant en un stade historique pré-politique ou anarchique. »<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> M. Abelès, « L'anthropologie politique de la modernité », in *L'Homme*, n°121, 1992, pp.15-30.

<sup>34</sup> H. Jürgen, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz par le concours du Centre national du livre, Fayard, 2000.

<sup>35</sup> P. Clastres, *La société contre l'État*, Les Editions de minuit, 1974, p.14.

Puis, l'autre idée, au contraire tente de montrer que parmi les sociétés primitives, quelques une ce sont démarquées en dépassant « *l'anarchie primordiale pour accéder à ce mode d'être, seul authentiquement humain, du groupe : l'institution politique* »<sup>36</sup>. Le premier sens nous renvoi à la conception renanienne de la nation. Car en effet, comme le note encore Pierre Clastres, la société devient politique lorsqu'elle se structure en classes, de par son économie qui se développe avec une marge d'autonomie au pouvoir politique, et La relation politique de pouvoir, dit-il, précède et fonde la relation économique d'exploitation. Autrement dit, le passage d'une société de consommation à une société de production conduit au travail aliéné, comptabilisé et imposé par les employeurs. De ce point vue, on peut s'interroger pour savoir de quelle manière l'État-nation articule-t-il la justice équitablement ? En d'autres termes, l'État et la nation sont-ils consubstantiels à la réalisation sociétale humaine ?

## **I- De la nation à l'État**

*I- La nation comme premier moment de l'avènement de l'État*  
« Le principe de souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. » Ainsi s'articule l'article 3 de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789. La souveraineté dont il est question ici renvoie très exactement à ce que Hannah Arendt considère comme l'autorité politique. Selon cette auteure qui distingue nettement l'autorité du pouvoir dans son article « Qu'est-ce que l'autorité » in *La crise de la culture*, la force est pré-politique et le pouvoir renvoi à ce qui voit le jour quand les hommes s'assemblent pour agir. Quant à l'autorité, elle se présente comme étant que ce qui donne une stabilité aux affaires humaines, une source transcendante.<sup>37</sup> C'est une telle idée que l'on décèle du titre de l'ouvrage d'un commentateur de Emmanuel Kant sur sa paix perpétuelle : *Paix perpétuelle et droit du peuple à résister*.<sup>38</sup> En posant la justice sociale comme indispensable à la stabilité politique, la soif de la justice est le problème auquel la société a toujours été confrontée depuis toujours. Et c'est nettement sur cette question qu'on peut faire la distinction entre les temps modernes et les époques où l'on exaltait les héros de guerre.

---

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> J.C. Eslin, *Hannah Arendt, L'obligée du monde*, dirigé par Antoine Garapon et Laurence Engel, Collektion le bien commun, Editions Michalon, Paris, 2000, p.105.

<sup>38</sup> J. Ferrari, *L'année 1796 : sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, sous la direction de Jean Ferrari et Simone Goyard-Fabre, Paris, Librairie philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, 1998.

Il faut dire que nous ne traçons pas ici, à proprement parler, une différence nette entre les sociétés sans pouvoir ou à autorité, de celles à pouvoir. Encore moins ressortir les moments de changement de ceux-ci pour étayer l'idée de l'antériorité de la nation sur l'État.<sup>39</sup> Car notre tâche consiste précisément à ressortir l'idée que le pouvoir de l'État est l'émanation des capacités rationnelles et raisonnables associé à la volonté des hommes, d'organiser leur environnement en vue d'un vivre-ensemble meilleur. Dans cette mesure, la constitution des règles communes formellement établies et connues de tous devrait être perçue en tant que *volonté de puissance* de toute société humaine. Une telle abstention se justifie également sur le fait que pour bien de penseurs politiques, nombreux sont ceux qui partent de l'hypothèse de la famille comme premier modèle de société politique.

Dès lors, au-delà de sa conception qui renvoie à une communauté humaine, installée dans un territoire et partageant une même histoire, une langue plus ou moins commune et une culture quasi-homogène, la nation est le fondement même de la souveraineté.<sup>40</sup> Ainsi, peut-on identifier la nation à la société. Cette dernière renvoie à l'ensemble des individus vivant en interaction dans un milieu social donné. De son étymologie, le terme société vient du latin *societas*, qui dérive du verbe *sociare* qui signifie "unir", "associer". Dans son origine, le terme *societas* désignait une association, une alliance d'individus en vue d'un intérêt commun.<sup>41</sup> Que ce soit dans son sens étymologique ou celui de son acception contractualiste qui lui assigne une signification d'ordre coopérative et conventionnaliste ; elle se caractérise par les normes, et le partage d'institutions communes dont l'objectif consiste à régenter un groupe humain ; ainsi, sous ce rapport, la distinction entre société et nation s'avère quasi impossible. C'est pourquoi, dans notre travail, nous les employons indistinctement.

Cependant, s'il y a une différence à relever entre la société et la nation, c'est que le contexte d'émergence du terme la nation est lui assigne une acception beaucoup plus politique de laquelle se fonde la citoyenneté moderne. La société quant à elle repose davantage sur l'aspect culturel. Ainsi que nous le montrions déjà plus haut, nous pouvons considérer que la société se créée

---

<sup>39</sup> Cet évitement nous la tirons de la prudence d'un auteur comme Jean-Jacques Rousseau dans *Du contrat social*, lorsqu'il s'interroge sur l'autorité en société. Dans son chapitre premier, il se demande « comment ce changement, à propos de l'obéissance, s'est fait ? » Répond-il, « je l'ignore ».

<sup>40</sup> P. Larousse, « Grande communauté humaine, le plus souvent installée sur un même territoire et qui possède une unité historique, linguistique, culturelle, économique plus ou moins forte. », op.cit., p.656. Nous relevons aussi la pertinence de ce concept dans la pensée de Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy. Ici Aron pose la nation en tant que « collectivité politiquement organisée ». C'est également ce qui ressort de la affirmation de Jean-Jacques Rousseau dans *Du contrat social*, Chapitre premier, « l'homme est né libre, et partout il est dans les fers ».

<sup>41</sup> P. Larousse, op.cit. p.900.

naturellement alors que la nation relève d'un artifice politique. Toutes deux participent au maintien des institutions et à caractériser une communauté donnée. De ce point de vue, on relève différents types de nations :

-*La nation ethnique* : elle renvoie à l'homogénéité culturelle d'un groupe d'hommes. C'est le modèle même des formes que tendent à atteindre d'autres types de nations à partir de l'effort d'assimilation culturelle.

-*La nation civique* : celle-ci s'affranchie des limites culturelles ou ethniques des communautés. Elle est de ce fait de l'ordre politique voire juridique des volontés des groupes à vivre ensemble.

-*La nation régionale* : elle tient compte de l'espace géographique dans lequel s'étend le partage des cultures similaires. Ici, la tradition joue un rôle déterminant.

Si donc le facteur national repose sur les éléments politiques et juridiques que sont le territoire, un peuple et le mode d'organisation, il n'en demeure pas moins vrai que les éléments culturels caractérisant la société que sont la langue, l'histoire, les valeurs communes et le statut de l'individu au sein du groupe, participent de la typologie de la nation. Dès lors, il est évident de constater que, même si nous nous situons au niveau des formes primitives des sociétés humaines (famille selon Rousseau), celles-ci ne se dispensent pas pour autant de la loi du vivre-ensemble expliquant l'idéal conventionnel qui régit les sociétés humaines.

Que cet idéal conventionnel désigne le principe fondamental, la condition indispensable ou l'essence même de la vie sociale comme le soulignait Rousseau, d'un peuple, à travers l'acte civil de donation et d'abandon des droits entre les mains d'un roi, action impulsant « *le vrai fondement de la société* »<sup>42</sup> ; toujours est-il que la *loi organique*<sup>43</sup> est la condition nécessaire pour rendre effectif le phénomène des rapports dans un groupe social donné. Toutefois, un groupe ne peut être considéré comme tel que, parce qu'il repose sur une certaine convention ou accord. Le peuple n'est donc peuple, suivant le raisonnement qui précède, que parce qu'il partage une règle de vie qui identifie réciproquement rapports entre ses membres, en tant que celui-ci partage les mêmes règles de bienséance et qu'ils respectent de façon synallagmatique.

---

<sup>42</sup> J.J. Rousseau, *Du contrat social, ou Principe du droit politique*, in Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol.1.in-4°. Edition en ligne [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch), version du 7 Octobre 2012, <http://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php> , chap. V .

<sup>43</sup> P. Larousse montre que c'est elle « *qui précise l'organisation des pouvoirs publics établis par la constitution.* », op.cit., p.578.

On voit bien que la société, qu'elle soit considérée comme étant primitive ou civilisée, se fonde, pour assurer son harmonie, sur des accords. De ce point de vue, la convention, en tant qu'elle désigne un accord passé entre les individus en vue d'un mieux-être ensemble, s'avère une condition indispensable, de sorte que « *L'ethnie comme l'État-nation ou l'État, ne sont que des constructions historiques dont on peut d'ailleurs dater l'émergence et montrer sous quelle condition leur apparition s'est imposée dans le temps et dans l'espace.* »<sup>44</sup> En d'autres termes, toute société humaine est une construction historique. En tant que donnée historique, la convention sociale repose sur des lois formelles ou coutumières. De ce fait, il est fondé de penser que la loi est transcendante à la société. C'est par la loi que les rapports sociaux prennent une signification, car elle revêt une puissance normative.

Ainsi la pensée politique de l'histoire va se tourner sur la question du commandement et le problème politique devient celui du meilleur régime impliquant ainsi la légitimité du pouvoir.

## **2-L'État comme finalité de la nation**

L'effort de penser qu'il s'impose ici, consiste à faire l'historicité de la rupture du rapport entre le social et le politique dans un lien de « *pressions démographiques dans un territoire, accompagnées d'accès inégal aux ressources de base* »<sup>45</sup> au cours de deux moments majeurs de l'évolution du pouvoir politique : la période classique et l'époque moderne. Ainsi peut-on relever que dans l'expérience politique, et ce, du point de vue historique, le politique s'est fait couvert par le social ainsi que le souligne Claude Rivière :

*« Vu par les historiens et les anthropologues comme conséquence de processus divers (écologiques, économiques, religieux, idéologiques, sociologiques), l'État apparaît varié dans ses formes comme dans les moyens de réaliser ses objectifs, selon qu'il s'agit des cités-États, d'Empires, d'États Théocratiques, d'États tribaux, d'États très ou peu centralisés, d'États autocratiques, oligarchiques, démocratiques, d'États stratifiés selon la classe, la caste ou le statut social. »*<sup>46</sup>

Si pour les grecques, l'homme est condamné à vivre en société, trait qu'il partage avec l'animal ; pour les Modernes, cette réalité est encore plus fondamentale. Vivre en commun avec les autres désignent l'expression même de la liberté. Ainsi, le social devint la condition même du politique à qui il revient le droit de désigner la manière dont le pouvoir s'organise dans l'État. C'est ce qui

---

<sup>44</sup> D. D. Danga, « les voies de restructurations théoriques et pratiques », in L'Etat-nation en Afrique, op.cit., p.94.

<sup>45</sup> C. Rivère, op.cit., p.80.

<sup>46</sup> Idem.



justifie la fusion entre la nation et la citoyenneté qu'on connaît à l'État-nation aujourd'hui. La spécificité des modèles d'État ou système politique détermine les principes et les acteurs.

Dans l'acception moderne, l'organisation politique s'oppose à toute aspiration de la vie mutuelle prise sous l'angle du régime de droit divin où le politique tient son autorité souveraine de Dieu. Elle s'oppose aussi au regroupement dont les liens de parenté ou de proximité sociales constituent le fondement. Car, ce modèle, caractérisé par les relations de dépendances nouées par le clientélisme servant de base et comme tel, peut être qualifié d'État primitif, tandis que le modèle jacobin français, le totalitarisme de type communiste comme celui des régimes autoritaire d'Afrique et/ou Arabe (caractérisé par la non distinction entre le culturel et le politique et qui se conjuguent dans la sphère politique), peuvent donc être perçus comme relativement forts. L'État ou la politique se distingue donc de toute forme d'organisation sur fond de rapprochement spontanée. Il est même leur destruction. Car le pouvoir qui y dérive est fondé sur la base d'une détermination : la liberté, tel que le voit Hannah Arendt. Cette auteure considère la politique moderne comme rendant possible la vie en solitude et non en groupe. H. Arendt affirme que chez Aristote il y a encore « *l'absolu différence entre les hommes, au sein de laquelle la politique apparaît comme représentation et réalisation d'une égalité et d'une différence relatives.* »<sup>47</sup>

Si la politique grecque ne se souciait pas fondamentalement de la protection de la société comme finalité, la conception moderne repose quant à elle sur l'affirmation de la liberté<sup>48</sup>, comme étant, à la fois, sa condition et son but comme le dit Hannah Arendt, « *Si l'essence de l'éducation est la natalité, l'essence de la politique est la pluralité.* »<sup>49</sup> Pour les grecques, la politique signifie passage de l'état des inégalités à une certaine égalité produite par la liberté.

Dans cette logique, ce sont les expériences révolutionnaires d'ordre politique et culturelle qui ont façonné la période moderne notamment la révolution américaine de 1776, la révolution française de 1789, et plus proche de nous, la chute du mur de Berlin de 1989. Toutefois, il faut distinguer que la révolution peut être d'ordre politique ou d'ordre culturel. Lorsqu'elle est politique, la révolution désigne le changement brusque dans la structure politique et social d'un État par le soulèvement du peuple ou ses représentants contre les autorités en place et prene le pouvoir. Lorsqu'elle est culturelle, elle renvoie à un bouleversement profond des valeurs

---

<sup>47</sup> H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Nouvelle traduction par Caroline Widmaier et Muriel Frantz-Widmaier, Paris, Édition du Seuil, 2005, p.33.

<sup>48</sup> Au sens que Hannah Arendt pose qu'il faut « *penser la liberté comme une expérience collective.* », op.cit., p.10.

<sup>49</sup> Ibid., p.25.

fondamentales d'une société. Toutefois, quelle que soit sa nature, la révolution dans une société est toujours impulsée par l'élite intellectuelle tel qu'elle a été impulsée aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècle, à travers la justification de la « condition humaine »<sup>50</sup> par des philosophes. Comme le soutient H. Arendt, « la pensée elle-même naît d'évènements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orientation »<sup>51</sup>, ainsi chaque penseur, selon la réalité à lui contemporaine, va justifier le sens du rapport de coexistence sociale.

Les plus en vue sont Thomas Hobbes pour qui l'État a pour fondement le *pacte social* tandis que pour Jean-Jacques Rousseau l'État est fondé sur le *contrat social*. Ces deux penseurs font dériver la souveraineté de l'action volontaire des hommes, contredisant ainsi la conception du droit divin en vogue au Moyen-Age. Ce travail va trouver son aboutissement dans la pensée d'Emmanuel Kant. Pour les premiers, le droit naturel, entendu comme « ensemble des règles considérées comme appartenant à l'homme du fait de la nature ou de l'essence de celui-ci (ou de la nature en générale), et indépendamment de toute législation, de tout droit positif à proprement parler ».<sup>52</sup> Il faut relever qu'ici, il plane encore le risque permanent de violence due à l'usage non-contrôlé des libertés individuelles. Le contrat social vise moins le bonheur, que les conditions de possibilité de l'expression des libertés individuelles, et la sécurité de tous, l'un des sens donnés à la fonction de l'État moderne. Pour Kant, le droit n'obéit pas à une instruction inscrite dans la nature, tel que l'entend Locke, mais essentiellement au droit lui-même, c'est-à-dire à ce qui réalise le principe de liberté égale pour tous à savoir, la république. C'est le principe de la liberté qui fonde le contrat social, et par lui, les limites de ce contrat.

« Un État n'est pas, comme le sol sur lequel il est assis, un patrimoine. C'est une société d'hommes, qui seule peut disposer d'elle-même. C'est une souche qui a ses racines propres (...), c'est le réduire de la condition de personne morale, à l'état de chose, ce qui contredit l'idée de contrat originnaire, sans lequel on ne saurait concevoir de droit sur un peuple. »<sup>53</sup>

C'est dans *De l'esprit des lois* de Montesquieu, qu'il convient de trouver nettement les éléments de la politique qui tendent à se déprendre du cadre traditionnel des rapports sociopolitiques. Dans cet ouvrage, Montesquieu, mis à part son idée de séparation de pouvoir, selon laquelle, le pouvoir ne diminue pas lorsqu'il est partagé, au contraire, celui-ci gagne en degré ; il tient surtout à son concept de principe d'action dont il considère comme le fondement de la manière de gouverner dans chaque régime.

---

<sup>50</sup> H. Arendt, « penser la condition humaine, c'est penser les conditions d'une l'existence collective sensée et créatrice, plutôt qu'absurde et destructrice. », op.cit., p.8.

<sup>51</sup> Ibid., p.17.

<sup>52</sup> J. Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p.79.

<sup>53</sup>E. Kant, *Essai de philosophie sur la paix perpétuelle*, Ligue internationale de la paix et de la liberté, Paris, G. Fischbacher. Libraire-Editeur, 1880, première section, article 2, p.20.

### III- L'État-nation comme base de la justice sociale.

Prise à travers le prisme de l'autonomisation d'un peuple sur son territoire délimité par des frontières, jouissant d'une administration centralisée et souveraine, l'État-nation se caractérise par le partage des valeurs communes notamment celle de l'unité nationale. L'État-nation repose sur des idéaux de rassemblement des citoyens autour d'une même communauté politique. C'est pourquoi, l'État-nation s'est, dans la majorité des cas, écarté de l'idée de l'homogénéité culturelle dont la sphère culturelle se pose comme cadre justificatif. Il faut rappeler que l'ethnie, de par ses éléments composites, constitue même, la substance nationale. D'où son sens étymologique grecque, *ethnos* (ἔθνος), désigne le « peuple » ou « nation ». Ici, ce sont les caractéristiques culturelles et historiques qui définissent l'appartenance à un peuple. Cette logique fut contestée par les modernes à cause de son sens d'exclusion et son caractère non-universaliste.

C'est le cas par exemple, de la conception d'Ernest Renan dans son discours à la conférence de 1882 à la Sorbonne intitulé : « Qu'est-ce que la nation ? » Dans son allocution, Renan soutient que la nation est une construction continue des individus qui la compose en vue d'une vie ensemble harmonieuse. Renan rejette l'idée de nation ethnique. Pour lui, « *faire reposer la politique sur l'ethnographie, c'est la faire porter sur une chimère.* »<sup>54</sup> Il pose que l'appartenance à une nation n'est pas déterminée par les rapports de sang ou par les éléments culturels ou religieux. Il postule l'idée que la nation n'est pas figée dans le temps. Elle est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; et elle est aussi le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu *individus*.<sup>55</sup> Il fait reposer les fondements de la nation sur les deux aspects suivant : d'une part l'histoire, et d'autre part le consentement des individus. Il peut donc dire à cet effet que « *l'existence d'une nation (...), est un plébiscite de tous les jours...* », car la nation est la loi ou la conscience morale d'un peuple tant qu'elle sert de boussole dans les liens sociaux, et la base de la réciprocité sociale.

En postulant l'État comme résultant du processus continu de construction sur la base des valeurs partagées, cela rejoint la mission qu'Aristote assignait au pouvoir politique dans sa pensée sur l'organisation de la cité. Même s'il est vrai que l'État-nation, tel que nous le connaissons, n'existait pas à l'époque d'Aristote, la pensée de ce dernier a fortement contribué à la conception non seulement de l'État, mais aussi de la citoyenneté en Occident. Aristote postulait que, l'homme est

---

<sup>54</sup> E. Renan, « Qu'est-ce que la nation ? », Calmann-Lévy, « [https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Qu'est-ce\\_qu'une\\_nation\\_%3&oldid=10735193](https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Qu'est-ce_qu'une_nation_%3&oldid=10735193) », consulté le 22 novembre 2023 à 23h17.

<sup>55</sup> Idem.

un animal politique. Celui-ci ne peut éprouver son plein épanouissement et atteindre la vertu que dans une *polis* ou cité. Pour Aristote, la justice distributive doit assurer la répartition équitable des ressources et les responsabilités au sein de la cité. Une telle idée a été reprise et contextualisée, en vue de justifier l'État providence. Bien qu'Aristote n'est pas directement parler de l'État-nation, ses notions de justice et de bien commun ont contribué à rendre le pouvoir légitime. Ainsi, il posait que le pouvoir politique est une communauté de personnes qui participent à la justice et au « souverain bien »<sup>56</sup>. Le bien commun envisagé n'est possible qu'au sein de la cité ou communauté politique. Elle se distingue de l'ethnie (*ethnos*), qui elle, renvoie aux différents groupes au sein de la cité. Ceux-ci doivent coexister dans la cité pour garantir la stabilité et l'unité de la communauté politique. La coexistence des groupes sociaux ethniques passe par l'éducation et l'assimilation des cultures.

En intégrant les différences locales, conçues comme essentielles, toutefois, il faut veiller à leur intégration, car, elles peuvent constituer une entrave à la justice sociale. Par-là, une autre fonction est assignée à l'État-nation à savoir qu'il est aussi posé comme étant l'État social. De ce fait, il doit se constituer en un lieu de consensus permanent et c'est pourquoi Habermas remarque que la démocratie sera privilégiée comme système de gestion propre et intrinsèque à l'État-nation. Car, de son étymologie grecque, *dēmokratia*, la démocratie désigne le gouvernement populaire, c'est-à-dire, « un régime politique dans lequel le peuple, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens détient la souveraineté .»<sup>57</sup> Pour Spinoza, la démocratie est « l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir. »<sup>58</sup> De ce point vue, la démocratie est donc propre à l'État social à travers la conscience civique. Dès lors, la justice sociale devient la condition sine qua non de toute légitimité démocratique. L'État social ou État-régulateur auquel devait aboutir l'État-nation « par des mesures de stimulation de la croissance d'un côté, par la politique sociale de l'autre, à la fois favoriser le dynamisme de l'économie et assurer l'intégration

---

<sup>56</sup> Aristote, « Puisque toute connaissance et toute décision librement prise vise quelque bien, quel est le but que nous assignons à la politique et quel est le souverain bien de notre activité ? sur son nom du moins il y assigne assentiment presque général : c'est le bonheur. », in *Ethique à Nicomaque*, liv 1, Garnier-Flammarion, p.22.

<sup>57</sup> J. Russ, op.cit., p.66.

<sup>58</sup> B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap.16, in œuvre de Spinoza, Garnier-Flammarion, t.2, p.266. C'est également la conception de Montesquieu dans son *Esprit des lois*, liv.2, chap.2, t.1, Garnier-Flammarion, p.131. Pour Rousseau, vue que le « souverain peut (...) commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y'ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donnera à cette forme de gouvernement le nom de Démocratie. », op.cit., livre 3, chap.3.

*sociale.* »<sup>59</sup> La nécessité d'établir l'égalité des droits sociaux est la condition sans laquelle il n'y a pas de citoyenneté démocratique possible.<sup>60</sup>

L'État-nation, contrairement aux anciennes formes d'organisations sociales (empires, royaumes etc...), est une innovation en ceci qu'elle vient formaliser le domaine territorial en lui assignant des limites frontalières intangibles par d'autres. Si les frontières (limites qui séparent deux entités), des sociétés anciennes étaient définies par les éléments de la nature (cour d'eau, chaîne de montagnes etc.), ces limites se sont formalisées par des accords et des conventions. De même, la forme des institutions répond d'ores et déjà aux aspirations de chaque peuple dans la mesure où, on assiste non seulement à la centralisation institutionnelle, mais aussi à d'autres formes telles que les fédérations et les régionalisations.

L'État-nation a prospéré grâce à plusieurs facteurs qui l'ont favorisé, et ont contribué à son affirmation comme forme légitime de gouvernement. Il n'est pas anodin d'identifier dans les guerres nationalistes, sous-tendues par les révolutions telles que la révolution française, des actes historiques politiques tels que, la promulgation des Droits universels de l'Homme, la révolution industrielle et son corollaire de l'impérialisme ; et ailleurs, les deux-guerres mondiales et les indépendances. Ces éléments ont renforcé les sentiments de cohésion interne tout en permettant l'ouverture des nations à d'autres.

---

<sup>59</sup> J. Habermas, *Après l'Etat-nation : une nouvelle constellation politique*, op.cit., p.28.

<sup>60</sup> Ibid.p.30.

## **CHAPITRE 3 :**

### **FONDEMENT DE L'ÉTAT SUR BASE ETHNIQUE**

Articuler autour du projet de construction des États-nations, l'État en Afrique a depuis toujours été dans une tourmente qui appelle à toutes les suggestions. En effet, il évolue dans un contexte où les solidarités communautaires n'ont de cesse de l'empêtrer. Vingt-deux ans après les indépendances, des questions continuaient d'être posées eu égard des clivages communautaires toujours vivaces dans les États d'Afrique noire. Une telle situation fait que pour la communauté internationale, il est clair que les Africains ne sont pas toujours capables de s'auto-administrer au sens de penser les conditions de possibilité d'un consensus interne favorable au vivre-ensemble. Car les africains, non seulement sont mus par une culture hostile à la pensée, tel que l'estimait Levy Brühl et ses pairs, mais aussi ne possèdent pas d'idéologie propre à eux, alors susceptible de promouvoir une réelle solidarité dans mettant en osmose les institutions étatiques et la société civile<sup>61</sup>. Dans la mesure où comme le soulignait C.Lévi-Strauss « *le consentement est le fondement psychologique du pouvoir, mais dans la vie quotidienne, il s'exprime par, et trouve sa mesure dans, un jeu de prestation de contre prestation..., qui fait de la réciprocité un autre attribut fondamental du pouvoir* »<sup>62</sup>. Il n'est donc pas étonnant que les États africains ne connaissent la stabilité étant donné que le nœud du problème réside dans le principe du droit et de la justice, fondements du républicanisme.

Les populations tenaient et tiennent toujours, malgré les allures de changement observable ici et là aujourd'hui dans certains cas, à leurs identités culturelles au point d'en découdre avec l'État si celui-ci ne respecte pas leurs us et coutumes. D'ailleurs dans certains États aujourd'hui encore, il est des localités où le pouvoir traditionnel est mieux respecté, du moins, fait autorité au détriment du pouvoir moderne. Depuis 1960, les peuples se renferment dans leurs communautés pour ne prêter flanc, pour certaines situations (le foncier, sorcellerie par exemple) qu'aux institutions coutumières

---

<sup>61</sup> T. Hobbes, montre que la société civile désigne une association fondée ou régie par le contrat social dans une société organisée. Pour Hegel, « *la personne concrète qui est soi-même une fin particulière comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité et de volonté arbitraire est le premier principe de la société civile* » dans son *Principes de la philosophie du droit*, 3<sup>e</sup> partie, Paris, Gallimard, p.217.,

<sup>62</sup> C. Lévi-Strauss, *Triste tropiques*, 1955.

comme nous allons le montrer dans cette partie. Et ce renfermement, non seulement crée des clivages, mais contribue surtout à contrarier l'exercice du pouvoir moderne de l'État. C'est dans ce contexte que Thierry Michalon va penser que, au lieu de prétendre à la formation d'une conscience nationale dont l'édification n'aboutit finalement pas, vaut mieux s'en tenir aux divisions communautaires qui semble naturelles, et dont les limites culturelles prime sur tout autre culture factice, pour mettre sur pied des réels États, et dont la fédération ethnique tiendrait compte-tenu de leur légitimité. Comment comprendre la proposition de ce penseur lorsqu'on sait que la modernité politique peut être perçue comme l'évolution politique des sociétés humaines ?

## I- L'État et son rapport à l'ethnie depuis les indépendances africaines

Thierry Michalon part de l'idée selon laquelle la nation « *est une réalité essentiellement sentimentale, affective, un désir de vivre ensemble* »<sup>63</sup>. Or, ce qu'il voyait se faire en Afrique de l'Ouest (Algérie), et en Afrique Centrale (Cameroun, Tchad, etc.), ne relevait guère d'une telle ambition malgré les discours officiels des responsables politique d'alors. En effet la réalité était telle que, le service administratif tenait compte dans son fonctionnement intérieur des appartenances culturelles. Pour obtenir un service en administration, il fallait se rassurer d'avoir une connaissance qui y travaille.<sup>64</sup> Alors, « *sans cousin, explique-il, de l'autre côté du guichet, la demande était vouée à l'échec.* »<sup>65</sup> car, souligne-il encore, « *la présence d'un cousin en garantissait au contraire l'heureux aboutissement, quelle que soit la régularité de la situation de l'intéressé* ».<sup>66</sup>

Le système était tel que seuls les réseaux de la parenté, l'appartenance à la même tribu ou à la même fraction faisaient office dans le fonctionnement des services administratifs. L'observation de tels comportements dans l'administration renvoyait, d'après ses recherches, aux liens noués par le passé dans cette société, et cela s'imposait comme cadre indispensable pour tout celui qui voulait comprendre la raison de cet état de chose. Il était évident que les récurrents discours officiels portant sur le « *watan* », « *watani* », « *watania* » en arabe qui veut dire nation en français, n'étaient rien d'autre que des vœux pieux face à une société dans laquelle les fractions minaient de l'intérieur

---

<sup>63</sup> T. Michalon et E. Njoh-Mouelle, *L'Etat et les clivages ethniques en Afrique*, Editions Ifriqiya, Collection interlignes, Collection Controverses, Abidjan 2011, p.6.

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Idem.

<sup>66</sup> Idem.

l'Algérie indépendante. Ainsi donc, parallèlement aux voies officielles d'accès au service d'administratif, d'autres moyens mieux, d'autres « *canaux d'accession des administrés à l'Elite de ceux qui détiennent le pouvoir de signer* »<sup>67</sup> étaient construits au détriment des « *liens relevant de l'appartenance nationale n'étant dès lors qu'une fiction* ». <sup>68</sup>

Cette opinion sur l'Algérie intérieure devint une certitude lors du passage de Thierry Michalon en Afrique centrale. En effet, l'administration est perçue ici, comme une source d'enrichissement des biens matériels, voire une opportunité de devenir un « blanc à la peau noire », du moins par rapport au rythme de vie qu'on pourrait mener si on est fonctionnaire d'État. Car dans un contexte de paupérisation accrue, la loi-cadre Defferre ou les voies démocratiques instituées par l'État colonial devenaient des « *enclaves d'un mode de vie de « Blancs » que constituaient les capitales, centres du pouvoir et des privilèges matériels et symboliques qui sont attachés* ». <sup>69</sup> Dans cet ordre d'idées, les communautés censées former une homogénéité culturelle, se constituaient, sous l'impulsion des politiques de force de l'État, des segments superposés de particularismes dont la résultante inévitable n'était rien d'autre que antagonismes interethniques. Il s'agit de groupes « *incapables de reconnaître à chacun, comme le veulent les principes républicains, une égale valeur, une égale dignité, égale situation face à la règle.* » <sup>70</sup>

Les États africains, bien qu'indépendants et inscrits dans le processus de gouvernance républicaine régie par le droit positif, se comportaient toujours tels des sociétés primitives ou traditionnelles. Un tel point de vue était déjà pressenti et fortement souligné par Arthur Lewis, que cite Michalon, dont l'ouvrage intitulé *Politics in West Africa* de 1965 présente des arguments illustratifs à ce sujet. En effet dans cet ouvrage, A. Lewis présente les raisons de l'échec du système démocratique britannique en Afrique dont il fonde la cause sur la nature des sociétés africaines. En effet, il montrait que, la structure des sociétés africaines, essentiellement segmentaire en communautés culturelles les unes aussi distinctes des autres, du moins par beaucoup de points, « *est profondément immorale, incompatible avec la signification primordiale de démocratie (que tous ceux qui sont concernés par une décision participent à son élaboration) et détruit toute chance de bâtir une nation où des peuples différents puissent vivre ensemble dans l'harmonie* ». Il affirme qu'il est

---

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Ibid., p.7.

<sup>69</sup> Idem.

<sup>70</sup> Ibid., p.11.



impossible qu'il y règne de la justice au sens démocratique compte-tenu des débats et la recherche de consensus qui sont au cœur des institutions populaires traditionnelles.<sup>71</sup>

Dès lors, toute possibilité de parvenir à la citoyenneté est caduque, et par conséquent, l'État en Afrique noire n'est un État de droit. Parce que si les rapports entre membres dans l'administration d'un État restent cloîtrés sur les liens d'appartenance culturelle ou communautaire, il appert que la règle de droit dans un tel état ne saurait être objective avec pour dessein l'équité et égalité devant la loi. Thierry Michalon, peut s'interroger comme suit :

*« ...si en un demi-siècle la naissance du citoyen, de l'État et de la Loi, sont encore des vœux pieux, si l'obligation d'échange de service entre membres de la même communauté culturelle constituent encore les véritables institutions de ce peuple-plus encore aujourd'hui qu'au début des années 60-combien de temps allons-nous encore attendre qu'une hypothétique industrialisation de masse détruise ces appartenances au profit de classes sociales et de citoyen libres ? »<sup>72</sup>*

Par cette voie, on est dans un contexte où l'individu semble submergé par sa communauté dans la mesure où, c'est cette dernière qui pense à la place des individus et agit à leur insu. C'est précisément le cri d'alarme lancé par Achille Mbembe et repris en quelque sorte par Moussa Konaté dans l'ouvrage intitulé *L'Afrique noire est-elle maudite ?* Ces auteurs pensent tel que le relève Thierry Michalon, que *« tant qu'il n'y'aura pas d'individus en Afrique, libres d'exprimer des jugements personnels, d'entreprendre pour leur propre compte, il n'y aura pas de progrès. »<sup>73</sup>*

Eu égard de ce qui précède, T. Michalon a pensé que la démocratie qu'il convient à l'Afrique noire est celle qui consisterait *« à institutionnaliser les conflits collectifs d'intérêts présents dans une société pour leur proposer un exutoire pacifique (...) au profit d'un mythique consensus national »<sup>74</sup>* en d'autres termes, *« Autant prendre acte et tenter de fonder les institutions sur la réalité, en reconnaissant l'échec de la politique consistant à attendre une évolution des esprits, qui viendraient-enfin-à la rencontre du modèle institutionnel. »<sup>75</sup>*

---

<sup>71</sup>Ibid., p.18.

<sup>72</sup> Ibid., p.23.

