

QUEST

Special Issue

**Actes du Colloque Internationale Interdisciplinaire
ETAT ET SOCIETE CIVILE EN AFRIQUE**

**Proceedings of the International Interdisciplinary Colloquium
STATE AND CIVIL SOCIETY IN AFRICA**

**Abidjan, Ivory Coast
13/18 - 7 - 1998**



QUEST

**An International African Journal of Philosophy
Revue Africaine Internationale de Philosophie**

Volume XII, Number 1

June 1998

Des remerciements sont présentés à Monsieur et Madame Speekenbrink, ancien-ambassadeur des Pays-Bas en Côte d'Ivoire, pour ces implications personnelles dans l'organisation pratique du colloque. Des remerciements sont présentés à L'Université d'Abidjan-Cocody, l'ambassade des Pays-Bas en Côte d'Ivoire, et le Ministère Néerlandais de la Coopération au Développement pour leur support pratique et financier.

The personal involvement in the organisation of the colloquium of Mr. and Mrs. Speekenbrink, former Ambassador of the Netherlands to Ivory Coast, is gratefully acknowledged.

Practical and financial support from the University of Abidjan-Cocody, the Netherlands Embassy in Ivory Coast and the Netherlands Ministry for Development Cooperation is gratefully acknowledged.

INDEX / CONTENTS

<i>Synthèse des travaux et des débats / Synthetic statement of the colloquium</i>	9
Yacouba Konaté	
<i>Exposé Introductif. Société Civile et Energie Sociale</i>	17
Youssouph Tata Cissé	
<i>La Confrérie des Chasseurs</i>	25
Les interpellations de l'actualité / Interrogating the Present	
Masipula Sithole	
<i>Civil Society and the Struggle for Democracy in Zimbabwe</i>	27
Willie Breytenbach	
<i>The Erosion of Civil Society and the Corporatisation of Democracy in Africa</i>	39
Tharcisse Nsabimana	
<i>L'ethnicité et la démocratie en Afrique: le cas du Burundi</i>	47
L'Etat et les transitions démocratiques / The State and Democratic transitions	
Flexon Mizinga	
<i>Where Did Africa Come From And Where Is It Heading?</i>	55
Yaovi Akakpo	
<i>Une pensée prospective des 'conférences nationales' chez Fabien Eboussi-Boulaga</i>	61
Sibanyama Mudenda	
<i>Antropological Paradigm in Africa: the Resurgence and Significance of Civil Society in Zambia</i>	69
Kole Omotoso	
<i>Expressing One Culture in the Language of Another</i>	77
Liboire Kagabo	
<i>La démocratisation en Afrique: l'impératif éthique</i>	79
Tradition de la société civile / The Tradition of Civil Society	
Fodé Moussa Balla Sidibé	
<i>La confrérie des chasseurs traditionnels et les valeurs authentiques d'enracinement de la société civile africaine</i>	91
Angèle Gnonsoa	
<i>Le gouvernement dans une société de masques, l'exemple des Wé</i>	105
Charles Bowao	
<i>Le sens de l'universel</i>	115
Olivia Ceesay	
<i>State and Civil Society in Africa</i>	123
La démocratie comme question / The Issue of Democracy	
Shaje Tshiluila	
<i>Briser le cercle du silence</i>	131
Damian Opata	
<i>The Beautiful Interpreters Are Not Yet Here: The poverty of a metaphysics of state and civil society in Africa</i>	135
Fabien Eboussi Boulaga	
<i>Redéfinition anthropologique de la démocratie</i>	151

Souleymane Bachir Diagne <i>Sociétés urbaines en Afrique de l'ouest: le discours des valeurs et la corrosion du sens</i>	157
Histoire et théorie de la société civile / History and Theory of Civil Society	
Bernardette Pallé <i>Femmes et société civile au 21^{ème} siècle en Afrique</i>	163
Djibril Tasmir Niane <i>L'état et l'émergence de la société civile en Afrique noire</i>	169
Mamadou Diouf <i>La société civile en Afrique: histoire et actualité</i>	179
Eduardo Julio Siteo <i>State and Civil Society in Africa: An Instance of Asymmetric Interdependence</i>	203
Mahamadé Savadogo <i>Société civile et politique</i>	207
Société civile et démocratie / Civil Society and Democracy	
Veneranda Nzambazamariya <i>Analyse de la tragédie rwandaise Leçons pour l'Afrique et l'humanité</i>	219
Jean-Godefroy Bidima <i>Préférences et références: un aspect de la démocratisation en Afrique</i>	227
Kwasi Wiredu <i>The State, Civil Society and Democracy in Africa</i>	241
Diégou Bailly <i>Presse, société civile et démocratie</i>	253
Kuakivi Mawulé Kuamvi <i>Ethnicité, nationalité et république</i>	259
Repenser la société civile / Rethinking Civil Society	
Augustin Dibi Kouadio <i>La société civile comme la substance vivante</i>	265
Eghosa E. Osaghae <i>Rescuing the Post-Colonial State in Africa: A Reconceptualisation of the Role of Civil Society</i>	269
Aminata Diaw <i>Repenser la société civile</i>	283
Niamkey Koffi <i>L'idéologie de la transparence et la démocratie contemporaine</i>	289
Badié Hima <i>L'invention de la société civile en Afrique</i>	293
Minutes	301
Résolutions en recommandations / Resolutions and Recommendations	341

PREFACE

Le défi que la société africaine doit relever aujourd'hui consiste à définir sa contribution légitime au développement pacifique et prospère de notre "village mondial". Je crois qu'une société ne peut jouer correctement son rôle dans cette grande entreprise que si elle est convaincue de ses propres valeurs et consciente de sa propre identité. Ces éléments sont et doivent être déterminants pour la légitimité de ses propres structures politiques et socio-économiques et pour celles-ci soient respectées par les autres.

La société africaine a été soumise à des influences extérieures qui ont eu pour effet de donner forme à son organisation politique et socio-économique. Souvent, ces influences n'ont pas été intégrées et elles ne reflètent pas les valeurs et structures traditionnelles. Un fossé s'est creusé entre l'organisation politique et socio-économique existante et les réalités de l'organisation de la société sous-jacente qui reste, comme il se doit, enracinée dans les riches traditions africaines. Ce fossé entre l'apparent et le réel affaiblit et sape la capacité de l'Afrique à tenir son rôle dans le débat mondial.

La stabilité politique et sociale est le préalable au développement économique et au progrès social. Toutefois, en l'absence d'une alliance de confiance et de compréhension entre les différentes composantes de la société, cette stabilité restera une utopie. Si l'on veut pouvoir faire face aux défis posés par les exigences de la mondialisation, il est indispensable de créer une structure de valeurs partagées, dont la tradition et l'expérience historique seraient la matrice et le fondement.

A l'aube du troisième millénaire, il est universellement reconnu que tous les êtres humains partagent des valeurs fondamentales qui sont, et ont toujours été, immuables. A travers les âges, les sociétés se sont structurées en fonction de ces valeurs. La société africaine ne fait pas exception. Ces valeurs ancrées dans la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* et les pactes internationaux relatifs aux droits civils, politiques et économiques doivent être transcrites dans les structures politiques et socio-économiques de toute nation. Alors que les valeurs sont absolues et défient toute interprétation, leur traduction dans les structures politiques et socio-économiques existantes est étroitement liée à l'héritage culturel de chaque société. Par conséquent, le processus décisionnel par consensus que connaît la société africaine ne peut pas être

pas être remplacé par le processus litigieux qui prévaut ailleurs, pas plus que l'approche judiciaire de la conciliation ne pourrait être supplantée par le modèle de pénalité adopté par d'autres sociétés. Les valeurs universellement partagées peuvent et doivent constituer le tissu des structures d'équilibre des pouvoirs traditionnels et acceptées par les différentes cultures, structures que l'on trouve dans toutes les sociétés, mais qui sont souvent ignorées ou détournées de leur objet.

Sans cette fusion, l'Afrique risque de perdre son identité et sa cohésion et, partant, elle risque de voir diminuer ses chances de créer la stabilité politique et socio-économique nécessaire. Le symposium pluridisciplinaire sur "Etat et société civile en Afrique", organisé par la Faculté de Philosophie de l'Université d'Abidjan, s'est inscrit dans le débat animé par des intellectuels africains représentant leur propre société civile, au sujet de l'Afrique, en Afrique et entre Africains. Il a contribué à lancer un processus passionnant de conscientisation à travers le continent. Au-delà des barrières linguistiques, il a donné aux Africains francophones, anglophones et lusophones l'occasion de s'atteler ensemble à cette tâche particulièrement lourde, mais passionnante.

Les pages suivantes témoignent largement de ce que cette rencontre fut opportune, utile et stimulante. Espérons que cette publication touchera un large public et stimulera la réflexion.

A handwritten signature in cursive script, appearing to read 'Eveline' followed by a stylized monogram or initials.

*Mme. Eveline Herfkens
Ministre de la Coopération au Développement
des Pays-Bas*

PREFACE

The challenge facing African society today is to define its rightful contribution to the peaceful and prosperous development of our common global village. I believe that no society can adequately play its part in this great enterprise if it is not convinced of its own values and cognisant of its own real singularity. These are and must be the determining elements for the legitimacy of its own political and socio-economic structures and the respect for them by others.