<sup>73</sup> Ibid., p.23.

<sup>74</sup> Ibid., p.24.

<sup>75</sup> Ibid., p.13.

## II- De l'identité ethnique à l'identité nationale principe des politiques nationales africaines

Dans l'Antiquité grecque, Aristote définissait l'homme comme étant un animal politique. Il expliquait que l'homme naît dans une communauté<sup>76</sup> politique primaire (la famille), qui l'accueille et lui inculque les principes de l'amour et d'obéissance en vue de la sauvegarde de l'unité familiale. A travers les principes reçus, et l'individu les observe en les appliquant d'abord au sein de sa famille, puis les étend à l'extérieur du groupe familial, c'est au sein de la société ou de la grande communauté qui inclue sa famille (le village, la ville, etc.), en vue d'une meilleure cohésion sociale. C'est ce mécanisme qui explique la fraternité sociale et les liens d'appartenances communautaires qui débouchent, dans le cadre national, au sens du patriotisme. Bien entendu, l'amour familial et l'amour patriotique sont différents par degré et non par nature. C'est sans doute dans une telle perspective que T. Michalon s'inscrit lorsqu'il pose que les échanges, dans les pays d'Afrique, même au niveau administratif, sont fortement déterminés par « *les obligations traditionnelles d'échange de service dans le cadre de l'appartenance à la même communauté culturelle, régionale, à la même communauté ethnique.* »<sup>77</sup> Cela s'explique par le fait que « *la solidarité ethnique se transforme plus rapidement en solidarité nationale dans le cadre hypothétique d'un État ethniquement homogène.* »<sup>78</sup>

En effet, durant ses fonctions en Algérie, T. Michalon a constaté que les liens de parenté avaient du dessus sur le pseudo sentiment national prôné par l'État moderne sur lequel s'arc-boutent les dirigeants africains, et qui ne marche pas. Cette situation, souligne l'auteur, tenait en effet son explication dans le passé historique de ce pays où en effet, « *les réseaux de parenté, l'appartenance à la même tribu ou à la même fraction, refuge d'une société longtemps assiégée sur son sol, minaient de l'intérieur les structures administratives officielles de l'Algérie indépendante* ». <sup>79</sup> Il s'agit là, des comportements qui depuis la colonisation ont toujours retardé l'Afrique dans son ensemble, eu égard de son engouement au développement moderne. Ils (comportements) ne sont cependant pas réductibles à la seule Algérie, c'est le paradoxe qu'on retrouve dans plusieurs pays d'Afrique, souligne Michalon :

---

<sup>76</sup>J. Russ, définit la communauté comme étant un « Groupe social dont les membres ont des intérêts communs et forment une unité, un "nous" (ex : la communauté familiale). », *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p.48.

<sup>77</sup> T. Michal, op.cit. p.7.

<sup>78</sup> E. Njoh-mouelle et Thierry Michalon, *L'Etat et les clivages ethniques en Afrique*, op.cit., p.5.

<sup>79</sup> T. Michalon, op.cit., p.6.

*« ses attitudes de résistance intérieure qui ont permis à un certain nombre de peuples de préserver leur identité à travers les décennies d'une présence coloniale souvent soucieuse de les acculturer sont précisément celles qui, depuis les indépendances, érigent de persistants obstacles à la modernisation des comportements ».*<sup>80</sup>

Michalon note que l'histoire de l'Afrique de l'Ouest montre que depuis le passage des carthaginois<sup>81</sup>, la Berberie centrale<sup>82</sup> est marquée par de longues guerres et des résistances. Malgré l'implantation de l'islam d'abord, par les prédicateurs arabes au XI<sup>e</sup> siècle, puis le protectorat par l'empire Ottoman dans la « Régence d'Alger » en 1515, et enfin la présence, par la violence, de la conquête française de 1830 dont l'objectif fut la colonisation de peuplement, c'est-à-dire, une occupation de territoire et implantation définitive en se l'appropriant, ce peuple aborigène demeura attaché à sa vieille culture, de sorte que ;

*« Non seulement ces longs siècles de domination étrangère n'ont pas altéré fondamentalement l'organisation sociale traditionnelle des peuples habitant cette région, mais ils les ont conduites, au contraire, à y chercher refuge, donc à la cristalliser, à la figer. C'est ainsi que les structures sociales de l'Afrique du Nord préislamique, fondées sur le triptyque parenté/ communauté/ autorité sont demeurées largement intactes jusqu'à l'indépendance du pays en 1962. »*<sup>83</sup>

De l'autorité parentale, à la soumission aux coutumes, la confiance est fondamentalement placée à la sagesse ancienne dans n'importe quelle situation. Ce qui fait que les orientations familiales pèsent d'un poids considérable sur la conscience des individus, et laquelle conscience constitue hostilité farouche à tout ce qui est considéré comme étranger à la tribu, de sorte que *«... la prééminence naturelle du Père, la fonction sécurisante des rites et des coutumes du groupe, la sagesse reconnue aux Anciens à qui revient d'arbitrer les différends et d'arrêter les décisions, tout engendrait, maintenait et renforçait la famille patriarcale, elle-même englobée dans la tribu.»*<sup>84</sup> Une telle organisation draine, et solidifie un nationalisme ethno-fachiste fondé sur le culturel d'un groupement de familles considérées comme issu d'une même origine, vivant dans la même région, ayant en

---

<sup>80</sup> Ibid., p.51.

<sup>81</sup> Habitants de Carthage, empire d'Afrique, fondé selon la tradition de 814 avant J-C, par les colons tyrines dans une presqu'île près de l'actuel Tunis. Carthage devint la capitale d'une république maritime très puissante, se substitua à Tyr de l'Occident, créa des colonies en Sicile, Espagne, envoya des navigateurs dans l'Atlantique Nord et sur les côtes occidentales d'Afrique et soutint contre Rome, sa rivale, de longues luttes connues sous le nom de *guerre puniques* (260-146 av. J-C). Vaincu malgré les efforts d'Hannibal, par Scipion l'Africain, à la fin de la deuxième guerre (201 av. J-C). Carthage fut détruit à la fin de la deuxième guerre punique par Scipion Emilien (146 av. J-C). Fondé à nouveau comme colonie romaine (1<sup>er</sup> siècle av. J-C), il devint la capitale de l'Afrique romaine et de l'Afrique chrétienne. Prise en 349 par les Vandales, il fut anéanti par les arabes (V.698).

<sup>82</sup> Afrique du Nord (Rif, Kabylie, Aurès principalement) dont les habitants sont les Berbères, parlant le berbère. Leur histoire est marquée depuis le VII<sup>e</sup> siècle par la résistance aux Arabes.

<sup>83</sup> Th. Michalon, op.cit. p.51.

<sup>84</sup> Ibid., p.52.

commun, les mêmes croyances religieuses, uni par des mêmes règles et partageant une même langue, dans la mesure où parler d'homogénéité culturelle, *a priori*, ne serait pas se tromper.

Dans cette perspective, Thierry Michalon souligne avec force que :

*« L'aptitude des Algériens à rompre avec leur culture rationnelle millénaire (droits et devoirs mutuels n'existant que dans la mesure des liens de parentés) au profit de l'expérience anonyme de fonctions neutres et objectives, fondement de l'État moderne et de comportement économiques efficaces, fut totalement surestimée. »<sup>85</sup>*

Sur cette base, les dirigeants de l'Algérie et de toute l'Afrique noire Subsaharienne indépendante ne pouvaient pas réellement mettre sur pied un mécanisme rendant possible l'objectivité et la neutralité de l'État. D'où le caractère de la non légitimité de cet État sans autorité d'aucune forme, parce que détachée de la réalité de telle sorte que :

*« les structures officielles tant de l'Administration que de l'économie publique demeurent-elles, dans une large mesure, une façade dissimulant des réseaux de « dons et contre dons » entre « cousins » héritage ancestral d'une Algérie rurale longtemps assiégée sur son propre sol, devenu persistant obstacle à la conduite de véritable politiques publiques. »<sup>86</sup>*

Logique de fonctionnement toutefois bien dissimulée à première vue, dit l'auteur, pourtant réelle et vivace. Ce mode de fonctionnement a cependant été étudié par Michel Déon tel que le présente T. Michalon ici, pour le cas des Pays-Bas à savoir que, dans le premier temps de centralisme institutionnel en Hollande, le peuple hollandais, comme tout peuple colonisé, avait gardé l'habitude de tricher et de mentir.

Des comportements devenus des habitudes<sup>87</sup> au sens bergsonien, la rationalité dont il est question ici, relève de l'inconscience « d'être en opposition contrariante au projet d'instauration d'un État-nation par-dessus des juxtapositions d'organisations communautaire. » De ce point de vue, on dira avec Th. Michalon que « les africains ignorent absolument qu'ils résistent de toutes leurs fibres, à la modernisation de leurs manières de vivre. » tout compte fait, c'est nécessairement pour cette raison que Th. Michalon, à tenter de formuler une méthode de fondation de l'État pour les pays d'Afrique en vue de leur conférer toute légitimité et toute autorité.

---

<sup>85</sup> Idem.

<sup>86</sup> Ibid., p.53.

<sup>87</sup>J. Russ, explique que l'habitude, du latin, *habitudō*, manière d'être, état, désigne, une « *manière d'être ou comportements, acquis par la répétition et tendant à s'effectuer automatiquement* », op.cit., p.120. Aristote quant à lui posait que « *Ce à quoi l'on s'est habitué devient dès lors quasi naturel. L'habitude est en effet quelque chose de semblable à la nature puisque le « souvent » est semblable au toujours, et que si le toujours relève de la nature, le « souvent » relève de l'habitude.* », *Rhétorique*, liv.1, in J. C. Fraisse, *Aristote, Anthropologie*, Paris, PUF, p.100.

### III- L'État communautaire à base ethnique

#### 1) De la fédération d'État sur base ethnique

Dans sa présentation de la société congolaise, P.-P. Rey affirmait que « *les relations d'hostilité ou d'alliance entre groupes ethniques ou régionaux à l'intérieur ou à l'extérieur de l'État s'explique avant tout par le jeu du pouvoir à l'intérieur de chaque groupe ethnique.* »<sup>88</sup> Thierry Michalon quant à lui, dans son ouvrage *Quel État pour l'Afrique ?* propose que les États africains, pour jouir de la légitimité de leurs peuples, qui est en berne voire absente alors depuis les premières décennies après les indépendances, que ceux-ci devraient utiliser leurs subdivisions naturelle de type ethniques ou tribales et construire des institutions pour enfin obtenir des États autonomes. C'est la thèse centrale qu'il défend dans cet ouvrage publié en 1984. Comme cela a été présenté plus haut, les éléments à partir desquels se fonde Thierry Michalon sont diverses. Fondamentalement, l'auteur constate que l'idée même de l'État, du moins sa conception chez les populations africaines (l'homme de la rue où la masse dans son ensemble) explique aussi en quelque sorte, la méfiance de celles-ci, vis-à-vis des institutions étatiques. Pour les africains, estime Michalon, les institutions de l'État représente un danger puisqu'elles dérivent de l'extérieur. Du coup, ces institutions représentent, non seulement une menace permanente à leur intégrité, mais elles leur ont été imposées de manière brutale et violente. De ce point de vue, seules les institutions coutumières demeurent légitimes pour eux, car ils s'y identifient encore malgré tout. Le combat devenait donc celui qui opposait les « *institutions officielles, démarquées du modèle européen, contre ces institutions coutumières* ». <sup>89</sup>

En même temps, il était question d'une lutte qui mettait au prise l'identité des communautés, leur culture ainsi que leurs habitus retrouvés par le biais de la libération que fut l'indépendance, et qu'on demandait d'abandonner ipso facto au profit des habitudes venues d'ailleurs introduites par le même État. Abdiquer au communautarisme porté par la coutume qui enjoignent à chaque membre de la communauté de faire primer l'intérêt du groupe sur ses intérêts personnels, pour épouser désormais la culture de l'individualisme afin de faire marcher l'État. Le communautarisme africain un ensemble de considérations sociales qui se sont mises sur pied, sans structuration tel dans le socialisme marxiste, mais par le biais de l'enseignement traditionnel, de générations en générations, qui prône la primauté du groupe sur l'individu. La singularité ou l'individualisme constitue des cas

---

<sup>88</sup> J.F. Bayart dans son *Etat en Afrique. La politique du ventre*, nouvelle édition, Fayard, L'espace politique, p.181.

<sup>89</sup> Ibid., p.7.

exceptionnels dont la manifestation est sporadique. D'où la prégnance en Algérie par exemple, d'une forte considération des réseaux de parenté comme mécanisme de fonctionnement des relations sociales. Un tel point de vue était fortement souligné par Daniel Etounga Mangué : « *S'il ne fallait citer qu'une seule caractéristique de la culture africaine, l'effacement de l'individu face à la communauté constituerait assurément le repère fondamental à ne pas oublier.* »<sup>90</sup>

L'individu dans la société africaine ne s'exprime qu'au nom de l'ensemble dans lequel il est issu. Cette expression passe à la fois, par les liens communautaires fondés sur le commun ancêtre, mythique ou réels, puis les aînés de la lignée ou du clan pour la famille, qui elle-même ne se définit qu'à l'intérieur de l'ensemble que constitue la tribu. A contrario, la réalité occidentale, par le biais des exigences institutionnelles en place, se caractérise par l'individualisme. Ainsi, tandis que « *la personne négro-africaine est, elle, verticalement enracinée dans sa famille, dans l'ancêtre primordial sinon en Dieu ; horizontalement, elle est liée à son groupe, à la société, au cosmos.* »<sup>91</sup>

C'est donc, on le voit, la société africaine, dans son ensemble, qui s'est repliée sur elle-même afin de lutter contre l'État social après les indépendances. L'État paraissait sans doute comme une menace pour eux de : « *rompre avec leur culture 'rationnelle' millénaire (...) au profit de l'exercice anonyme de 'fonctions' neutres et objectives, fondement de l'État moderne.* »<sup>92</sup>

Des réalités culturelles à la logique politique, la période postcoloniale constitua un moment au cours duquel la légitimité de l'État africain était : « *ressenti comme de même nature que les administrations coloniales qui l'avaient précédé donc suscitant la même méfiance- qui demeurera embryonnaire... alors même qu'il croyait pouvoir être le moteur de la modernisation.* »<sup>93</sup> Dans le même sillage, Ebenezer Njoh-Mouelle va rappeler à juste titre les thèses du personnage nommé Diallobé dans l'ouvrage de Cheikh Amidou Kane intitulé *L'Aventure ambiguë*. En effet dans l'ordre de l'opposition à l'étranger, et la conservation du soi, de son authenticité ; les africains bien qu'islamisés, rejetèrent même la civilisation occidentale qui procédait par l'éducation scolaire<sup>94</sup>. P.-

---

<sup>90</sup> D. E. Mangué, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un ajustement culturel ?* quatrième Edition, Nouvelles du Sud, 1991, p.52.

<sup>91</sup> Idem.

<sup>92</sup> T. Michalon, op.cit., p.52.

<sup>93</sup> Idem.

<sup>94</sup> E. Njoh-Mouelle, « *Maitre Thierno, parlant de l'école occidentale, relevait que, « nous n'y sommes allé nous-même que sous l'effet de la contrainte. Donc, notre refus est certain...Cependant, la question est troublante. Nous refusons l'école pour demeurer nous-même et pour conserver à Dieu sa place dans nos cœurs. Mais avons-nous encore suffisamment de force pour résister à l'école et de substance pour demeurer nous-même ?* » cette interrogation signifierait que Maitre Thierno aurait compris la nature dynamique de la culture et présentait un tel combat perdu. (C'est nous qui soulignons.)

P. Rey souligne que le système de clientèle ethnique des partis jusqu'à 1963 a assuré la fusion complète du pouvoir politique hérité de la colonisation et du pouvoir politique lignager.

Face à l'incapacité des dirigeants africains d'alors, de canaliser, par voie institutionnelle, ces réseaux de solidarités, séculaires voire millénaires, tissés sur la parenté ; l'État se retrouve en perte totale, non seulement- de légitimité mais surtout d'autorité. L'État ne se résumait plus que dans « *l'administration, unique aspect du pouvoir d'État lorsque le politique a été délibérément exclu.* »<sup>95</sup> *on ne saurait s'interdire de s'interroger sur la projection de ces lignes de continuité historique au cœur de l'appareil de l'État.*<sup>96</sup>

Dans un contexte où le culturel emboîte le pas au politique, il est clair que la notion d'intérêt général ne s'exprime que dans la cadre d'intérêt général d'un groupe particulier. Vue sous ce rapport, l'intérêt de la nation, vœu des politiques publiques, devient factice et dénué de tout fondement social véritable. Les conflits tout comme la relative démocratie, ne faisaient que conforter les positions issues de l'ordre précolonial. Une telle réalité plaçait d'emblée, dans le retour au mode traditionnel de gestion de la société, où la règle coutumière prévaut dans obligations sociales d'échange. Or, à bien y regarder, ce sont des conglomérats structurels inégalitaires. Elles sont « *puissamment segmentées et hiérarchisées, incapables de reconnaître à chacun, comme le veulent les principes républicains, une égale valeur, une égale dignité, une égale situation face à la règle.* »<sup>97</sup> En d'autres termes, au-delà de l'apparente homogénéité des sociétés traditionnelles, elles sont foncièrement divisées de l'intérieur par manque de justice sociale consentis ou formalisée par la coercition. La prise de conscience d'une telle réalité n'est advenue à T. Michalon qu'après sa publication de *Quel État pour l'Afrique ?*

C'est ainsi que l'auteur français entrepris dans un article publié dans le mensuel Le Monde diplomatique en 2003, de proposer un autre modèle d'État de type unitaire, mais aux allures fédératives. Ici, l'auteur propose que les citoyens se fassent représenter au niveau administratif « *selon leurs appartenances communautaires, culturelles, identitaires.* »<sup>98</sup> C'est ce que Arend Lijphart avait déjà proposé sous le nom de « *Consociational democracy* » et que T. Michalon traduit et théorise sous la désignation de la *démocratie Consociative*.

---

<sup>95</sup> Th. Michalon, op.cit., p.53.

<sup>96</sup> J-F. Bayart, op.cit., p.180.

<sup>97</sup> Th. Michalon, p.11.

<sup>98</sup> Ibid., p.17.

## 2) La démocratie consociative

Th. Michalon a constaté que les sociétés traditionnelles se caractérisent fondamentalement par deux apories majeurs : l'inégalité et l'injustice. Or le principe sur lequel repose l'intérêt général n'est rien d'autre que celui de la justice. Cela suppose que les États africains fonctionnent sur la base de l'injustice permanente. L'idée d'intérêt national est occultée par des particularismes tribaux. Chaque communauté ne s'attèle qu'à chercher, *a priori*, son propre bien, mais cet intérêt est lui-même menacé par des divisions interfamiliales ou claniques qui les déchirent de sorte que : « *Chacun tend naturellement à identifier son intérêt à l'intérêt général, lequel d'ailleurs est une notion bien plus abstraite à ses yeux que ses propres intérêts et ceux de ses proches.* »<sup>99</sup> Dès , il n'est pas étonnant de constater que la question de justice sociale soit totalement lésée par tous. De la prégnance ces réalités coutumières ou traditionnelles, il est important voire nécessaire d'organiser l'administration dans le sens des regroupements inter-ethniques à telle enseigne que les populations puissent mieux défendre leurs intérêts à l'intérieur des limites géographiques de leurs cultures. Au lieu donc de continuer de penser au charisme des dirigeants, il faut plutôt adapter « *les institutions publiques mises au point par les peuples d'Europe à la vision de la vie en honneur en Afrique, afin de leur conférer une légitimité qu'elles n'ont pas encore, ce qui ne leur permet pas d'obtenir le respect des règles de droit qu'elles émettent.* »<sup>100</sup> C'est l'idée de « *déconcentration* » de l'État imposé par le système de parti unique et d'État unitaire fondée sur la règle commune qui est mise en question. Elle a été appliquée partout par l'administration coloniale du système du *direct rule* perpétué par les États indépendants.

En effet, le modèle de la démocratie consociative est appliqué dans bien de pays dans le monde. Particulièrement, et suivant qu'il est appliqué au Pays-Bas, nation de son théoricien, Arend Lijphart, l'administration épouse les limites coutumières des communautés. Dans ce pays, les communautés ont toujours vécu séparées les unes des autres. Dans la mesure où, « *le citoyen néerlandais mène sa vie à l'intérieur de la communauté culturelle à laquelle il appartient ...* »<sup>101</sup> Lijphart note que cette division dure depuis longtemps et a tout simplement été reprise par l'État en lui affectant l'autonomie nécessaire qui a permis à ce que cette société, bien que très fragmentée reste néanmoins très stable « *car elle a institutionnalisé sa fragmentation culturelle.* »<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Ibid., p.87.

<sup>100</sup> Ibid., p.71.

<sup>101</sup> Ibid., p.18.

<sup>102</sup> Idem.



Les mécanismes administratifs mis sur pied ont épousé le modèle de coalition mis au point par le système anglais de représentativité. C'est une administration où tous les groupes sont représentés. Les décisions suivent le principes de l'« *unanimité* » des parties car ce peuple est « *animé d'un solide esprit de consensus, et souligne Lijphart, s'avère capable d'élaborer les compromis permettant de gouverner le pays.* »<sup>103</sup>

Avec la démocratie consociative, il convient d'appréhender la démocratie comme « *l'institutionnalisation des conflits collectifs, permettant d'éviter qu'ils ne se déroulent pas sous la forme physique, dans la rue.* »<sup>104</sup> Or, pour qu'une telle institutionnalisation soit effective, il faut tout d'abord identifier les différences sociales qui s'expriment entre les classes sociales. Il est cependant incontestable que la société africaine, bien que n'ayant pas connue de révolution industrielle, est néanmoins stratifiée. Seulement, les « *mécanismes d'entraide y fonctionnent à l'intérieur non pas de classes sociales superposées mais de communautés culturelles, de groupes ethniques, juxtaposés.* »<sup>105</sup>

En dehors du respect des mécanismes démocratiques, la notion d'égalité est fondamentale pour la stabilité d'une société relativement aux mécanismes juridiques mis en place. Et comme cela appert, dans le fonctionnement de la démocratie consociative, il requiert une application sans contreparties de la règle de droit pour la réalisation d'une telle administration.

---

<sup>103</sup>Ibid., p.19.

<sup>104</sup>Ibid., p.81.

<sup>105</sup>Idem.

**DEUXIÈMES PARTIE :**  
**MÉCANISMES RÉPUBLICAINES ET L'AFRIQUE NOIRE**  
**CONTEMPORAINE**

L'Afrique noire contemporaine se caractérise par son effort d'inscription à la modernité politique du type occidental. Nul doute ne peut être émis sur ce point de vue lorsqu'on est conscient des différents conflits sociaux portant sur les cris d'alarme des violations des droits humains et le non-respect de l'État de droit par le masse médias africaine. Même s'il est possible de soupçonner un détour sur les mécanismes qui caractérisent une gouvernance républicaine par certaines autorités politiques africaines qui tentent, tant bien que mal, à affirmer la particularité des sociétés africaines. Beaucoup se fonde non seulement sur les arguments portant sur le passé récent du continent noir, qui a été le théâtre des crimes politiques du genre impérialiste (colonisation, direction sous mandat, protectorat, État-colonial, etc.) A cette histoire, s'ajoute l'armature du halo culturel, qui, tout compte fait, tient lieu de justification de la spécificité des sociétés africaines relativement à leur conception du monde en général, et de l'homme en particulier. Cette argumentation est presque toujours agitée lorsqu'un État africain est indexé de ne pas, par exemple, veiller aux Droits de l'Homme et du Citoyen tel que codifié dans les textes internationaux auxquels il a ratifié. De ce point de vue, le républicanisme africain se présente comme absolument particulier, et dont cette partie se propose d'analyser les fonctionnements en vue d'en déceler les antagonismes et les contradictions qui s'y cachent.

## **CHAPITRE 4 :**

### **DE L'AVÈNEMENT DE L'ÉTAT NATION EN AFRIQUE A L'ÉTIOLEMENT DU POUVOIR TRADITIONNEL**

Il s'agit de présenter dans ce chapitre l'établissement de l'État-nation en Afrique et son rapport avec les institutions coutumières, socles des identités communautaires et des formes anciennes de l'organisation sociopolitique des sociétés africaines précoloniales afin de voir effectivement si l'État africain a su se confondre en sociétés africaines dans le sens d'une édiction des nations réelles malgré les spécificités liées à l'histoire du continent noir. Il s'agit aussi de voir si les réalités républicaines vont de pair avec la coexistence d'autres types de pouvoirs tels, les féodalités du type des structures traditionnelles (chefferies, lamidats, etc.). Partant de l'étude de son avènement, l'État-nation en Afrique va être perçu comme le fruit de la rencontre entre la société africaine et le monde occidental et arabo-musulman. Il est surtout appréhendé par bon nombre de penseurs africanistes et africains comme résultant de la domination européenne sur le reste du monde en général et africain en particulier. Pour présenter cet argument, nous avons choisi de nous référer aux actes du Séminaire virtuel de recherche en philosophie politique et philosophie du droit tenu à l'Université du Québec à Montréal au Canada, dans son Département de philosophie, sous la houlette de la chaire de l'UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique<sup>106</sup> en 2006. D'après les résultats de ce séminaire et des études historique notamment de l'anthropologie politique (cf. Balandier), l'argument prisé est que l'avènement de l'État-nation en Afrique se fait par le biais de l'impérialisme et la colonisation. Toutefois, si l'établissement des institutions modernes implique un changement sociopolitique, on peut constater que certaines formes anciennes de gestion de pouvoir ont persisté et persistent encore en se revendiquant d'ailleurs, non seulement autonome mais concurrentes au pouvoir central de l'État-

---

<sup>106</sup> L. Emongo, Chaire UNESCO au Canada d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la démocratie

nation. Tandis que Thierry Michalon explique ce phénomène par le fait selon lequel cette survivance des féodalités est due au manque de révolution industrielle, Njoh-mouelle quant à lui pense que deux voies s'ouvrent aux États africains : « *soit supprimer d'autorité les chefferies traditionnelles, ( et s'attendre à gérer des remous politiques dans un climat de rébellion de toutes les forces conservatrices), soit gérer ces institutions dans une logique et une stratégie de facilitation de leur auto-extinction.* »<sup>107</sup>

Dans un souci de construction du sentiment national, un questionnement surgit visant à montrer dans quelle mesure ce sentiment peut-il être le plus facilement réalisé ? Autrement dit, la question de l'État-nation en Afrique noire s'articule autour de la nécessité d'acclimater les africains au nouvel ordre sociopolitique (l'État frontalier, plus vaste que les différentes communautés constituées séparément et distinctes les unes des autres par la culture et les normes sociales) et susciter dans le même temps un sentiment global d'appartenance à la même enceinte et donc, partageant les mêmes réalités socio-culturelles. Les auteurs tels Ernest Renan pour la France et Ernest Gellner pour le cas du Maroc par exemple, ce sont donnés pour mission de montrer les conditions à partir desquelles le sentiment national se crée et quels éléments sont susceptibles d'impulser cela. La question du nationalisme est au cœur des débats politiques en Afrique depuis la colonisation jusqu'à nos jours et change simplement de trajectoire et d'adversaires. Depuis les années 1990, l'Afrique noire vibre au rythme des conflits de clivages de toute nature. L'avènement du multipartisme a fait naître d'autres clivages autrefois endormis, dont les protagonistes vont à l'assaut du pouvoir de l'État comme étant un trophée de guerre. C'est une vraie arène de guerre de tous contre tous (tribus, ethnies, communautés, clans, bandes, etc.) et où s'y sont désormais mêlées les autorités coutumières restées en retrait pendant longtemps. Ces dernières par contre sont pour nous, l'épicentre de toutes les autres groupes en lutte et par conséquent représentent un réel danger, non seulement pour le pouvoir de l'État central dans la gestion de ces périphéries, mais surtout une pierre dans la chaussure du système républicain des États d'Afrique noire. Ce travail vise donc à clarifier l'entourloupe qui existe entre la culture républicaine et « *les cultures rurales* »<sup>108</sup> des féodalités traditionnelles.

Pour ce faire, nous partirons de la présentation faite par Lomomba Emongo qui montre que l'État-nation est d'essence européenne et par conséquent, il doit ses caractéristiques à la culture

---

<sup>107</sup> E. Njoh-Mouelle, op.cit., p.31.

<sup>108</sup> E. Njoh-mouelle, op.cit., p.31.

occidentale. De ce point de vue, l'État-nation est une fabrication artificielle pour les sociétés d'Afrique. Les fondations de cet artifice sont posées de fait, par les rapports, d'abord commerciaux, puis politico-administratives à travers la colonisation.

## **I- De l'avènement de l'État-nation en Afrique**

Il est important de rappeler que la question de l'État-nation émerge en Afrique au moment où le continent doit faire un choix d'identité lors d'intégration à la mondialisation. L'émergence de l'État-nation en Afrique est liée à la période postcoloniale où les pays africains ont obtenu leur indépendance et ont dû faire face à la question de leur identité nationale. Cela s'est produit dans un contexte de globalisation croissante, où les pays africains devaient se positionner dans un monde de plus en plus interconnecté. Certains pays ont choisi de se tourner vers des modèles nationalistes et de renforcer leur identité nationale, tandis que d'autres ont opté pour une ouverture à la mondialisation et à l'intégration régionale. On pourrait donc qualifier l'acte d'implémentation de l'État-nation en Afrique comme l'un des processus de la modernisation des pays africains. Cependant, le caractère éparpillé des communautés africaines a valu le qualificatif « *puzzle* » aux yeux de l'économiste Philippe Hugon.<sup>109</sup> Cette logique a tout de même sous-tendu, dans le même sens, le travail de Lomomba Emongo dans son questionnement lors du séminaire sus-évoqué, lorsqu'il interroge l'optique adéquate dans laquelle on devrait parler de l'État-nation en Afrique. Pour ce dernier, parler de l'État-nation en Afrique requiert que l'on ressasse, et son origine et ses manifestations : « *l'origine ; se demande-t-il, allons-nous rechercher une date accroc ou un événement fondateur, ou bien, allons-nous décrire un processus d'avènement qui partirait de l'extérieur du continent africain ?* »<sup>110</sup>

Par rapport à l'État-nation, il se demande également : « *allons-nous parler du phénomène d'État-nation tel qu'il existe, en attachant à sa facticité ou bien tel qu'il devrait exister en contexte africain, en allant dans le sens du souhaitable ?* »<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> P. Hugon, Faut-il parler des Afriques, vu les très grands contrastes des composants du continent, ou d'une Afrique, vu son rôle réduit au sein de l'économie mondiale et de l'architecture internationale, sa dimension continentale et le panafricanisme ? *Afriques. Entre puissance et vulnérabilité, Comprendre le monde*, collection dirigée par Pascal Boniface, Armand Colin, 2016, p.13.

<sup>110</sup> L.Emongo, « De l'origine de l'Etat-nation en Afrique contemporaine », in *Dossier : l'Etat-nation en Afrique : situation et prospectives*, Directeur, Fabien Eboussi Boulaga, revue africaine des sciences sociales et de culture, pp-33-43.

<sup>111</sup> Idem.

Les réponses à ces interrogations requièrent que l'on se penche sur l'avènement de l'État-nation en Afrique partant des différents moments de l'histoire des rencontres de l'Afrique avec le monde extérieur, notamment occidental. On part du constat selon lequel le fait colonial constitue un facteur essentiel dans la compréhension de l'instauration de l'État-nation en Afrique. Pour mieux le cerner, il est important de rappeler que les formes d'organisations précoloniales antérieures (empires, royaumes, chefferies etc...) étaient caractérisées par une opacité quant à leurs délimitations territoriales. En d'autres termes, les frontières définissant clairement les circonscriptions territoriales n'étaient pas formellement définies. On peut donc nier la nature nationale à ces peuples, sans risque de se tromper ; car, la principale caractéristique de la nation est le facteur d'aborigène. Peut-on dire qu'un peuple nomadique dont les conflits, l'insécurité et les instabilités liées à la chasse pour celui de la forêt ; de l'élevage et du commerce pour celui des zones de savanes, de toute façon, un peuple voué à la mobilité permanente pouvait-il avoir quelques attaches avec un territoire particulier s'il ne sentait pas un danger ? De ce point de vue, le modèle d'État importé a apporté une innovation pour le pouvoir politique de contrôle : les frontières intangibles. Ainsi, l'indépendance à travers les luttes nationaliste constituait « *la revendication dominante des colonisés de devenir égaux en droit et en devoir avec les métropolitains.* »<sup>112</sup>

Par rapport à la bonne compréhension de l'avènement de l'État-nation en Afrique, on peut d'abord relever quelques étapes cruciales de l'avènement de l'État-nation en Occident :

- l'étape de la période de la monarchie absolue dont le point d'orgue est la suppression du droit coutumier pour la primauté du droit positif.

- Puis celle de la démocratie libérale qui marque le point de jonction entre le peuple et le pouvoir à travers le système de représentativité. Elle a surtout été marquée par la Révolution française de 1789 qui conduit par ailleurs à la proclamation des droits de l'homme. L'année 1793 marque notamment la rupture entre le pouvoir politique et l'Eglise.

En Posant donc l'Europe comme le berceau de l'État-nation, il appert que l'avènement de ce dernier en Afrique est le produit des relations que le continent a entretenues avec l'Europe. A ce niveau, il est nécessaire aussi de lever l'équivoque qui plane sur la non-différenciation entre l'État de conquête et l'État colonial. En effet, l'État de conquête s'appréhende à travers les différents rapports (commerciaux, religieux etc...) entre le continent noir le monde extérieur. Quant à l'État

---

<sup>112</sup> P. Hugon, op.cit. p.36.

colonial, nous pouvons le situer juste à partir de la fin de la seconde guerre mondiale jusqu'aux indépendances qui se concrétise avec la Loi Cadre Defferre en 1956. Cette loi modifie le statut des colonies d'Afrique noire en accordant le suffrage universel aux populations, en renforçant les pouvoirs de l'Assemblée Territoriale mise sur pied en 1946 et en opérant une décentralisation administrative. Il faut donc présenter ces deux moments de la période coloniale, laquelle présentation nous dispense des ambiguïtés historiques et surtout d'un certain anachronisme qui pourrait plomber à une vue superficielle de notre étude historique.

Le contact entre l'Afrique et le monde extérieur s'étale sur une longue période d'abord précoloniale puis coloniale dont on ne saurait entrer dans les détails ici. On se limite dans le cadre de notre étude à survoler quelques évènements dont la portée aide la compréhension de notre trajectoire.

### **A – Sur le plan commercial**

Au cours de son histoire, les relations entre l'Afrique et l'extérieur datent et vont s'intensifier à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. L'empreinte européenne en terre africaine date depuis des siècles car leurs rapports sont d'abord commerciaux. A partir du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, ces relations commerciales vont connaître une accélération avec des changements. D'abord dans la diversification des domaines d'échange ainsi que sur la nature des objets à échanger. Ce transit mute par nature dans la mesure où l'on passe du commerce des objets (des matières premières) aux sujets humains (esclaves). Des comptoirs des épices et de la soie, on aboutit à des ports d'importation d'esclaves. Les ports tels que Zanzibars, Gorée, Cap-Vert, Cap de bonne espérance vont être très reconnus dans la transaction d'esclaves. Très vite, le changement dans le transit va entraîner celui des rapports entre Africains et Occidentaux. Désormais, les échanges qui, autrefois, se faisaient sans méfiance vont devenir des rapports très hostiles à cause des violences qui résultent des résistances des noirs à la déportation. Et le rabattement des populations noires vers l'arrière-pays va causer un fort ralentissement du marché

C'est donc pour poursuivre l'impérialisme à l'intérieur, que la conférence de 1884 à Berlin va se tenir avec pour objectif, l'autorisation de pénétration des terres africaines. La fuite des « *indigènes* » ainsi que la rareté des manufactures sur les rives peuvent désormais se poursuivre à



l'intérieur du continent. C'est par cette même logique que s'exporte l'administration coloniale<sup>113</sup>, autrefois située au niveau des côtes du continent noir.

## **B-Sur le plan politique**

Les XIXe et XXe siècles ont été des moments particuliers dans l'histoire du continent africain. La balkanisation du continent africain en territoires administratifs est l'acte de la colonisation à travers les différentes répartitions en signe d'occupation territoriales d'ores et déjà par une puissance coloniale. À ce sujet, les éléments de notre premier propos peuvent suffisamment apporter quelques esquisses de réponses. Nous n'allons plus revenir là-dessus. Nous soulignons ici que, l'Afrique précoloniale était un conglomérat territorial et culturel.<sup>114</sup> En effet, la conférence de Londres, comme on l'a dit, avait pour principal but de définir les conditions politiques dans lesquelles les marques de présence d'une puissance et de son occupation d'un territoire Afrique (annexion) devaient se faire. L'annexion est l'appropriation d'un territoire par une puissance étrangère. Après la conférence de 1884, la chasse aux territoires africains était ouverte pour les puissances coloniales. Les territoires qui, autrefois, furent régentés par le droit coutumier à travers les segmentations claniques ou villageoises à la tête desquelles on retrouvait un pouvoir coutumier sans une réelle souveraineté<sup>115</sup>, vont rapidement connaître les effets de l'État-colonial dont l'objectif tel que Talcott Parson posait que le pouvoir politique veuille à la coordination des unités sociales autour de la réalisation des fins collectives.

Après la première guerre mondiale, le statut des territoires occupés va changer. Les territoires africains passeront du statut de colonies au statut de mandat pour la plupart. L'exception est faite pour les cas du Cameroun et du Togo qui seront placés sous le régime de protectorat eu égard à leur histoire. D'une part, le territoire sous mandat renvoie à un territoire dont l'administration est confiée à une puissance étrangère. Et d'autre part, le protectorat désigne la protection qu'un État assure à l'autre en vertu d'une convention ou d'un acte unilatéral<sup>116</sup>. Pour le cas échéant, on pour

---

<sup>113</sup> Idem

<sup>114</sup> C. A. Diop, *L'Afrique noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes*, Présence africaine, 1960.

<sup>115</sup> C. Rivière explique que dans le « halo sémantique du pouvoir, (...) », *Il est des relations de domination-dépendance consenties, d'autres rejetées. Et la relation de pouvoir peut se modifier avec le temps à l'intérieur des mêmes structures politiques, en ce que le chef devient tyran ou perd son crédit, donc sa légitimité. A observer aussi que le pouvoir politique peut exister sans souveraineté territoriale (ou si faible : Vatican, Monaco), lorsque par exemple il s'exerce sur des clans sans gouvernement central chargé du contrôle social, le système magico-religieux assumant les fonctions du judiciaire.* », *Anthropologie politique*, Paris, Armand-Colin, 2000, p.18.

<sup>116</sup> Petit Larousse illustré, Paris, Larousse, 1990, p.790.

dire qu'entre l'annexion et le protectorat on ne relève aucune distinction de fait. Car, en ce moment, peut-on réellement parler d'États pour les territoires africains ? nous sommes donc bel et bien devant une occupation pure et simple. On pourrait considérer, vue sous ce rapport, que c'est *l'État colonial* qui change d'appellation en fonction de l'évolution de l'histoire comme le souligne Lomomba Emongo. C'est pourquoi il va noter un ensemble de faits attestant qu'il s'agit d'un rapport d'occupation, de domination, de soumission et donc de force :

*« Nous sommes ici en présence d'une occupation de fait, avec son corollaire d'imposition de la loi du plus fort et sa théorie d'arbitraire. Le tribut en main d'œuvre, les réquisitions pour travaux forcés, différents tributs en matières précieuses telles que l'ivoire, l'or, le caoutchouc, les esclaves, la conspiration des soldats dits indigènes... »<sup>117</sup>*

## II- De l'État colonial à l'État nation

On observe un vide juridique et politique entre l'État africain postcolonial et l'État colonial. Ce vide peut être perçu, et comme l'a fait Lomomba Emongo, à partir du statut des territoires de cette époque à savoir : le statut colonie. Car la colonie renvoie exactement à un territoire occupé et administré par un État étranger, et duquel ce territoire dépend sur les plans politique, économique, culturel et juridique.<sup>118</sup> De ce point de vue, on s'aperçoit que l'État colonial est administré en majorité par le colon<sup>119</sup> lui-même. C'est faisant allusion à une telle gestion que Bakary Traoré a pu dire que *« les colonies devenaient des collectivités administratives, des personnes morales de droit public interne, de simple subdivisions territoriales »*.<sup>120</sup> Dès lors, on pourrait se demander comment s'est opérée la transition entre l'État colonial et l'État moderne africain sous la gestion propre des africains eux-mêmes ? Et quelle relation l'État colonial a-t-elle entretenu avec les structures du pouvoir traditionnel ? Avant de répondre à ces préoccupations, il importe de relayer un certain nombre de faits qui culminent à la fin de l'administration coloniale. En d'autres termes, il s'agit de montrer les facteurs qui favorisent les indépendances des territoires africains. L'indépendance désigne l'autonomie politique d'une nation. Rappelons d'emblée que le terme « nation » apparaît dans les expressions politiques en Afrique par le biais du livre de Cheikh Anta Diop intitulé *Nation nègre et culture* paru vers 1936. Cette notion est une émanation des luttes identitaires enclenchées en Amérique par les noirs américains depuis les années 1930 dont Henry

---

<sup>117</sup> L. Emongo, op.cit. p.36

<sup>118</sup> Petit Larousse, p.233.

<sup>119</sup> Entendue comme un habitant immigré. Au XIXe siècle, de nombreux colons s'installèrent en Afrique et en Amérique.

<sup>120</sup> Collectif, *Pouvoir et paix civile en Afrique*, 1996.

Sylvester William est l'un des pionniers. Il s'agissait d'une lutte dont le but consistait à la réhabilitation de l'identité nègre ainsi que sa considération en tant qu'être-humain au même titre que n'importe quelle race.

Cheikh Anta Diop défendait l'idée que l'Afrique est le berceau de l'humanité et des civilisations humaines. Il postulait alors que tous les africains, quel que soit leur bord, constituent une seule et même nation parce qu'ils découlent d'une même culture. Sa lutte consistait en la défense de l'identité négro-africaine. S'inscrivant dans la même logique, la Négritude va se charger de dire la « *façon dont les négro-africains comprennent l'univers, les gens, les événements ou une certaine manière de vivre le monde.* »<sup>121</sup> Rappelons également que l'État colonial était en contradiction avec les stratégies de vie des autochtones, c'est ce qui a conduit aux antagonismes et suscité des résistances.<sup>122</sup> Dans son message adressé aux missionnaires, le ministre des colonies Monsieur Requin en 1920 soulignait à la deuxième recommandation que « *Les administrateurs et les industriels se verront obligés de temps en temps, pour éviter qu'ils ne se révoltent ( parlant des noirs), de recourir à la violence.* »<sup>123</sup>

Le moins que l'on puisse dire est qu'à partir des années 1956, on assiste aux premières indépendances des territoires africains. Elles (indépendances) renvoient précisément ici au statut juridique d'un État de disposer de lui-même sur le plan de son administration. Parvenu à leur souveraineté nationale, les « nouveaux » dirigeants des États (institutions) africains avaient pour mission de confondre dorénavant leurs populations aux institutions, qui autrefois les oppressaient. Dit autrement, les années 1960 marquaient l'entrée des Africains dans la modernité politique par eux-mêmes bien qu'appuyés par l'extérieur (ensemble de rapports entretenus avec leurs anciennes puissances). Il était enfin temps que ces peuples renouent finalement entre eux parce que longtemps dispersé et remonté les uns contre les autres par les cultures étrangères introduites par les nouvelles langues et les nouvelles pratiques politiques. Le pouvoir devenait donc public et devait se charger de la transformation des conditions de vie des populations en ce sens qu'il devait passer pour l'exutoire social qui engage et oblige tous les groupes, éventuellement par une contrainte pour une meilleure intégration. Eviter toute forme d'autoritarisme au sens d'une nouvelle torture des noirs par des noirs au sens que l'a expliqué Aimé Césaire : « *ces nègres (...) croient que la révolution,*

---

<sup>121</sup> Y. E. Dogbe, *Négritude, culture et civilisation*, édit., Akpagnon, 1980, p.208., cité par Chindji-Kouleu, dans son ouvrage intitulé *Négritude, Philosophie et Mondialisation*, Essai, Yaounde, Edition CLE, 2001, p.117.

<sup>122</sup> J.F. Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Nouvelle édition, Fayard, L'espace du politique, 2006, p.

<sup>123</sup> C. Kouleu, « Colonisation et pensée négro-africaine : l'impasse ? », op.cit., p.209.

*ça consiste à prendre la place des blancs et continuer, en lieu et place, je veux dire sur le dos des nègres, à faire le blanc. »*<sup>124</sup> Car comme le montre les exemple Jean-François Bayart,

*« les Bakongo ont « utilisé » le système colonial pour maintenir et étendre leur influence économique ; les Fang pour convertir une conquête guerrière ; les Songhaï et les Zerma pour se défendre les Touarègues et des Peuls ; les Baluba et les BA Pende pour échapper à la poussée tshokwe et prospérer à l'abri du nouvel ordre. »*<sup>125</sup>

C'est pour dire que les différences de responsabilités observables sur le fait colonial ont été aussi souligné par Catharine Newbury, cité par Jean-François Bayart, sur le cas du génocide rwandais de 1994 lorsqu'il montre qu'*« il n'y eut pas (...) une seule "réponse" du Rwanda à l'invasion coloniale »*.<sup>126</sup> De 1960 à nos jours, quel bilan pouvons-nous faire du rapport État/Société en Afrique ? La modernité politique africaine devrait-elle continuer de perpétrer les féodalités qui perdurent au sein des États africains eu égard à leur impact sur l'État de droit républicain ?

### **III- L'État-nation en Afrique conservateur des féodalités et leurs impacts sur le jeu politique moderne.**

Bien qu'il est possible d'observer qu'une quasi-stabilité semble planer sur l'État en Afrique au lendemain des indépendances, force est de constater que nombre de questions liées à la gestion du pouvoir politique ont été soulevées. Les différentes réflexions qui ont jalonnées le long de cette période et qui se poursuivent encore sur l'État, cela peut signifier que, soit les réponses proposées à l'imbrication entre l'État et le peuple sont restées insatisfaisantes, soit que les réponses formulées sont demeurées politiciennes au sens du seul renforcement des pouvoirs et de l'autorité de l'État qui occultant l'entreprise historique de libération et de développement azimuth des communautés. Car le maintien des structures traditionnelles de pouvoir au sein des États-nations en construction n'a été qu'un échec. Si le sentiment national européen est inhérent à *« la véritable révolution sociale et culturelle entraînée dès les XVIIIème et XIXème siècles par l'industrialisation et l'urbanisation »*<sup>127</sup> Njoh-Mouelle pose que le malheur des États africains est qu'en tant que *« pays non-industrialisés, réside en ceci que la plupart, sinon tous, font coexister les féodalités que sont les structures des*

---

<sup>124</sup> A. Césaire, La Tragédie du roi Christophe, Paris, Présence africaine, 1960, p.84.

<sup>125</sup> J.F. Bayart, op.cit., p.209.

<sup>126</sup> C. Newbury, en soulignant que cette différenciation des réactions est évidemment irréductible à la dichotomie supposée entre Hutu et Tutsi et que ces derniers ont poursuivis des stratégies parfois très conflictuelles d'une faction, d'une province ou d'une catégorie sociale à l'autre. Commentaire de J-E Bayart du livre de Newbury, The cohesion of oppression. Client ship and ethnicity in Rwanda, 1860-1960, New-York, Columbia Univ.Press, 1988, chap.4;

<sup>127</sup> E. Njoh-Mouelle, op.cit., p.30.

*chefferies traditionnelles avec les institutions de l'État moderne fondé sur la démocratie et le républicanisme.* »<sup>128</sup>

Dès lors il convient de relever que malgré la relative stabilité observé lors de la première décennie du 21<sup>e</sup> siècle, les États d'Afrique noire n'ont pas toujours fait l'expérience non seulement d'une stabilité intérieure, mais aussi d'une réelle légitimité. Car si les gouvernements se sont investis dans une mouvance de développement social, il faut dire que les objectifs politique de construction nationale fixés entre le pouvoir et le peuple dans le sens de la formation des États nation n'ont pas réellement été atteint. Compte tenu de l'étendu et de la diversité des situations, des différents changements opérés par certains États, notre étude à rebours se fondera donc surtout sur les États du sud du Sahara. Nous partirons d'une division en deux temps de la période post-indépendante puis le moment où la politique intérieure des États d'Afrique a subi l'influence des politiques internationales de 1989, et donc le schéma chronologique est le suivant : de 1960 à 1990 puis de 1990 à nos jours.

Cette subdivision repose sur une double appréciation. D'un côté la première période renvoie au moment des discours portant sur le chantier de construction des États-nations. Ce projet ou chantier dont la réalisation fut annoncée tel un impératif, est aussi présenté comme absolument nécessaire pour la stabilité et le développement réel des différents États africains. De l'autre côté, la deuxième période est surtout marquée par le changement de l'ordre politique du monde avec notamment la chute du mur de Berlin en 1989. Cela a surtout conduit à la chute de ce que bien de penseurs considèrent comme le socialisme africain, eu égard au fait que la plupart des politiques africaines d'alors étaient calquées sur le modèle socialiste de l'Europe de l'Est.

### **1) La période 1960 à 1990**

Cette période fait l'objet de bon nombre de critiques vis-à-vis des gouvernants alors en place. Pour certains penseurs, à l'instar d'Abou Saïb Coulibaly<sup>129</sup>, il s'est agi simplement d'un *État-néo-patrimonial*<sup>130</sup> dans la mesure où l'État est posé comme un patrimoine hérité par certains après les indépendances. Pour nous, ces gouvernants ont exercé le pouvoir dans le contexte qui était le leur où certaines méthodes méritaient certainement d'être employées compte tenu des

---

<sup>128</sup> Ibid., p.31.

<sup>129</sup> A. S. Coulibaly, Docteur en droit public, Enseignant-chercheur, UFC/ Sciences juridiques et politiques, Université de Ouaga 2, Ouagadougou, Burkina Faso, « Les dysfonctionnements actuels de l'Etat en Afrique », in *Etat-nation en Afrique : situations et prospective*, Directeur : Fabien Eboussi Boulaga, revue africaine de science sociales et de culture, terroir, 2006, pp.65-81.

<sup>130</sup> Ibid., p.

résistances endogènes et surtout du climat politique extérieur lié aux influences des puissances coloniales. C'est précisément dans une telle mouvance que Luc Sindjoun va expliquer dans son article intitulé « Les nouvelles constitutions africaines et la politique internationale » dans lequel il clarifie la nature de la constitution dans les rapports interétatiques :

*« La constitution est un document international, non seulement en vertu de son monopole en matière de répartitions des compétences internationales des organes d'État et de définition de procédure de ratification des traités,<sup>131</sup> mais aussi et surtout parce qu'elle est le lieu symbolique majeur de représentation d'une société, de projection de sa vision du monde, de sa problématique internationale légitime, c'est-à-dire de sa manière de penser ses relations avec les autres sociétés, de classer les priorités. »<sup>132</sup>*

Cependant, une telle lecture des relations internationales ne doit pas occulter la réalité intérieure qui fait état de ce que le projet de construction de la nation, ou de l'État-nation est en panne à cette époque en raison forcément, de certains facteurs d'ordre politique. Les objectifs fixés lors des indépendances devenaient opaque dans le système politique marqué par l'utilisation à nouveau frais des féodalités traditionnelles à des fins politiciennes, adopté presque partout dans les États, le besoin de construction national que celui de préservation du pouvoir. Le régime de concentration des pouvoirs à l'exécutif dans la quasi-totalité des États d'Afrique a rendu le poste présidentiel très convoité. Le régime présidentieliste a donc été le plus prisé dans un but de renforcement des pouvoirs de l'État sans doute, mais cela donnait carte blanche au chef d'État d'être perçu comme un homme providentiel (c'est encore le cas aujourd'hui dans certains États francophones), dont la responsabilité consiste à penser les conditions de possibilité de l'intégration nationale. Cela a eu pour conséquence, l'appropriation de l'institution étatique par certains chefs d'États se revendiquant ainsi fondateur de l'ordre national. Par exemple, l'ancien président du Cameroun, Ahmadou Ahidjo est habituellement considéré par ses adeptes comme le père de la nation camerounaise. Et son homologue Paul Biya est présenté par ses camarades de parti Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC) comme celui qui a apporté la démocratie au peuple camerounais. Cela a donné lieu de penser que le président en Afrique noire notamment francophone est un personnage hors du commun, caractère similaire à ceux reconnu aux roi ou monarque dans les systèmes politiques royalistes. Celui-ci pouvait donc changer la situation socio-économique de son pays à partir du charisme de ces idées. C'est en cela qu'on peut par exemple citer le cas de

---

<sup>131</sup> K. kouomegni, « Les constitutions africaines et le droit international », in *Les institutions constitutionnelles des Etats d'Afrique francophones et de la République malgache*, Paris, Economica, 1979, pp.1321-247, cité par Luc Sindjoun dans « Les nouvelles constitutions africaines et la politique internationale. Contribution à une économie internationale des biens politico-constitutionnels », p.330.

<sup>132</sup> Luc Sindjoun, op.cit. p.330.

Julius Nyerere de la Tanzanie qui, en 1967, avait donné lors de son discours à Arusha les principes et les différentes doctrines qui devaient conduire son pays à l'essor industriel. Les lendemains de ce discours, ont vu un mouvement de nationalisation de presque toutes les industries présentes en territoire tanzanien, dans l'optique de promouvoir son socialisme inspiré du communisme chinois. Le socialisme fut la voie empruntée par quasiment tous les États d'Afrique noire à l'exception de la Côte d'Ivoire de Houphouët-Boigny. C'est pourquoi le parti unique fut également perçu comme la voie idéale pour parvenir rapidement au sentiment nation.

Dans la quête d'un État « universaliste » qui a été le leitmotiv de la période 60-90, les adaptations idéologiques au sens du mimétisme politique ont été pour la plupart sujet de modification pour les faire correspondre au contexte local. Bien que s'inspirant pour la majorité, du communisme, ils vont rejeter notamment la lutte des classes, le matérialisme athée du marxisme-léninisme.<sup>133</sup> Leur attachement à la spiritualité conduit à la valorisation des valeurs traditionnelles par une sorte de collectivisme ou de communautarisme. Il appert dans ce rapport, une dichotomie entre le traditionnel, la tradition et la modernité politique, d'où le caractère d'adaptabilité des idéologies importées.

D'autres ont opté pour une vision libérale qui elle-même aussi, a fait l'objet d'adaptations dont les contextes locaux tiennent lieu de justification. Ce fut le cas de l'ivoirien Houphouët-Boigny, partisan de la Françafrique, dont on lui reconnaît d'ailleurs la paternité.

Le Président du Cameroun, Paul Biya va lui, se réclamer du « *libéralisme communautaire* » conçu dans l'interstice des valeurs libérales et le communautarisme africain. Dans sa démarche, on note une reprise des principes libéraux notamment l'égalité et la liberté, la séparation des pouvoirs. En même temps, il se profile une adaptation tout de même à la réalité locale dont celle du caractère

---

<sup>133</sup> Ensemble de conceptions politiques, philosophiques, sociales de Kar Marx et F. Engels et de leurs continuateurs. Le marxisme repose sur le matérialisme et le socialisme : il est à la fois une théorie générale et un mouvement des ouvriers organisés. Pour les marxistes, le matérialisme est la base théorique, opposé à l'idéalisme considéré comme instrument spéculatif au service de la bourgeoisie. Le matérialisme revêt deux aspects : l'un dialectique, qui exprime les lois générales du monde extérieur et de la pensée humaine, l'autre historique, qui affirme que c'est la réalité sociale qui détermine la conscience de hommes. Le mouvement historique est conditionné par les contradictions entre les *modes* de productions (antique, féodal, capitaliste) et les *rappports* de production, c'est-à-dire les rapports que les hommes ont entre eux pour produire. Ces contradictions constituent la *lutte des classes*, qui est, de ce fait, le moteur de l'histoire. En analysant le mode de production capitaliste, Marx a élaboré une théorie de la valeur : celle-ci est la quantité de travail contenu dans une marchandise. La plus-value est constituée par la différence entre la valeur créée par l'ouvrier pendant son temps de travail et le salaire payé ; son taux dans les régimes capitalistes est donc fonction du degré d'exploitation de l'ouvrier. Cette analyse sert de base à une politique : le communisme, dont le stade ultime devrait être l'abolition de l'Etat. Le Marxisme-Léninisme est donc la théorie et pratique politique s'inspirant de Marx et de Lénine.

communautaire de sa société qui a enjoint à sa politique un transit par le parti unique pour aboutir à une véritable nation.

D'autres dirigeants, pour l'essentiel, des militaires, ont adopté le marxisme-léninisme comme idéologie. C'est le cas de Marien Ngouabi du Congo-Brazzaville et le béninois Mathieu Kerekou. Certains ont tenté d'inventer une idéologie propre à eux comme une doctrine originale, c'est ce que va tenter de faire Mobutu au Zaïre. S'inspirant des caractéristiques du chef traditionnel en Afrique, Mobutu essayera de faire du Zaïre, la version moderne de la chefferie.

Pour eux, il n'est pas question de reprendre les idéologies « importées », qui marque un signe de domination et dont par manque de doctrine, ils ont opté pour le pragmatisme. Ce dernier passait par des devises telles que : la discipline, l'ordre et la rigueur. Force est de constater chez ces dirigeants, les caractéristiques propres au républicanisme hérité de la colonisation, et un certain nombre d'éléments caractéristiques du socialisme. Tout compte fait, il faut souligner que chez ces dirigeants non-alignés idéologiquement, le nationalisme les conduisait dans une certaine prise de décision et surtout de leur vision de l'État.

Le moins que l'on puisse dire est que, pour les trois premières décennies des indépendances africaines, la prééminence du régime présidentiel en particulier, et de la forte utilisation de la puissance de l'État en général sont demeurés inefficaces quant aux objectifs fixés. La personnification de l'État à travers l'individuation du pouvoir et le patronalisme de l'État n'ont pas favorisés l'imbrication entre le peuple et les institutions. D'autant plus que les périphéries sont demeurées régentées par les structures de pouvoir traditionnel qui ont continué d'assurer le rôle d'auxiliaire de l'administration centrale. Ceci a aussi conduit à l'inadaptation des populations à l'administration eu égard des échecs liés aux fins escomptées à savoir : le développement économique et la formation de l'État nation. Cet échec a conduit à des gestions anti-juridiques liées aux ambitions d'unification qui échouaient à cause de la monopolisation des participations politiques d'une part, à l'échec en matière économique d'autre part. Le pouvoir se transformait en s'orientant dans le sens de l'usage de la violence et, à une déchéance de l'État de droit à un État de non-droit, au clientélisme et à l'usage abusif de la force.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> C. R. Dimi, « L'Etat-nation en Afrique contemporaine dans son rapport au droit » in *L'Etat nation en Afrique*, op.cit., pp.85-86.



A cette inadaptation interne s'ajoute l'inefficacité des rapports de coopération à l'international.

On peut citer :

- l'échec des politiques de l'« aide au développement » ;
- la faillite du développement des États sur la base du « nouvel ordre économique mondial » ;
- l'échec de la réalisation par les pairs de l'unité africaine à travers l'OUA (Organisation de l'Unité Africaine).

De ce qui précède, il est à remarquer que durant cette période, la question centrale de l'État-nation à savoir la citoyenneté, avait été renvoyée aux oubliettes. Le concept de nation prend une toute autre acception qui dispense les citoyens à la base pour les unir au sommet. C'est forcément ce qui a amené Charles Robert Dimi à déclarer que : « *l'État africain, tel qu'il sort des fonts baptismaux de la colonisation, est encore loin d'être une société organisée qui permet la vie sociale en autorisant la concorde et la paix authentique.* »<sup>135</sup> Partant des abstractions idéologiques, les dirigeants avaient certainement oublié que leurs pays regorgeaient une mosaïque de tribus dont les cultures étaient toutes aussi différentes. Face à l'inefficacité et à l'instrumentalisation de l'État par le jeu des communautés tel que sus-évoqué, « *chaque tribu aspire à se constituer en un État à cause d'une politique différentialiste* »<sup>136</sup> d'où l'avènement du tribalisme sur fond de revendication du pouvoir. Une lutte où chacun cherche à identifier sa tribu dans l'État, « *La tribu est pour chacun une présence, une proximité rassurante et apaisante.* »<sup>137</sup> Les tribus aspirent à un règne sans partage au sens où l'entend Von Den Berghem, cité par Charles Robert Dimi :

« *Lorsque le conflit ethnique devient une pratique admise, on se trouve dans un cercle vicieux. Chacun s'attend à trouver en face de soi un tribaliste, et justifie son propre particularisme ethnique comme un procédé défensif et préventif ou comme un moyen de rétablir l'équilibre détruit par le tribalisme de l'autre. Le favoritisme devient endémique, omniprésent, pratiquement inévitable* »<sup>138</sup>.

## 2) De 1990 à nos jours

La période qui va de 1990 à nos jours constitue un tournant majeur pour les États africains. Elle débute dans un contexte international marqué par le triomphe du libéralisme lié à la chute du mur de Berlin un an avant, en 1989. C'est par la libéralisation politique mondiale, appelé vent de démocratisation, ou vent d'Est, que de sérieux bouleversements politiques auront cours en Afrique.

---

<sup>135</sup> Ibid.p.88.

<sup>136</sup> Idem

<sup>137</sup> Idem

<sup>138</sup> Ibid., p.87.

En effet, si après les indépendances, la création des Partis politiques à fondement ethnique était interdite, avec le vent de démocratisation, de telles restrictions ont été levées. Les expériences des trente premières années de l'État en Afrique ont montré que l'État est une source de biens matériels et d'opportunités d'une vie heureuse. Désormais la voie est ouverte pour quiconque veut le pouvoir de former une association politique à partir de ses origines culturelles. L'ouverture qu'ont acquis les peuples (différents tribus), d'aller à l'assaut de l'État va favoriser une ipséité sociale des ethnies et par là-même, faire émerger des clivages ethniques autrefois endormis.

L'on peut dire que c'est aussi une période au cours de laquelle les États se sont donnés objectif, l'industrialisation socioéconomique compte tenu des enjeux de stabilités qui tournent autour de la question de la paupérisation. L'échec de la construction de l'État-nation de la première période amène désormais les peuples, chacun, à revendiquer le droit au développement qui relève de la responsabilité de l'État. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre les dérives économiques, les déchirements ethniques, de même que les détournements des fonds de l'ajustement structurel.<sup>139</sup> Ainsi, « *Dans de nombreux cas, ajoute-il, on constate la fragilité de l'État de droit naissant, le recours à un clientélisme plus « ouvert » et à la répression « en sous-main »* ». <sup>140</sup>

C'est l'ère marqué par les politiques portant sur la mise en exergue des mécanismes d'équilibre régional dans la fonction publique. A travers celui-ci, l'on va tenter de faire passer la question de la juste pour soumettre l'État au exigences des communautés de sorte que « *L'État a donc valeur de prothèse, nécessaire pour soutenir son identité tribale pour qu'elle ne s'effondre pas* ». <sup>141</sup> La déconnexion entre les communautés était désormais affichée et non plus voilée. Dès lors, personne ne définit l'autre en terme de réciprocité. Charles Robert Dimi écrit que par cette lutte « *les tribus sollicitent l'autonomie réelle de façon obsessionnelle parce que chacun de leurs membres, conscient de ce qu'il est un atome déconnecté au sein de l'État, accentue sa propre identité tribale* ». <sup>142</sup> C'est donc contre un tel mouvement de repli que l'administration va, à un moment, tenter de se définir comme neutre dans l'action. Cela passait par le fait que chaque gouvernant se présentait comme étant la preuve de la conscience nationale. A ce titre, Charles Robert Dimi, pose que « *l'État africain peut se concevoir comme une communauté humaine qui,*

---

<sup>139</sup> A. S. Coulibaly, op.cit. p.74.

<sup>140</sup> Idem.

<sup>141</sup> Ibid.p.85.

<sup>142</sup> C. R. Dimi, op.cit. p.85.

*dans les limites territoriales, revendique le monopole de la violence, pour lutter contre le tribalisme. »<sup>143</sup>*

Toutefois, il convient de voir que les problèmes de stabilité intérieure que connaît l'État en Afrique noire dans son rapport à sa société tient à la revendication pour certains cas, de l'autonomie de ses communautés embarquées et contraintes dans la cohabitation forcée avec d'autres dont parfois les cultures s'opposent. Les cultures diffèrent d'autant qu'elles sont politisées à travers les structures traditionnelles qui servent pour la plupart de temps de fief électoral et donc, moyen des divisions intertribales. A côté, il faut également voir que les formes d'États unitaires posent néanmoins de difficultés de nature sur la stabilité interne des États-nations africaines. C'est forcément ce qui a amené Thierry Michalon à déclarer que le type de solidarité qui est considérable en Afrique est celle de type *ethnique et clanique, villageois et primaire*. Pour lui, la stabilité réelle dans les États d'Afrique passe par leur formation qui prend ancrage sur ces solidarités qui sont plus vivaces et plus puissantes que l'embrasée solidarité nationale. Thierry Michalon souligne le rôle de l'industrialisation dans le processus de construction du nationalisme en Europe. En plus, il montre que les mécanismes républicains et démocratiques ont permis de créer un service public fondé sur l'anonymat administratif à travers les subdivisions territoriales et les mutations professionnelles. C'est par ce processus que l'Occident a pu diminuer les sentiments d'appartenance tribale au profit du sentiment national. Il s'agit en réalité d'un changement culturel dont l'effectuation en Afrique passe, inéluctablement, comme le note Njoh-Mouelle, le « *renversement des féodalités qui continues de pérenniser ici et là des solidarités communautaires en totale contradiction avec les exigences de l'État de droit moderne.* »<sup>144</sup> Exigence en rapport avec la culture liée à la vision du monde et au développement de l'Afrique noire au sens que s'interrogeait Daniel Etounga Manguéle dans son livre dont le titre est fort évocateur : *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, publié aux Editions Nouvelles du Sud en 1991.

---

<sup>143</sup> Idem.

<sup>144</sup> E. Njoh-Mouelle, *L'Etat et les clivages ethniques en Afrique*, op.cit., p.33.

## CHAPITRE 5 :

### L'ÉTAT AFRICAIN FACE AU DÉFIS DU CONSENSUS ET RÉSURGENCE DES RÉSISTANCES ENDOGÈNES PAR LA POSTMODERNITÉ

La question à se poser ici, c'est celle de savoir comment fonder l'État-nation dans un contexte multiculturel, laquelle question, d'ores et déjà date. Elle en a contribué, suite aux différentes perspectives auxquelles elle s'ouvre, à la réorientation des débats en philosophie politique moderne. L'ascension de cette discussion, qui portait déjà sur l'idée qu'il fallait mener des réflexions sur des situations concrètes des individus d'un groupes ou communautés particulières, à partir desquelles les questions d'autochtonies, de minorités, des droits des femmes, etc., ont abouti à la mise sur pied de la philosophie politique appliquée dont les questions spécifiques des groupes constituent le socle de son déploiement. Alain Renault est présenté à juste titre, comme le pionnier de ce réaménagement des questions de justice en philosophie politique contemporaine. La question de justice a entraîné un colloraire de bien d'autres questions intrinsèques à elle, telle l'égalité. Ainsi pour Michael Walzer, l'égalité en question requiert « *une société libérée de la domination (...), plus de courbettes ni de salamalecs, plus de servilité de léchage de bottes ; plus de crainte ni de tremblements ; plus de gens tout puissants ; plus de maitres, plus d'esclaves.* »<sup>145</sup> La postmodernité en général, marque une certaine rupture avec les idéaux progressistes des Lumières, et africaine en particulier, sème un marasme dans la marche de l'État de droit encore en construction. En effet, le monde se caractérise par le fait qu'il ne croit plus, ni à la Raison triomphante des Lumières, ni au progrès ni même à l'unicité culturelle. C'est le triomphe du multiculturalisme généralisé, et d'un métissage incontrôlé. C'est surtout le sens que lui reconnaît Michel Maffesoli, dont le titre de l'ouvrage est fort significatif, car, il pose la postmodernité comme étant, *Le temps des tribus* publié en 1991. Dans cet ouvrage, l'auteur met exergue la manière dont les liens communautaires tendent à supplanter les liens

---

<sup>145</sup> M. Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, traduit par Pascal Engel, Edition du Seuil, Paris, 1997, p.16.

contractuels. En effet, les communautés postmodernes se fondent essentiellement, sur le partage des goûts, des émotions, et il s'agit aussi des groupes virtuels créés grâce aux moyens télématiques. Ainsi, Charles Taylor explique ce phénomène par le fait que, l'individu sociologique est enraciné dans les pratiques sociales existantes de son environnement.<sup>146</sup>

## **I-Le puzzle des sociétés africaine à l'aune de la postmodernité**

### **1- La postmodernité en Occident**

Le postmodernisme est un mouvement enclenché par l'architecture contemporaine dont les aspirations s'articulaient en rupture avec le fonctionnalisme. Il tient le sens qu'on lui connaît aujourd'hui, par la critique d'art Charles Jencks, depuis 1975. C.Jencks exprime l'attitude des architectes (Graves, Venturi, Rossi, Ungers, Hollein...), dont les voies s'élèvent pour le droit de rompre avec l'innovation systématique. C'est de cette aspiration qu'un retour au passé comme référence dans la production artistique truffée des références au passé émerge. Par la suite, Jean-François Lyotard assigne, lui aussi, à la postmodernité une acception toute aussi significative. Il part de l'idée que la postmodernité est une société qui résulte des déceptions de la modernité. C'est ce sens qu'il donne dans son analyse qui, toutefois assigne au terme, une trajectoire culturelle en proposant qu'il faut prendre conscience des conséquences du modernisme et tendre vers son dépassement.