African society has been subjected to extraneous, imposed influences which have had a formative effect on the existing political and socio-economic organisation. More often than not, this has not been integrated and does not reflect the traditional values and structures. A gap has arisen between the existing political and socio-economic organisation and the realities of the underlying societal organisation, which generally remains, as it should be, rooted in rich African traditions. This gap between the apparent and the real enfeebles, weakens and undermines Africa's ability to play her part in the global debate.

The prerequisite for economic development and social progress is political and social stability. This stability, however, will remain an elusive dream in the absence of a bond of trust and understanding between the different component parts of the society. A shared values structure, formed by and based on tradition and historical experience, is essential for the necessary adaptation forward to face the challenges posed by the exigencies of the global village.

As we move toward the third millennium, it is universally recognised that all human beings share common basic values which are, and always have been, immutable. Throughout the ages, we have attempted to structure our societies on these values. The African society is no exception to this. These values, enshrined in the Universal Declaration on Human Rights and the international covenants on political, social and economic rights, need transcription into the governing political and socio-economic structures of each individual nation. While the values are absolute and defy interpretation, their translation into prevailing political and socio-economic structures is closely related to the cultural heritage of each society. Therefore, the consensual decision making process of the African society cannot be replaced by the contentious process prevailing elsewhere, nor can the juridical approach of conciliation be set aside

for the retribution model adopted by other societies. The universally shared values can and should be woven into the fabric of the traditionally existing and culturally accepted structures of checks and balances which exist in all societies, but are often disregarded or misused.

Without this fusion, Africa risks losing its identity and its internal cohesion and with that, the chances of creating the necessary political and social stability recede. The multidisciplinary symposium on "State and Civil Society in Africa," organised by the Department of Philosophy of the University of Abidjan, was part of an evolving discussion by African intellectuals, representing their own civil society, about Africa, in Africa and among Africans. It contributed to an exciting process of consciousness building across the continent. Transcending the language divides, it provided francophone, anglophone and lusophone Africans, from the Cape to the Sahara, the opportunity to get to grips with this enormously difficult but exciting task.

The following pages are an ample illustration that this was a timely, useful and stimulating encounter. May this publication find a wide audience and stimulate deepening reflection.

A handwritten signature in cursive script, appearing to read 'Eveline Herfkens', with a horizontal line extending to the right from the end of the signature.

*Mrs. Eveline Herfkens
Minister for Development Cooperation
of the Netherlands*

NOTE DE LA REDACTION

Du 13 au 18 juillet 1998 s'est tenu à l'université de Cocody-Abidjan, à l'initiative du Département de Philosophie, un colloque international pluridisciplinaire sur le thème « Etat et société civile en Afrique. Enracinements et projections ». Ce colloque a réuni un groupe de 33 intellectuels africains renommés, venant de 14 pays, dans des présentations et discussions vivantes dont les textes et conclusions sont présentées dans cette publication.

L'objet du colloque était de mobiliser le capital africain sur le plan social et humain, anthropologique et historique, sociologique et philosophique, si ce capital n'a pas fondé la modernisation à l'occidentale, n'en continue pas moins de nourrir les représentations et les pratiques sociales des populations, contraignant certains essors, en accélérant d'autres. Le colloque tire sa justification première de la nécessité de penser les décompositions et les recompositions en cours en médiatisant le rapport de l'Afrique à son histoire et à son actualité par la notion de société civile représentée comme un socle présentant des aspects à la fois anciens et nouveaux et dont la pertinence et la fonctionnalité par rapport aux défis de l'heure méritent d'être jaugées.

Le thème du colloque a été traité lors d'une série de présentations et discussions vivantes. La session de clôture a vu naître une synthèse de 9 points résumant les discussions et reflétant les principales conclusions, qui est publiée ci dessous.

Sincères remerciements adressés à le Département de Philosophie de l'Université d'Abidjan-Cocody et à Monsieur et Madame Speekenbrink, ambassadeur des Pays-Bas en Côte d'Ivoire, dont les implications personnelles dans l'organisation pratique du colloque « Etat et société civile en Afrique. Enracinements et projections ».

Professeur Yacouba Konaté
Rédacteur

EDITORIAL NOTE

The Department of Philosophy of the University of Cocody-Abidjan, Ivory Coast, organised an international colloquium on « State and Civil Society in Africa », from 13 to 18 July 1998. The interdisciplinary colloquium brought together a group of 33 prominent African intellectuals from 14 countries in lively exchanges and debates that are represented in the texts and minutes published in this book.

The aim of the colloquium was to mobilise African resources, social and human, anthropological and historical, sociological and philosophical, that orient themselves neither on a Western style modernisation, nor simply on a reaffirmation of African popular representations and social practices. The colloquium engaged in rethinking ongoing compositions and recompositions in Africa, while taking into account Africa's history and present. The central notion in this rethinking is that of civil society, interpreted as representing both ancient and modern social forms, whose relevance in relation to contemporary problems needs to be tested.

The theme of the colloquium was treated in a series of inspired and lively presentations and debates. A nine-point synthesis formulated at the closing day of the colloquium provides an excellent summary of its main conclusions and is printed below. These proceedings present the papers presented as well as an extensive report of the discussion sections. The colloquium ended with five declarations: *Recommandation sur la nécessité d'une animation intellectuelle conséquente de l'espace public*; *Résolution sur les problèmes de publication en Afrique*; *Recommandation pour une périodisation des rencontres interafricaines pluridisciplinaires*; *Notion sur la bonne gouvernance en Afrique*, and a declaration of thanks to the supporters of the colloquium. A special word of thanks is conveyed to the Department of Philosophy of the University of Cocody-Abidjan, and to Mr. and Mrs. Speekenbrink, former Ambassador of the Netherlands to Ivory Coast for their material, financial and moral support for the conference.

Professor Yacouba Konaté
Editor

SYNTHESE DES TRAVAUX ET DES DEBATS

1.

Il y a une nécessité de stimuler les valeurs de la tradition pour féconder le présent et préparer le futur. La référence à la culture et à la question linguistique est sous ce rapport pertinente ainsi que l'a attesté les recours fréquents à l'anthropologie dans l'instruction des problèmes africains. Il ne doit pas cependant résulter de cet intérêt légitime et indispensable un enfermement sur soi, une fétichisation de la tradition au risque de la pétrifier. La bataille pour le passé ne doit pas distraire d'une tâche essentielle: construire un espace public et une citoyenneté qui transcendent les particularismes identitaires et mettent en ouvre un universel non extérieur au sujet historique. Même à être introspectif, une recherche peut être critique et ouverte

2.

La pauvreté et la déchéance sociale, la perte de repères sont des avatars de l'échec post-colonial. Elles ont entraîné surtout chez les jeunes dont la pression démographique est en soi un problème social, politique et anthropologique, une urbanisation qui signifie aussi bien une perte de repères traditionnels qu'une corrosion du sens. La violence qui gangrène nos villes et la désespérance qui tue la conscience des jeunes sont des effets de cette corrosion du sens. Il ne faut pas pour autant désespérer de la ville ou des jeunes. L'urbanisation a permis au plan culturel l'émergence de phénomènes culturels spécifiques au nombre desquels la propulsion d'artistes qui ont su inventer leur trajectoire et leur public, au plan de l'universel.

3.

Les échecs de l'Etat ont parfois favorisé l'émergence d'associations qui se sont signalées comme une réponse des acteurs à l'impérieuse nécessité d'enterrer l'Etat providence et de se perdre en charge. Partout, les associations de femmes et les mouvements de jeunes poursuivant des objectifs spécifiques, se sont organisés pour se faire entendre sans pour autant entrer dans des antagonismes avec l'Etat. C'est qu'à chaque Etat correspond un type de société civile et la société civile peut influencer sur la forme de l'Etat. La question reste posée: Peut-on aujourd'hui en Afrique raisonnablement penser une liberté ou une société civile sans Etat?

Sans doute l'Etat en Afrique doit-il être repensé et réaménagé, mais il faut dans le même temps renoncer à l'idée romantique d'une société civile

angélique toujours déjà brimée par un Leviathan impitoyable. Les massacres au Rwanda et au Congo ne relèvent pas seulement d'actes posés par les Etats mais par des sociétés civiles de même que ceux perpétrés en Algérie qui se réclament d'une purification religieuse. Autant que l'ethnie, la religion est un cadre de la société civile. Comme tous les autres, ils peuvent être instrumentalisés à des fins diverses.

4.

Face à de tels extrémismes que faire? Radicaliser le pluralisme politique? Renoncer à l'idée même de parti? Ni le multipartisme, ni l'organisation des élections ne sont des attestations d'identité démocratique fiables et infalsifiables. D'autres éléments régulateurs s'imposent au nombre desquels l'Etat de droit, le respect des droits de l'homme, la possibilité de l'alternance politique, la prise en charge des demandes sociales, l'éthique. L'éthique au plan de l'Etat peut s'appeler la bonne gouvernance. La bonne gouvernance n'est pas un concept seulement moral mais également une exigence politique, économique et sociale.