Dans *La condition postmoderne* publié en 1979, Jean-François Lyotard postule que désormais, l'on doit vivre sans « métarécits ». Les métarécits ou grands récits désignent les légendes ou allégories qui sont des récits dont l'imagination conduit souvent aux idéologies sur lesquelles s'approvisionne l'histoire humaine. En effet, les deux guerres mondiales servent de cadres d'expériences déformateurs de ces visions du monde, et de la vie. Il n'y a donc plus lieu de croire aux lendemains chantants, car toutes les grandes idéologies du Siècle des Lumières ont montré leur échec. L'homme se trouve désormais en demeure de trouver les moyens pour manifester son existence en toute liberté. Englouti dans la technoscience, l'homme est appelé à se doter des moyens lui permettant de sauvegarder son bonheur. C'est le temps de libération des aspirations qui permettent le bien-être.

---

<sup>146</sup> C. Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, traduction de George Leroux, Paris, Seuil, 1989, p.136.

Le monde postmoderne appelle à la reconnaissance, et à la prise en considération des différences interindividuelles et intercommunautaires. Il faut outrepasser l'idéal de civilisation unique car il n'y a pas d'arbitre suprême pour dire ce qui convient ou non. C'est ce qu'ont impulsés, les philosophes de la déconstruction (Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault) ; les relativistes tel que Bruno Latour, ou même l'Anthropologie interprétative de Clifford Geertz. Pour ce dernier, notamment dans sa critique de l'objectivité scientifique et le refus de la hiérarchisation des savoirs, il se dresse contre l'idée d'une science qui se veut toute puissante. Dans son ouvrage intitulé *Savoir local, savoir global* sorti aux Editions PUF en 1983, l'auteur montre que toute culture est une interprétation du monde : L'observation ne fait qu'essayer de saisir le style propre à chaque culture.<sup>147</sup>

Pour Jean Baudrillard, la société contemporaine entretient des rapports dont les signes (images) jouent un rôle prépondérant. En effet, la communication de masse, rendue possible par les différents moyens de communications technologiques (télévision, smartphone ordinateur...), est à l'origine du monde de simulacres actuels. Le monde postmoderne est marqué par l'exacerbation de l'individualisme. C'est d'ailleurs la conséquence que tire Gilles Lipovetsky qui souscrit à la pensée de l'historien Daniel Bell sur sa critique du modernisme. En effet, Daniel Bell montre que :

*« L'hédonisme, la diversification des styles de vie et l'accélération constante des besoins de satisfactions ont amené l'homme moderne à un état de narcissisme avancé, qui se traduit par plusieurs phénomènes : l'indifférence, la désertion du champ social, le traitement humoristique des faits, la pacification des rapports ordinaires et la montée de la violence de crise. »<sup>148</sup>*

## **2- la postmodernité africaine**

Le terme postmoderne paraîtrait *a priori* incongru d'être appliqué à l'Afrique en générale, et à l'Afrique en particulier. Et pourtant, pour peu que l'on suive l'évolution de la pensée africaine, on se rend bien compte de ce que, parler de la postmodernité n'est pas un non-sens. En effet, il n'est que voir l'ensemble des thématiques nouvelles que formulent les penseur africains et africanistes sur l'Afrique aujourd'hui pour se rendre compte de cette évidence de changement de paradigme idéologique. Si la modernité africaine peut se circonscrire autour de la question relative à la capacité des Africains à penser objectivement, sur laquelle, fourmille une abondante littérature dont la *Philosophie Bantoue*, du révérend père Tempels a servi de tremplin. Sur la question qui a fait l'objet

---

<sup>147</sup> N. Journet, magazine Sciences humaines, « Qu'est-ce que la postmodernité ? », in *Philosophies de notre temps*, Editions Sciences humaines, 2000, p.115.

<sup>148</sup> Idem.

de cet ouvrage à savoir s'il existe une philosophie propre à l'Afrique, a vu naître la philosophie négro-africaine, ou mieux la philosophie du Noir. Toutefois, les justifications à la question centrale de ce débat portant sur l'existence ou non de la philosophie en Afrique n'ont pas été qu'une pure démonstration littéraire. Car la question en elle-même revêt d'une importance capitale, d'autant qu'elle porte sur les aléas de la mentalité d'un peuple. En outre, c'est l'importance même de la philosophie dont il s'agit de mettre en exergue, car la philosophie est à la fois effet et cause dans le processus de civilisation<sup>149</sup>. Ainsi que l'affirme Chindi-Kouleu, « *Elle est l'effet des circonstances sociales, de la politique et des institutions de son temps, mais elle promeut aussi de nouveaux concepts et de nouvelles valeurs qui informent la politique et les institutions à venir.* »<sup>150</sup> C'est dans le même sillage que Kwame Nkrumah dans le *Consciencisme*, pose que, la philosophie a ses racines dans la vie et dans la société. A la suite des groupes idéologiques qui ont vu le jour au sujet de la philosophie Noire par les Africains : le courant ethnophilosophie<sup>151</sup> ou Philosophie africaine et le courant critique<sup>152</sup>, Bertrand Russell, dans son *Histoire de la philosophie occidentale*, a affirmé, relativement l'exclusion de l'idée d'existence de la philosophie dans certaines cultures que, chaque philosophie est produite dans son milieu de civilisation.

La fin de cette discussion a entraîné un engagement des penseurs africains, qui se sont saisis des problématiques liées au développement de leur société. Ces problématiques pouvaient donc prendre en considération, les questions culturelles liées à la mentalité des individus avec les auteurs tel Ebenezer Njoh-Mouelle qui s'illustre comme l'un des pionniers de cette émancipation. L'hypothèse ici, repose sur l'idée que le changement environnemental passe nécessairement par le changement de mentalité. C'est d'ailleurs dans cette veine de pensées que les contributions sur la construction de la nation et de l'intégration nationale vont connaître un essor majeur. Ce fut le deuxième moment de la modernité philosophique africaine. Il va se conjuguer finalement avec la postmodernité africaine qui va s'opérer avec le vent d'Est de la chute du mur de Berlin, et l'avènement de la démocratie en Afrique. La période des années 1990 constitue le moment des résurgences des clivages de toute nature comme nous l'avons souligné au chapitre précédent. Tout compte fait, cette

---

<sup>149</sup> C. Kouleu, *Négritude, Philosophie et Mondialisation*, op.cit., p.7.

<sup>150</sup> Idem.

<sup>151</sup> E. M. Metogo, définit ce néologisme ainsi : « *L'ethnophilosophie est la présentation sous forme philosophique des données culturelles disparates recueillies par l'ethnologie : pratiques, coutumes, croyances, mythes, etc. on leur applique les catégories de la philosophie occidentale, ou on montre que celles-ci sont depuis longtemps enfuis dans les proverbes et les mythes.* », *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1981, p.13.

<sup>152</sup> J. Kinyongo, dans son article intitulé « *Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité* », Paris, in *revue Présence africaine*, n°109, 1<sup>er</sup> trimestre, 1979, pp.11-26.

période marque l'entrée en vigueur de nouvelles thématiques liées aux problèmes de stabilité des institutions et ainsi que de problèmes de démocratie lié à la gouvernance notamment à l'intégration, et représentation de toutes les communautés dans l'appareil administratif. Ce sont ces thématiques qui sont prisées aujourd'hui, face aux difficultés étatiques et juridiques qu'éprouvent les États africains à trouver la formule à l'intégration nationale des différences culturelles traditionnelles en présence.

## **II- L'ère des affirmations identitaires**

### **1. Sur le plan culturel**

S'il est établi que les erreurs du passé manifestent leurs conséquences dans le présent, on pourrait reconnaître à la modernité le marasme actuel des sociétés postmodernes. En effet, l'individualisme qui a été la primauté de l'époque moderne constitue le socle des émancipations actuelles. Pour les postmodernes, l'individualisme brise les liens sociaux qui unissent les groupes humains, condition de toute identité, et donc de la culture.

Pour les Anciens, la vie matérielle n'avait de sens que pour l'infrastructure tel que le prônait Aristote dans son éthique de l'existence. Ainsi dans *Le Politique*, Aristote estimait que celui qui se consacre uniquement aux choses matérielles mène une vie d'esclave tel un animal. Pour lui, une « vie bonne » ne se réduit pas à la survie. Elle est surtout la perfection morale, la contemplation et la participation à la vie de la cité. Le protestantisme,<sup>153</sup> a servi de pont pour le renversement des conceptions. C'est grâce à ces mouvements protestants, pris comme étant le fil d'Ariane à la modernité, que l'on est parvenu aux différents renversements politiques qu'a connu l'Occident. La *vie ordinaire* a été placée au centre des préoccupations et a favorisé l'industrialisation massive de l'Occident. La vision « bourgeoise » de la vie, qui ne se préoccupait que de son bien-être, la valorisation du travailleur/producteur chez Karl Marx a participé, selon Charles Taylor à la valorisation de cette vie ordinaire. En outre, la modernité a consisté à désacraliser de la vie. Le refoulement de l'idée d'une transcendance, d'un ordre cosmique ou d'une hiérarchisation d'êtres qui déterminent la vie de chacun (le sens, le rôle, et le statut) dans la société par la modernité. A travers cette rupture, l'homme s'est retrouvé, coupé des liens sociaux qui donnaient sens à son existence. Or, la vie d'un individu n'a de sens fondamentalement que dans ses rapports avec ses

---

<sup>153</sup> Le protestantisme désigne l'ensemble des mouvements qui ont secoué l'Eglise aux 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> Siècle, portant sur la demande de la conformité de la vie et de la pensée fidèle à l'Évangile dans les livres saints.



semblables ou ses *alter ego*. Par ces liens, les hommes vivent ensemble et se comprennent tout en tissant les liens identitaires dans leurs relations communes.

Les rapports interhumains se définissent de deux manières : soit par opposition soit par identité. L'amour<sup>154</sup> que nous portons aux autres à l'intérieur de nous, rend réciproque notre vivre-ensemble. Cependant, l'authenticité postmoderne tient sur l'idée que « *l'existence humaine ne trouve son sens que dans l'affirmation de soi, de sa nature propre, de son autonomie.* »<sup>155</sup> Parmi les conséquences de la modernité on relève notamment son nihilisme dont Nietzsche sera la figure de proue. Celui-ci conduira indéniablement à différentes échelles de ruptures (au niveau de la famille, au sentiment d'appartenance, au solidarité naturelles, etc.) Ainsi, Charles Taylor souligne que « *dans un monde aplati, dont les horizons de signification reculent, l'idéal de liberté autodéterminée en vient à exercer une attraction de plus en plus forte.* »<sup>156</sup>

Pour Taylor, c'est la démocratie qui est à l'origine même de toutes les résurgences identitaires. Le système démocratique fait naître les droits de reconnaissance. Or ceci contribue à la fois à l'affirmation des revendications de toute nature mais aussi à leur prise en compte. C'est donc à travers l'ouverture aux revendications que s'ouvre la voie aux identités.

## **1. Sur le plan politique**

La formation des identités est rendue possible par à l'ouverture à la recherche du consensus qui est l'un des principes de la démocratie. Nonobstant la primauté sacrificielle qu'on peut observer dans la démarche démocratique à travers l'avantage qu'elle accorde à la voie du plus grand nombre ; la démocratie se fonde néanmoins sur la concertation et le libre choix. L'égalité n'est pas toujours positive, elle a toute aussi un revers négatif. Pour une société égalitaire, le refus de reconnaissance des droits d'un groupe peut avoir des conséquences dangereuses. La non reconnaissance peut être perçue aujourd'hui comme de l'oppression à l'endroit de ceux qui revendique.

Dans les sociétés à culture républicaine, cette discussion est tenue sous l'angle de l'intégration. C'est ainsi que la montée des identités se présente sous un double aspect pour les républicains : d'une part, sur le mode de constitution des groupes, et, d'autre part, sur ce qui est de ces droits de « *revendications, qui sont le plus souvent formulés au nom de l'exigence d'un véritable exercice de*

---

<sup>154</sup> Sentiment d'attachement, de dévotion, intérêt que l'on porte à l'égard d'une personne ou d'une chose.

<sup>155</sup> C. Taylor dans un entretien avec Serge Lellouche à Sciences Humaines, n°97, août/septembre 1999, in *Philosophies de notre*, op.cit., p.123.

<sup>156</sup> Idem.

*la citoyenneté.*»<sup>157</sup> On le voit, le rapport individu/groupe refait surface à l'ère postmoderne. La solution démocratico-republicaine semble poser un véritable problème quant aux modalités d'exercice du droit de la citoyenneté de telle manière que « *Tout se passe en effet aujourd'hui comme si l'exercice effectif de la citoyenneté impliquait une remise en question perpétuelle de ses propres présuppositions et de ses propres modalités.* »<sup>158</sup> Le tout se joue sur l'enjeu autour de la conception du problème de la citoyenneté selon Jean-Marc Ferry. En effet il pose qu'il est nécessaire de distinguer le patriotisme constitutionnel du patriotisme juridique, du fait que, le second consiste à réduire la citoyenneté aux règles formelles de d'un État de droit.<sup>159</sup> Les procédures d'intégration des étrangers illustrent un tel propos. Les revendications identitaires actuelles dans certains États visent la conquête même de la liberté de l'homme en tant qu'acteur politique tel que théorisé par les contractualistes (Rousseau et Kant notamment). Pour les républicains, la question des identités est synonyme à l'exil qui nécessite une réimplantation en un autre lieu, comme citoyen d'adoption. Une telle considération place d'emblée la question des identités sous l'angle d'un débat de catégorisation sociales (intégration des individus dans un ensemble). C'est ce que Hannah Arendt, auteure de la pensée du déracinement considérait comme la perte du monde commun à travers la mise en œuvre juridique des apatrides. Or, tel que nous le disions dans notre propos, le postmodernisme tient aux conséquences du siècle précédent qui a produit la rupture avec les traditions et les modes de vie des hommes.

Le projet Sieyès-Thouret, portant sur le découpage administratif de 1789 renseigne sur « *la déconstruction du tissu relationnel local qui conditionne la naissance du citoyen, de l'administration comme de l'administré, mais aussi de l'agent économique libéral.*»<sup>160</sup> Cependant les identifications suscitent l'idée d'« *auto-organisation* » de la société (Friedrich Von Hayek, J.Von Neumann, Ilya Prigogine...). Von Hayek qualifie d'« *auto-transcendance* » le fait que les hommes mettent sur pied quelque chose qui les dépasse comme le sacré ou la loi. Ceci peut aussi conduire à une fin négative pour des hommes dans la mesure où ils ne se reconnaissent pas dans les fruits de leurs actions. C'est dans ce sens que se pose aujourd'hui le problème des revendications identitaires.

---

<sup>157</sup> Sanchez-Manzas Margarita et Gély Raphael, « Des appartenances aux identités : vers une citoyenneté politique européenne », *Connexions*, 2005/2 n°84, pp.73-86. DOI : 10.3917/cnx.084.0073

<sup>158</sup> *Idem.*

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.74

<sup>160</sup> T. Michalon, *op.cit.*, pp.10-11.

La remise en cause de l'État-nation tient probablement, sur l'adoption du principe de démocratie, propre à l'État social, qui agit sur ses citoyens à l'intérieur de ses frontières.<sup>161</sup> Mais avec la mondialisation déchainée de l'économie, de l'emploi etc. ; face à l'inflation de la désintégration sociale, « *Un gouffre se creuse entre les conditions de vie de ceux qui disposent d'un emploi, celle des sous-employés et celles des chômeurs.* »<sup>162</sup>

Dans une société de concurrences généralisée, le problème de la justice social devient assez fugace, non seulement dans sa saisie, mais aussi pour sa résolution même. Les revendications identitaires actuelles tiennent sur l'enjeu de la redéfinition des conditions de leur prise en compte dans la structuration sociopolitique. Ce problème est lié, de manière inextricable, aux conflits inhérents à l'hétérogénéité sociale désamorçés par la fragmentation sociale qui se comprend comme suit : « *Une société fragmentée est celle dont les membres éprouvent de plus en plus de mal à s'identifier à leur collectivité politique en tant que communauté.* »<sup>163</sup> Ce débat est porté aujourd'hui par divers courants de pensées dont le communautarisme semble plus impliqué.

### **III-Le multiculturalisme africain ou l'expression des différences affirmées**

On ne peut parler de communauté, que si certaines conditions sont réunies. Du latin, *communis*, désigne en français, ce qui appartient à tous, la communauté renvoie donc, à l'identité d'un groupe donné, ce qui leur est commun. C'est ce que Jacqueline Russ explique à travers le concept de « *notion commune* »<sup>164</sup>, en tant qu'elle est le « *principe rationnel, principe premier appartenant à tous les hommes* ». <sup>165</sup> C'est une réalité sociale qui est portée par l'intérêt commun d'un groupe soutenu par la mêmeté des valeurs. La rationalité évoquée, implique, tel que le perçoit Emmanuel Kant, que les individus qui parviennent à un tel niveau d'organisation soient libres. C'est donc par la liberté, que rationnellement, les volontés individuelles se constituent en une volonté commune. Celle-ci est tenue pour axiologique et normative. C'est sans doute d'une telle société Emile Durkheim décelait les normes liées à la conduite des membres lorsqu'il disait que : lorsqu'un individu parle, c'est sa communauté qui s'exprime à travers lui.

---

<sup>161</sup> J. Habermas, op.cit., pp9-10.

<sup>162</sup> Ibid., p.29.

<sup>163</sup> C. Taylor, op.cit.127.

<sup>164</sup> J. Russ, op.cit., p.194

<sup>165</sup> Idem.

Si le principe de liberté jouait déjà un rôle prépondérant dans la philosophie politique classique, avec les auteurs du contractualisme (Hobbes, Rousseau, Locke et notamment Kant), l'affirmation de jouissance de ce droit trouve ses expressions les plus affirmées, puis telle qu'elle est exprimée chez les communautariens. Pour les communautariens, l'individu étant enraciné dans son groupe social, ne trouve les conditions de son épanouissement qu'au sein de son groupe. Autrement dit, retirer l'individu de son milieu social est synonyme de lui rétracter sa liberté en tant qu'être social. Cependant, il y a une sorte d'incongruité dans le communautarisme qui peut entrevoir un certain libertinage. En effet, ici, l'individu manifeste sa liberté dépendamment de la culture au sein de laquelle il évolue. Il y a comme une sorte de scissiparité de la liberté pour les communautariens. En même temps il est soutenue l'idée selon laquelle la liberté ne peut être pleinement effective pour un individu que dans sa communauté culturelle, en même temps cette liberté est reconnue à chaque individu en tant qu'il est un sujet autonome et responsable. C'est en cela que la liberté communautarienne se distingue de celle du libéralisme. La liberté dans la théorie communautarienne renvoie à l'égalitarisme tel que l'affirme Michael Walzer : « *Un égalitarisme qui soit en accord avec la liberté.* »<sup>166</sup>

L'égalité, comme la liberté, est aussi importante pour les communautariens. Seulement, elle se détache de toute conception formaliste qui tendrait à un universalisme et qui mériterait d'être appliquée en tout temps et en tout lieu. La nécessité de liberté implique celle de l'égalité. Si l'on part du critère selon lequel toute personne est libre par nature, il appert que la reconnaissance de l'égalité de tous vis-à-vis des droits civils n'est que justice. Car c'est la liberté négative qui fonde les droits civils, au sens où « *La théorie de la justice dans la guerre peut en découler des deux droits des êtres humains les plus fondamentaux et les plus largement reconnus- sous leur forme (négative) la plus simple* ». <sup>167</sup> Nous appartenons tous aux communautés réelles et concrètes desquelles les droits « *découlent de notre conception partagée des biens sociaux, ils ont un caractère local et particulier.* »<sup>168</sup> Les communautariens procèdent par une évacuation totale du rationalisme qui sous-tend, des individus abstraits, aux situations imaginaires pour des réponses du souhaitable. Car, avec l'imagination et par abstraction, on peut se transposer où on veut. Michael Walzer postule que pour le particularisme, il faut s'en tenir aux faits factuels afin que les réponses à apporter résolvent

---

<sup>166</sup> M. Walzer, op.cit., p.17.

<sup>167</sup> Ibid., p.18.

<sup>168</sup> Ibid., p.19.

effectivement le problème auquel fait face un groupe. Face à une question de choix éthique, les communautés s'interrogent sur le choix qui convienne à leur culture et qui la pérenniserait.<sup>169</sup>

Lorsque la culture devient le criterium de la justice, l'on passe les rapports sociaux sous le registre du favoritisme et du népotisme. En mettant en valeur les relations traditionnelles fonctionnelles dans les communautés, Michael Walzer souligne que « *toutes ces choses (les alliances interfamiliales, c'est nous qui notons), sont sujettes à des coutumes et à des règles qui sont de types traditionnel et qui et qui reflètent des conceptions profondes, bien que jamais permanentes.* »<sup>170</sup>

Cependant, un tel communautarisme est peu existant dans les sociétés d'Afrique. Ce qui prime ici c'est le *contrôle social* de façade par ce qu' « *...en réalité, dans ces sociétés, les gens se méfient plus les uns les autres (...), mais qu'ils sont contraints à ses comportements de solidarités par un puissant contrôle social* ». <sup>171</sup> La justice sociale est essentiellement distributive. Depuis toujours, les sociétés humaines et les individus se partagent les biens et les services dans la mesure où on hérite des autres, et on lègue aux autres. Ainsi, la justice distributive est un processus dans lequel « *les gens repartissent des biens entre des (autres) gens.* »<sup>172</sup> Dans son livre intitulé *Les théories de la justice* paru dans les sciences humaines, n°98, octobre 1999 aux Editions La Découverte, Will Kymlicka fait une présentation dans laquelle il donne une explication accompagnée d'une critique aux différents théories impliquées sur la question de la conciliation de la liberté et de la justice. Pour les communautariens, W. Kymlicka montre que, plus que les autres théories, les communautaristes font dépendre l'exercice du choix de chacun, de l'existence de la communauté, qui garantit cette liberté. De ce point de vue, l'individu est « sans qualité », car c'est la communauté qui lui dicte ses préférences.

Si les sociétés africaines dans la globalité sont peu sédentaires primitivement, parce que acéphales et nomadiques pour certaines, et pour d'autres, l'épineux problème est le à la définition du bien commun (suivant le sens que nous lui avons donné plus haut) face aux largesses que procure l'État. Il appert que le communautarisme tel qu'il est appliqué dans les sociétés sédentaires comme en Hollande ou au Canada, pourrait être difficile d'application partout en Afrique Noire. En tenant compte de la montée des revendications pour un réel État de droit, de la justice sociale, du respect des Droits de l'Homme dans des situations qui sont toute aussi diverses que complexes (cas des

---

<sup>169</sup> Ibid., p.26.

<sup>170</sup> Ibid., p.320.

<sup>171</sup> T. Michalon, op.cit., p.15.

<sup>172</sup> Ibid., p.29.

élections, des emprisonnements, du fonctionnement des gouvernements etc.), les revendications propres aux populations en quête du respect de leurs droits, et à l'édiction des lois justes, capables d'harmoniser le vivre-ensemble, tout en conservant leurs cultures.

## **CHAPITRE 6 :**

# **ÉTAT-NATION ET GOUVERNANCE À L'AUNE DU POUVOIR TRADITIONNEL**

L'enjeu dans ce chapitre consiste en l'analyse de la relation entre l'État-nation, la gouvernance et le pouvoir traditionnel, afin de mettre en lumière l'impact et l'influence des structures traditionnelles de pouvoir sur la gouvernance et le fonctionnement de l'État-nation. Cette étude nous situe au cœur même du débat sur la modernité des États africains dont les influences impactent considérablement la citoyenneté dans les États d'Afrique noire. Les États africains subsahariens ce sont tous ou presque lancés, après les indépendances, à la construction des États-nations sur fond des Républiques unitaires. Cela peut se vérifier, depuis lors à nos jours, sur les dénominations de certains États tel que la République Démocratique du Congo, la République du Cameroun, etc., preuve par ailleurs, d'une motivation de s'affranchir des logiques traditionnelles d'autorité. L'ambition s'est doublé d'objectif : rendre légitime de leur pouvoir d'État d'une part, réaliser l'imbrication entre société civile et les institutions dans le but de construire un sentiment national d'autre part. La construction de l'unité nationale a tout d'abord été entreprise dans le cadre des partis uniques, dont le mécanisme de recrutement des membres s'opérait sur la base de la politique des quotas<sup>173</sup> comme ce fut le cas au Cameroun, et qui a abouti à la politique d'équilibre régionale en vigueur aujourd'hui. C'est dans cet élan qu'on a pu observer que lors des deux premières décennies, certains États ont tenté de dissoudre l'autorité traditionnelle, perçu comme, non seulement une menace à la légitimité du pouvoir moderne, mais aussi comme étant en opposition avec l'État moderne. Kwame Nkrumah au Ghana, dans sa politique de modernisation du pays, a remis en cause les structures traditionnelles ainsi que les chefs locaux ; Jomo Kenyatta du Kenya,

---

<sup>173</sup> La politique des quotas au Cameroun tient s'appuie sur les facteurs historiques, politiques et sociaux. D'abord elle se présente comme un héritage colonial : le Cameroun ayant été « colonisé » par la France et le Royaume-Uni, ce qui a laissé des divisions ethniques et linguistiques profondes dans le pays. La politique des quotas est considérée comme une tentative de promouvoir l'unité nationale en garantissant une représentation équitable des différentes ethnies et groupes linguistiques au sein de l'administration. La politique des quotas dans l'administration camerounaise est conçue pour promouvoir l'unité nationale, prévenir les tensions ethniques, corriger les inégalités historiques et renforcer la légitimité du gouvernement. (C'est nous qui soulignons.)

en promouvant une gouvernance plus centralisée, visait surtout à réduire l'influence des chefs coutumiers ; Julius Nyerere de la Tanzanie, avec son socialisme africain, remettait en question les hiérarchies traditionnelles ; Léopold Sédar Senghor du Sénégal, dans ses réformes visant la modernisation de son pays, remettait en question les structures coutumières ; pour ne citer que ces quelques exemples. Ce mécanisme a été mal apprécié par les africaines qui ont vu en cet acte une sorte de trahison de la part de leurs paires. Cela a valu une sanction politique électorale à ceux des leaders qui l'ont pensé à l'instar de Thomas Sankara dont, après son renversement et son assassinat en 1987, les réformes sur les structures traditionnelles ont été soit modifiées, soit annulées par ses successeurs. Son homologue nigérian, le général Yakubu Gowon, a dissous, lui aussi, pour un temps, les structures traditionnelles. Sa mise en œuvre en 1976, d'une réforme des autorités traditionnelles, dans le but de réduire leur impact dans le jeu politique du pays, va se voir contrée par des oppositions grandeur nature. En particulier, dans les régions où les structures traditionnelles jouaient un rôle important dans la gouvernance locale et la préservation de la culture. Il était clair que pour leur stabilité, les institutions d'État devaient tout d'abord collaborer avec les pouvoirs traditionnels, du moins, en raison de ce que, ceux-ci bénéficiaient de la confiance de leurs populations. Cela aura permis à l'État nouvellement indépendant, de prendre la mesure de la réalité de son peuple en s'appuyant sur son relais qui est l'autorité coutumière. Au Cameroun par exemple, « le colonisateur, puis le régime de M. Ahidjo, se sont alliés aux structures établies du pouvoir du Nord et l'Ouest »<sup>174</sup>. Si pour Thierry Michalon les États africains gagneraient à se former sur la base des identités, il faut nécessairement que la forme fédéraliste soit distinguée du modelé de centralisation du pouvoir de l'État qui prévaut actuellement. Un tel point de vue renvoi à l'étude de la forme même de la république avec son corollaire démocratique. En d'autres termes, la république en tant que chose de tous, au sens de l'État, se distingue aujourd'hui des monarchies ou de toute autre forme d'organisation sociopolitique. Comme le soulignait Kant, il faut que la république adopte le système démocratique comme forme de gouvernement pour être conforme au droit.<sup>175</sup> Résoudre le problème des revendications culturelles dans la logique que T. Michalon consisterait justement à penser de nouveau les formes de nos républiques, et dans le même temps contribuerait à essentialiser les différences culturelles existantes et pourtant dépassables. La république au sens de l'État-nation peut-elle aller de pair avec les féodalités des structures

---

<sup>174</sup> J.F. Bayart, op.cit., p.158.

<sup>175</sup> E. Kant, op.cit., p.18.



traditionnelles ? Ne perd-on pas de vue le statut du citoyen dans un contexte où, d'une part, les droits du sujet sont hypothéqués à cause de son assujettissement aux logiques de pouvoir coutumier, et d'autre part, à travers la proclamation des Droits de l'Homme et du Citoyen par l'État moderne ? nous porterons particulièrement le regard sur le mécanisme de décentralisation entamé par ces États, comme voie de contournement au fédéralisme, dans le but de ressortir le caractère ambigu des politiques africaines dans leur modernisation.

## **I- L'idiosyncrasie républicaine : au-delà de la démocratie classique**

En posant que la démocratie n'est pas une nouveauté pour les africains, on suggère par-là, le processus de dévolution des compétences, ainsi que la gestion du pouvoir dans les sociétés africaines anciennes qui ont précédé l'État actuel. Mais, le mécanisme de décentralisation qui est l'un des principes majeurs de la démocratie moderne, est toute aussi nouveau que contemporain aux États Africains. La décentralisation est, à bien des égards, une réforme politique de l'État, au sens où il implique, sur le plan politique, l'émergence de nouveaux acteurs décisionnels et économiques dans la sphère publique.

Il faut dire que la décentralisation, telle que relancée aujourd'hui dans la quasi-totalité des États d'Afrique, a depuis un certain temps été retenue dans son effectivité. Elle a été perçue, dès son annonce, dans le processus de construction nationale comme un danger pour les zones rurales, notamment par les autorités traditionnelles. En effet, la décentralisation se distingue de la déconcentration. A cause de ses implications, elle se présente sans doute comme une remise en question de fait, de l'autorité des chefs traditionnels, en ceci qu'elle fait une nette distinction entre la légitimité du pouvoir et la légalité de celui-ci. Tandis que la « *légitimité est la qualité d'un pouvoir, consistant dans sa conformité aux aspirations des gouvernés* »<sup>176</sup>. Elle est un pouvoir de délégation d'un groupe qui adopte les prescriptions ordonnées par celui qui l'incarne. De ce point de vue, c'est un pouvoir social reconnu à un individu. La légalité quant à elle est la personnification de la loi par un individu. Elle implique, par sa conformité aux lois en vigueur, la reconnaissance sociale de la décision d'une autorité. Elle est appuyée par le pouvoir d'État qui assigne une mission

---

<sup>176</sup> H. M.G. Ouédraogo, « décentralisation et pouvoirs traditionnels : le paradoxe des légitimités locales », Mondes en développement 2006/1(n°113), pp.13-14., DOI10.391/med.133.0009

particulière à une institution. Bref, si la légalité confère la force d'imposer au peuple, la légitimité quant à elle suscite l'obéissance et la soumission à la volonté commune.

Dès lors, une distinction mérite d'être faite entre la déconcentration et la décentralisation. Compte tenu de la complexité de ces deux notions, nous marquons un temps d'arrêt pour mieux les expliciter.

## **A) La centralisation, condition de la déconcentration et la décentralisation : un principe démocratique**

### *1. La déconcentration*

Ici, l'action peut être perçue comme dans l'ordre de la mission. On est, en effet, en droit de parler de la charge, de la fonction dévolue à un groupe par l'organe centrale, d'accomplir une tâche précise. Dans ce sens, l'institution reste donc attachée à l'administration centrale, de laquelle elle dépend sur le plan décisionnel. Elle rend compte de ses actions, qui doivent être en conformité avec la hiérarchie. C'est un démembrement sectoriel des unités de l'État central :

*« La déconcentration constitue une réforme administrative (...) en ce sens qu'elle atténue les excès du centralisme (...), rapproche l'administration de l'administré, améliore la fourniture des services publics au niveau local et permet aussi à l'État, à travers ses représentants locaux, de mieux adapter ses prises de décisions aux réalités de terrain et aux besoins des populations. Mais au plan politique, la déconcentration ne constitue qu'une réforme mineure : elle ne remet aucunement en question la concentration du pouvoir de décision de l'État, même dans les cas où le pouvoir exécutif central délègue effectivement une partie de ses pouvoirs à l'administration locale. (...) les compétences déconcentrées demeurent des compétences de l'État central et non des compétences propres de l'entité de locale délégataire. »<sup>177</sup>*

De ce point de vue, il n'y a pas de déconnexion entre le pouvoir central et l'administration déléguée.