5.

Etat, société civile, etc. Chacun de ces concepts a une origine et une histoire. Toutefois il ne suffit pas de proposer une généalogie de la société civile pour régler le problème de sa signification en contexte africain. En Afrique précisément, la société civile se développe souvent dans le cadre d'une capacité d'auto-organisation des masses et comme une capacité de résistance. C'est dire toute la complexité du réel africain. Ce réel complexe et fluctuant doit être analysé avec des instruments rigoureux mais souples, des concepts à la fois informés des logiques sociales locales que des appels de l'universel et de la mondialisation.

6.

Bien entendu des interrogations subsistent et c'était l'un des buts du colloque de les soulever pour initier et instruire le débat. Le brouillage des repères incite à retourner à une phénoménologie des expériences premières. Celle-ci peut aider à comprendre les modalités de l'extension des droits dits de l'Homme qui comme on le sait furent d'abord les droits de certains hommes progressivement abstraitement étendus à tous les hommes. Cette ligne d'émancipation fournit un modèle permettant de comprendre comment à partir d'une définition anthropologique de l'humain, apparaissent les actes instituant une communauté politique citoyenne. De la même manière, une phénoménologie rigoureuse des institutions de la société précoloniale peut aider à mieux cerner les valeurs traditionnelles africaines, autant que les mécanismes aptes à juguler et gérer les conflits.

7.

Il reste que l'Etat et la société civile en Afrique seront réellement des forces de progrès lorsque par delà le socle inégalitaire des sociétés de castes et de

classes, se dégagera un espace public éthiquement normé par les valeurs du bien, du vrai et du beau, une espace où ce qui rassemble l'homme à l'homme, ce qui lie le bois au bois, pour parler comme la Grande Royale, héroïne du roman fondamental de Cheikh Hamidou Kane, l'aventure Ambiguë, ne sera ni l'origine ethnique, ni la couleur de la peau ou l'épaisseur du portefeuille mais la pertinence des propos, la croyance aux mêmes principes, et la détermination civique à les défendre et à l'illustrer aussi bien en privé qu'en public. L'animation de ces espaces suppose l'expression de la libre opinion. Par conséquent la presse libre en Afrique en tant qu'elle développe la tradition du débat d'idées et du débat contradictoire, et en tant qu'elle donne une voix et une caisse de résonance à l'opinion, représente un lieu d'exercice critique de la parole et de la pensée. Comme telle, c'est un lieu de manifestation de la société civile.

8.

Le rôle des intellectuels consiste à promouvoir et illustrer le libre exercice de la raison, à produire des concepts et assumer le travail critique sans lequel l'Etat de droit ne saurait se consolider. La conceptualisation est une élaboration qui dépasse la rancœur. Elle s'abstrait des situations pour tenter de les fonder en raison ou en droit. Elle n'est ni solo d'accusations unilatérales, ni généralisations faciles et hâtives. Les échecs de nos Etats ne sont-ils pas aussi quelque part ceux des intellectuels même s'ils peuvent attester qu'ils ont toujours souffert le martyr sous tous les régimes?

La conceptualisation doit savoir traduire les trajectoires singulières pour en dégager les logiques. C'est l'une des voies qui s'offrent à celui qui veut sortir de la logique du face à face avec l'Occident. Une autre voie est la connaissance des expériences historiques de l'Orient. Dans tous les cas les intellectuels Africains doivent surtout étudier leur continent et leur culture. Ils doivent en connaître la mémoire et l'animer. Ils doivent savoir s'ancrer dans les niveaux et les zones de la mémoire les plus pertinents par rapport à chaque situation nouvelle, pour mieux se projeter dans le futur et s'ouvrir au monde en commençant à respecter comme personne humaine, c'est à dire comme un autre soi-même, chacun de leurs voisins immédiats. La connaissance, surtout lorsqu'elle porte sur les hommes, leurs valeurs et leurs cultures, ne peut faire l'économie de l'amour et comme l'a si bien dit Bachir Diagne, "personne n'aimera l'Afrique à notre place." L'intellectuel n'aime pas seulement par le cœur mais aussi par l'esprit et la raison. Une Afrique bien aimée sera aussi une Afrique mieux connue, mieux critiquée et mieux assumée.

9.

L'Afrique gagne à être mieux connue dans ses traditions comme celles des masques ou des confréries des chasseurs. En effet, l'institution du masque en société Wè (Ouest de la Côte d'Ivoire) démontre comment tout pouvoir quel qu'il soit doit savoir se soumettre à un arbitrage et à des règles inviolables pour tous. La confrérie des chasseurs administre la preuve que des associations proclamant la fraternité universelle et qui existent en Afrique depuis au moins

le XIII^e siècle, peuvent traverser les vicissitudes de l'histoire et répondre encore aujourd'hui à certains besoins essentiels des populations, le besoin de sécurité par exemple.

Ces données historiques et anthropologiques enseignent que l'Afrique n'est pas une table rase. Dans son acception moderne, la notion de société civile doit être appréhendée dans le même cadre que celle de citoyen, d'opinion et d'espace public. L'exploration théorique qui découle d'une telle approche ne doit ni diaboliser ni angeliser. Elle doit analyser aussi bien la diversité des éléments qui constituent la société civile que l'élasticité de la notion. Elle doit faire droit aux effets civiques liés à ses manifestations historiques.

L'intellectuel en Afrique ne doit pas et ne peut pas se contenter seulement d'analyser la société civile. Il lui revient également de l'animer: non pas en idéologue ou en censeur mais en prenant au sérieux son rôle d'instructeur civique. Il ne doit pas seulement instruire des élèves ou des étudiants, mais aussi instruire et informer le débat public sur l'espace public. Le colloque a formulé des résolutions et des recommandations dans ce sens. Pour paraphraser Eboussi Boulaga, on peut dire: "Colloque Interafricain Pluridisciplinaire: une affaire à suivre."

SYNTHETIC STATEMENT OF THE COLLOQUIUM

1.

There is need to give new attention to traditional values in order to enrich the present and to prepare for the future. In this respect, issues of culture and language in Africa are vital. However, this legitimate and even indispensable concern should not result in a self-contained attitude and a veneration of tradition. The struggle for the past should not distract from an essential task, namely the building of a public space and a citizenship that transcends particularised identities and creates universality that is not external to the historical subject.

2.

Poverty, social decay and loss of guidance mark the postcolonial moment. They have caused urbanisation resulting in erosion of traditional markers and meanings; especially among the youth whose demographic pressure itself is a social and political problem. The violence blighting our cities and the despair that is killing the conscience of the youth results from this erosion. Nevertheless, one should not feel despair for the city or the youth. Urbanisation has allowed the emergence of new cultural phenomena and the advancement of artists who invented their own direction and their public, and who are making contributions of universal significance.

3.

The state's failures have sometimes facilitated the rise of associations that can be considered as a reaction to the end of the welfare state, thus expressing the need for autonomous action. Everywhere, women's associations and youth movements pursue their particular goals, organising themselves in order to be heard, while not necessarily entering into conflict with the state. The fact is that each state corresponds to a type of civil society, and the civil society can influence the form of the state. The essential question is: can one reasonably think in present-day Africa about freedom or a civil society without the state? The state in Africa should definitely be reconsidered and restructured, but at the same time one has to renounce the romantic thought of an angelic civil society that is always bullied by a merciless Leviathan. The massacres of Rwanda and the Congo are not only the product of states but also of civil societies, whereas those perpetrated in Algeria claim to have their roots in religious purification. Like ethnicity, religion is also the framework of a civil society. They can be used for different objectives.

4.

What can we do in the face of such extremes? Radicalise political pluralism? Renounce the idea of political parties? Neither multipartism nor elections are reliable proofs of a strong democratic identity. Other regulating principles are imperative, such as the rule of law, respect for human rights, the possibility of regulated political change, alleviation of social needs and ethical considerations. Ethics at the level of the state lead to good governance. Here it is not only a moral concept, but also a political, economic and social concern.

5.

Notions such as state and civil society have an origin and a past. However, the origin of civil society cannot solve the problem of its meaning in an African context. Precisely in Africa, civil society often develops thanks to the ability of self-organisation of the masses and an ability of resistance. This is the complexity of the African situation. This complex and fluctuating reality has to be analysed with rigorous and flexible tools, concepts that are informed by the local social logic as well as by the demand of universality and globalisation.

6.

Of course, questions remain, and one of the symposium's goals was to raise such questions in order to stimulate and instruct debate. The loss of fixed guidelines invites to a return to a phenomenology of primary experiences. These could help to understand the way in which so-called human rights expanded from the rights of a restricted group to that of all humans. This emancipatory development provides a model for understanding how a political community of citizens arises from an anthropological definition of the human being. In a similar way, a rigorous phenomenology of precolonial institutions can assist in understanding traditional African values and their mechanisms for handling conflicts.

7.

The state and civil society in Africa will indisputably be the driving forces behind progress, transcending the inegalitarian foundations of caste and class societies. They can create a public space ethically ruled by the values of goodness, truth, and beauty; a public space that brings people together, not on the basis of ethnic origin basis, or the skin color, or the gauge of the wallet. This public space is a space for arguments and faith in the same principles, and the civil willingness to fight for them. A space that binds together wood to wood, to use the words of the "Grande Royale", heroine in the key book of Cheikh Hamadou Kane, "L'Aventure Ambigüe."

The vitalisation of such spaces requires the free expression of opinion. Therefore, the free press in Africa, by developing a tradition of debating ideas – of handling contradictory ideas – and by giving voice to public opinion, is an important platform for critical speech and thinking. As such, the free press is a place of expression of civil society.

8.

The task of intellectuals is to produce, by free exercise of reason, concepts and criticisms without which the rule of law could not be consolidated. However, criticism is not mockery, it goes beyond resentment. It provides abstract analyses of situations in order to try to provide a foundation in reason or in rights. It is neither unilateral accusation, nor facile and hasty generalisation. Could one not argue that the failures of our states are also those of our intellectuals, even if these can claim that they have always been the victims of the political regimes?

The intellectual's reasoning should be able to understand singular events and bring out their logic. This is one of the strategies open to somebody who wants to escape an oppositional logic to the West. Another strategy is to acquire a good knowledge of the historical experiences outside of the West. In any case, African intellectuals should study their continent and their culture. They must know its memory and then animate it. In order to perceive the future better, they must be able to anchor themselves in levels and areas of memory that are most relevant in relation to each new situation. To be open to the world, they have to respect every neighbor as a human being, that is, as another self. Knowledge, especially when it concerns humans, their values and culture, cannot do without love, and as Bachir Diagne rightly puts it, "nobody will love Africa in our place." The intellectual loves not only with his heart but also with his mind and reason. A better-loved Africa will also be a better known Africa.

9.

Africa is well known for institutions such as masks and hunters' brotherhoods. In fact, the institution of masks in the We society (west of Ivory Coast) shows that all power should submit itself to arbitration and to inviolable rules that count for everybody. The hunters' brotherhoods, existing in Africa since at least the 13th century, show that associations proclaiming universal brotherhood can survive time and still today meet certain essential needs of the populations, for example the need for security.

These historical and anthropological data teach us that Africa is not a *tabula rasa*. In its modern sense, the notion of civil society should be understood in the same way as those of citizenship, public opinion and public space. The theoretical explorations that derive from such notions should neither "demonise" nor "angelise." They should analyze the diversity of elements that constitute the civil society as well as assess the elasticity of the notion itself. They should also have an eye for the historical manifestations of civil society. The African intellectual cannot be satisfied with only analyzing civil society. He must also animate it: not by way of becoming an ideologue or a censor, but by taking seriously his role as civic instructor. Not only should he teach his pupils and students, but he should also teach and inform the public debate. The colloquium has formulated its resolutions and recommendations having this task in mind. To paraphrase Eboussi Boulaga, one could say "The Multidisciplinary Interafrican Conference: to be continued."

Exposé introductif

SOCIÉTÉ CIVILE ET ÉNERGIE SOCIALE

Yacouba Konaté

Le mode de fonctionnement de l'intellectuel, pour autant qu'il instruit un relatif désinvestissement par rapport aux pratiques politiciennes, peut constituer une force de propositions. Aujourd'hui plus qu'hier le désinvestissement des intellectuels apparaît comme une condition de possibilité de la construction de la subjectivité intérieure en laquelle se fixe la parole critique. Au mauvais temps du parti unique, le pouvoir submergea et subjuga la société civile et les intellectuels. Lorsqu'ils ne rentraient pas dans le rang, ils apparaissaient comme des radicaux, des comploteurs. Il en fut de même des associations de toutes sortes qui souvent mieux que les intellectuels, ont su concilier les exigences de la machine politique de l'heure et le mouvement objectif des logiques sociales. C'est en cela que la disjonction ou la déconnexion d'avec le politique me semble être un paradigme opérationnel pour penser la société civile.

Société civile dispersée et société civile rassemblée

Dissociation du donné naturel et des cadres politiques, de l'intellectualisme et de l'activisme, la société civile est cette zone de turbulences pacifiques où les flux économiques et sociaux rencontrent et réforment les mots d'ordre et les logiques politiques. C'est le moteur de la machine sociale, l'État en étant le cockpit, le guide éclairé ou suprême, le duc, le führer, bien entendu le conducteur. La société civile mobilise la société en ce qu'elle est une machine sociale et "la machine sociale a pour pièce les hommes" (Deleuze, *Anti-Œdipe*, Editions de Minuit, Paris, p. 165). Un homme, ça change, ça s'adapte et ça adapte, ça adopte ou ça récuse et refoule. Un homme se rapporte à d'autres hommes comme autant de corps et de libertés. Et quand il arrive que la société de ces corps et de ces libertés se mette en scène sur une place publique, elle s'énonce comme subjectivité critique et elle indique que les subjectivités peuvent être collectives.

Il ne s'agit pas d'une critique spéculative mais d'une critique pratique, d'une praxis. Il y a pratique critique de la société civile lorsque au moment même où l'État va mal, si mal qu'on le soumet aux remèdes de cheval de la Banque mondiale et du F.M.I., les transporteurs de voyageurs qui pour l'essentiel n'ont jamais fait trois jours d'école dite moderne, réussissent à renouveler leur parc automobile, à le moderniser, tout en maintenant leur prix en dessous des seuils prescrits par les pouvoirs publics. Il y a critique pratique et dissociation lorsque qu'à l'occasion de dévaluation du franc cfa, alors que la valse des étiquettes devenait frénétique dans les magasins et sur les marchés, les sociétés de transports de passagers en Côte d'Ivoire, ont maintenu leur prix avant la dite dévaluation, pour ne procéder à des hausses relativement mineures que des mois, voire des années plus tard.

C'est cette aptitude à relever les défis et à trouver des solutions originales à nos problèmes que nous perdons de vue et pour de bon, lorsque cédant à la fascination des modèles importés, nous nous détournons de notre histoire et donc de notre culture endogène des problèmes. Le thème de la société civile peut rappeler que les constructions d'Etat qui se sont installées par effraction dans nos désirs de modernité et de post-modernité, sont souvent en retard sur les grands circuits trans-étatiques du commerce régional dont les commerçants Haoussa semblent recapitaliser la mémoire alors même que la construction de grands ensembles africains tels la CDEAO, semblent un horizon fuyant. L'Afrique que les politiques de la haine conduisent à des génocides troublants, est aussi l'Afrique des populations actives qui vivent et réinventent au quotidien l'intégration et la tolérance. De même les jeunes des villes dont le potentiel de violence déborde de loin les prévisions des polices, ces jeunes qui sont d'authentiques citoyens en ce sens qu'ils ne connaissent pas le village ou n'en ont pas, sont aussi des créateurs de cultures. Cultures urbaines certes, mais cultures intégrales pour ne pas dire authentiques ; cultures qu'il faut apprendre à problématiser plutôt que de donner dans le mépris. Sans doute, et c'est Nietzsche qui nous le rappelle, sans doute que "l'homme qui jouit pleinement de ses droits et des ses devoirs a tout le corps marqué sous un régime qui rapporte ses organes et leur exercice à la collectivité", mais il n'en demeure pas moins que la société civile tout en donnant corps à du collectif, dispose un espace d'autonomie et de décentralisation par rapport au pouvoir centralisateur que cultive de l'Etat-nation.

On pourrait définir la société civile en l'opposant à l'individu, à la famille, à l'Etat, à tout ce qu'on voudra, l'essentiel c'est d'être à mêle de comprendre que c'est elle qui refait surface lorsque lors des obsèques de sa sœur Mamie Adjoa en 1985, obsèques qui durèrent des semaines et virent passer dans un défilé interminable, aussi bien les humbles citoyens que les chefs coutumiers et politiques du pays et de la sous-région y compris les chefs d'Etat, le Président Houphouët-Boigny, manifestement, ne sut appliquer ou faire appliquer les dispositions de renoncement au faste contenues dans ce qu'en Côte d'Ivoire, il est convenu d'appeler l'esprit du 20 juillet 1977. Lui qui avait prôné la rigueur morale et économique et incité chacun à renoncer aux dépenses ostentatoires, se trouvait au centre du plus grand déferlement de dons, de ripailles, de beuveries, de toute l'histoire économique et sociale de la Côte d'Ivoire.

Si nous convenons d'appeler société civile, l'instance qui en deçà ou au delà des mots d'ordre du pouvoir politique et de son stratège, en impose en douceur mais de manière implacable à tous, y compris au premier des citoyens, au magistrat suprême, on peut donc dire que la société civile évolue et se développe de manière autonome quoique diffuse selon des lois propres à sa sphère d'autonomie. C'est elle qui mobilise l'énergie sociale (cf Marc Lepape, *L'énergie sociale à Abidjan*, Edition Karthala, 1997), la développe dans des réseaux de parents, d'amis et de collègues lors des funérailles, lors des mariages, ordinaires ou dans la vie associative. Dans la dynamique de l'organisation et de l'animation sociale, elle actionne des dispositifs de pouvoirs sans se focaliser sur la logique de

l'accumulation. Dans ce domaine de profusion de l'initiative privée en dehors des ordonnances, des décrets et des normes formelles, se développe un jeu de régulations du monde du travail et des échanges, où contrairement à ce que met en valeur l'économie politique classique, il ne circule pas que des marchandises mais aussi du capital humain.