### *2-La décentralisation*

Ici l'enjeu est totalement différent, car, c'est de la question du partage du pouvoir de l'État dont il s'agit. En effet, pour l'État, la question qui s'impose à lui est de savoir : « *doit-il décider seul de l'ensemble des options de développement et en assurer la mise en œuvre, ou doit-il partager ses prérogatives et responsabilités avec d'autres instances, notamment celles relevant du niveau local ?* »<sup>178</sup> Dans un contexte où la qualité du statut des instances locales concernées est mise en doute, à cause de la survivance des références traditionnelles, elles-mêmes sujettes aux doute ; par

---

<sup>177</sup> Idem.

<sup>178</sup> Ibid., p.11.

exemple, les modalités anciennes de répartition sur le foncier sème des controverses entre villageois depuis toujours, face auquel les décisions des structures traditionnelles ne font pas l'unanimité. Dès lors le problème du partage du pouvoir entre les institutions centrales et celles des périphéries se pose d'emblée. En clair, c'est le pouvoir de l'État même qui est hypothéqué dans le processus de décentralisation.

Pour mettre en lumière le mécanisme de décentralisation, il faut le poser dans sa relation avec à la centralisation. Cette dernière renvoie à un système d'organisation dans lequel, les décisions dépendent de l'organisme central ou du pouvoir central. Dans son mode administratif, ce système est la manifestation du doute des autorités centrales quant à la capacité de leurs concitoyens au niveau local, à s'auto-organiser juridiquement et économiquement et parvenir à un développement local efficient. Dans le cas des États africains, nous rappelons que la plupart s'était basé dans leur construction nationale, sur le système de centralisation du pouvoir. Pour certains penseurs, une telle prégnance de l'État, telle qu'on peut le constater même à travers les titres de certains ouvrages, *Quand l'État pénètre en brousse* de Jean Marc Ela publié aux Editions Karthala en 1990, est le produit de l'héritage du colonisateur notamment français.

Ainsi, la décentralisation constitue l'effectivité même de la démocratie. En effet, elle ouvre et renforce de nouveaux espaces d'expressions, d'interpellation et d'action citoyenne.<sup>179</sup> La décentralisation est le système dans lequel l'État accorde le pouvoir de décision et de gestion à des organes locaux jouissant de l'autonomie politique (collectivités territoriales, établissements publics). En ce sens, Georges Burdeau a marqué avec emphase la notion d'autonomie pour distinguer effectivement le centralisme politique, de la déconcentration. En effet, il pose que dans la décentralisation, « *les règles qui la commandent sont édictées par des autorités émanant du groupe qu'elle concerne* ». <sup>180</sup> La complexité du processus de décentralisation résulte du fait que, elle associe la reconnaissance des compétences dévolues aux collectivités locales à l'affirmation des responsabilités de l'État.

---

<sup>179</sup>Ibid., p.13.

<sup>180</sup> G. Burdeau, *Traité des sciences politiques*, Paris, LGDJ, T2, 1967, p.369.

## **B/ Pouvoir traditionnel, pouvoir local et décentralisation**

Il faut rappeler que lorsqu'on parle de pouvoir local, dans le cadre de la décentralisation, cela n'implique pas directement le pouvoir traditionnel. Car, les réformes administratives portant sur l'aménagement des territoires ont contribué soit à maintenir les subdivisions territoriales effectuées par l'État-colonial, soit supprimer ou modifier les noms de certaines circonscriptions pour les intégrer dans d'autres ensembles. C'est la raison pour laquelle une équivoque mérite d'être dissipée quant à ce qu'on entend par pouvoir local et pouvoir traditionnel afin de voir dans quelle mesure la décentralisation implique d'une manière ou d'une autre le statut du pouvoir traditionnel.

Le pouvoir traditionnel désigne l'institution autonome au niveau local. Il est détenteur d'une autorité politique et des pouvoirs de gestion analogue au pouvoir d'État. Pour la plupart des temps maintenant, il s'agit de ce qu'on nomme les chefferies traditionnelles. Celles-ci sont antérieures, pour certaines, à l'État-colonial et à l'État moderne. Cette précision est nécessaire lorsqu'on est conscient des réformes auxquelles ont été sujet, les structures traditionnelles. Ainsi, distingue-t-on les chefferies administratives, c'est-à-dire celles créées de fait, par l'administration coloniale ; des chefferies traditionnelles désignant celles qui existaient déjà et qui ont été maintenues par l'administration coloniale. Les pouvoirs traditionnels bénéficient de la légitimité, dans certains cas, liée à leur « *immersion dans le milieu et les réalités sociales et culturelles locales, mais aussi dans le fondement ancestral dont ils se réclament.* »<sup>181</sup> C'est par rapport à son fondement ancestral que Alpougoudou a pu dire que « *tout pouvoir (traditionnel) est dénué de sens et de réalité sans l'investiture des ancêtres.* »<sup>182</sup> Les chefs coutumiers sont investis d'un pouvoir mystique et sacré. Si une telle nature leur est encore reconnue dans certaines zones aujourd'hui, force est de constater qu'une sérieuse remise en cause leur est faite de plus en plus. Cela est due au fait lié à la création pure et simple de certaines chefferies, comme nous l'avons souligné, pour des besoins d'administratif d'une part. D'autre part, à cause des nouvelles modalités et procédures de nominations et d'exercice du pouvoir traditionnel. De ce fait, on peut distinguer les chefferies véritablement coutumières des chefferies administratives. Cela révèle le pessimisme de ceux qui estiment que le pouvoir traditionnel ne représente pas une réalité capable de promouvoir l'identité nationale.

---

<sup>181</sup>H. M.G. Ouédraogo, op.cit., p.15.

<sup>182</sup>M. Halpougoudou, « Chefferie traditionnelle et pouvoir républicain : une alliance contre nature ? », in Espace scientifique, n°002, p.8.

Quant au pouvoir local, il renvoie aux collectivités territoriales décentralisées. Elles sont des circonscriptions de subdivision territoriale de l'État. Au Cameroun par exemple, ce sont les Régions et les communes. Leur administration les situe d'emblée, dans une logique de déphasage d'avec le pouvoir traditionnel. Il faut rappeler que toutes les chefferies traditionnelles n'ont pas les mêmes valeurs. Celles-ci sont proportionnelles à l'étendue du territoire sur lequel le pouvoir du chef peut influencer. Au Cameroun on a les chefs de premier degré dont le pouvoir s'étend sur le département. Il est donc au rend du préfet ou du délégué départemental sur le plan de la déconcentration ; les chefs de deuxième degré dont le pouvoir s'étend sur l'étendue d'un arrondissement. Son équivalent serait le sous-préfet ou le maire ; et les chefs de troisième degré dont l'autorité est réduite à un certain nombre de villages. Seulement, dans la plupart des États, l'autorité traditionnelle est reconnue en tant que référence des valeurs traditionnelles des communautés. Car, dans l'adoption de la démocratie, les États africains ce sont proclamés pour la plupart laïcs. La Loi Fondamentale du Cameroun dans son rapport au pouvoir traditionnel « reconnaît et protège les valeurs traditionnelles conformément aux principes démocratiques aux droits de l'homme et à la loi. »<sup>183</sup> Mais dans d'autres circonstances on peut voir une imbrication entre le pouvoir d'État et les autorités traditionnelles comme lors des échéances électorales. Et c'est à juste titre qu'au Burkina par exemple, les chefs traditionnels revendiquent leur statut légal.

Les collectivités territoriales décentralisées sont pour l'États, des institutions d'appui au développement local. A la tête de celles-ci aussi, et grâce à la décentralisation, ont émergé un nouveau type de représentant des populations. Les conditions de représentativité ici sont, de fait, différentes de celles du pouvoir traditionnel qui se veut tout de même représentatif. Les conditions de représentativité au pouvoir local obéissent aux principes de la République à savoir que « *Les Collectivités territoriales s'administrent librement par des organes élus, (...); les organes délibérants et Exécutifs des Collectivités Territoriales tiennent leurs pouvoirs du suffrage universel.* »<sup>184</sup> De ce point de vue, il appert que le rôle des chefs traditionnels dans l'exercice du pouvoir politique est ambiguë. L'ensemble des activités dont les autorités locales sont appelées à mener requièrent la libre expression des droits des membres de sa communauté. Or, de par l'origine

---

<sup>183</sup> Constitution de la République du Cameroun de Janvier 1996, 10<sup>e</sup> révision du 14 Avril 2008 de la Constitution du 2 juin 1972, p.6.

<sup>184</sup>Code général des Collectivités Territoriales Décentralisées, Loi n°2019/024 du 24 DEC 2019 du Cameroun, Livre Premier, Chap1, Art 6, p.5.

du pouvoir traditionnel, il est clair que leur statut social prête à confusion quant aux principes républicains des droits du sujet.

## **II-Le pouvoir traditionnel face à la décentralisation**

### **1) réalpolitique et attentisme**

Avant la colonisation, on a vu que les sociétés africaines fonctionnaient dans la logique des systèmes d'administration locale, c'est-à-dire avec l'effort pour chaque groupe de s'auto-administrer (famille, lignée, clan, chef, conseil, notable etc.) Dès l'avènement de l'État, les chefferies traditionnelles, du moins celles qui ont survécu, ont continué de fonctionner localement à côté des structures de l'administration de l'État. Avant la décentralisation, la déconcentration administrative a contribué à un certain niveau (par la légalité), à l'étiollement du pouvoir coutumier. En le suppléant dans la plupart de ses rôles sociaux (médiateur, appui technique, socialisation etc.), la déconcentration, du fait qu'il s'agit des agents publics agissant au nom de l'État, elle a été moins désapprouvée, de sorte que « *Face à un État absentéiste de fait dans le milieu rural, les autorités traditionnelles n'avaient rien à craindre d'un système centralisé, sinon qu'(ils) avaient tout à gagner en monnayant leur capacité de contrôle politique (élection)* ». <sup>185</sup>

Par contre la décentralisation sonne le glas des pouvoirs traditionnels dans une certaine mesure. En effet, dans sa méthode, elle fait naître des élus locaux dotés d'une légitimité nouvelle conférée par un mandat électif. Dans leurs actions et suivant le cadre spécial dans lequel ils sont appelés à agir, ils devront faire face non seulement à l'adversité des unités de la déconcentration suivant l'ordre des subdivisions administratives, mais surtout aux autorités coutumières qui se définissent comme représentants naturels des populations. Dans cette mouvance, au Burkina Faso par exemple, l'activisme des chefs traditionnels n'est plus un secret. Ils « *sont passés de l'ancienne stratégie de neutralisation des institutions villageoises modernes à une stratégie plus agressive d'investissement direct de la scène politique* » <sup>186</sup> pour ne plus demeurer de simples spectateurs. Dans cette logique d'entrer politique, certains « *se sont fait élire comme maires de leur commune, bravant les scrupules de certains membres de leur entourage, pour qui le chef coutumier doit être au-dessus de la mêlée.* » <sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> H. Ouédraogo, op.cit., p.22.

<sup>186</sup> Idem.

<sup>187</sup> Idem.

Dans d'autres contextes politiques, le chef traditionnel ne s'occupe pas des questions politiques. Une telle limitation prête d'ailleurs à confusion : le chef n'est-il pas un citoyen et donc digne de jouir des droits citoyens de participation au fonctionnement de l'État ? de ce point de vue, la mise en application effective de la décentralisation reste très attendue dans certains États qui accusent encore un certain retard dont la maturation des mécanismes est tenue comme principale raison quant à ses implications au pouvoir traditionnel.

## 2) le conservatisme : problème de légitimité

L'imbroglio dans lequel certains États africains qui ont adopté le centralisme sont plongés est loin d'être véritablement compris. D'autant plus que certains droits reconnus par la constitution semblent difficile de jouissance. Si dans un État républicain le droit d'habitat en tout lieu est reconnu aux citoyens, un tel droit reste néanmoins lettre morte dans le contexte sus-décrié. Il y'a maintes situations où les chefs traditionnels, se revendiquant le droit d'accès aux terres, affirment leur hostilité face aux étrangers sur leurs terroirs. Il est remarquable de voir la manière dont dans certaines localités, la propriété pleine et entière des terres est interdite aux allogènes. Le concept d'autochtonie en vogue est fort révélateur de cette situation. L'autochtonie est fondée sur le principe d'ancestralité. Le droit de terre est exprimé par un groupe qui se considère comme aborigène d'un milieu. La donation d'un lopin de terre est toutefois précédé des normes strictes : « *‘l'étranger’ ne doit pas s'immiscer dans les affaires du terroir qui l'accueille.* »<sup>188</sup> En outre, La prise de conscience de la valeur souterraine par certains chefs traditionnels entraîne d'ores et déjà des oppositions farouches entre l'État et le pouvoir coutumier. Au Niger par exemple, les *Boulâmas* (chefs de terre) « *s'opposent à l'immixtion des commissions foncières locales ou des conseils communaux dans la gestion de ces terres de valeur stratégique.* »<sup>189</sup>

De ce point de vue, les mécanismes d'intégration sociales prônés par les autorités publiques demeurent mises en sellette. Car le rapport entre le pouvoir coutumier et le foncier est entretenu par le principe de contrôle social pour la loi du premier. La caractéristique fondamentale du pouvoir coutumier est notamment sa fixation sur une terre locale et son ancrage dans les mœurs sociales. D'où sa perception, par ses pairs, comme le prolongement endogène des valeurs sociales et

---

<sup>188</sup> Ibid., p.27.

<sup>189</sup> Ibid., p.25.

culturelles du groupe. Cette relation du social au foncier est absoute de la loi, étant donné que c'est le principe de légalité même qui caractérise le système démocratique républicain. Les institutions locales suscitées par l'État pourraient donc dans certains cas, manquer de légitimité voire de légalité si rien n'est préalablement fait pour les autorités traditionnelles.

Les contestations de certains chefs, considérés comme représentant certains clans familiaux dont l'intérêt commun n'est pas priorisé, remettent de plus en plus en cause l'unanimité autour de la personne du chef. Leur imbrication dans le jeu politique est perçue comme le comble de leur mafiosi. Plusieurs cas d'abus et de complicité sont reconnu à ces chefs. Les pratiques partisanses, la corruption dans les règlements de litiges locaux sont mises en lumières dans beaucoup de cas.

### **III- Individu et statut social**

On s'interroge enfin de compte sur ce qu'on peut qualifier de l'hypocrisie politique entre le pouvoir d'État et les chefs traditionnels. Ces derniers sont d'une part perçue comme extérieur aux Droits de l'Homme et du Citoyen. D'autre part, à travers le regain actuel des autorités d'États (souvent des retraités) à être à la direction des chefferies traditionnelles, l'enjeu devient celui de la citoyenneté. Les individus doivent-ils se définir à la fois comme sujet, par au vue de leur statut de sujet de monarchie (chefferie) ou bien ils doivent-ils se considérer comme citoyens en tant que membre d'un État républicain ?

#### **1) individu et monarchie : un sujet absout des droits**

Parler du rapport individu société dans le cadre du système monarchique revient à ressortir le statut juridique des membres d'une telle organisation. Un régime politique désigne la forme de gouvernement à laquelle est soumise une société. Depuis toujours et comme nous l'avons montré plus haut<sup>190</sup>, l'Afrique a connu le système monarchique au même titre que tous les continents.

On distingue deux formes de régimes politiques : les régimes monocratiques et les régimes démocratiques. Les monocraties sont les régimes dans lesquels les pouvoirs sont concentrés entre les mains d'une seule personne (roi, chef) ou d'un groupe (conseil) restreint. On relève à cet effet

---

<sup>190</sup> Cf., chapitre 1 de ce travail.



la monarchie et la dictature. En ce qui concerne la monarchie, elle est un régime dans lequel le pouvoir est héréditaire et conservé par un chef. Ici, le pouvoir est successoral et héréditaire. Les individus qui incarnent le pouvoir sont considérés comme exceptionnels car les raisons de leur choix vont au-delà des faits physiques. Le cas d'élection, d'abord exceptionnel, le cas échéant, elle se déroule dans un cadre fermé au public, l'élection d'un Lamido ou d'un Pape par exemple. Ce type de régime est marqué par l'absence ou presque, des droits des individus. Il est difficile de parler de libertés car la stratification sociale laisse voir une société inégalitaire.

## **2) De la république et du citoyen**

La république, de par son étymologie renferme l'idée même de communauté. Elle est la forme d'organisation politique dans laquelle le pouvoir est détenu par un tiers en vertu d'un mandat conféré par le corps social. C'est la forme de politique adoptée depuis la Révolution de 1789. Cette dernière a apporté une nouvelle donne, non seulement dans les conditions d'acquisition du pouvoir politique, mais a entraîné des changements notables quant au statut des individus dans la société.

Si autrefois les notions de liberté et d'égalité ont été présentées comme inhérentes à l'homme, elles constituent d'ores et déjà les jalons de toute organisation politique. De ce fait, penser l'organisation politique revient à penser le statut de l'homme dans la société. Sous quelle forme pourrait-on classer les États africains dans leur logique d'imbrication des systèmes à la fois monarchiques et républicaines ? la modernité politique africaine passe nécessairement, comme le pense Ebenezer Njoh-Mouelle, par la clarification de l'État de droit et de la citoyenneté en Afrique.

**TROISIÈME PARTIE :**

**REPENSER L'ÉTAT À L'AUNE DE LA CULTURE RÉPUBLICAINE EN  
VUE D'UN DÉPASSEMENT DES STRUCTURATIONS ET DES  
HIÉRARCHIES SOCIALES DES POUVOIRS TRADITIONNELS.**

La question à laquelle nous tentons d'apporter des esquisses de réponses ici est celle de savoir : relativement à l'imbrication des pouvoirs dans l'État en Afrique subsaharienne tel que nous l'avons montré plus haut, quelle est la conception du sujet de droit qui permettrait de parler de la citoyenneté dans un tel contexte ? En d'autres termes, il s'agit de montrer dans quelle mesure un individu peut être considéré comme citoyen c'est-à-dire sujet de droit. Depuis l'Antiquité et au Moyen Age, la cité renvoie à une unité politique. Cette dernière était régie par des conditions dont un individu se devait de remplir pour y être admis et avoir le statut de citoyen. De ce point de vue, il appert que depuis toujours, l'État, considéré comme une société structurée politiquement et soumise à une juridiction, porte en soi l'idée de la situation des membres qui constituent cette société. Dès lors, l'on ne saurait parler de l'État en occultant le statut de ses membres. C'est dans une telle perspective que Montesquieu soulignait la liaison qui existe entre l'État, la loi et la liberté politique. De son étymologie latine *civis*, le citoyen est un sujet de droit. Car, de la société à laquelle il appartient, il est appelé à y jouer un rôle dans l'édification et la stabilité de celle-ci. De ce fait, il doit donc jouir des droits politiques lui permettant de participer au pouvoir et à son élaboration. Pour avoir une société, un certain nombre de conditions méritent d'être remplies par les individus. C'est en cela que la société humaine diffère de celle animal. En effet, les hommes se donnent un statut à partir duquel découle la valeur de la vie : l'égalité. Cette dernière est justificatrice des droits humains et politiques. La vie d'autrui n'a de valeur que dans la mesure où l'autre est considéré comme notre *Alter Ego*. C'est ce sentiment de fraternité, de réciprocité qui amène les hommes à se doter des lois dont la portée ultime est la cohabitation harmonieuse. Les droits politiques de l'homme sont apodictiques. La lecture qui va suivre va se fonder essentiellement sur les théories politiques en vigueur pour étudier leurs hypothèses afin de mieux les contextualiser pour ce qui est du cas des États d'Afrique Noire Subsaharienne.

## CHAPITRE 7 :

# L'ÉTAT AFRICAIN DANS SES RAPPORTS AVEC LA SOCIÉTÉ. POUR UNE CITOYENNETÉ JUSTE ET ÉGALITAIRE DANS LA RÈGLE DE DROIT.

Nous tenons à montrer dans ce chapitre la nature du rapport des institutions à la société. Il s'agit de questionner les « *phénomènes institutionnels qui relèvent de l'exercice du pouvoir politique.* »<sup>191</sup> Prenant pour notre compte la définition accordée au terme institution par les sociologues Raymond Boudon et François Bourricaud à savoir un ensemble de « *manières d'agir, de sentir, de penser, cristallisées, à peu près constantes, contraignantes et distinctives d'un groupe donné.* »<sup>192</sup> C'est donc dans une perspective d'appréhension de la finalité de l'État que nous estimons que la coexistence des institutions de l'État moderne avec les institutions traditionnelles pose un problème dysfonctionnel. Ainsi peut-on constater que ce corollaire nous enjoint de faire un ressassement de la philosophie classique, des Grecs à Montesquieu, consistant de s'interroger dans le cadre du droit, sur l'origine naturelle ou conventionnelle des lois, de leur mécanisme d'applicabilité par le biais des institutions. Cette étude permet de mettre en relief le statut des citoyens dans le contexte défini d'une part, par les valeurs républicaine et démocratique, et d'autre part, par les valeurs traditionnelles reposant sur la sujétion des individus. La question peut donc être posée de la manière suivante : relativement au pouvoir politique, les responsabilités politiques sont-elles héréditaires ou électives, ou alors les deux critères se combinent-ils dans un État républicain ?

En outre, nous postulons que les droits humains sont subséquents à l'égalité entre les humains en tant que principe du républicanisme. Les droits dont il s'agit de parler ici concernent notamment les droits politiques fondamentaux des individus particuliers en tant que composant du corps social. Nous posons un regard croisé sur les fondements philosophiques des droits de l'homme question

---

<sup>191</sup> C.Rivière, *Anthropologie politique*, Paris, Armand Colin, 2000, p.131.

<sup>192</sup> R.boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1986, p.327.

de nous départir des embarras juridiques et politiques qui pourraient nous égarer. Les droits sociopolitiques dont il s'agit ici s'origines de la justification de l'égalité humaine. En feignant le débat autour de l'origine de l'égalité, nous nous appuyons sur cette dernière pour montrer en quoi, elle est déterminante sur la question de la reconnaissance des droits individuels et collectifs. Dans le cas des États d'Afrique Noire, le multiculturalisme tenu comme idéologie qui met en valeur la diversité identitaire des groupes sociaux semble, malgré la marche entreprise par les États africains de se constituer en État-nation, c'est-à-dire en tant que « *Cadre exclusif d'allégeance et principe unique d'identification, (...) comme la clé de voute et l'élément fondamental de la cohésion des sociétés.* »<sup>193</sup> Le multiculturalisme conforte plutôt les différences culturelles déjà exacerbées par les institutions coutumières (chefferies, sultanats, lamidats etc.) dans un contexte de sociétés non-industrialisées et où coexistent encore les féodalités.

Tout comme cela a été le cas avec la philosophie politique moderne, notre tâche consiste, à les analyser les droits de l'homme dans le contexte africain afin d'en donner un sens au statut du citoyen en Afrique Noire. Une telle réflexion est analogue à celle menée par Alain Renault<sup>194</sup>. Dans son analyse, Renault explore la notion de sujet, d'individu et de personne en tant qu'entités fondamentales pour comprendre la nature des droits et de l'égalité humaine. S'inscrivant dans la logique kantienne du sujet humain, contrairement à Descartes ou Leibniz qui réduisent le sujet à l'ipséité ; Kant pose le sujet qui est inséparable de l'altérité de l'intersubjectivité. La société n'est donc possible que si le sujet va au-delà de son individualité pour s'exprimer dans sa relation avec les autres, d'où l'idée de l'autonomie individuelle. C'est grâce à cela, que les individus ont « *le droit d'intervenir dans l'élaboration des institutions sociales* »<sup>195</sup> en tant qu'acteur et bénéficiaire de l'action étatique.

Toutefois, la difficile appréhension du sens réel des valeurs républicaines et démocratique d'une part, et l'indéfinition du statut social des individus « citoyens » dans les États d'Afrique noire requiert ce que Ebenezer Njoh-Mouelle considère à ce sujet comme étant une révolution<sup>196</sup> nécessaire. Mettre en lumière ce qu'implique la démocratie et le républicanisme d'une part, et

---

<sup>193</sup> J.Chevalliers, « Etat et politique », in *Le Nouvel Etat du monde. 80 idées-forces pour entrer dans le XXIe siècle*, Serge Cordellier (éd.), Paris, La Découverte, 1999, p.148., cité par Claude Rivière, dans *Anthropologie politique*, Paris, Armand Colin, 2000, pp.91-92.

<sup>194</sup> Alain Renault, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995.

<sup>195</sup> John Rawls, in « Justice et démocratie », éd Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993, p.89.

<sup>196</sup> E.Njoh-Mouelle et T.Michalon, *L'Etat et les clivages ethniques en Afrique*, op.cit., p.31.

ressortir les implications de la citoyenneté en vue de clarifier la rupture entre l'État moderne et les pouvoirs traditionnels en Afrique noire est ce que vise ce chapitre.

### **I- Les fonctions de l'État et la démocratie**

Durant son long séjour en terres africaines, Thierry Michalon relève qu'il est fréquent de constater que chez l'africain de la rue, la démocratie rime avec des synonymes de « *paix, prospérité, bonheur.* »<sup>197</sup> Ceci étant forcément l'interprétation d'un étranger, E.Njoh-Mouelle va rectifier cela en soulignant que, d'ordinaire, chez l'homme africain, et pour le cas du Cameroun, Sénégal et Cote d'Ivoire, « *l'idée la plus courante, fondée sur l'essor de la presse en général, semble être celle selon laquelle en Afrique, la démocratie est entendue comme synonyme d'absence de contrainte et la voie ouverte au « faire ce que bon vous semble », autrement dit une méconnaissance de la loi.* »<sup>198</sup> C'est aussi dans le même esprit qu'on entend dire ça et là que « l'État, c'est nous ! », cette assertion fait justement allusion aux rapport entre les institutions étatiques et le corps national ou le peuple. Autrement dit, lorsqu'on s'interroge sur les fonctions de l'État vis-à-vis de la société, on se rend compte du maillage entre ces entités qui se veulent intégrantes et dépendante l'une de l'autre. Car, l'État en tant qu'institution émerge des besoins des groupes à réguler leur vivre-ensemble tout en favorisant l'épanouissement des individus particuliers. De cette nécessité de régulation naît un corps judiciaire en charge de faire des lois et de les appliquer le cas échéant. Comme le note Pierre Clastres, l'État et la société sont de même nature et s'engendrent. Les missions de l'un sont aussi variables que les méthodes à employer pour leur fonctionnement.

La notion de fonction dans le rapport État/société se justifie par le rôle que jouent les institutions étatiques dans le corps social. Aussi, à travers son rôle, l'État double simultanément son implication dans la vie des individus de sorte qu'il fait d'eux, à la fois des administrés et des citoyens. Par conséquent, la relation État/société se vit sous l'angle d'une trajectoire dont le sens est double dans la verticalité. De là, on peut déduire la fonction ascendante et la fonction descendante qui s'alternent réciproquement.

La fonction ascendante correspond au mode dévolution du pouvoir dans l'État. Depuis les révolution française 1789 et celle de 1848, le droit est reconnu au peuple de choisir ses représentants. C'est à travers ce suffrage que les élus sont tenus de « *discuter, modifier et*

---

<sup>197</sup> Ibid., p.28.

<sup>198</sup> Idem.

*finalement adopter les lois »*<sup>199</sup> Cette fonction est encore appelée fonction politique car, c'est grâce à elle que les citoyens jouent le rôle d'acteurs déterminants dans l'action politique. Un enseignant de de collègue en Afrique du Sud en mai 2024 faisait savoir à ses élève qu'il est important de voter dans la mesure où il retire le droit de revendication à ceux qui s'y abstiennent : « ceux qui ne votent pas ne doivent pas se plaindre ! », relevait le reporter de France24 Caroline Dumay, le 29 mai 2024 dans la même chaîne.

La fonction descendante est relative aux besoins pour lesquels les institutions ont été mises sur pied. Il s'agit concrètement de la mise en application par voie administrative au niveau social, des lois adoptées par le collège des représentants du peuple au parlement. C'est le service public et parapublic à destination des administrés.

Toutefois, on note que de cette double fonction découlent également deux modes opératoires conduisant aux valeurs intrinsèques à ce système politique : les valeurs démocratiques et les valeurs républicaines. Tandis que la démocratie désigne une méthode ou un processus de résorption des litiges dans un groupe social donné, de cette résorption sont élaborées des lois et des règles pour régir la vie collective dudit groupe. La république quant à elle est « *un ensemble de valeurs centrées autour du principe d'égalité de traitement des administrés face à la loi, face à la règle de droit.* »<sup>200</sup>

Or, l'égalité à la règle de droit et au traitement administratif ne sont possible que dans la mesure où il existe une réelle distance affective liées aux appartenances tribales ou communautaires, une sorte d'anonymat administratif. Dans un contexte d'imbrication entre pouvoir moderne et pouvoir traditionnel l'

*« importance des liens personnels, de nature familiale, ou clanique, où constitués par l'appartenance à une même communauté culturelle, fait obstacle à une application neutre, objective, de la règle : l'administré mettra en avant ces liens personnels pour demander un passe-droit, et le fonctionnaire se sentira tenu d'accorder ce passe-droit sous peine de se trouver rejeté, dans sa vie privée, par la communauté à laquelle il appartient et qui, bien souvent, attend précisément de lui qu'il favorise, dans le cadre de ses fonctions, les membres de son groupe. »*<sup>201</sup>

L'impossibilité de mise en exergue des mécanismes républicains et démocratique dans les administrations africaines est due, selon Njoh-Mouelle, au fait que nos États sont encore

---

<sup>199</sup> T.Michalon, op.cit., p.27.

<sup>200</sup> T.Michalon, op.cit., p.29.

<sup>201</sup> Ibid., p.30.

imprégnés de « *cultures rurales* »<sup>202</sup> dont rendent vivant, selon le même auteur, l'existence les féodalités que sont les chefferies traditionnelles.<sup>203</sup>

L'État républicain repose donc sur le principe du droit, ce qui est subséquent à sa notion d'État de droit. Car que ce soient les institutions, ou qu'il s'agisse des citoyens, l'État moderne implique les valeurs de justice et d'équité dont la loi sert de mesure. Les droits institutionnels étant liés aux fonctions de l'État, ceux des citoyens sont régis par les normes juridiques fondées sur l'égalité, la justice et la liberté sociales, encore appelés simplement droits politiques.

## II- L 'homme : un sujet de droit

L'arsenal des analyses apportés sur l'explication de l'État tendent d'un certain point de vue à s'émanciper des conceptions philosophiques à ce sujet. C'est par exemple l'idée qui émerge des positions d'un Siegfried Landshut dans sa *Critique de la sociologie*. Il estime que la notion de société est non seulement créée par la sociologie, mais c'est cette dernière qui lui assigne les caractéristiques lui permettant de se distinguer face au politique. Or, une telle affirmation semble dérisoire face, par exemple à la philosophie du droit rationnel, dont la question porte sur le fait de savoir comment réaliser par les moyens du droit positif, une association de citoyens libres et égaux. Dans la *Philosophie du droit* de Hegel, il ressort l'idée d'un groupe social dont la structure est tout à fait irrationnelle. Comme le relève Habermas que « *Lorsque Hegel décrit la « société bourgeoise » comme « la substance éthique perdue en ses extrêmes », il donne à ce concept classique un tout autre sens.* »<sup>204</sup> Or, en évaluant la progression dans la conception hégélienne relativement à la société, laquelle a permis à Weber en passant par Karl Marx et Von Stein Lorenz, Landshut s'aperçoit clairement qu'en se démarquant des assises posé par Hegel, la Sociologie fini par s'obturer de « *l'anticipation normative sans laquelle la « société », distincte de l'« État », ne pourrait nullement apparaitre comme la totalité des déterminations d'où résultent l'inégalité et la pression.* »<sup>205</sup>

---

<sup>202</sup> E.Njoh-Mouelle, op.cit., p.31.

<sup>203</sup> Idem.

<sup>204</sup> H. Jurgen, op.cit., p.43.

<sup>205</sup> Ibid., p.44.



## A-Un sujet social et responsable

Puisqu'il s'agit des personnes vivant ensemble dans des milieux communs, vouées aux interactions, l'individu, sujet de droit est inhérent à la société démocratique. C'est pourquoi la personne, étymologiquement, du latin, *persona*, désigne un acteur qui porte un masque théâtral appelé à jouer un rôle dans une scène. Dans ce sens il agit non seulement pour lui-même, mais aussi pour le public qui lui reconnaît ce rôle. La personne humaine se présente finalement comme une réalité qui se pose par l'ouverture à l'altérité, de laquelle il manifeste une certaine responsabilité. Ainsi que le montre Rawls, chez les Anciens, la personne est « *celui qui peut prendre part à la vie sociale ou jouer un rôle, qui peut donc exercer ses droits et remplir ses devoirs.* »<sup>206</sup> On ne pourrait parler de personne que pour celui qui est en relation avec ses semblables. C'est en cela que le sujet socio-politique qu'est la personne dérive des attributs sociaux. Ceux-ci peuvent être scinder en deux. D'une part, la personne est un sujet de droit et de devoir relevant de la loi. D'autre part, elle est le précurseur de cette loi en ceci qu'elle se définit comme responsable de ses actes. Dans son rapport aux autres, elle exprime le désir d'agir de la manière dont elle-même pourrait l'approuver des autres. C'est en cela que l'on peut, à la suite de Rawls, déduire la personne comme citoyen. Car ce dernier est soumis aux lois dont lui-même est le législateur dans le sens où il pensait qu'« *Une personne n'est pas seulement un sujet singulier, qui se distingue de tous les autres. C'est en outre et surtout, un être auquel est attribué une autonomie relative par rapport au milieu avec lequel il est le plus immédiatement en contact.* »<sup>207</sup>

Un sujet de droit est un sujet autonome. Etant donné qu'il s'agit de la capacité à déterminer la norme de sa propre conduite, l'autonomie du sujet est sous-jacente à la fois à la morale et au droit dont le dessein est la justice et le bien. En ce sens on dira que le citoyen se caractérise par le critère du raisonnable, c'est-à-dire la symphonie de la loi morale qui renvoie au rapport à l'altérité, et du principe rationnel qui renvoi au sens du bien personnel. Dans son rapport aux autres et au monde extérieur, le sujet se pose en tant que concepteur de son bien propre de telle sorte que c'est en tant que sujet libre et responsable qu'il s'associe aux autres dans un milieu commun : la société, l'État. En coopérant avec les autres il demeure le sujet dont les caractéristiques (autonomie, liberté) deviennent des droits inaliénables. C'est pourquoi Kant a pu penser que les partenaires de la

---

<sup>206</sup>J. Rawls, in « Libéralisme politique », traduction de Catherine Audiard, in *Philosophie morale*, Paris, PUF, 1995, p.43.