En Occident, pour dire les choses rapidement et schématiquement, une certaine économie politique et une certaine philosophie politique sont allées, réduisant cette sphère d'autonomie à celle du marché et sans élargir la notion de marchandise. Elle en a conçu "les relations juridiques comme des contrats reposant sur une libre déclaration de volonté formée sur le modèle des relations d'échange liant deux propriétaires au sein de la libre concurrence." (Habermas, Espace Public, Ed. Payot, p. 84). S'il est indéniable que les relations sociales sont régies par des rapports d'échanges, s'il est vrai que le don appelle un contre-don, il est également vrai qu'en même temps que des choses, les hommes échangent également des idées, des conceptions du monde. Ils mettent en œuvre une conception de la société. Cette conception de la vie et de la société réfère à la société civile dès lors qu'elle n'entre pas dans la logique des forces qui s'emparant de certains acteurs sociaux, démasque leur volonté de pouvoir et les positionne dans la société politique. Par la force ou par la loi, la société politique est engagée dans la lutte pour la conquête ou pour la conservation du pouvoir d'Etat. Sans jamais que la question du pouvoir lui soit étrangère, la société civile rassemble, les hommes, les femmes et les jeunes, en un public traversé par des "expériences subjectives" et par une culture sociale, dont l'énergie peut dégager de la violence aussi bien qu'y faire front.

"Lazare, lève toi et marche !" ainsi ordonne le Christ et de la force du verbe et de la foi, rejaillit la vie qui triomphe de la mort. La société civile anime l'opinion dont la parole, la rumeur, en manifestent son goût des spéculations. Mais elle est aussi réveil, action, marche. Seulement cet homme qui marche peut être aussi celui qui s'est endormi dans le sommeil de la mort. Et alors on a le droit de s'interroger. Où est l'action lorsque par la terreur et la victimisation, des citoyens se disposent comme des pensionnaires virtuels du bagne, et accueillent leur arrestation comme un soulagement? Alexandre Soljenistine a su donner visage à cette sorte de peur-tétanos et d'angoisse existentielle qu'inoculent les dictatures, toutes les dictatures.

La dictature est une machine active de dissociation de la société civile qu'elle veut dissoudre au lieu de chercher à la promouvoir et vivre en accord avec elle. Elle ne détruit pas seulement le libre statut de l'individu par les entorses répétées qu'elle fait aux libertés domestiques et publiques. Par ses lois et ordonnances, elle conjure et combat la vie associative et la liberté d'association. En cela, et encore une fois, la dictature est antidémocratique. En effet et selon Alexandre Tocqueville, l'association est un pilier de la démocratie américaine et de la démocratie tout court. Elle est également une condition d'existence de la société civile qui ne se met véritablement en marche que par sa mobilisation effective.

Si on prend au sérieux cette idée de Alexandre Tocqueville, on peut considérer qu'effectivement la modernité du politique se joue en partie autour de la question de l'association. Associations, les partis le sont dans leur statut et la loi qui les régit est souvent celle des associations. Lorsqu'elles disposent que les partis participent à l'expression du suffrage universel, les constitutions politiques qui prévoient le pluralisme comme une voie d'accès à la démocratie, stipulent en même temps que les associations participent à l'expression du suffrage universel. Mais question : l'ethnie et partant l'ethnicité n'est-elle pas également une association? Réponse : l'association n'est réelle qu'à être conduite selon une loi de composition qui la construit. Cette loi n'est pas naturelle mais institutionnelle c'est à dire historique. L'ethnicité projette l'ethnie comme donnée naturelle ce en quoi elle démontre une cécité et sur sa propre histoire, et sur l'historicité de l'ethnie. A définir, donner l'ethnie comme une donnée naturelle, on sous-entend qu'elle n'est pas une association. Les statuts et règlements intérieurs de l'association réfèrent à des critères extrinsèques et non des critères naturels comme le sang, la couleur. La société civile suppose une démarche dissociative quant aux repères naturels, mais associative quant aux normes conventionnelles.

La société civile est trans-sociale

Quel type d'association, le parti en général et le parti unique en particulier? Comment la vie associative si riche et si variée en Afrique anime-t-elle la société civile et dans quelles mesures, les associations de quartier, les associations de jeunes et en particulier les associations de femmes, sans oublier les ONG, peuvent-elles changer la qualité de la vie et soumettre la société politique africaine à la modernité démocratique?

Le pouvoir de mobilisation informelle des associations formelles ou informelles qui ébranle ce que Gilles Deleuze aurait appelé un devenir masse, un devenir meute de l'homme, développe une puissance de l'émeute qui redonne vie à l'homme et à la société tout en déplaçant les frontières de l'intolérable. Et je repense à Rosa Parks le jour où fatiguée comme il ne lui avait jamais semblé l'avoir été auparavant, elle s'affale sur le siège de l'autobus qui la transporte. Elle s'assoit non pas par décisionnisme ou par bravade, mais parce que pour elle, il est vital de s'asseoir. Elle s'assoit parce que mourir assise est préférable à mourir debout. S'asseoir ou mourir, il lui faut choisir et elle choisit la vie. Rosa Parks s'assoit et les Noirs de Montgomery se lèvent. Ils sortent de leur torpeur, s'organisent, organisent le boycott des autobus, trouvent des alliés au sein de la communauté blanche. Quoi ! les Nègres ne veulent plus être des nègres ! La société civile se reconstitue en ce que des personnes privées, comme une seule et même personne, revendiquent publiquement leur rôle en tant qu'être humains, font un usage de leur esprit critique, développent une pratique critique, mettent la société américaine en crise et en accélèrent l'histoire et la font accoucher d'une partie de son destin. Ils donnent mémoire à l'histoire.

Le sujet de l'histoire ou parler comme Hegel, l'esprit de l'histoire qui descend de son cheval et emprunte l'autobus de Montgomery, puis qui montent sur le cheval des Noirs de la ville qui font la grève des autobus, peut me semble-t-il représenter une subjectivité collective. Celle-ci ne nomme pas seulement l'action et le mouvement des Noirs. Elle déborde le cadre de la race pour impliquer les Blancs qui subitement s'adonnent à l'auto-stop pour aider les Noirs à gagner la partie, tolèrent les retards de leurs domestiques noirs, soutiennent le mouvement, bref, aident l'histoire à accoucher et à acquérir la mémoire d'elle-même. La société civile est trans-sociale. C'est à cet égard qu'il faut imaginer la société civile traversant et les groupes ethniques et les partis politiques ; fixant des énergies individuelles dans l'ensemble des groupes sociaux, pour les rassembler dans une configuration et une dynamique nouvelles. Toutes choses qui se vivent dans le quotidien de l'invention des moyens de la vie et de la survie partout dans le monde et bien entendu en Afrique.

Qu'on permette ici l'évocation d'une association de femmes qui à San-Pedro, dans le sud-ouest de la Côte d'Ivoire, ont su produire une conscience sociale et civique remarquable en ce que leur motivation, c'est juste leur bien être au plan du quartier. Le quartier en question c'est le quartier du Lac, un quartier mal équipé en routes carrossables. Tirant prétexte de ce sous-équipement, les chauffeurs de taxis refusent de conduire jusqu'au seuil de leur porte, les dames y compris celles venant du marché. Sommairement abandonnées sans ménagement au bord de la route, à plusieurs centaines de mètres, sinon de kilomètres de leur domicile, les femmes en sont réduites à porter sur la tête les emplettes qu'elles viennent de faire au marché. Non seulement cette contrainte les épuise inutilement mais encore, elles les humilient dans la mesure où les chauffeurs de taxis restent sourds à leurs imprécations, et encore. Par ailleurs, autant de 'kilomètres à pieds' n'est pas un compliment pour les toilettes qu'elles font pour se rendre au marché.

Les femmes du Lac n'ont pas levé une révolte, elles se sont constitué en une association dite Les Anges du Lac et ont été se plaindre de leur sort chez Monsieur Le Maire. Celui-ci ordonna aux taxis de traiter avec un peu plus d'égard les Anges du Lac et partant, tous les habitants du quartier du Lac. Pour les y engager, le conseil municipal entreprit quelques réfections de route dans le quartier. Encouragés par ce succès, les Anges du Lac continuèrent sur leur lancée. Sans distinction de classes, d'origine ou d'opinions, une fois par semaine, les dames de l'association se retrouvent au domicile de l'une d'entre elles. Celle-ci met cette occasion à profit pour réaménager son intérieur avec, on le pense bien, quelques appuis du chef de famille. Bien entendu les femmes du Lac ont leur tontine. Elles cotisent 300 fr. par semaine et lèvent une amende de 50 fr. par personne en retard. Qui a dit que l'Africain était dans son identité éternelle dans le retard?

Toutes choses étant . . . inégales, il peut apparaître présomptueux de comparer cette montée en puissance de mères de familles sans qualité à la geste légendaire

de Rosa Parks. Mais songeons seulement aux nombres d'associations de femmes ou d'hommes d'ailleurs, qui en Afrique se prennent quotidiennement en charge et réaménagent leur vie, et relisons nos classiques d'ici et d'ailleurs en pensant à elles. En pensant à la force tranquille qu'elles déplacent et qui peut être une force de révolte ouverte, notamment lorsque chargées de leurs marmites, les femmes de San-Pedro ou d'ailleurs marchent pour protester contre la cherté de la vie et l'absence de bananes sur les marchés.

Karl Popper réorganisant la question du politique, remarquait que toute la philosophie politique de Platon à Marx, à laquelle il faut bien ajouter la science politique, fut régie par la question : "qui doit gouverner?" Le meilleur c'est à dire le philosophe roi ou le roi philosophe, répondait Platon. Dans la mouvance de cette question, on vit passer aux postes de commande et tour à tour les meilleurs, le grand nombre, les prolétaires, les forts.

En ce que ni le meilleur, ni le plus grand nombre, ni même le philosophe ne sont à l'abri de l'excès du pouvoir et du totalitarisme, Karl Popper propose de substituer à la question initiale du "qui doit gouverner" celle du "comment réduire le pouvoir de ceux qui parce qu'ils gouvernent sont portés à abuser du pouvoir?" En effet, comment éviter les Hitler, les Staline et autres Sani Abacha et tous les dictateurs qui dans nos pays, arrêtent et annulent les processus démocratiques? Comment instaurer dans la gestion du politique, un principe de limitation du pouvoir de nuisance?

Cette manière de régler la question qui laisse entière la question du pourquoi et du comment de l'avènement et de la pérennité des Hitler, de Staline ou d'Abacha laisse également inexplicée la question du pourquoi et du comment de l'amour-passion que les peuples réservèrent en Afrique par exemple, aux pères de la nation qui furent souvent des chefs autoritaires. Elle laisse également entière la question de leur maintien et par conséquent, elle n'informe pas sur la question du fonctionnement du politique. Enfin, elle annule la société civile dans les rapports de pouvoir et fait comme si entre le pouvoir de l'individu et le Pouvoir politique, il n'y avait pas de moyen terme.

En fait, il reste qu'entre ce que l'homme, celui-là même qui est un loup pour l'homme, concède pour passer du stade de l'être borné à celui de l'être social qui volontairement a aliéné sa liberté pour en retrouver une autre au plan de l'Etat, et l'Etat, non seulement il n'y a pas dévolution absolue mais encore il y a un moyen terme social au delà de la famille, et avant le champ clos des batailles politiques et politiciennes, il y a le monde de l'échange et du travail. Il y a la sphère de la civilisation de la société. En effet, entre les fonctions de nature politique qui relèvent du politique et les fonctions d'échanges de marchandises et de travail qui se développent à côté de la sphère politique de l'Etat, acquérant par rapport aux directives du politique une autonomie plus ou moins avérée, la société se médiatise à la fois à travers le pouvoir d'Etat et le marché de l'échange.

Dans une logique de production et de reproduction, les personnes privées, les associations naturelles (famille, clan, tribu), conventionnelles (le quartier, le cercle des amis, les corporations, etc.) développent des initiatives et inscrivent une sphère de la citoyenneté. Pour être distincte de l'Etat, cette sphère n'en est pas la contradiction mais la base sociale et le foyer d'initiatives. L'essor de l'état et de la société dépend de la capacité de l'Etat à réguler et à sécuriser, à redéployer cette dynamique de base en puissance économique. Quand l'Etat échoue dans cette tâche d'arbitrage et de relance, l'élan de la société civile, ses travers et ses excès peuvent s'en trouver compromis. Alors l'organicité de la société civile se brise et les individus plutôt que de développer des initiatives, s'en remettent à l'Etat-providence. Or l'Etat-providence est toujours menacé par l'irruption de l'Etat totalitaire, qui comme on l'a vu plus haut, disloque la société civile, en isole les membres qui s'asseyent et attendent, Godot.

* *

Société civile séduisante et conquérante des Anges du Lac, société civile cavalier de l'histoire des Noirs de Montgomery, société civile victime tétanisée de toutes les dictatures, bref société civile rassemblée et société civile disloquée : est-ce à dire que la vérité de la notion est soit dans la victoire soit dans la défaite? Est-ce à dire que lorsqu'on ne l'acclame pas à tout rompre, on ne peut que la pleurer?

La vérité est plus contrastée, plus paradoxale. Les sociétés civiles peuvent être aussi des puissances prédatrices bondissant sur les citoyens et sur les corps sociaux-professionnelles, et même sur d'autres sociétés civiles. Par exemples des syndicats idéologiquement opposés, des lycées, des clubs de football traditionnellement rivaux, peuvent entrer dans des conflits et des antagonistes profonds. Pensons encore aux citoyens des pays qui se combattent au nom de leur religions, ou pire au nom d'une interprétation divergente de la même religion ; pensons aux catholiques et aux protestants d'Irlande du Nord, aux musulmans d'Algériens, et il devient évident que la société civile peut être loup et diable, mais pensons à toutes les chasses organisées d'étrangers dans nos pays.

Le rôle régulateur de l'Etat, sa fonction d'arbitrage à laquelle Marx ne croyait guère, s'avère indispensable. Or précisément les déferlements d'intolérance, de haine et d'intégrisme qui pervertissent les rapports sociaux, menacent l'existence même de l'Etat qui se trouve également remis en cause, ne peuvent être contenus et recadrés que par la puissance publique de l'Etat. Une société déboussolée, a besoin de l'Etat pour se fixer de nouveaux repères, tout comme une société inégalitaire a besoin des lois républicaines, pour promouvoir l'égalité citoyenne entre tous les fils de la nation. C'est le cas en Algérie, c'est le cas en Irlande du Nord. Aussi, on perd toujours à jouer la société civile contre l'Etat. Ce qu'il faut à nos sociétés civiles, c'est des Etats légaux et légitimes et ce qu'il faudrait à nos états, c'est des sociétés civiles imaginatives et travailleuses qui sachent réduire les tensions ethniques et construire la citoyenneté à la base. Ensemble, Etat et société se doivent de cultiver leur mémoire commune qui constituent des

points d'ancrages et de projections à partir desquelles, l'avenir de l'Afrique doit être inventé et par les politiques et pas les citoyens. Comme le dit si bien Joseph Ki Zerbo : "En réalité, la plus lourde dette des Africains, la plus urgente est celle dont ils sont redevables à l'égard de l'Afrique elle-même : pas d'abord à l'égard des prêteurs internationaux, ni en référence à l'équilibre de la balance des paiements. Il faut payer la dette interne d'abord. ("Le développement clé en têtes" in *La natte des autres* sous la direction de J. Ki Zerbo (Ed Codesria, 1992), p. 1)."

LA CONFRERIE DES CHASSEURS

Youssouph Tata Cissé

Malgré mes problèmes de santé, je suis heureux de dialoguer avec vous sur la confrérie des chasseurs chez les Mandingues, groupe social fort connu en Afrique de l'Ouest. La citoyenneté chez les Mandingues se détermine par le lieu où sont enterrés le placenta et le cordon ombilical de l'individu. Là est la patrie du Mandingue. Cette pratique est du reste fort répandue en Afrique. Pour revenir aux sociétés Mandingues, on y trouve *Le Ladjè* où chef de famille qui a toute autorité dans le respect des lois et coutumes. On y trouve ensuite *Le Kafou* qui est une association de villages ayant valeur de supracommunauté politique. Enfin on trouve les sociétés d'éducation ou d'enseignement, qui conduisent l'enfant du sevrage à l'âge adulte. Ceci se fait sous la direction du religieux, dans des sociétés d'initiations (*Djo*). Je vais vous présenter ces sociétés.

On a d'abord *Tcheblinké* (petit homme rouge qui s'appelle encore *Wokloni*). Cette société s'étale de 0 à 10 ans. Son symbole c'est le nain *Bassi* que nous trouvons en Egypte ancienne sous le nom de *Bes*. Petit homme à grosse tête, nain généreux. Haut comme trois pommes, il porte sur la figure un masque orné de 7 cornes (3 sont masculines et 4 féminines). On a deuxièmement *Ntomo* : front bombé, nez long, bouche tubulaire, signes d'intelligence et de succion du savoir. A cet âge, il faut insuffler le savoir à l'enfant. Je rappelle que toutes ces sociétés sont encadrées. Dès dix ans, on entre dans la *ton*. Troisième palier, c'est la civilisation du travail qui invite à la productivité. Les humains y apprennent à faire des chants, des cantiques... Le quatrième niveau, dès 15 ans, est le stade du *Komo* ou *Simbon*. C'est l'entrée dans l'histoire, dans la philosophie. Histoire des ancêtres, astronomie, médecine, toutes les connaissances sont étudiées ici. La société des masques est le monde entier. De son origine supposée, à sa fin préfigurée, le masque conduit le monde.