<sup>207</sup> E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, p.388., cité par Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p.211.

coopération sociale sont habilités à revendiquer les modifications des institutions afin de les rendre plus favorable à l'expression de leur conception du bien.

Ce dernier point de vue ne doit pas occulter le raisonnable qui tient compte de la volonté des autres membres à implémenter leur vision du monde ou à la faire entendre. Bien que chacun soit autonome, cette autonomie n'a de sens que lorsqu'elle allie la liberté à la responsabilité. On pourrait donc dire que l'individu se définit comme une personne à partir du triptyque : autonomie-liberté-responsabilité. La liberté humaine est un droit dont l'expression n'est manifeste que dans le respect de ces propres limites dans la mesure où, « *La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui* »<sup>208</sup> disait Rousseau, pour signifier le rapport à l'autonomie de la personne. Elle se présente comme le principe sur lequel s'articule la justice sociale. Car, soulignait le même auteur, « *elle, parlant de l'autonomie, consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre.* »<sup>209</sup> Ce sont donc ces deux principes qui « *commandent l'attribution des droits et des devoirs* »<sup>210</sup> et dont la liberté est au centre parce qu'elle est le principe premier.

## **B-De la liberté et de l'égalité**

La liberté est un droit fondamental pour la personne humaine. Si pour Platon la justice consiste à la stratification de la société en classes tel qu'il le présente dans le livre 4 de *La république*, et que chacun est tenu de n'exercer que son talent naturel, la conception de la justice chez les modernes quant à elle repose sur deux principes que sont la liberté et l'égalité. En effet, la justice, la liberté et l'égalité sont par principe des concepts liés au droit, à l'équité et à la morale.

De son étymologie, latine *justitia*, la justice renvoie dans son origine à l'idée de respect des lois, de traitement équitable des individus, et de réparation des individus (justice restauratrice). C'est à juste titre que Kant a pu dire que la justice est la première vertu des institutions comme la vérité l'est des systèmes de pensée.

---

<sup>208</sup> J. Russ, op.cit. p.160.

<sup>209</sup> Idem.

<sup>210</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad., fr., Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, p.92.

## 1. La liberté

De son étymologie latine *libertas*, qui signifie absence d'entrave. La liberté renvoie à l'état d'une personne qui n'est soumise à aucune contrainte extérieure à sa volonté. Elle est la possibilité qu'a une personne de faire, de penser, de s'exprimer voire de se permettre quelque chose sans inquiétude. Dans la société notamment, la liberté civile, renvoie à la disposition d'un individu à agir conformément à la loi et dans le respect de la liberté d'autrui. Nous nous intéressons donc aux droits politiques, car elles constituent l'ensemble des droits fondamentaux de l'homme en tant que sujet social. Nous l'avons dit, il faut lire la liberté humaine à travers le déploiement de l'individu dans la société. Ainsi au nombre des libertés de base, la liberté de conscience ou de pensée sert d'étalon à toutes les autres formes de libertés. C'est elle qui fournit le modèle de raisonnement qui rend possible l'émergence des autres libertés de base. Sa prééminence aux autres est fonction du contexte dans lequel elle est apparue. Elle fut formulée contre l'intolérance religieuse et la sécularisation de la vie politique. Selon l'inquiétude de Kant qui s'en offusquait au fait qu'une fédération de peuples libres puisse avoir pour chef un empereur ou un roi. La personne humaine est libre de poursuivre les intérêts moral, religieux et idéologique qu'elle désire en toute état de conscience et c'est pourquoi « *Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a les lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.* »<sup>211</sup> La liberté de pensée est également encadrer pour limiter l'agir au sein du collectif.. Si chacun est libre de s'exprimer selon ses propres choix, la vie politique est encadrée par les lois qui sont la somme des volontés de tous. Ainsi, la liberté est le droit d'agir conformément à la loi car, passer outre celle-ci provoquerait une sorte d'état de nature au sens hobbesien ; d'où la nécessité d'égalisation des droits et des devoirs.

## 2) L'égalité

La notion d'égalité tout comme celle de la liberté dans l'histoire des sociétés humaines a suscité des révolutions parce que leur absence a été considérée comme injuste. L'égalité se présente, elle aussi, comme un déterminant majeur pour la justice sociale. Elle est abordée dans le cadre de la théorie égalitariste. La doctrine égalitariste en tant qu'approche philosophique ou politique, préconise l'égalité entre les individus en termes de droits, de chances et d'opportunités. En d'autres termes, c'est une approche qui prône une certaine égalisation des conditions et des moyens

---

<sup>211</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Liv 11, chap.3., t.1, Garnier-Flammarion, p.292

d'existence des personnes dans une société. Sous ce rapport, l'égalitarisme pose le principe d'égalité comme condition fondamentale de la justice de sorte qu'« *Il ne paraît pas exagéré d'affirmer que toute intuition de la justice se fait à partir de l'idée de l'égalité.* »<sup>212</sup> La justice sociale se définit non seulement au rang qu'occupe la liberté mais surtout à celui réservé à l'égalité. Cependant, l'histoire du fondement de la justice autour de ce concept est ambiguë et mérite une certaine clarification.

A la question de savoir quelle signification donner à la notion d'égalité comme fondement de la justice, nous sommes portés vers deux théories qui ont particulièrement marqué dans cette perspective : l'égalitarisme téléologique ou utilitariste et l'égalitarisme déontologique ou distributive.

Le paradigme de l'égalité téléologique s'articule autour de l'idée qu'une action est morale si ses fins visent le bien ou le bonheur. Elle est l'idée autour de laquelle s'est construite la vision socialiste de Karl Marx. Le socialisme vise à résoudre le problème de l'inégalité en procédant par une redistribution des ressources de façon équitable pour atteindre un niveau de bien collectif plus élevé. L'égalitarisme socialiste se pose en s'opposant à la stratification de la société en classes. Car, « *dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une organisation complète de la société en classes distinctes, une échelle graduée des conditions sociales* ». <sup>213</sup> Dans le communisme, les classes disparaissent pour faire régner l'égalité sociale. L'histoire des sociétés humaines n'a consisté qu'à produire une société égalitaire.

Par égalitarisme déontologique il faut entendre l'approche selon laquelle la primauté de l'égalité est mise sur la distribution des ressources et des opportunités entre les individus. L'exigence de répartition équitable des ressources est de mise ici et tenue comme but à atteindre. Pour cette théorie, la justice consiste en ceci que, tous les individus doivent avoir les mêmes chances et les mêmes opportunités.

C'est donc en conjuguant ces deux approches égalitaristes que la justice sociale est possible. L'article 1 de la déclaration universelle des droits de l'homme proclame que : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. » Il apparaît, tout compte fait, que l'égalité est indissociable de la liberté. C'est pourquoi dans l'expression de sa liberté, l'individu

---

<sup>212</sup> W. Ossipow, « Architecture fédéraliste et exigence de justice. Réflexions à partir du cas Suisse », in *Philosophie politique*, n°9, 1996, p.114.

<sup>213</sup> K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, Ed. Du Progrès, 1987, p. 34.

tient compte des limites de son vouloir dans sa relation avec le vouloir de l'autre. La société étant une association, au sens où « *s'associer, c'est se donner réciproquement l'un à l'autre dans les limites et les fins convenues ; c'est s'obliger à la fois à se servir et à se respecter les uns les autres.* »<sup>214</sup>

### **III- Pouvoirs Traditionnels comme une remise en cause des droits du sujet et la primauté de la communauté**

Le pouvoir implique, dans ses manifestations, un ensemble de corollaires qui parfois peuvent déshonorer les individus lorsqu'il s'agit par exemple de l'*autorité de jure*<sup>215</sup> qui correspond au pouvoir des monarques et des dictateurs.

D'Aristote à Machiavel, en passant par Saint Thomas, la primauté de la société sur l'individu a été affirmé. Selon ces auteurs, les valeurs individuelles sont le reflet des valeurs communautaires. C'est la communauté qui définit la morale civile à laquelle les membres s'enjoignent. Face à une telle conception, le libéralisme développé par les contractualistes s'insurge de la mise entre parenthèse des droits individuels au détriment de l'idée de poursuite du bien commun et moral. A l'inverse des premiers, pour les contractualistes, l'individu est titulaire d'un certain nombre de droits dont la société est tenue de garantir l'expression. De ce point de vue, le libéralisme se détache de la teneur morale téléologique de chaque individu. C'est dans cette perspective que Rawls pense que « *Les citoyens, en tant que personnes libres, ont le droit de considérer leur personne comme indépendante, comme ne s'identifiant pas à un système particulier de fins. Ils ont la faculté morale de former, de réviser et de réaliser rationnellement une conception du bien.* »<sup>216</sup>

Cet antagonisme de la justice dans les couples le juste et le bien, entre les droits et les vertus, entre l'individu et la communauté ne cesse de raviver les tensions. Dans cette lutte est né un courant porteur des thèses de la primauté des droits de la communauté sur les droits individuels : le communautarisme. Ce courant s'oppose au libéralisme, du moins dans le fond car *a priori*, tous les deux luttent pour la même cause à savoir le bien-être de l'individu. Cependant, leur opposition s'articule autour de la question que les communautariens objectent au libéralisme sur le problème

---

<sup>214</sup> E. Kant, op.cit., p.7.

<sup>215</sup> C. Rivière note à ce sujet que « *Plus on montre son pouvoir par l'action et la théâtralisation, plus on en acquiert généralement. Comme le pouvoir risque de s'affaiblir par un exercice répété, il lui arrive de sombrer dans l'autoritarisme par excès de décisions péremptoires émanant d'un seul individu.* », op.cit., p.16.

<sup>216</sup> J. Rawls, « Justice et démocratie », op.cit., p.114.

des droits individuels et de la justice sociale. Il s'agit de savoir s'il faut maintenir le paradigme du sujet du droit sur lequel repose la justice ou s'il n'est pas judicieux d'opérer un changement dans « l'interprétation paradigmatique du droit » pour utiliser le terme d'Habermas.

Dans le cadre de notre travail, la lecture que nous faisons de ce débat vise surtout à nous situer dans la perspective de compréhension des droits de l'individu dans un système de féodalité, de segmentations communautaires ethniques exacerbées par les institutions de type traditionnel. Pour mieux comprendre la sémantique autour du communautarisme, la pensée du canadien Charles Taylor nous semble propice pour nous servir de tremplin, dans la synthèse des idées communautariennes.

### **1) Le sujet libéral : un être sans fondement (Taylor)**

Dans l'histoire de la société humaine, en particulier à l'époque de la modernité qui a marqué une rupture significative, on peut constater que le statut de l'individu au sein de la société en général, ainsi que dans ses relations particulières, était souvent dévalorisé ou relégué au second plan. Cette période a été caractérisée par une forte hiérarchisation sociale, où les individus étaient souvent définis par leur statut social, leur classe ou leur origine plutôt que par leurs qualités intrinsèques en tant qu'être humain. Ce contexte caractérise aujourd'hui les structurations sociales liées aux pouvoirs traditionnels. Ici, les structures sociales rigides et les normes culturelles prédominantes limitent pour la plupart du temps la liberté individuelle et restreignent par conséquent les possibilités d'épanouissement personnel. Les individus sont contraints de se conformer aux attentes de la société et de sacrifier leurs propres aspirations et désirs pour s'adapter aux normes établies. Les sociétés (État, autorité religieuse, communauté) ont soumis l'homme dans un rapport d'obéissance perpétuelle le long de son existence. Pour Rousseau, une telle situation dénature l'homme en ceci qu'il est un être libre par nature. Dans la configuration de son contrat social, l'individu kantien est un être libre et autonome car, en posant l'homme comme un être de raison essentiellement. La vision libérale de l'individu pose ce dernier comme un sujet de droit. Cette conception du droit exige la reconnaissance des prérogatives considérées comme propres à l'homme. Le libéralisme a contribué à débarrasser l'homme des contraintes provenant à la fois de l'État, de la tradition et des particuliers (maîtres, seigneurs etc.) C'est donc cet individu libéré que les communautariens estiment éthéré et désincarné. Pour les communautaires, l'individu libérale est un sujet sans identité parce que sans fondement sociocommunautaire.

Sur le plan chronologique du progrès, une telle approche peut être considérée comme une rétrogradation. Michael Sandel reprochait à Rawls son penchant pour la conception déontologique du droit prôné par Kant. Pour ce dernier, il n'est pas question de poser le bien comme fondement de la justice sociale. C'est pourquoi il va accorder une préférence au juste par rapport au bien car, pour Kant, le sujet est antérieur à toute fin extérieure à lui. De cette conception intelligible du sujet libre de Kant, Rawls s'est engagé à fournir les conditions de possibilité d'une justice libérale applicable aux sujets concrets du monde empirique. C'est l'intérêt de sa position originelle fondée sur le voile d'ignorance.

Un tel sujet, aux yeux de Charles Taylor est simplement un individu atomisé, dans la mesure où l'individu libéral est détaché des traditions communautaires des anciens, des hiérarchies sociales, du sacré, et de la transcendance. On peut le lire dans la déclaration suivante du penseur canadien

*« Nous vivons dans un monde où les gens peuvent choisir leur mode de vie, agir conformément à leurs convictions, en somme, maîtriser leur existence d'une foule de façon dont nos ancêtres n'avaient aucune idée. Désormais, notre système judiciaire protège ses droits. En principe, les personnes ne sont plus sacrifiées sur l'autel des valeurs prétendument sacrés qui les transcendent. »<sup>217</sup>*

Pour Taylor, l'homme moderne est totalement déconnecté de sa source de base qu'est sa communauté d'appartenance. Il crée désormais ses propres valeurs. La modernité a fait que les hommes ne seront plus les éléments d'un ensemble qui détermine leur identité. Une telle situation des hommes fait que pour Taylor il s'agit des « doctrines atomistes » des philosophies libérales qui détachent l'individu du sens de ses rapports aux autres ; à telle enseigne que le libéralisme défend « la priorité de l'individu et ses droits sur la société »<sup>218</sup>. Dans cette logique, l'attribution des droits n'est possible qu'aux seuls individus pris singulièrement. Les libéraux récuse toute idée portant sur la reconnaissance des droits d'ensemble ou droit collectif. Taylor pose l'atomisme comme caractéristique fondamentale des doctrines libérales car il s'agit des philosophies de l'autosuffisance individuelles.

## 2) L'individu et la communauté : un problème éthique ?

Nous le disions déjà plus haut, la modernité a favorisé l'émergence des sociétés amORALES. Dans la mesure où c'est chacun qui, au nom de l'indépendance dont il jouit vis-à-vis de la société, crée

---

<sup>217</sup> C.Taylor, *Le malaise de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Paris, Cerf, « humanités », 1994, p.10.

<sup>218</sup> Charles Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, p.224.

la mesure de sa propre valeur. Depuis les années 1980, la société semble refléter un monde qui a perdu foi en le progrès, en un avenir radieux et même en la Raison victorieuse. Dès les années 1980, la société renvoie l'image d'un monde qui ne croit plus au progrès, aux lendemains chantant et même à la Raison triomphante. Il ne s'agit plus de valoriser une culture par rapport à une autre. L'individualisme moderne a contribué à l'émancipation des hommes vis-à-vis de ce qui autrefois constituait le cadre de leurs valeurs morales : la communauté. La conception de l'éthique personnelle des moderne repose sur l'idée kantienne suivante : « *Chacun, enfin, se sent un certain empire sur ses idées, sur ses instincts, sur ses passions* »<sup>219</sup>. Chaque être dispose sa manière d'être propre à lui, et se conforme à son propre mode de vie. Désormais, on puise à l'intérieur de soi les sources morales de son existence. Plus besoin non seulement de se référer aux autres extérieur à soi, encore moins dans les normes de la société. Taylor déplore que l'individu se soit coupé des vastes horizons sociaux et cosmiques qui régentaient son existence. Or, la personne humaine ne se définit que par le dialogue avec l'autre ou par opposition mais toujours dans l'identité qu'elle partage avec les siens. C'est cette conscience de la valeur que tes proches ont à tes yeux qui incarne la moralité en communauté. Détaché de cette réalité de base, l'individu cours vers le narcissisme.

---

<sup>219</sup> *Essai sur la paix perpétuelle*, op.cit., p.5.



## CHAPITRE 8 :

# LA PRÉSERVATION DU PATRIMOINE CULTUREL AFRICAIN : LA CONVERSION DES CHEFFERIES TRADITIONNELLES EN PATRIMOINE CULTUREL MUSÉIFIÉ DANS LES ÉTATS-NATIONS AFRICAINS.

La tâche à laquelle nous sommes tenus d'apporter notre point de vue dans ce chapitre est celle de montrer dans quelle mesure il est possible de convertir les institutions coutumières dont les chefferies traditionnelles, une signification historique et culturelle pertinente si l'on ne veut pas la voir disparaître entraînant avec elle nos traditions. Les institutions traditionnelles constituent la niche ancestrale des identités collectives africaines. Car la plupart des chefferies et autres formes d'institutions traditionnelles africaines qui ont survécu à la modernité politique africaine à travers la colonisation, nonobstant certes, les modifications et influences y afférentes, s'étaient constituées sur une logique à double sens. Soit par l'occupation première d'une terre inoccupée par une famille, laquelle va procéder à la distribution par la suite aux autres familles après elle ; soit par des luttes de conquête territoriale<sup>220</sup> déclenchées par un empire ou un royaume ou même une chefferie qui vise de s'étendre. Cette extension peut provoquer des schismes entre le pouvoir central et la périphérie si cette dernière vise l'autonomie<sup>221</sup>. Par une trop longue distance du pouvoir central, des sécessions pouvaient être intentées par les chefs de guerre pour s'affranchir de l'autorité et la domination du pouvoir central. Car la domination politique va de pair avec la circonscription où le

---

<sup>220</sup> N. Siegfried, à propos de l'Etat nupé du Nigeria, in *Byzance noire*, trad.fr., Paris, Maspéro, 1971, cité par C. Rivière in *Anthropologie politique*, op.cit., p.20.

<sup>221</sup> C. Rivière souligne qu' « avant les anarchistes et les marxistes, les philosophes des Lumières dénonçant les empiètements de l'absolutisme et du despotisme (non éclairé), (...). Quels que soient les effets de domination, et parce que les instruments de la puissance publique (...), ne sauraient être infiniment coercitif », il affirme donc que « Un peu partout est reconnu le droit du premier occupant, c'est-à-dire son pouvoir à gérer son territoire. », op.cit., pp.17-20.

pouvoir est se circonspecte. L'exercice du pouvoir de la chefferie traditionnelle s'opère dans le cadre d'un ou trois villages à mesure que sa souveraineté conduit à l'intégrité du territoire.

Dans un contexte marqué par la modernisation du pouvoir politique en Afrique impliquant une mise en relation de l'État républicain et les institutions coutumières, l'alliage entre les procédés modernes et ceux ancestraux dans le processus de transmission du pouvoir et du statut social de la chefferie traditionnelle met en exergue le jeu politique de conservation des chefs traditionnels dans un contexte pluraliste. C'est donc une politique visant à entretenir les appartenances tribales, contestant l'unité nationale, comme dessein postmoderniste. Compte tenu des méthodes de gouvernance démocratique-républicaines, en vigueur à travers la décentralisation et la déconcentration, nous pensons que le cadre adéquat d'existence des chefferies traditionnelles est réduit voire improbable. De ce fait, il y a nécessité de rompre avec l'idée de « pouvoir » accordée à ces réalités ancestrales, ainsi que de leur rapport au politique dans les États d'Afrique noire à système unitaire. Reconvertir ces institutions coutumières en des pôles culturels d'attractions en vue d'une réelle préservation de l'histoire traditionnelle et des cultures africaines.

Débarrasser les féodalités dans les républiques africaines pour libérer la citoyenneté des entraves socio-culturelles qui l'empêchent depuis l'avènement de l'État en Afrique. il s'agit nullement de faire disparaître les identités sociales existantes, mais, cela vise à intégrer les institutions étatiques comme expression des volontés sociales dont la finalité est la justice sociales par les « capacités »<sup>222</sup>. Quoi de mieux que de promouvoir le développement de sa communauté. Si l'histoire africaine enseigne que les peuples africains sont communautaires, la préservation des identités sociales à travers la mise sur pied des musées peut favoriser le développement culturel. La commémoration culturelle d'ensemble débouche sur les activités de tourisme.

La postmodernité a vu naître une rupture socio-culturelle des peuples d'avec les idéologies modernes de l'unité. Si le compromis entre l'État et la société a tenu jusqu'à la formation des États-nations au 19<sup>e</sup> Siècle, il faut relever les tentatives de dépassement de l'État qui se veut régulateur. Dans un souci de réaliser une association de citoyens libres et égaux, les foyers des identités se multiplient dans le mouvement des reconnaissances des droits collectifs. C'est ce sens que Jean-François Lyotard, à la suite de Charles Jencks critique d'art, qui a expliqué l'attitude des architectes qui réclamaient le droit de se détourner de la nécessité d'innovation systématique. J-F Lyotard

---

<sup>222</sup> S. Amartya, pose que « *Les capacités sont les libertés réelles ou potentielles que les individus ont de mener la vie qu'ils ont raison de valoriser.* », in *L'idée de justice*, trad, fr., Flammarion, 2010.

quant à lui donne un sens culturel au concept de postmodernité pour montrer qu'elle renvoie au dépassement des idéaux progressistes liés à la doctrine moderne. Elle s'appuie sur les conséquences du modernisme notamment l'exigence des libertés individuelles. Le postmodernisme dont on peut situer les prémisses dès 1980, chacun doit s'accommoder les différences culturelles de l'autre, sans vouloir qu'elles se dissolvent dans l'idéal civilisatrice unique. Ainsi, l'État-nation africain subi en grande partie la conséquence de cette métamorphose culturelle dont la réalité est historiquement endogène à sa société. De ce point de vue, la mise en cause des communautariens du fondement des droits individuels au profit des droits collectifs est un enjeu important. Elle suscite une problématique majeure aujourd'hui : compte tenu des lourdeurs démocratiques doit-on persister à ignorer le changement de paradigme du fondement des droits tel que le pense Habermas au nom du centralisme politico-administrative des États africains ? Il faut pour répondre à cette interrogation, étayer sur les fondements des revendications portant sur la reconnaissance des droits collectifs ?

### **I-Chefferies traditionnelles comme patrimoines muséifié pour le développement local**

La question a été posée très vite suite à l'annonce portant sur la décentralisation, celle de savoir : avec le processus de décentralisation<sup>223</sup> en cours dans les États d'Afrique noire, quelle place est-elle réservée aux institutions coutumières en tant qu'elles sont *primus inter institutiones loci*. Les institutions coutumières dont les structures des chefferies traditionnelles, constituent un mode d'organisation réelle de pouvoir autonome à côté des collectivités territoriales décentralisées, au Cameroun il s'agit des régions et des arrondissements, et des institutions déconcentrées du pouvoir central. Cette coexistence impose une différence, non pas de degré, mais de nature en ceci qu'elle suscite une compétition due à la légitimité du pouvoir. Il est clair que dans une confrontation entre deux pouvoirs sociaux, bien que la longévité va accorder la légitimité au pouvoir le plus ancien ; il va également de soi qu'en politique et tel que le pensait Machiavel, tous les moyens sont bon s'ils sont efficaces. Autrement dit, le pouvoir d'État moderne possède les moyens adéquats de domination en ceci qu'il se pose comme supérieur au pouvoir de groupes particuliers composant la société.

Au Cameroun par exemple, le domaine foncier relève nombre d'incohérence dans son dispositif normatif en ce qui concerne la concertation entre le droit écrit et le droit traditionnel. De

---

<sup>223</sup> Hubert M.G. Ouedraogo, « Décentralisation et pouvoirs traditionnels : les paradoxes des légitimités locales », in *Monde en développement* 2006/1 (n°133), p.9-29. DOI 10.3917/med.133.0009

l'appropriation coutumière confortée par le droit colonial qui se fonde sur la période précoloniale sur la base communautaire liée au rapport de l'homme africain avec la terre. Mais la propriété terrienne sansurée par le titre foncier ne verra le jour qu'avec la colonisation sous l'impulsion du capitalisme. Mais l'obtention dudit titre n'est pourtant pas aisée. Et cela est lié au fait de la centralisation de la gestion des terres par le pouvoir d'État due au droit domanial public.<sup>224</sup> Malgré l'article 17 de l'ordonnance n°74-1 du 6 juillet 1974, fixant les conditions d'appropriation foncière aux collectivités coutumières, il ne demeurent pas moins vrai que les institutions coutumières ne possèdent pas de domaines fonciers. Car, l'une des conditions est que les collectivités coutumières ne peuvent avoir droit de propriété dans le domaine national que sur les terres déjà exploitées d'une part. L'État se réclamant « *gardiens de toutes les terres* », <sup>225</sup> chose toutefois contraire à la volonté des institutions coutumières qui se définissent comme propriétaires de leurs terroirs et des terres qu'elles occupent. Le moins que l'on puisse dire est que toutes les terres au Cameroun, du moins à 90%, sont placées comme domaine national, et donc réservées aux développements à travers les investissements. Après la loi n°59-47 du 17 juin 1959 portant sur la reconnaissance de l'appropriation terrienne aux collectivités coutumières, le décret-loi de 1963 a modifié le terme « propriété », en admettant ceux de « détention », d'« occupation », de « jouissance » quant à ce qui concerne les collectivités coutumières. L'article 5 dudit décret impose que pour que la collectivité coutumière s'approprie d'une terre par un titre foncier, il faut qu'elle dénombre tous ses membres parce qu'elle ne dispose pas d'une personnalité morale. C'est pourquoi le professeur Tjouen a déclaré en 1982 que « *Disons ouvertement qu'il s'agit en fin de compte, de la disparition totale des droits de propriété des collectivités coutumières.* » <sup>226</sup> Force est de constater que malgré le regain de considération des institutions coutumières dans les républiques africaines, il faut noter que toutes ces institutions coutumières sont asservies et dépourvues de toute ressource lui permettant de s'autogérer.

Dépourvues de tous moyens d'auto-prise en charge, les chefferies traditionnelles gagneraient à prendre acte de leur dépréciation laquelle hypothèque sérieusement leur pertinence en tant que pouvoir. Leur réorganisation ultime semble s'orienter vers la préservation des savoirs ancestraux, l'exposition en biens comme patrimoine culturel en art comme vecteur de développement

---

<sup>224</sup> Lire les ordonnances du 6 juillet 1974 dénommées « La grande réforme foncière de 1974 ».

<sup>225</sup> Article 1, alinéa 1 de l'ordonnance n°74-1 du 6 juillet 1974.

<sup>226</sup> T. Robinson, « l'organisation juridique de la propriété foncière au Cameroun. », édité par Christoph Eberhard, Institut français de Pondichéry, 2008, <https://doi.org/10.4000/books.ifp.3900>, consulté le 31 mai 2024 à 16H36.

socioéconomique local. Il s'agit de faire passer les maisons cheffales ( Lamido, palais, etc.), en musées en vue de rehausser la culture africaine. La multiplication des musées va sans doute donner aux cultures africaines par l'attraction touristique. Elle fera une valorisation positive des identités communautaires hautement prisées en ce 21<sup>e</sup> siècle et particulièrement en Afrique noire.

## **II- Identité collective comme problème politique contemporain**

Le problème des droits collectifs tourne aujourd'hui autour des groupes de personnes qui se forment non pas seulement autour d'identité traditionnelle de base, mais aussi sur l'identité artificielle colportée se détachant même des familles. Dans ce contexte, la diversité des identités porte aujourd'hui le nom de « multiculturalisme ». Ainsi, Michel Wieviorka en a distingué trois types de mouvements identitaires. La culture civilisatrice, qui résulte du fait qu'une culture envahisse l'autre et s'impose ; la culture reproduite, elle est le résultat d'un peuple immigré qui reprend leur manière de faire au sein d'une culture plus vaste ; enfin celle qui émerge des confluences dynamiques inventive d'un peuple.

Le problème des droits de l'homme trouve ici le champ de son expression la plus poussée. Dans la mesure, les groupes forment des constellations par exemple d'ethnies (clans, lignages), des ensembles culturels (communautés de culture), des associations des groupes (minorités, handicapés, féminisme etc.) pour réclamer leur spécificité tout en revendiquant des droits spécifiques. Si les droits de l'homme ce sont formulés autour du droit de la personne individuelle, les revendications des groupes visent d'ores et déjà les droits collectifs. C'est le constat que fait d'ailleurs Habermas. Il voit que les oppositions dans l'arène politique sont menées par des groupes.<sup>227</sup> En Afrique ce sont des luttes contiguës aux revendications du pouvoir politique par des communautés qui demandent la pratique de l'alternance démocratique. Il s'agit parfois des peuples qui estiment avoir été historiquement au front de la lutte nationaliste. Après les indépendances des États d'Afrique Noire, ces communautés se revendique une homogénéité culturelle, une histoire commune. Les revendications de ce type groupe va jusque dans la demande de l'autonomisation politique du groupe. On a par exemple le cas du conflit sécessionniste du Sud-Ouest Cameroun débuté en 2016. Cette catégorie de droits collectifs est qualifiée par Will Kymlicka de *self-government right* car ce sont des micro-nations qui tentent de « *se maintenir comme sociétés*

---

<sup>227</sup>H. Jurgen, *L'intégrité républicaine, Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1986, pp.205-206.

*distinctes à côté de la culture majoritaire et (revendiquant) des formes variées d'autonomie ou d'autogouvernement pour assurer leur survie en tant que sociétés distinctes.*»<sup>228</sup> C'est l'état des lieux actuel du problème des droits collectifs qui, toutefois menace le socle du droit moderne.

Dans les sociétés traditionnelles le droit est fondé sur les différences de classe et d'appartenance. C'est pourquoi on peut constater que pour Platon, la justice renvoie à la conformité aux talents naturels de chacun. La justice en ce sens revient à une logique du principe selon lequel « à chacun selon sa nature ». Les valeurs traditionnelles des sociétés africaines sur la gérontocratie, l'excision des jeunes filles, le droit des femmes de contrôle de la fécondité mettent en mal le statut de la citoyenneté. Or de telles pratiques sont inscrites dans l'ordre du fonctionnement normal de la société. Celle-ci plaide pour la revendication de la reconnaissance du droit collectif fondé sur son identité culturelle tout en oblitérant le statut intrinsèque de ses membres. Le communautarisme occulte le statut propre de l'individu en identifiant ce dernier au statut de la communauté. En d'autres termes, l'individu n'a pas un statut qui lui est reconnu à proprement parler. Il ne s'identifie que comme membre d'une culture distincte des autres.

Cependant, le droit moderne comme nous l'avons dit plus haut, repose sur la reconnaissance des droits individuels fondés sur la liberté et l'égalité. Les modernes ont détaché le droit à toute idée de spécificité pour l'établir dans la sphère commune à tout homme en tant qu'il est un homme. « Tous les hommes naissent libres et égaux. » peut-on lire dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Une telle reconnaissance permet à chaque individu, sans tenir compte de sa classe sociale, de bénéficier de l'étendue la plus vaste possible du système des libertés, dans les limites permises par les mêmes droits pour tous les autres individus.

Désormais, c'est cette fondation des droits de l'homme qui est sérieusement mis en question par les revendications des collectives. Dans l'arène des revendications des droits s'est ajouté un nouvel acteur : les communautés revendiquant les droits d'ensemble. Une telle situation requiert, à bien y penser une refonde du cadre moderne de définition des droits des gens. Car, soulignons-le, il est de plus en plus difficile d'envisager contenir les mouvements identitaires dans un monde de plus en plus mondialisé. Depuis l'ouverture des frontières causée par la chute du mur de Berlin en 1989, les mouvement d'immigration et d'émigration ont accélérés les brassages des peuples et donc des déterminations. L'aspect culturel est plus que jamais soutenu par les peuples soucieux de justifier autonomie, se soustraient de la question de droits de l'homme sous prétexte qu'ils sont d'inspiration

---

<sup>228</sup>T. Charles, *Multicultural Citizenship. A liberal Theory of Minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p.10.

étrangère. Dans cette mouvance, le terrorisme est renforcé dans les zones où l'on observe une certaine radicalité du droit individuel. Les communautés sont prises en otage par des pratiques dégradantes telle que l'excision des jeunes filles au nom de la culture. Il est vrai que le droit moderne détache l'individu de toute enracinement, le place de fait, dans une abstraction sociale qui fait de lui un être errant. Mais la perspective communautarienne spolie l'homme de ses droits fondamentaux. Nous l'avons dit, les droits fondamentaux sont essentiellement politiques. Lorsqu'ils sont déniés à l'individu dans un État, celui-ci devient passif en ceci que sa volonté ne peut plus compter. Vu que dans un contexte communautaire le bien commun est considéré comme la somme des biens individuels, le choix de la communauté devient le choix de chaque individu qui devra l'assumer.

Sans jeter un discrédit total à l'approche communautarienne des droits collectifs, reconnaissant l'effort qui est sien qui consiste à situer l'homme de nouveau, un effort mérite d'être fait dans la prise en compte de l'homme en tant que membre d'un groupe.

### **III- Pour une articulation du droit individuel inclusif**

Le constat que l'on fait de la critique communautarienne au libéralisme soulève un problème crucial : la parie. La nécessité pour les Modernes d'établir une égalisation entre les individus contribue à certains égards aux méthodes insidieuses infligées aux hommes au début du 20<sup>e</sup> Siècle (purification des races, eugénisme, acculturation, colonisation, impérialisme, racisme, antisémitisme etc.) Ces attitudes ont conduit à ce que Hannah Arendt a considéré à juste titre comme « *la perte du monde commun* »<sup>229</sup>. Les Modernes n'ont construit l'égalité entre les individus que par la négation totale des différences humaines. C'est par les différences sociétales, observés par les Anciens, comme respect de la nature que l'on appréhendait l'homme comme élément d'un ensemble construit. Cependant, il est vrai que cette stratification a rendu possible l'esclavage, tout comme le système a favorisé l'avènement des apatrides.