Au cinquième niveau, on a affaire à des disciplines particulières dont la rhétorique, etc. Le sixième niveau, le *Nama* est réservé à tous ceux qui veulent faire de la médecine. Le septième niveau, c'est le *Korè* : société sans tabou. C'est l'association des *Korèdoug*a qui disent tout ce qu'ils pensent. Ce sont des bouffons sacrés. Au huitième niveau, on a la société des jeunes filles, le *Niakourouni* et la société des femmes. Au neuvième niveau, c'est le *Ladjè* ou assemblée des devins, des géomanciens. Au dixième et suprême niveau, il y a la confrérie des chasseurs : c'est le conservatoire des traditions politiques, religieuses et philosophiques du monde mandingue.

Qui a engendré un chasseur a engendré un défenseur des causes justes. Etre chasseur n'est pas une chose banale. La société des chasseurs est une confrérie de type maçonnique. On y adhère sur la base d'un serment : " Tu aimeras à jamais ton prochain et chassera l'*arbitraire* sous toutes ses formes ". La droiture morale et spirituelle ici exigée fait que le chasseur est concerné par tout malheur. Etre chasseur, c'est surtout affirmer l'individu et les institutions sociales contre l'injustice. Le pouvoir se transmet chez les chasseurs dans la libre adhésion et le serment. Le pouvoir supérieur échoit au premier initié. Il ne se transmet pas par le sang. C'est par le sang que la coutume transmet le pouvoir. C'est par le savoir

que les chasseurs reçoivent le pouvoir. Un savoir à la fois théorique, technique et éthique. L'Islam n'a jamais formellement interdit l'esclavage. Les chasseurs se sont battus contre les esclavagistes dans une internationale organisée autour, d'abord de Soumangourou Kanté puis de Soundjata Kéita. Partant ensuite du Sankaran, les chasseurs du Torong ont conquis l'espace pour venir combattre la capture de l'homme par le musulman. Plus près de nous, les chasseurs étaient nombreux dans les armées opposées à la colonisation de l'Afrique. Un principe de cette confrérie dit que " Nul ne doit abandonner la terre de ses ancêtres à l'appétit des uns et à la dégradation des autres ". Le message de la France était Liberté – Egalité – Fraternité, il fut compris comme le signe qu'en France et pour elle, il y avait nécessité d'une rencontre des chasseurs du monde entier. Alors les chasseurs africains sont vaillamment allés se faire étriper, au nom de leurs idéaux.

A entendre les récits initiatiques Bambara et Malinké, on découvre une profondeur de pensée. Parmi les œuvres typiques de ces peuples, on trouve des pierres dressées et des cercles de pierre. Ce sont des langages de chasseurs, disséminés, dans la brousse. La mascarade par exemple est une création des chasseurs. Marcel Griaule disait des signes Bambara et Dogon qu'ils étaient des précipités des mythes. Cependant l'œuvre majeure, c'est le Manding-Kalikan, charte des droits de l'homme qui précède dans le temps toutes celles qu'on clame aujourd'hui si fortement. C'est le serment du chasseur : Entente; Amour, Liberté et Fraternité sont ici les principes fondateurs de ce texte de 1212, c'est à dire dès le début du XIII ème siècle.

Extrait du *Maden Kalikan*.

- 1) Toute vie est une vie. Aucune n'est supérieure à une autre.
- 2) Tout tort causé exige une réparation. Que nul ne martyrise son semblable.
- 3) Que chacun pourvoie aux besoins des membres de sa famille.
- 4) Que chacun veille sur le pays de ses pères.
- 5) L'esclave n'est respecté nulle part en ce bas monde
- 6) L'âme se nourrit de trois choses :
 - Voir ce qu'elle veut voir
 - Dire ce qu'elle veut dire
 - Faire ce qu'elle veut faire
- 7) Chacun est libre de ses actes.

C'est d'ailleurs en rapport avec tout ceci que le texte dit encore : " un chef qui ment et vole est moins qu'un gueux ".

Voilà ce qu'avait à dire un apprenti chasseur s'adressant à des universitaires. Pour des informations plus complets, je voudrais vous renvoyer au liere que j'ai écrit sur la question.

CIVIL SOCIETY AND THE STRUGGLE FOR DEMOCRACY IN ZIMBABWE

Masipula Sithole

The eminent American scholar on the democratization process, Larry Diamond (1993:17), distinguishes four arenas of social organization in a country: society in general, civil society, political society, and the state. He succinctly defines 'civil society' as distinct from society in general, as "that segment of society that interacts with the state, influences the state, and yet is distinct from the state."¹ It is also distinguished from 'political society' in that organizations that constitute civil society are not vying for political office like political parties do. They, however, also interact with political parties in order to influence what they do. Civil society consists of those non-governmental organizations (NGOs) that have a more public interest rather than private or parochial interest. Civil society is, therefore, the link between the state and society. Civil society mediates between the state and society.

Most political scientists have argued that democratization and the sustenance of democracy is a result of the emergence of a strong civil society in formerly authoritarian regimes (O'Donnell and Schmitter, 1986; Linz and Stepan, 1986; Stepan, 1993; Chazan, 1993; Diamond, 1993; Sachikonye, 1994).

During the struggle for independence in the 1950s and 1960s what civil society there was in the form of associational life as portrayed above coalesced into the nationalist movement and was subordinated to it. As Naomi Chazan (1993:75) put it:

Emphasis was put on consensus as opposed to tolerance, loyalty in contrast to self-expression, on identity and not individual rights, on political boundaries but hardly on procedures. Nationalism in many parts of Africa was not in any fundamental sense liberal.

This subordination to the nationalist movement intensified after independence when one-party rule was introduced. The hegemony and imposition of the one-party state in most African countries stultified the growth and independence of associational life, thus preventing the growth of a strong self-supportive civil society. But university campuses and churches remained resistant to party and state control. In some cases the trade union movement managed to distance itself from the party and the state and became virtually the undeclared opposition party.² A strong civil society manifests itself through autonomous, largely self-supporting organizations that are public oriented.³ Summarizing the critical impact of civil society in the democratic trend in Africa, Larry Diamond (1993:17) has noted that:

The mobilization of civil society for democracy has perhaps been most striking in Africa. In a range of countries in sub-Saharan Africa the pressure for democratic change has been generated or advanced by autonomous organizations, media, and networks in civil society. Since the early 1980s, it has become increasingly apparent that the impetus for political renewal and resistance to authoritarian domination in Africa has come from students, the churches, professional associations,

women's groups, trade unions, human rights organizations, producer groups, intellectuals and informal networks that are either autonomous from the state or struggling to break free from its control. Thus, it is now virtually beyond dispute that to fully comprehend democratic change in Africa and the developing world, one must study civil society.

A strong and responsible civil society also moderates the outcome of politics. This is healthy in that it restrains contending political elites who are otherwise opportunistic. Strong plural elites in civil society are a restraining influence on elites in political society.

Several factors favor the continued growth of a strong and responsible civil society in Africa today. The emergence and proliferation of local NGOs arose out of a realization that the state has failed to provide adequate welfare for many of its citizens, or, at any rate, it cannot. The state also now seems to have accepted this reality and is unlikely to discourage individual and group initiatives, even if this may mean less control over the people it governs. As the people discover that they cannot depend on the government to provide everything, the state also learns to be less visible in people's everyday lives. In other words, both the governing elites and the people have begun to appreciate -in John Locke's formulation- that "that government is best that governs least". During the euphoria for independence, the people expected government to provide them everything, and the nationalist leadership were genuinely committed to fulfilling these expectations. The results have been humbling. The arrogance of the state and the party has diminished.

Another development that favors the growth of strong civil society in Africa, is the 'democracy friendly' international donor community, whether by international NGOs or foreign governments. These are placing aid conditionalities, some of which are targeted specifically at building and strengthening the infrastructure for a vibrant civil society by assisting local NGOs directly. In the past, particularly during Africa's decade of ideology, such assistance was channelled through or in collaboration with the state or the ruling one-party.

While there are legitimate fears that efforts to strengthen civil society by giving resources to local NGOs might weaken the state, leading to its breakdown, the contention here is that this development is unlikely if assistance is wisely diversified and shared between governments and local NGOs. Moreover, there is a way in which a strong state must emerge as the result of a strong civil society, if it has to be a democratic state. Tyranny thrives where civil society is weak.

But the more critical factor in the rise of civil society in Africa has been the expansion of the intelligentsia in the past 30 years. This is testimony to the success in education in most African states over the last three decades. The UNDP Report for 1994 states that average adult literacy in sub-Saharan Africa, at 46 percent in 1960, rose to 69 percent by 1992. This is a definite plus for the first generation leaders. But in doing so they dug their own graves. They created a more discerning intelligentsia that today mans the civil society which

demands their public accountability, or their removal from office. This dialectical process is as it should be.

Civil society and struggle for democracy

In Zimbabwe, as has happened elsewhere in Africa (Benin, Zambia, Kenya, Malawi, etc), in the absence of strong opposition political parties, opposition to authoritarianism has been spearheaded largely by civil society. A viable opposition in Zimbabwe could well be inspired or brokered by civil society.