Dans *Les Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt présente la situation où il n'y a plus de place en Europe pour les juifs, ni dans l'État, ni dans la société.<sup>230</sup> ce moment a vu se multiplier les apatrides car les nations déclinaient ; où les hommes devenaient eux-mêmes superflus.<sup>231</sup> Le livre

---

<sup>229</sup> J-C. Eslin, op.cit., p.15

<sup>230</sup> Idem.

<sup>231</sup> Idem.

de Hannah Arendt porte essentiellement, comme a pu le constater André Enegrén, « *le thème central qui rassemble les fils épars de l'ouvrage est sans doute l'histoire de la dissolution des sociétés nationales en agrégats d'hommes superflus*<sup>232</sup>. » Or, la patrie est analogue à l'identité. Si le premier désigne une communauté politique d'individus vivant sur le même sol et liés par un sentiment d'appartenance à une même collectivité, cela inclus en soi l'idée même d'identité. Car l'identité d'un individu lui est assignée par le groupe auquel il appartient. Elle est donc inséparable du groupe car c'est elle qui est le lieu où apparaît la personnalité de chacun. De ce point de vue, on s'aperçoit que l'égalisation des statuts engendrait la négation des identités des individus.

L'on constate que malgré les droits reconnus à chacun individuellement, les questions d'intégration des hommes dans des ensembles posent toujours problèmes. Cela démontre à quel point l'on est toujours individu d'un groupe donné malgré les clamassions des droits définissant les hommes, c'est-à-dire permettant d'endiguer les discriminations. Ainsi que Michael Walzer décrit les mécanismes d'appartenance à travers une série de questions révélatrices du problème d'intégration. Il pose que les pays développés, face aux demandent multiples d'immigration, sont confrontés aux questions du genre : « *Qui devons-nous admettre ? Devons-nous accepter tout le monde ? Pouvons-nous choisir parmi les candidats ?* »<sup>233</sup> Toutes ces interrogations se résument en celle-ci : « *Quelles sont les critères appropriés pour la répartition de l'appartenance ?* »<sup>234</sup> dans la réponse que l'auteur apporte à ces interrogations, il montre que c'est une communauté qui est appelée à faire intégrer dans son sein des membres d'une autre communauté étrangère. Pour cela un certain nombre de préalables est posé aux candidats désirant entrer. Car souligne l'auteur, c'est « *nous qui faisons le choix, en accord avec notre conception de ce que l'appartenance signifie dans notre communauté et du type de communauté que nous souhaitons avoir.* »<sup>235</sup>

De ce qui précède on voit que malgré les critiques qu'on peut faire des revendications communautariennes, il y a le mérite pour cette doctrine de raviver la flamme du relationnel entre les hommes surtout au sens de l'altérité empirique. Car cette dernière se distingue du cadre abstrait des relations de responsabilité dans lequel la notion d'égalité a plongé les hommes. A même temps, la mise à jour des différences enjoint à une pensée de l' « *enracinement* » tel que le promeut Fabien

---

<sup>232</sup> A. Enegrén, *La pensée politique d'Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p.192.

<sup>233</sup> M. Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*. Trad. Pascal Engel, Edition du Seuil, Paris, Jacob, 1997, p.62.

<sup>234</sup> Idem.

<sup>235</sup> Idem.



Enyegue Abanda.<sup>236</sup> Selon cet auteur, l'homme est une histoire. Il est l'histoire d'une famille, d'une communauté à travers un chaîne d'êtres qui trace son historicité sociale. Un tel homme ne saurait paraître sans fondement historique qui fait son identité. Cependant, la nuance que l'auteur de la philosophie de l'enracinement se méfient toutefois de la tradition qui veut passéiste à même temps qu'il exprime son doute quant à un présent qui se veut dénoué du passé au sens que l'entend l'individu moderne. De ce fait, Enyegue Abanda prône l'homme comme un être à la fois situé, c'est-à-dire membre d'une communauté et en tant que libre d'exprimer sa volonté en tant qu'être de possibilités. Ebenezer Njoh-Mouelle posait déjà à ce propos que « *notre personnalité en tant que nous sommes individu ou peuple puise l'essentiel de sa substance et de son support dans notre histoire et dans notre culture.* »<sup>237</sup>

L'imbrication du politique au culturel est révélatrice de ce que la politique est le lieu ultime où chavirent les problèmes sociétaux. De ce point de vue, l'impact de la prise en compte ou non des difficultés juridico-politiques de différenciations culturelles occasionnent très souvent des frustrations sociales pouvant conduire aux affrontements entre les peuples d'un même État. En Afrique, la plupart des coups d'États s'expliquent, tout en étant pas la seule raison encore la raison englobante, du fait du besoin des peuples à participer politiquement au progrès de leurs États.

Lorsqu'on sait que le communautarisme africain est antérieur aux revendications multiculturalistes, il est cependant crucial de souligner que, les communautés africaines accordent peu ou presque pas de place à la liberté individuelle. D'ailleurs Achille Mbembe ne dit rien d'autre lorsqu'il parle du problème du progrès des sociétés africaines en posant que l'individu doit parvenir à s'exprimer à la première personnes au singulier « je » pour pouvoir donner son opinion sans risque de mutilation par son groupe d'appartenance. Dans ce cas, étant donné que les principes démocratiques sont fondés sur le droit moderne de liberté et d'égalité individuelles, il s'avère urgent que les États africains ainsi que les communautés, doivent s'atteler quant au statut de l'individu. Nous avons montré plus haut comment les libertés individuelles s'abdiquent dans un régime monarchique ou traditionnel. Avec la remise en question de l'identité sociale de l'individu, l'on se situe dans une perspective qui voudrait que l'on pense les droits de l'homme en tant que **droit individuel inclusif**. Un tel droit ne s'aurait s'affirmer uniquement ni dans le communautarisme essentialiste, ni dans le libéralisme dénégateur.

---

<sup>236</sup>F.M. Enyegue Abanda *Progrès et enracinement. Simone Weil, critique de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2023.

<sup>237</sup>E. Njoh-Mouelle, *Jalons III. Problèmes culturels*, Yaoundé, Editions CLE, 1986, p.8.

Même s'il y a des difficultés ici à formuler précisément le principe par lequel on devrait articuler de façon juste et idéale le droit individuel et les droits collectifs, force est de croire que cela est reste possible vue le potentiel inventif de l'homme. En même temps, il faut reconnaître que cette difficulté est aussi liée à l'ambiguïté qui résulte du concept même de « droits collectifs ». En effet, Kymlicka pose à cet effet que

*« La catégorie des droits collectifs est large et hétérogène. Elle englobe les droits des syndicats et des coopérations ; le droit d'avoir les recours collectifs en justice ; le droit à un air pur pour tous les citoyens, etc. Ces droits ont peu de choses en commun, et il est important de ne pas amalgamer l'idée de citoyenneté différenciée avec la myriade d'autres questions qui surviennent sous la rubrique de "droits collectifs" »<sup>238</sup>*

Néanmoins, il revient ici de répondre à la question qui est de savoir : est-il nécessaire de reconnaître les identités particulières et garantir les droits particuliers à des groupes spécifiques ? on dira que la stabilité des États en dépend. Car les individus s'attachent aux idéaux communautaires à tel point qu'ils sont capables de perdre leurs vies pour défendre leurs identités. C'est un sentiment qui peut à la fois renvoyer au dégoût de faire partir d'un groupe, mais cela peut également être un sentiment de fierté. A ce niveau on pense à la suite de Renan que l'attachement d'un individu à une culture doit s'accommoder de la liberté de ce dernier à s'en détacher. L'homme reste malgré tout le point de départ de tout droit collectif. Pour ce fait, aucune communauté, qu'elle soit traditionnelle ou moderne n'a le droit d'opprimer les aspirations humaines aller vers ce qu'il peut considérer comme meilleur pour sa subsistance. En cela, les barrières ethniques des communautés traditionnelles sur le droit politique sont une enclave à l'autonomie de la personne humaine. Si tant est que le but de la société est de favoriser l'épanouissement de l'individu pris isolément, le moins que l'on puisse dire est que l'autarcie communautaire n'est plus pensable. Ce sont des rapports humains qui ont donnés lieu à l'avènement des sociétés, et donc de l'État. Celui-ci devrait donc, pour son maintien et sa survie s'établir comme le lieu d'expression des désirs des peuples.

---

<sup>238</sup>C. Taylor, *Multicultural citizenship*, op.cit., p.35.

## CHAPITRE 9 :

# L'ÉTAT-NATION EN AFRIQUE. PLAIDOYER POUR UNE PRISE EN COMPTE EFFECTIVE DU REPUBLICANISME POUR DES ÉTATS DE DROITS REELS

Dans l'esprit de ceux qui pensent l'Afrique comme ayant un passé commun, il se profile l'idée d'une lutte idéologico-culturelle contre le système d'hégémonie culturelle d'imposition. L'histoire africaine est jalonnée de combats contre le monde extérieur, qui tend, depuis toujours, à imposer sa domination au continent noir. Cette offensive africaine a contribué à la libération des peuples africains tout au long de la vie politique du continent noir. Cependant, la vision d'une Afrique, perçue comme une seule nation ou peuple historique et culturelle, obture la réalité du conglomérat qu'est l'Afrique dans ses fonts baptismaux. C'est du fait que les premiers nationalistes africains aient pensés l'unité africaine sur fond d'un passé commun, d'une identité culturelle, qui est à l'origine de la formation des régimes unitaires des États postcolonial. Avec pour souci de relier par la force et la violence, au sens que Weber donne à l'État, ce qui est devenu disparates, à cause, selon les leaders d'alors, de la colonisation. Les premiers chefs d'État africains, tous ou presque, ont pensé que les institutions d'État en Afrique devaient faciliter la cohabitation des communautés, celles-ci étant toutefois conscientes de leur commune histoire tel que Gellner conçoit le nationalisme. Ils ont dû banaliser la réalité ethnique, en minimisant ses implications sur la stabilité à court ou à moyen terme de l'État, au sens où Margaret Thatcher a posé que la « société n'existe pas » ; et par conséquent, ils se sont tournés vers l'objectif de construire la conscience nationale coûte que coûte. Cela est, sous une lecture holiste, la manifestation des idées modernes sur les lendemains chantant portée par l'idéal d'un État Régulateur. Ainsi le fait remarquer Habermas,

*« les conflits qui se profilent aujourd'hui aux échelles nationale, européenne et internationale ne développent leur potentiel que sur le fond d'une idée normative selon laquelle l'inégalité sociale et la*

*repression politique ne sont pas de faits naturels, mais des produits de la société- et donc en principe corrigible.»<sup>239</sup>*

Très tôt, on s'est rendu compte que les hommes sont toujours portés par la conscience de leurs terroirs et le particularisme. Cette politique de construction nationale, sur fond de régimes unitaire a échoué et continu de l'être aujourd'hui encore. Les postes administratifs ont tôt fait, de manifester les sentiments des liens de proximité et d'appartenance sociale comme le souligne Njoh-Mouelle :

*« Ce qui se vit aujourd'hui encore dans certains pays tel le Cameroun, c'est le phénomène nouveau et aggravant, qui consiste à faire désigner et installer dans les villes, les représentant des chefferies des communautés ethniques et villageoises, pourtant éloignées de leurs espaces territoriaux d'origine. De cette manière, on voit se poursuivre la défense des intérêts ethniques là où il faudrait plutôt favoriser l'essor de la conscience citoyenne ... »<sup>240</sup>*

Pour contrer cette fulgurance des contrôles sociaux, certains États tel le Cameroun, ont adopté la politique des quotas adoptée dans le processus de recrutement administratif ; ce qui a semblé apaiser les tensions sans endiguer le mal. On peut mettre en rapport de cause, la plupart des maux des États d'Afrique Noire, leurs systèmes politiques factices élaborés sans fondement sur les aspirations des peuples. Les pseudo conférences nationales enclenchées dès les années 1990 n'ont rien apporté si, trente ans après, s'observent encore des attitudes telle celui que décrit Njoh-Mouelle ci-après :

*« J'ai eu à dénoncer le fait que des nominations à des fonctions de responsabilités, aient donné lieu à des fêtes tapageuses dans des villages des concernés, le promu se présentant aux siens comme le fils ou le frère parti à la chasse et ayant attrapé un gros gibier qu'il s'empresse d'aller présenter en vue de son partage. »*

Les différentes conférences nationales, et récemment au Cameroun en 2018 et au Gabon au mois de mai 2024, les dialogues nationaux, organisés ci et là, et pour celui du Cameroun en particulier a feint d'être une réponse à cette faillite de contrat entre les volontés du peuple et la formes de l'État à adopter. Nous pensons que les principes démocratiques sont possibles, pour peu que le gouvernement s'appuie sur la volonté du peuple.

Les modernes, en élaborant les politiques qui ont abouti aux Droits de l'Homme, résolvait par ricochet, la question portant sur le système politique à savoir : faire des institutions l'aspiration de l'administré à travers l'acte de vote.

En Afrique, « le phénomène électoral est l'arbre qui cache la forêt... »<sup>241</sup> car, écrit Njoh-Mouelle :

---

<sup>239</sup> H. Jurgen, *Après l'Etat-nation*, op.cit., p.44.

<sup>240</sup> E. Njoh-Mouelle et T. Michalon, *L'Etat en Afrique et les clivages ethniques*, op.cit., p.32.

<sup>241</sup> Ibid., p.12.

*« Des élections pour la désignation des représentants du peuple sont ouvertes à tout le monde : suffrage universel oblige ! on voit des analphabètes se faire guider et parfois se faire souffler le nom du candidat ou la liste en faveur de qui il faut voter. Et comme le vote demeure tribal dans la plupart des situations, il est clair que ce ne sont pas les programmes d'action des candidats font la différence entre les compétiteurs, mais uniquement leur appartenance tribale. »<sup>242</sup>*

Sur le plan institutionnel, tout se passe encore comme si la forme de l'État est préétablie, et les gouvernements exécutent l'orientation donnée par un seul individu. Les individus sont ainsi au-dessus des institutions, nonobstant le caractère éphémère des mandats par nature. Les régimes politiques en Afrique semblent pencher pour réaliser le vœu de Mobutu qui pensait faire du Zaïre la version moderne de la chefferie traditionnelle. Le pouvoir se délègue d'homme à homme. De sorte que suivant la stratification sociale, chaque supérieur (en terme de pouvoir d'action) délègue l'autorité aux siens et ceux-ci, à leur tour, sont à même de le distribuer à leur tour de façon discrétionnaire. Venons-en au terme de pouvoir discrétionnaire reconnu au chef d'État par les Constitutions des États modernes ; que cache ce type de pouvoir, si ce n'est en réalité l'attitude visant une gestion de pouvoir non contrôlé ? Peut-on penser agir démocratiquement lorsque la politique est tenue secrète ?

Nul doute que l'imbrication du pouvoir d'État et celui traditionnel soient une politique de discrétion. Cependant, les conflits d'autorité et les confusions sur l'ordre protocolaire qu'on observe un peu partout dans nos administrations, sont le résultat de cet amalgame dans les États d'Afrique noire. Plus encore, et comme nous l'avons montré déjà, une telle politique pose problème quant aux droits citoyens dans un contexte où l'on est à la fois sujet et citoyen. Mais le plus important est l'élaboration des régimes politiques dans un sens qui valorise l'être-humain, et c'est par cet humanisme politique qu'on peut avoir des administrations soucieuses de la justice sociale. À proprement parler, les États africains n'ont pas à calquer des modèles de gouvernances, ils devraient se fonder sur l'idéal de communauté politique où ce qui est en jeu, au bout du compte, reste et demeure, la personne humaine. Une telle vision peut nous conduire à penser l'État en Afrique où le droit citoyen se fonde sur le modèle de droit individuel-inclusif.

---

<sup>242</sup> Idem.

## I- L'État : une nécessité sociale

Il est disconvenu de croire que la démocratie s'enrégimente dans les mentalité d'un peuple, quoiqu'il soit une nation au sens que nous avons donné à ce terme plus haut. Dans l'esprit des Modernes, l'objectif d'expliquer l'origine de la légitimité de l'État tenait sur un double défi. D'une part, ils devaient justifier la rupture du pouvoir politique avec l'église où le divin s'incarnait en un individu : la monarchie absolue. D'autre part justifier les fondements sociaux de la légitimité du pouvoir politique qui, cette fois, tire son origine de la volonté humaine : l'humanisme politique. Si pour les Anciens, l'État est considéré comme garant de la protection des droits naturels des individus sociaux, ce rôle va s'élargir avec les penseurs des Lumières notamment. On voit déjà cette démarcation dans la conception lockéenne de l'État. En effet pour Locke, le rôle de l'État tourne autour de la défense des droits naturels des individus dont les plus importants sont : le droit à la vie, le droit à la liberté et le droit à la propriété privée.

Pour Thomas Hobbes, précurseur de l'État contractuel à travers son *Léviathan* où il pose la condition de la stabilité sociétale par le biais d'un pacte social entre les individus et le souverain. Pour lui, les hommes sont par nature belliqueux, il faut donc une force supérieure à eux, capable de les soumettre. Il pense donc que l'État en tant qu'il est une force qui transcende les instincts sociaux est la seule à même de contenir les impulsions naturelles des hommes, car, selon Hobbes<sup>243</sup> l'homme est naturellement périlleux.

Lorsque Aristote<sup>244</sup> posait que l'homme est un animal politique ou *zoon politikon*, il montrait en effet que l'homme est naturellement destiné à la vie sociale. La société est le lieu de la destination humaine. Celle-ci est, toutefois, régie par des normes et des règles qui restreignent la liberté naturelle de l'homme. C'est dans cette perspective que Jean-Jacques Rousseau va voir affirmer plus tard que l'homme naît libre, mais partout il est dans les fers<sup>245</sup>.

La rupture de la politique d'avec l'ordre divin visait donc à remettre à l'homme ce qui lui avait été retiré : la liberté. C'est à travers elle, que les contractualistes ont posé le principe humain comme servant de justification à l'origine de l'État présentant celui-ci comme le résultat du consensus des

---

<sup>243</sup> T. Hobbes, *Le Léviathan*, trad. De Jean Bernhardt, Flammarion, 2006.

<sup>244</sup> Aristote, *La Politique*, Trad. de Jules Barthélémy-Saint-Hilaire, Garnier-Flammarion, 1874.

<sup>245</sup> J. J. Rousseau, *Contrat social*, « *L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.* ». Dans la présentation de Bruno Bernardi, il note que les constituant de ce de cette incipit ont été reproduites de manière intacte dans la rédaction de l'article premier de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « Les hommes naissent et demeurent libres, et égaux en droit. » op.cit., liv.1, chap.1, p.46.

volontés individuelles. Les Modernes, dans leurs conceptions de l'État, lui assignaient comme objectif essentiel, la sécurité des droits naturels des individus. Car, chez les modernes, la société est le lieu des conflits d'intérêts. Pour la réguler, il est nécessaire que les hommes remettent leurs libertés à un garant dont la responsabilité consistera à veiller au respect des limites des volontés individuelles.

Un tel État est la réalisation même de la Cité, *civitas*, de Aristote. Dans la mesure où la Cité qui signifie ensemble des citoyens ou politique, elle est la communauté organisée et maintenue par les lois. Étant donné que la communauté désigne un groupe de personnes aux intérêts communs, la Cité est la formalisation de l'unité d'intérêts particuliers. Ainsi, pour Aristote :

*« Toute cité (...) est une communauté. Quant à la communauté formée de plusieurs villages c'est la cité achevée, qui a déjà atteint une sorte d'autarcie complète : sa genèse s'explique par les nécessités vitales, mais quand elle existe elle permet, en plus, une vie heureuse. C'est pourquoi toute cité est naturelle, comme le sont les premières communautés qui la constituent. »<sup>246</sup>*

Il est vrai qu'Aristote n'évoque pas ce qui fait le naturel de la communauté, mais, on entend par naturel comme étant ce dont un être naît avec, c'est-à-dire ce qui lui est propre sans l'appui d'un tiers. Dans cette optique, c'est l'ordre immanent passant par l'observation de la nature qui est placé comme critère de la légitimité du pouvoir politique. Il faut que le régime ainsi que le souverain soient conformes aux lois de la nature. Si le naturel c'est ce qui est inné par opposition à ce qui est acquis, les Modernes eux, vont penser la nature humaine en terme de liberté et de volonté humaine. La liberté telle que nous l'avons montré plus haut, va constituer un droit politique inaliénable dans la légitimation du pouvoir politique moderne. Le fondement de la légitimité politique ne tirant plus sa source d'un lieu extérieur à l'être humain, le régime républicain où la démocratie est adoptée en tant que système de gouvernement qui va servir de cadre politique adéquat à l'expression des libertés humaines.

L'État en tant que forme sociale conventionnelle des volontés humaines est l'organe de gestion des violences inters-humaines. C'est l'État qui est chargé de gérer les « despotismes » que les individus peuvent exercer les uns sur les autres. L'État est cette force que les hommes produisent lorsqu'il se mettent ensemble et qui se situe au-dessus d'eux. C'est ce que Jean-Pierre Dupuy nomme « l'auto-transcendance ». Cependant, bien que cette super-force soit considérée comme

---

<sup>246</sup> Aristote, *La Politique*, liv.1, Edition Nathan, pp.36-39.

étant libératrice, elle peut dégénérer en aliénation lorsque les hommes ne reconnaissent plus les fruits de leurs actions.

La nécessité de l'État est justifiée par cette pensée de Friedrich Von Hayek<sup>247</sup> : il y a plus de savoir dans les normes qui règlent nos différentes interactions que dans nos esprits individuels. L'intégration politique dans les États à constitution républicaine ne s'opère que dans la mesure où la politique de culture libérale est appliquée. Car la diversité des occupations sociales ainsi que l'ouverture à d'autres horizons favorisent une émancipation au cloisonnement naturel des limites ethnoculturelles. L'État, se réduisant à la Loi fondamentale d'une communauté, de laquelle se génèrent bien d'autres, celle-ci caractérise l'état normé d'une société. Cependant, ses différentes normes s'originent des interactions de la société, c'est-à-dire, elles sont faites par la société.

## **II- Neutralité du pouvoir politique gage de la justice sociale**

On fait fi des différents contextes dans lesquels peuvent émerger les apories du pouvoir de l'État, objets des critiques qui sont formulées quant à l'impartialité sur du pouvoir d'État. On pose l'État ici en tant qu'il est l'organe autour duquel, convergent toutes les attentes sociales liées à la sécurité, la garantie de la liberté, la règle de droit. Une telle perspective nous est indispensable dans la mesure où elle nous sert de base pour présenter l'État idéalement dans un dessein qui vise à permettre à ce que l'État en Afrique puisse s'affranchir du joug culturel des communautés qui le tient en otage. Ainsi, notre propos s'inscrit dans l'abstraction pour éviter les écueils politiques et se penche vers une voie du souhaitable. En effet, la fonction de l'État telle qu'on l'a élucidé dans le propos précédent ; l'État civil issu de l'état de nature, l'État mainteneur d'ordre et de sécurité, sur les pressions démographiques dans un territoire, etc., sont quelques éléments à partir desquels on peut affirmer la neutralité du pouvoir de l'État.

### *L'État pourvoyeur*

L'État dans sa conception première se présente comme une conquête du politique social. En d'autres termes, l'État, tel qu'il est conçu initialement, est le résultat d'une construction politique et sociale visant à organiser la société et à garantir le bien-être de ses membres. Il est un instrument créé par les individus pour réguler les relations sociales, assurer la sécurité, et promouvoir le bien

---

<sup>247</sup> F.V. Hayek, *Droit, législation et liberté*, vol.2 : « Le mirage de la justice sociale », PUF, 1981.



commun. Cette conception de l'État comme une conquête du politique social met en lumière son rôle central dans la structuration de la vie en société et dans la gestion des affaires publiques. C'est pourquoi il va jouer des fonctions telles que l'État social. Cette fonction est analogue à la celle d'État fiscal. En effet, la loi du marché qui stipule que le marché se régule par lui-même était incompatible avec les conditions d'intégration propres aux sociétés démocratiques dotées d'une Constitution. Dans ces sociétés, l'État avait pour mission de veiller au développement socio-politique des populations, compte-tenu de sa main mise sur le produit intérieur brut du territoire. Son pouvoir lui permet d'agir sur l'ensemble du fonctionnement de la production et de la distribution, sur le contrôle des marchés, et ainsi, il est le pourvoyeur d'emplois.

L'État a également pour mission de renforcer l'unité sociale à travers la mise sur pied des mécanismes favorisant la conscience nationale dont la justice sociale se présente comme indispensable. Or, de cette dernière fonction, il est clair qu'un État-nation dont l'action est limitée par faute d'autonomie et dont l'identité collective est volatile a plus de difficultés pour prétendre à une légitimité. Le cas le plus parlant dans le sens contraire est certainement le Congo-Zaïre de 1960-1961. À peine sortie de l'État colonial, la dislocation de ce territoire s'est faite grâce à la totale division de sa population. On peut néanmoins relever le rôle déterminant de l'État colonial dans la situation Congo-Brazzaville. En effet, l'État colonial a maintenu ensemble, par l'armée, les forces de l'ordre et l'administration, les ONG, le peuple zaïrois tout en exacerbant les antagonismes et leurs différences. Cette image montre combien il est de la mission de l'État de promouvoir un corps politique uni dans sa souveraineté.

### *L'État social*

Cette fonction se confond *a priori*, mais se distingue *a posteriori* qu'ici, l'accent est mis sur les idéologies qui structurent les relations administrations/administrés. Toutefois, les théories politiques s'accordent sur le fait que l'État est nécessaire avant de poser la question sur la manière dont il devrait agir dans la société. En clair, il s'agit de la question portant sur la relation État/Société. Pour les libéraux classiques, l'État n'a qu'un rôle minimaliste. Celui-ci se réduit à garantir les droits et la sécurité des individus. C'est dans cette perspective qu'aux yeux de Rousseau et Kant, les individus contractant restent libres de dissoudre l'État ou de retirer leurs votes au cas où leurs intérêts sont menacés. Le républicanisme est promu ici en tant qu'il est porteur de sens en ceci que, les théoriciens de l'État minimaliste sont soucieux de la préservation de l'autonomie de l'homme. Ils tiennent à penser l'État comme le lieu de l'expression même des libertés humaines.

De toute la force et la violence qui caractérisent l'État, celui-ci se limite essentiellement dans son rôle de protecteur des droits individuels. Les différentes activités sociales se détachent de la surveillance de l'État au sens que l'entend le libéralisme classique, à savoir que, l'État doit abdiquer l'intention au dirigisme.

Pour le socialisme, l'importance de l'État est accentuée dans la mesure où son rôle principal est compris en tant que régulateur du social et du sociétal. C'est-à-dire, l'intervention de l'État est de mise, que ce soit sur les activités commerciales, dans les différentes transactions entre les citoyens, autant que sur la moralité sociale : c'est l'étatisme. Il est caractérisé par la prééminence de l'État dans tous les aspects de la société. Les socialistes pensent l'État en tant qu'instrument de régulation des inégalités et des injustices sociales.

### *Le principe de l'égalité*

L'égalité est comprise aussi bien comme critère « objectif » servant de base dans le jugement des citoyens actés par la loi, qu'en tant qu'elle est, la cause même de cette loi. Il faut dire avec Rousseau dans son *Discours sur l'inégalité*, que le facteur déterminant du contrat synallagmatique est le principe d'égalité. Les inégalités sociales, ultérieures à la société, et dont on peut qualifier de naturelles, qui opposent par exemple les riches aux pauvres, sont au fondement de l'État de droit. Car, si le riche doit préserver sa vie personnelle, il est appelé assurer du même coup la sécurité de ses acquis. Or, rien n'assure chacun d'une possession durable de ce qu'il a acquis par son travail. Les pauvres ne manquent pas de créer, de développer la ruse et même de la cruauté pour s'approprier certains biens, tout en les arrachant aux riches. Or, dans une situation pareille, on s'aperçoit que, le pauvre ne risque que sa vie, tandis que le riche risque, outre sa vie, sa propriété en dépend aussi, « *Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageux une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun, et celui des biens particuliers* ». <sup>248</sup>

Ainsi, note Rousseau, les riches s'apercevront de l'importance de passer un accord avec les pauvres dont le but fut de s'assurer la possession définitive de leurs biens, et de les protéger de l'assaut de la cupidité des pauvres :

« *Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression des faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun ce qui lui appartient : instituons des règlements de justice auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fasse acception de personne, et qui répare en quelque sorte les caprices de la fortune, en soumettant*

---

<sup>248</sup>J.J Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, op.cit., p.232.

*également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages lois, qui protège et défend tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle. »<sup>249</sup>*

La force supérieure dont parle Rousseau ici n'est rien d'autre que l'État. En ce sens, l'État assure non seulement la paix, mais aussi, le nivellement sociojuridique des individus en restaurant l'égalité de traitement devant la loi.

Le contrat passé entre les riches et les pauvres tel que présenté ci-dessous, est contextualisé, pour le cas de notre thématique, à la relation d'imbrication entre féodalités et l'État-nation africaine. Ici, la situation de sujétion est implicite mais réelle. En effet, à la base la société cheffale se construit autour d'un pouvoir dont on estime légitime, parce que tous les membres lui sont soumis eu égard de son ancrage aux coutumes ancestrales. Mais, une telle adhésion obture l'iniquité de ce droit. L'esclavage, la soumission des femmes et l'exclusion de l'étranger peuvent être justifiés à condition que ce soit la volonté du chef à travers le pacte qui le lie à ses sujets. Grotius et Pufendorf ce sont fait les heureux défenseurs de ce type de pacte de sujétion, où le peuple peut conférer à l'individu le droit de gouverner en tout état d'âme.

Ce type de société appel au renoncement de la liberté. Or, la liberté est ce qui définit l'homme de sorte que, « *renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, et même à ses devoirs.* »<sup>250</sup> Ainsi ce type de contrat détruit l'égalité en ceci qu'il accorde à certains les droits dont l'exercice suppose l'aliénation des mêmes droits aux autres. Nous trouvons aussi cette appréciation dans la logique hobbesienne du contrat. Hobbes estime en effet que, le but du contrat est d'assurer la paix et la sécurité des individus. Pour lui, ces conditions permettent une égalité positive : l'égalité de paix et de sécurité. Mais cette égalité n'est rien d'autre qu'une égalité de soumission. Elle n'est pas différente de l'égalité dans l'état de nature, où le faible se soumet au fort.

C'est proprement parce que l'homme est capable de choix que la législation est posée comme inhérente aux humains. Les individus s'associent pour leur salut individuel et collectif, car, cette association est fondée sur la base des valeurs de liberté et d'égalité. On pourrait dire avec Rousseau que la fin de chaque société est d'assurer la liberté et légalité. Dans quelle mesure une telle mission peut être assurée ?

---

<sup>249</sup> Ibid., p.234.

<sup>250</sup> J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 2001, p.51.

### III- Universalité du droit et État de droit.

S'il est quelque chose à déplorer dans le libéralisme politique, il est clair pour nous qu'il s'agit de la mondialisation à laquelle il nous entraîne. Le fait le plus remarquable est l'ambiguïté dans laquelle fait face toute société libérale. En effet, le processus libérale est survenu dans un contexte africain marqué par une longue autarcie politique où un fort pouvoir d'intégration politique a sévi durant une longue période (de la colonisation à l'État colonial et postcolonial d'avant 1989).

Le but du contractualisme des droits était, nous l'avons dit, de trouver les fondements non métaphysiques, mais purement politiques aux droits, dans un contexte marqué par la diversité des valeurs. C'est l'enjeu, nous le pensons, qui s'impose en Afrique actuellement dont la réalité sociale est marquée par l'hétérogénéité culturelle. Ainsi, le pluralisme des valeurs en présence rend problématique, la construction nationale par une loi commune qui est le socle du vivre-ensemble. Partant de l'idée que, le but du droit est d'assurer la coexistence des libertés par une loi d'ensemble, il appert que le droit, qu'il soit positif ou naturel, ne s'écarte pas totalement de la morale et de la métaphysique, dans la mesure où, même si les modernes tenaient à justifier les droits politiques, le concept de justification porte en soi le terme de discussion. Car on justifie ce qui est discuté et discutable. L'universalité des droits n'implique donc pas, dans le sens de leur justification, la mise en évidence de leur vérité. Mais, elle est le souci d'obtenir un accord raisonnable sur les principes qui n'impliquent pas la renonciation aux valeurs propres à chaque communauté.

Lorsque la justice institutionnelle est envisagée, celle-ci vise surtout à sauvegarder les valeurs humaines notamment le caractère d'inviolabilité de la personne humaine :

*« Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut-être transgressée. Pour cette raison, la justice interdit que la perte de la liberté de certains puisse être justifier par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand plus grand bien. Elle n'admet pas que les sacrifices imposés par un petit nombre puissent être compensé par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre. C'est pourquoi dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont sujets de marchandage politiques ni aux calculs des intérêts sociaux. »<sup>251</sup>*

Dans les sociétés traditionnelles africaines, le cadre réservé aux choix individuels est assez restreint vis-à-vis des valeurs plus ou moins sacrées en vue de ne pas entrer en opposition avec la communauté. Ici, c'est la culture qui définit les canons d'une vie bonne et sociale. Avec la modernité cette réalité s'étirole considérablement. Les luttes de reconnaissance enclenchées de nos

---

<sup>251</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit., pp.29-30.

jours dans l'ère de ce qu'il convient de nommer, la postmodernité, semblent revigorer l'hégémonie des droits culturels. De plus en plus en plus, les volontés des groupes s'individualisent. Au consensus des valeurs traditionnelles, s'opposent les droits des particuliers. Or, selon que nous le voyons avec John Locke dans son *Traité du gouvernement civil*, le pacte d'association duquel émerge le politique est similaire au contrat de mariage qui, malgré que tout ait été fait pour la continuité de la famille, le lien époux et épouse ne rompt pas. À même temps, les particularités socio-culturelles ne devraient pourtant pas remettre en cause le caractère universel des droits du sujet. Au contraire, les groupes sociaux devraient être le lieu même par excellence de l'expression des droits humains. Non pas seulement pour revendiquer leur part collective aux autorités politiques, mais le lieu d'expérimentation du vécu des libertés humaines. Le droit des groupes particuliers est devenu un droit international à travers des textes des nations particulières (Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, loi n°22/030 du 15 juillet 2002 portant protection et promotion des droits des peuples autochtones, etc.) Et c'est en cela que Luc Sindjoun a eu le mérite de montrer que les constitutions des pays africains s'inscrivent bel et bien dans la logique de l'universalité des droits. Le mythe de Nkwamé Nkrumah sur l'idéal panafricain, bien qu'il rencontre les difficultés dans sa réalisation, ne manque pas néanmoins de retenir une part belle dans les constitutions africaines à travers l'élaboration d'un droit de solidarité.

Tel que nous l'avons déjà élucidé, il est un problème certain en Afrique sur le respect des droits individuels, et l'abolissement de l'autoritarisme féodal. La conception des hommes forts, par qui passerait le salut des États d'Afrique noire devrait de moins en moins être prise en compte aujourd'hui. Le débat portant sur ce qu'il faut aux États africains est sous-jacent à la question de l'État de droit en Afrique Sub-saharienne. Le système mixte auquel nous parlions plus haut (républicanisme et féodalités), constitue un périple. A certains égards, il est possible d'y voir le grand mal de détermination politique du continent noir. S'il ne faut pas nécessairement se pencher pour une séparation nette des pouvoirs, il faut néanmoins penser à réduire les structures traditionnelles à l'expression uniquement culturelle, dont la valeur s'émancipe de tout pouvoir politique. Ce sont les compromissions du type de la survivance de ces structures établies en sortes de pouvoir, et donc l'assujettissement des individus favorise encore le contrôle social.

Après la fin de la guerre froide, les cultures sont devenues les fondements d'association, de désintégration et des conflits. Lors de la Conférence mondiale de 1993 sur les droits de l'homme à Vienne, le bloc occidental, précurseur de la formule actuelle des Droits de l'Homme, s'est

confronté au bloc islamo-asiatique et africaine valorisant les civilisations. Ces derniers, s'opposant à la Déclaration des Droits universels de l'Homme, faisaient valoir les spécificités culturelles, sociales et économiques de leurs sociétés dans le but de montrer la manière dont il est possible de traiter différemment les hommes en fonction de leurs histoires et de leurs cultures. Face à l'opposition farouche lors de ce débat, la Déclaration de Vienne affirma en dernier ressort que :

*« S'il convient de ne perdre de vue l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse, il est du devoir des États, quel qu'en soit le système politique, économique et culturel, de promouvoir et de protéger tous les droits de l'homme de l'homme et toutes les libertés fondamentales. »<sup>252</sup>*

Le bloc islamo-asiatique réaffirmait non seulement leur spécificité, mais aussi leur sentiment d'impossibilité de soumettre leurs peuples à une conception de l'homme propre à l'Occident. Lors de cette toute première conférence de discussion interculturelle sur les droits de l'homme, l'objectif était de comprendre les raisons de la non application des principes des Droits de l'Homme partout dans le monde. Face à la résistance à l'applicabilité des Droits de l'Homme *versus* occidental, on a pu remarquer que, les différents blocs (arabo-islamique et africain), étaient constitués en majorité, des représentants gouvernementaux et non des peuples. Il ne pouvait donc s'agir en réalité que d'une manœuvre de justification des sociétés autarciques ; or, la mondialisation tant bien que mal, désigne, l'interconnexion entre les cultures.

Les droits de l'homme s'écartent de toute identité culturelle. Ils sont donc exigibles en ceci qu'ils présupposent une dissociation entre les conditions historiques de leur formulation et leur nature intrinsèque en tant qu'ils posent les conditions de distinction entre l'homme et d'autres espèces. Les droits de l'homme posent également le rapport entre l'individu et la communauté. Dans ce sens, il est nécessaire que la discussion interculturelle renonce à la perception des droits de l'homme comme motif du rejet des droits de l'individu dans la société par les régimes autoritaires en quête de légitimation de leurs violations. Car aucune culture ne peut prétendre être meilleure en ce qui est des droits de l'homme. Pour une société multiculturelle, Habermas a pu penser qu' :

*« Indépendamment de l'arrière-plan culturel, les intéressés ont bien, en effet, une connaissance intuitive du fait qu'un consensus fondé sur les convictions ne peut se réaliser tant que ne sont pas établis, entre les participants de la communication, à la fois des relations symétriques de reconnaissance réciproque, d'adoption réciproque de perspectives, des dispositions communes admises visant à considérer ses propres traditions avec les yeux des étrangers, à prendre les uns des autres »<sup>253</sup>.*

---

<sup>252</sup> Déclaration et programme d'action de Vienne, § 5.

<sup>253</sup> J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op.cit., p.256.

La construction de la nation est quasi-impossible dans une société où les identités sont conçues comme inchangeables. Le processus de construction nationale obéit à l'évaluation critique des valeurs propres à chaque culture. C'est ce réajustement qui conduit à l'oubli de l'idée selon laquelle l'identité culturelle signifie l'identité politique. C'est souvent, au nom de la culture que certaines sociétés d'Afrique affirment encore leur fierté et certains peuples justifient les pratiques telle l'excision. Nous pensons qu'il faut aller au-delà des vues culturelles pour libérer les droits de l'homme de l'ornière du contrôle social et rendre possible le dialogue interculturel.

## **CONCLUSION GÉNÉRALE**



Il est bien difficile de parler de l'État en Afrique noire en se bornant sur ses manifestations factuelles. Le plus souvent on s'accorde à dire que si la démocratie, comme système de gouvernement peine à entrer dans les mœurs institutionnelles, cela est due au fait que celle qui est souhaitée est d'essence externe à la société africaine. Cependant, cette hypothèse elle-même semble de moins en moins soutenable au vue des derniers évènements qui ont eu cours depuis la dernière décennie. L'Afrique bouge et sa culture aussi. Il est dit que dans les États où on peut observer une culture démocratique en mouvement, la raison est à chercher dans son histoire récente d'après indépendance : « *On ne peut rien comprendre aux structures actuelles des sociétés africaines si l'on analyse pas les effets d'inertie, tant au niveau des représentations (...) du rôle joué historiquement par les puissances européennes et non européennes.* »<sup>254</sup> L'histoire coloniale et postcoloniale africaine pèse donc d'un poids considérable dans le fonctionnement des États actuels. Seulement tel que le dit la sagesse de ce passage du Coran souligné par Danielle Etounga Manguellé, « *Dieu ne change jamais une société tant que ceux qui la composent ne changent pas eux-mêmes* »<sup>255</sup>. Une telle affirmation démontre suffisamment la construction d'un État est une responsabilité sociale. Ainsi, cette étude a été menée autour du problème portant sur l'imbrication des pouvoirs traditionnel dans le processus de construction des États nation en Afrique Noire moderne. Notre souci a consisté à plaider pour leur nécessaire rupture sur le plan politique, au vue de leurs implications sociales dans les logiques de fonctionnement rationnel des États d'Afrique noire. L'État africain est comme pris en otage par des luttes identitaires. On dirait que le multiculturalisme africain semble être l'épine dorsale des problème politiques du continent. Nombre d'auteurs s'y sont penchés pour montrer en quoi le multiculturalisme africain est une aubaine pour l'Afrique. Malgré les éloges faits dans ce sens, la politiques en Afrique ce foudroie sur bien de points. Dans le cadre de notre travail, nous avons marqué un temps d'arrêt sur la pertinence qu'il y'a dans le choix des politiques africaines à maintenir, du moins à impliquer les pouvoirs traditionnels dans les sphères politiques et d'administrations sans pour autant prendre la mesure de cet effet. Le problème qui s'y cache est celui des exigences identitaires qui ne peuvent jamais sombrer dans une situation où l'on maintien effectivement ce qui le sert formalisation. Tel que l'a suggéré Thierry Michalon, à fonder les institutions d'État sur la base des identités

---

<sup>254</sup> Philippe Hugon, op.cit., p.46.

<sup>255</sup> Cité in *l'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturelle ?* op.cit. Coran (Sourate XIII, verset 12)

culturelles, risque d'être l'allure que prendront les luttes tribales si rien n'est fait pour atténuer les consciences tribales en vogues.

Sans être totalement d'avis avec le point de vue de Michalon, dans la mesure où, le fédéralisme sur base ethnique n'est pas une garantie de la stabilité politique dans un contexte où les peuples se sont déjà eux-mêmes imbriqués dans un système de cohabitation favorisé par la montée de l'économie et des investissements sociaux. Une telle solution coûterait, si elle devait être appliquée dans un pays tel le Cameroun qui regorge plus de deux cent cinquante ethnies, à nos jours, quasi imbriquées ; certainement de grands prix aux États qui se sont lancés dans un régime unitaire avec pour ambition la construction d'une conscience nationale homogène, du moins politiquement. Et c'est à ce niveau justement que jaillit notre problème. Les types d'États enclenchés en Afrique épousent, à tout le moins sur la forme, les systèmes du type de républiques unitaires. Ceci suppose une sorte d'égalitarisme face à la règle de droit pour tous les citoyens, l'ambiguïté fondamentale est celui du sens de la citoyenneté dans un contexte d'imbrication des féodalités traditionnelles d'avec le droit positif moderne.

Partant de l'enchaînement historique des pouvoirs traditionnels locaux jusqu'à l'État colonial, notre analytique démontre que l'avènement de l'État moderne, en passant par l'administration coloniale, ne s'est réellement construit autour d'une coalition culturelle. Si ce n'est été pour lutter contre l'assaut hégémonique extérieure, en ce qui concerne les différences internes, aucune réelle solution n'a vraiment été apportée. Tout porte à croire que, compte-tenu de l'acception faite de l'État comme pourvoyeur des biens, les peuples africains s'intéressent moins à la politique elle-même qu'à ses avantages liés à l'octroi du pouvoir. Une telle réalité contribue à la non réalisation effective de l'État nation au sens où « *L'État nation, espace de référence pour analyser le champ du politique interne et l'insertion dans l'architecture internationale, demeure souvent embryonnaire, fragile et débordé.* »<sup>256</sup> Dans son désir de voir l'Afrique Subsaharienne sortir de l'ornière politique, Thierry Michalon n'a pas hésité de revenir sur ses conclusions de 84 pour tenter d'ajuster sa pensée à l'endroit de la fondation de l'État nation en Afrique. Il proposa en 2011 que l'Afrique gagnerait à adopter la « démocratie consociative » telle qu'elle est pratiquée en Hollande. Cette intention aussi bonne, bien qu'elle se heurte, tel que le lui montre son homologue camerounais Ebenezer Njoh-Mouelle, à la question de la citoyenneté dans l'État africain. La citoyenneté est mise en mal du fait qu'elle n'est pas clairement définie dans nos modèles

---

<sup>256</sup> P. Hugon, op.cit., p.77.

républicains. Pour Njoh-Mouelle, l'État-nation, dans son fondement républicain, n'est possible que dans l'impersonnalisation de l'administration. Cela demande donc que l'État africain adopte bel et bien la logique républicaine du traitement administratif et dans l'édition de ses institutions.

Dans ce souci de recentrer l'appréhension républicaine, nous avons tenté de rappeler les modalités qui caractérisent la république. En posant l'État comme l'évolution des sociétés humaines vers la forme adéquate pour son épanouissement, l'État se veut une conscience socio-politique de chaque communauté humaine. Et c'est pour cette raison que le statut des membres mérite d'être clarifié. Depuis la modernité politique, le sujet politique est désormais doté de droits inaliénables. L'importance fondamentale de l'idée des Droits de l'Homme qui apparaît depuis le positivisme juridique est la seule raison qui justifie la lutte contre les monarchies modernes. Les pouvoirs traditionnels comme référentiels identitaires des groupes seront des enclaves aux régimes unitaires dont les aspirations portent sur la construction d'une conscience nationale efficiente. Le regain des autorités retraités ou en poste, au pouvoir traditionnel dans un contexte marqué par les politiques de décentralisation est révélateur aujourd'hui encore des persistances au niveau administratif du poids des appartenances communautaires à bénéficier de l'arsenal financier de l'État. Pour nos républiques, le vent de la postmodernité nous enjoint à l'appréhension des droits de l'homme dans l'interstice du droit individuel inclusif. Cela suppose des individus qui ne se départissent pas de leur histoire, mais qui se pensent eux-mêmes aujourd'hui tout en ayant une pensée de responsabilité envers les générations futures.

Une telle possibilité n'est aucunement envisageable, si l'État n'épouse pas les défis de la nation et non ceux qui sont pensés par le politique pour la nation. Le revers auquel conduit la mondialisation pour les régimes monarchiques moderne, et tel que le monadisme culturel, n'est possible que dans des conditions où le peuple se reconnaît dans les politiques publiques du gouvernement. Or, au regard de la montée fulgurante des questions relatives à la fuite des cerveaux ; à l'immigration clandestine galopante ; au chômage de plus en plus décrié ; à la corruption qui gangrène les politiques publiques ; aux détournement des deniers publics de plus en plus dénoncés par les populations à l'endroit de leurs dirigeants ; à la manipulation et au non-respect de la constitution par le politique ; bref à l'État de non droit, l'État nation en Afrique est loin d'être sur une voie sereine. La stabilité qui est le vœu le plus chère à tout développement économique, passe par une tolérance réciproque entre les différentes visions du monde (cultures ou traditions). C'est un sacrifice à ce qui paraît, de voir que la culture se construit et n'est nullement immuable.

C'est dans la perspective de cette immuabilité qu'il est possible de construire un espace public qui transite par les schèmes de l'oubli des visions du monde particulier au profit des règles politiques d'une coexistence pacifique et de la coopération intercommunautaires.

Nous entendons ici et là, au quotidien, des discours portant sur l'enseignement de l'amour de sa patrie, cela est salubre, seulement, une assertion telle « il faut aimer son pays » cache l'idée que le pays n'est pas honnête envers son peuple à quelques égards. Nous ne ferons pas d'ici la tribune des revendications politiques, loin s'en faut. Ce dont il s'agit ici, et bien, c'est justement de l'unité politique dans laquelle les uns et les autres peuvent se reconnaître mutuellement. Si l'État-nation dans sa forme occidentale, en tant qu'État social, vit un mal être dans la postmodernité, cette disconvenance est une conséquence de nature économique. Les notions d'intégration et de politique intérieure usuelles dans le jargon des États puissants montre qu'on est loin de dépasser l'État nation tel que l'estimait Habermas.

Un ressaisissement et une franchise sont nécessaires pour les États africains dans leurs politiques gouvernementales quant à la question de la culture, sur l'identité et sur les valeurs républicaines. Si l'on s'en tient à la définition que nous avons donné à l'État dans ce travail, nous dirons que le républicanisme est un choix politique où les volontés sont orientées en débats rationnels et raisonnable permanents, garantissant tout ce sans quoi une vie politique ne peut être considérée comme humanisant. Distinguer la tolérance qu'on peut avoir à l'égard des opinions des uns, pour mener une coexistence politique commune malgré la diversité des cultures. Cependant, l'on croit que le développement des États africain est la clef de sortie miraculeuse des impasses politiques actuels. Devrait-on continuer de voir la politique comme servante de l'économie malgré que l'on s'accorde sur le fait que la politique est au fondement de l'économie ? Ce que demandent les démunis et les pauvres, ce n'est pas d'être élevé au même rang que tous ceux qui occupent le sommet de la hiérarchie sociale et/ou politique. Leurs vœux sont celui de vivre et d'exister.

## BIBLIOGRAPHIE

### I- OUVRAGES DE NJOH-MOUELLE ET THIERRY MICHALON

- *L'État et les clivages ethniques en Afrique*, 2011
- *L'idée de progrès dans la diversité des cultures*, 2012

### II- OUVRAGES GENERAUX

Agamben, Giorgio, *État d'exception. Homo Sacer, II,1*, traduction de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003.

- Aimé, Césaire, *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence africaine, 1961.
- Abelès, Marc et Collard Chantal, *Age, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985.
- Abelès, Marc et Jeudy Henri-Perre (eds), *Anthropologie du politique*, Paris, Armand-Colin, 1997.
- Adler, Alfred, *La mort est le masque du roi*, Paris, Payot, 1982.
- Arendt, Hannah, *L'obligée du monde*, trad., Eslin, Jean-Claude, in *Collection le bien commun*, dirigée par Garapon Antoine et Engel, Laurence, Paris, Editions Michalon, 2000.
- *Qu'est-ce que la politique ?* trad., Kohn Jerome, (Préface), Widmaier Carole, Paris, Editions du Seuil, 2014.
- Anta-Diop, Cheikh, *l'Afrique noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, Paris, Présence africaine, 1960.
- Alexandre, Pierre, *Les africains. Initiation à une longue histoire et à des vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité au début de la colonisation*, Paris, Editions Lidis, 1982.
- Aristote, *La politique*, rad., Jules Barthélémy-Saint-Hilaire, Garnier-Flammarion, 1874.
- Aron, Raymond, *Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
- Balandier, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.

-Bayart, Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Nouvelle édition, Paris, Fayard, 2006.

- Bazin, Jean et Terray, Emmanuel (eds), *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Paris, Archives contemporaines, 1982.

-Bodin, Jean, *Les six livres de la république*, Paris, Gérard Maireset, 1993.

-Burdeau, Georges, *Traité des sciences politiques*, t.2, Paris, LGDJ, 1967.

- Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

-Chindji-Kouleu, *Négritude, Philosophie et Mondialisation*, Yaoundé, Edition-CLE, 2001.

- Collectif, *Dossier : L'État-nation en Afrique : situations et perspective*, (Directeur) : Fabien Eboussi Boulaga, Yaoundé, Terroirs, revue africaine des sciences sociales et de culture, 2006.

\* *Aspects de genre. Culture et recherches*, (Directeur) Fabien Eboussi Boulaga, Yaoundé, Terroirs, revue africaine des sciences sociales et de culture, 2007.

- Collectif RICA, *Sens et historicité. Analytique philosophique des dynamiques sociétales contemporaines*, (Sous la direction de) Nathanaël Noel Owono Zambo, Paris, Connaissances et savoirs, 2022.

- Collection, *Philosophies de notre temps*, (Coordonnée par) Jean-François Dortier, Paris, Editions Sciences-Humaines, 2000.

- Collection, *L'année 1796 sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, (sous la direction de) Ferrari Jean et de Simone Goyard-Fabre, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1998.

- Dimi, Charles-Robert, *Sagesse boulu et philosophie*, Paris, Silex, 1982.

-Ebenezer, Njoh-Mouelle, *La philosophie, l'action et la politique*, Yaoundé, Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, 2017.

\**Problèmes culturels. Jalons III*, Yaoundé, Edition-CLE, 1986.

\**Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Editions-CLE, 1980.

-Eboussi, Boulaga-Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.

-Enegrén, André, *La pensée politique d'Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.

-Etounga-Manguelle, Daniel, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ? quatrième édition*, Paris, Editions Nouvelles du Sud, 1991.

-Evans-Pritchard, Edward et Fortes, Meyer, *Systèmes politiques africains*, trad., fr., Paris, PUF, 1964 (1<sup>er</sup> éd. angl. 1940).

-Eyengue-Abanda, Fabien-Mathurin, *Progrès et enracinement. Simone Weil, critique de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2023.

- Fouda, Basile-Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan, 2013.

- Fonkoua, Pierre et Toukam, *Eléments d'éducation à la citoyenneté au Cameroun*, Yaoundé, Editions Terroirs, 2007.

-Gluckman, Max, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen and West, 1963.

-Goody, Jack, *Succession of high Office*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

- Habermas, Jürgen, *Après L'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

\* *Théorie de l'agir communicationnel*, coll. « L'espace du politique », 2 vol., t.I : *Rationalité de l'action et rationalisation de la société* ; t.II : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, 1987.

\* *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, 1998.

-Hobbes, Thomas, *Le Léviathan*, trad., de Bernhardt Jean, Paris, Flammarion, 2006.

-Kant, Emmanuel, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, (Préface de) Lemonnier Charles, Paris, G. FISCHBACHER, 1880.

- Kretzer, David, *Rites, politique et pouvoir*, trad., fr., Paris, La Découverte, 1992 (1<sup>er</sup> éd. Amér.1988).

-Laburthe-Tolra, Philippe et Warnier, Jean-Pierre, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, PUF,1993.

\**Les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes ethniques des anciens Béti du Cameroun*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1981.

- Lapierre, Jean-William, *L'analyse des systèmes politiques*, Paris, PUF, 1973.

- Lévi-Strauss, Claude, *Triste tropiques*, Paris, Plon, 1958.

- Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, trad., fr., David Mazel, Paris, l'an III de la République (1795)

-Lombard, Jacques, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européen en Afrique noire*, Paris, Armand-Colin, 1967.

-Machiavel, Nicola, *Le Prince*, trad., fr., Albert t'Serstevens, 1921.

-Mappa, Sophia, *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique. L'illusion universaliste*, Paris, Karthala, 1998.

- Maquet, Jacques, *Pouvoir et société en Afrique*, Paris, Hachette, 1970.

-Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Le manifeste du parti communiste*, Edition du Progrès, 1987.

- Mbonda, Ernest-Marie, *Une décolonisation de la pensée. Etude de philosophie afrocentrique*, Sorbonne Université Presses, 2021.

-Michalon, Thierry, *Quel État pour l'Afrique ?* Paris, L'Harmattan, 1984.

-Montesquieu, *L'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1951.

-Nadel, Siegfried, *Byzance noire*, trad., fr., Paris, Maspero, 1971, (1<sup>er</sup> éd., angl.1942).

-Nora, Pierre (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984.

-Obenga, Théophile, *Les bantu. Langues-peuples-civilisations*, Paris, Présence africaine, 1985.

-Parsons, Talcott, *The social system*, Glencoe, The free Press, 1951.

-Policar, Alain, *Le libéralisme politique et son avenir*, CNRS, 2012.

- Renault, Alain, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995.

- Rivière, Claude, *Classes et stratification en Afrique*, Paris, PUF, 1978.

\**Anthropologie politique*, Paris, Armand-Colin, 2000.

\**Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1998

-Sennet, Richard, *Autorité*, trad., fr., Paris, Fayard, 1981, (1<sup>er</sup> éd., amér.1980).

-Spinoza, Baruch, *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion

-Tardits, Claude, *Le royaume Bamoum*, Paris, Armand-Colin, 1980.

-Taylor, Charles, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997.

\**Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad., fr., de George Leroux, Paris, Seuil, 1989.

\* *Le malaise de la modernité*, trad., Charlotte Melançon, Paris, Cerf, 1994.

- Turner, Victor, *Schism and continuity in Africa society*, Manchester, Manchester University Press, 1957.

-Vincent Jeanne-Françoise, *Princes montagnards du Nord Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1991.

-Weber, Max, *Economie et société*, trad., fr., Paris, Plon, 1971, (1<sup>er</sup> éd., ail.1922).

-Ziegler, Jean, *Le pouvoir africain*, Paris, Seuil, 1971.



#### IV- ARTICLES

- Abou Saïb Coulibaly, « Les dysfonctionnements actuels de l'État en Afrique », in *État-nation en Afrique : situations et prospective*, Directeur : Fabien Eboussi Boulaga, Yaoundé, Editions Terroirs, revue africaine de sciences sociales et de culture, 2006, pp.65-81.
- Widmaier Carole, « Préface », *Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique*, par Jérôme Kohn, édition française, Paris, Seuil, 2005, p.33.
  - Charles Robert Dimi, « L'État-nation en Afrique contemporaine dans son rapport au droit » in *Dossier : L'État nation en Afrique*, revue africaine de sciences sociales et de culture, Yaoundé, Editions-Terroirs,2006, pp.85-86.
- Ernest Marie Mbonda, « pouvoir traditionnel dans l'Afrique précoloniale : formes et exercice », in *Dossier : État-nation en Afrique : situations et prospective*, revue africaine de sciences sociales et de culture, Editions-Terroirs, 2006, p.46.
- Lomomba Emongo, « introduction : Rapprocher les horizons, rapprocher de l'horizon » in *Dossier : L'État-nation en Afrique : situations et perspective*, Yaoundé, Editions-Terroirs, revue africaine de sciences sociales et de culture, 2006, pp.28-32.
- Charles Taylor, Entretien avec Serge Lellouche aux Sciences Humaines, n°97, aout/septembre 1999, in *Philosophies de notre temps*.
- Journet Nicolas, « Qu'est-ce que la postmodernité ? », in *Philosophies de notre temps*, Editions Sciences humaines, 2000.
- Code général des Collectivités Territoriales Décentralisées, Loi n°2019/024 du 24 DEC 2019 du Cameroun, Livre Premier, Chap1, Art 6, p.5.
- Constitution de la République du Cameroun de Janvier 1996, 10<sup>e</sup> révision du 14 Avril 2008 de la Constitution du 2 juin 1972, p.6.
- Désiré-Didier Danga, « les voies de restructurations théoriques et pratiques », in *Dossier : L'État-nation en Afrique : situations et perspective*, Yaoundé, Editions-Terroirs, revue africaine de sciences sociales et de culturel, 2006.
- Friedrich Von Hayek, « Le mirage de la justice sociale », in *Droit, législation et liberté*, vol.2, PUF,1981.

#### V- USUELS

-Russ Jacqueline, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

-Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.1., QUADRIGE/PUF.

-Larousse Pierre, *Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1990.

## VI- WEBOGRAPHIE

-Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh, par Gemma Paquet du Cégep de Chicoutimi, dans le cadre de la collection : “*Les classiques des sciences sociales*” fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay site web: [https://www.uqac.quebec.ca/zone30:Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](https://www.uqac.quebec.ca/zone30:Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

-Balandier Georges, *Réflexions sur le fait politique : le cas des sociétés africaines*, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologie/>

- Ernest Renan, « Qu’est-ce que la nation ? » Calmann Lévy, « [https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Qu'est-ce\\_qu'une\\_nation\\_%3&oldid=10735193](https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Qu'est-ce_qu'une_nation_%3&oldid=10735193) », consulté le 22 novembre 2023 à 23h17.
- Halpougoudou M., « Chefferie traditionnelle et pouvoir républicain : une alliance contre nature ? », in *Espace scientifique*, 2004, n°002,7-9.
- Michalon, Thierry, « Le suffrage universel détourné par les clans et les intérêts privés. Pour la suppression de l’élection présidentielle en Afrique », in *Le Monde diplomatique*, 2004.
- Hubert M.G. Ouédraogo, « décentralisation et pouvoirs traditionnels : le paradoxe des légitimités locales », *Mondes en développement* 2006/1(n°113), pp.13-14., DOI10.391/med.133.0009
- Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou Principe du droit politique*, in Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol.1.in-4°. Edition en ligne [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch), version du 7 Octobre 2012, <http://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php>
- Kontchou, kouomegni, « Les constitutions africaines et le droit international », in *Les institutions constitutionnelles des États d’Afrique francophones et de la République malgache*, Paris, Economica, 1979

- Sindjoun Luc, « Les nouvelles constitutions africaines et la politique internationale : contribution à une économie internationale des biens politico-constitutionnels », in *etudes internationales*, 26(2), 329-345.<https://doi.org/10.7202/703459ar>
- Papa Ogo Seck, « La singularité du pouvoir politique traditionnel en Afrique : exemple comparé des sociétés wolof et Bantu », in *Annales africaines I*, 2014.
- Sanchez-Manzas Margarita et Gély Raphael, « Des appartenances aux identités : vers une citoyenneté politique européenne », *Connexions*, 2005/2 n°84, pp.73-86. DOI : 10.3917/cnx.084.0073
- William Ossipow, « Architecture fédéraliste et exigence de justice. Réflexions à partir du cas Suisse », in *Philosophie politique*, n°9,1996.
- Thériault, Yvon, « Entre la nation et l'ethnie : sociologie, société et communautés minoritaires francophones. », in *Sociologie et société*, 26(1), 15-32.<https://doi.org/10.7202/001792ar>
- Guy Nicolas, « Crise de l'État et affirmation ethnique en Afrique noire contemporaine », in *Revue française de science politique*, 22<sup>e</sup> année, n°5, 1972, pp.1017-1048 ; doi : <https://doi.org/10.3406/rfsp.1972.41897> [https://www.persée.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1972\\_num\\_22\\_5\\_418947](https://www.persée.fr/doc/rfsp_0035-2950_1972_num_22_5_418947)
- Otayek René, « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité du débat », in *Revue internationale et Stratégique*,2001/3(n°43).
- Bamaze N'Gant, « Politiser ou privatiser l'ethnie ? Reflexion à propos du bien commun en Afrique précoloniale », in *Philosophiques*, 45(2),419-444.<https://doi.org/10.7202/105527ar>
- Njoya Jean, « Autorités Traditionnelles et Pouvoir au Cameroun : Captation Poilitico-Juridique et Mobilisation des Ressources d'Adaptation et de Maintien », <https://doi.org/10.5771/0506-7286-2023-2-419>

# TABLE DE MATIÈRES

DÉDICACE.....	i
REMERCIEMENTS .....	ii
SOMMAIRE .....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT .....	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE :MODÈLE POLITIQUE PRÉCOLONIAL : ENTRE MODERNITÉ ET CONSERVATION.....	8
CHAPITRE 1 :DE LA GESTION DU POUVOIR POLITIQUE DANS L’AFRIQUE PRÉCOLONIALE.....	10
I-Systèmes d’organisation politique en Afrique précoloniale .....	12
II- Formes et exercice du pouvoir en Afrique précoloniale.....	14
1. Les pouvoirs diffus ou décentralisés.....	14
2- Le pouvoir concentré ou centralisé.....	16
A- Le pouvoir concentré dans les sociétés à chefferie .....	17
B- La centralisation du pouvoir dans les royaumes et les empires .....	17
CHAPITRE 2 :L’ÉTAT-NATION ET LA MODERNITÉ POLITIQUE.....	21
I- De la nation à l’État.....	23
2-L’État comme finalité de la nation .....	26
III- L’État-nation comme base de la justice sociale.....	29
CHAPITRE 3:FONDEMENT DE L’ÉTAT SUR BASE ETHNIQUE .....	32
I- L’État et son rapport à l’ethnie depuis les indépendances africaines.....	33

II- De l'identité ethnique à l'identité nationale principe des politiques nationales africaines....	36
III- L'État communautaire à base ethnique .....	39
1) De la fédération d'État sur base ethnique.....	39
2) La démocratie consociative .....	42
DEUXIÈMES PARTIE :MECANISMES REPUBLICAINES ET L'AFRIQUE NOIRE	
CONTEMPORAINE.....	44
CHAPITRE 4 :DE L'AVENEMENT DE L'ÉTAT NATION EN AFRIQUE A L'ETIOLEMENT	
DU POUVOIR TRADITIONNEL.....	46
I- De l'avènement de l'État-nation en Afrique .....	48
A – Sur le plan commercial .....	50
B-Sur le plan politique.....	51
II- De l'État colonial à l'État nation .....	52
III- L'État-nation en Afrique conservateur des féodalités et leurs impacts sur le jeu politique	
moderne. ....	54
1) La période 1960 à 1990 .....	55
2) De 1990 à nos jours .....	59
CHAPITRE 5 :L'ÉTAT AFRICAIN FACE AU DEFIS DU CONSENSUS ET RESURGENCE	
DES RESISTENCES ENDOGENES PAR LA POSTMODERNITE .....	62
I-Le puzzle des sociétés africaine à l'aune de la postmodernité.....	63
1- La postmodernité en Occident.....	63
2- la postmodernité africaine .....	64
II- L'ère des affirmations identitaires .....	66
1. Sur le plan culturel .....	66
1. Sur le plan politique .....	67
III-Le multiculturalisme africain ou l'expression des différences affirmées.....	69

## CHAPITRE 6 :ÉTAT-NATION ET GOUVERNANCE À L'AUNE DU POUVOIR

TRADITIONNEL .....	73
I- L'idiosyncrasie républicaine : au-delà de la démocratie classique .....	75
A) La centralisation, condition de la déconcentration et la décentralisation : un principe démocratique.....	76
1. <i>La déconcentration</i> .....	76
2- <i>La décentralisation</i> .....	76
B/ Pouvoir traditionnel, pouvoir local et décentralisation .....	78
II-Le pouvoir traditionnel face à la décentralisation.....	80
1) réalpolitique et attentisme.....	80
2) le conservatisme : problème de légitimité .....	81
III- Individu et statut social.....	82
1) individu et monarchie : un sujet absout des droits .....	82
2) De la république et du citoyen.....	83

## TROISIÈME PARTIE :REPENSER L'ÉTAT À L'ERE DE LA CULTURE RÉPUBLICAINE : UN DÉPASSEMENT DE L'ORGANISATION SOCIALE DES POUVOIRS

TRADITIONNELS. ....	84
CHAPITRE 7 : .....	86
L'ÉTAT AFRICAIN DANS SES RAPPORTS AVEC LA SOCIÉTÉ. POUR UNE CITOYENNETÉ JUSTE ET ÉGALITAIRE DANS LA RÈGLE DE DROIT. ....	86
I- Les fonctions de l'État et la démocratie .....	88
II- L 'homme : un sujet de droit.....	90
A-Un sujet social et responsable.....	91
B-De la liberté et de l'égalité.....	92
1. <i>La liberté</i> .....	93
2) L'égalité.....	93

III- Pouvoirs Traditionnels comme une remise en cause des droits du sujet et la primauté de la communauté.....	95
1) Le sujet libéral : un être sans fondement (Taylor).....	96
2) L'individu et la communauté : un problème éthique ?.....	97
CHAPITRE 8 :LA PRÉSERVATION DU PATRIMOINE CULTUREL AFRICAIN : LA CONVERSION DES CHEFFERIES TRADITIONNELLES EN PATRIMOINE CULTUREL MUSÉIFIÉ DANS LES ÉTATS-NATIONS AFRICAINS. ....	99
I-Chefferies traditionnelles comme patrimoines muséifié pour le développement local .....	101
II- Identité collective comme problème politique contemporain.....	103
III- Pour une articulation du droit individuel inclusif.....	105
CHAPITRE 9 :L'ÉTAT-NATION EN AFRIQUE. PLAIDOYER POUR UNE PRISE EN COMPTE EFFECTIVE DU REPUBLICANISME POUR DES ÉTATS DE DROITS REELS	109
I- L'État : une nécessité sociale .....	112
II- Neutralité du pouvoir politique gage de la justice sociale .....	114
<i>L'État pourvoyeur</i> .....	114
<i>L'État social</i> .....	115
<i>Le principe de l'égalité</i> .....	116
III- Universalité du droit et État de droit. ....	118
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	122
BIBLIOGRAPHIE .....	127