By the late 1980s the 'core supporters' of the regime had begun to decline and the manifestations of demobilization and paralysis of 'active opposition' to ZANU(PF) authoritarianism had started to show. For instance, the University of Zimbabwe students and intellectuals (Association of University Teachers), the Zimbabwe Law Society, clerics of the outspoken Zimbabwe Catholic Commission for Justice and Peace (ZCCJP) and the Zimbabwe Council of Churches (ZCC), the Zimbabwe Congress of Trade Unions (ZCTU), Zimbabwe Union of Journalists (ZUJ), and other organizations that have mushroomed in the 1990s, like the Zimbabwe Human Rights Association (Zimrights), and the Foundation for Democracy in Zimbabwe (FODEZI), Transparency International Zimbabwe, - all led by people who were formerly the regime's 'passive supporters' - began to oppose the ZANU(PF) regime openly. First, the demand was public accountability and disclosure of corruption, then opposition to plans for the establishment of the one-party state now the demands include good governance, comprehensive constitutional reforms, transparency, and human rights.

The pressures against corruption led to President Mugabe establishing the *Sandura Commission* of 1987 which investigated corruption charges involving the sell of vehicles by party and government officials, apparently abusing a government facility at the Willowville Motor Industries in the outskirts of the capital Harare (hence Willowgate scandal!). Several senior party officials and cabinet ministers were found guilty and forced to resign.⁴

Campaign against one-party state

The Catholic Commission for Justice and Peace spearheaded the campaign against the intended establishment of the one-party state after the elections of April 1990. In a strongly worded statement it said, in part:

We believe that a constitutionalized one-party state is contrary to basic human rights; we believe that no generation has the right to make immutable decisions for the generations of the future..... Therefore we recommend that: the ruling party abandons all plans to establish a legislated one-party state in Zimbabwe (*The Herald*, 11 April 1990).

This position was immediately endorsed by the Zimbabwe Council of Churches, the ZCTU, students, intellectuals, and former Zimbabwe President Canaan Banana. The message was heard from pulpits, factories, and class rooms. The CCJP inserted its full statement in several issues of the widely

read *The Herald* newspaper as a paid advertisement. The independent weeklies and monthly magazines published persuasive articles critical of the one-party state anachronism.⁵ Zimbabwe intellectuals summed up their antipathy towards the one-party state in a contribution titled *Democracy and the one-party: the Zimbabwe debate* (Mandaza and Sachikonye: 1991).⁶ The party's one-party state message had no 'ghost of a chance' of penetrating to the people beyond its Harare headquarters. Instead, the other message (anti-one-party state) finally penetrated party headquarters, and given an international climate equally hostile to the one-party state, the ruling party had to abandon the anachronistic idea.

The November 1995 ZimRights demonstration

Another unprecedented manifestation of resistance to authoritarianism was that spearheaded in November 1995 by Zimrights, Zimbabwe's leading human rights organization. Trouble started brewing in downtown Harare when police chasing two suspected thieves opened fire with assault rifles, killing two passers-by and injuring the third. An infuriated crowd overturned a police van and set it ablaze, the first since independence. The police never showed remorse, merely calling the incident "unfortunate" and warning people to "keep away from scenes of crime". Zimrights denounced the callous shootings and response, and called a demonstration to commemorate the dead. Opposition politicians, other civic organizations and university students and lecturers joined the demonstration. Zimrights organizers pledged to continue such demonstrations until the government started taking human rights seriously. But two hours later, a group of youths ran the city amok, throwing bricks, overturning and burning eight government vehicles, an unprecedented show of anger at the state.

The 'instruments of coercion' were restrained as they watched state property burn. No deaths were reported this time. Could it be because of disbelief, or Stepan's scenario of an "increasingly despised regime" had started? Today, members of the CIO are more discrete in their 'secret service' than in the past, probably the result of an incipient professionalism that is acquired in the process of growing up. But then it might be the result of divided loyalties as 'elite cohesion' within the ruling party has cracked, starting in the late 1980s with the casualties of the *Sandura Commission*, and the expulsion of Edgar Tekere mentioned above.

The 1996 civil servants strike

Yet another unprecedented event is the September 1996 civil service strike in which government, out of character, had to succumb to demands for a pay increments by its servants after a two week work stoppage. Instead of listening to the strikers' claim that a basic 20% annual pay increase had not been included in their pay packets, the government resorted to its usual bullying response to such crises. The Public Service Association (PSA) called a nation-

wide civil servants strike. Public Service Minister, Florence Chitauro, issued them with a two day ultimatum to return to work; they didn't; they were fired, and 7,000 jobs were advertized to replace the striking workers. With characteristic arrogance, President Mugabe said he welcomed the opportunity to "trim down the size of the civil service."

An apparently intimidated and divided PSA leadership called off the strike. It was immediately replaced by a more militant faction calling itself the Unified Civil Service Negotiating Committee (UCSNC). It announced that the national strike should continue. They won the day when government backed down and agreed to the annual pay increase and other demands such as no victimization for those who had participated in the strike. This strike was reported the "worst national strike in Zimbabwe's history", costing the nation over a billion dollars in lost revenue. It paralyzed all the essential services in the country, the most hard hit were health services, and government itself. Army personnel had to be called in to provide emergency medical services.

With the hardships of economic adjustment programs, public sympathy was solidly behind the striking workers. Just a year ago, the president and his cabinet had awarded themselves increments of more than double their salaries.⁷ Several ZANU(PF) members of parliament were publicly sympathetic to the strikers. The police kept strictly to their law and order functions, and some were even heard remarking, in support, "We are civil servants too!" The 'coercive apparatus that maintains the regime in power' was now beginning to have doubts.

Liberation war veterans demonstrations

The events of 1997 were even more dramatic. The weekly *Financial Gazette* carried a story about the abuse of the War Victims Compensation Fund, apparently based on information leaked to the paper by government employees of in the Ministry of Labor and Social Services tasked with the administration of the fund. The fund was established by the Ian Smith regime in 1987 for the benefit of government victims of the liberation war. Its beneficiaries were mainly supporters of the minority regime who were mainly white. But after independence, former freedom fighters (guerrillas) and civilians who were wounded or suffered some form of disability (physical and/or psychological) as a result of the liberation war were included as beneficiaries of the fund.

The information leaked to the press alleged that undeserving top government officials were drawing from the fund. After persistent reports and complaints President Mugabe temporarily froze the administration of the fund and set up a commission (the *Chidyausiku Commission*) to investigate the alleged abuses of the fund. Members of the Liberation War Veterans Association (an organization of former guerrilla combatants) were the first to feel the effects of the freeze on the fund as this was the only source of income for most of them. When their plight fell on deaf ears, the war veterans staged nation-wide demonstrations in order to attract the attention of their patron, President Mugabe, who had insisted he would not see them, instead they

should put their complaint to the relevant Ministry of Labor and Social Services, which ministry had in turn insisted that they should wait for the outcome of the *Chidyausiku Commission*.

On Heroes Day celebrations (August 8th) the war veterans startled the nation when they disrupted President Mugabe's speech by singing war songs and beating war drums at the National Sports Stadium. The country-wide demonstrations continued including at an international meeting addressed by Mugabe at the Harare International Conference Center to which a riot squad was dispatched. The daring former combatants went as far as besieging the ruling ZANU-PF Party Headquarters in Harare, holding some very senior politburo officials until President Mugabe had to agree to meet them. In the ensuing discussions they demanded compensation for liberating the country until President Mugabe promised each of the nearly 50,000 former combatants \$50,000 lump sum gratuity and a pension of \$2,000 per month payable until death. This undertaking was to cause another row in parliament, the party, and more importantly within civil society, particularly the trade union movement. The issue became: where was this money going to come from?

The December 9 nation-wide strike

Government sought to impose a 5% 'war veterans levy'. Sensing the mood of an already over-taxed population, parliament rejected the *Finance Number 2 Bill* which was also subsequently rejected by a unanimous vote at the ruling party's Consultative National Assembly. An already outraged Zimbabwe Congress of Trade Unions called on a nation-wide strike for December 9 to protest against heavy taxation and high costs of living. More than 3.5 million people took part in this unprecedented nation-wide strike, which was violent in Harare, but peaceful in the rest of the country.⁸ President Mugabe withdrew the proposed levy and had to come up with the money through other means, mainly by private sector borrowing, and selling shares in public enterprises. Commenting on the significance of the events of 1997, this writer stated:

The year 1997 was Zimbabwe's 'turning point', and it revealed that the country is in 'acute danger'. This was the year when, in an unprecedented move, President Robert Mugabe was forced to accede to the demands of former freedom fighters, a constituency crucial to the survival of his commandist party; this was the year when, in another unprecedented move, the Zimbabwe parliament woke up from seventeen years of sublime and shameful slumber and said "no" to a chief executive who had 'privatized' the exercise of public office; this was the year when, in yet another unprecedented move, the ruling ZANU PF national assembly unanimously said "no" to its 'president-and-first-secretary' who appeared to have lost touch with grassroots sentiment; this was the year when the 'land question' aroused more anxieties and emotions than in any other period since independence; this was the year when the Zimbabwe dollar became *Zimkwacha*, a piece of paper, losing nearly a hundred percent of its value overnight; and, more

significantly, 1997 was the year when the Zimbabwe people, by the nation-wide demonstration against arbitrary taxation, rediscovered their 'people's power'. What a year 1997 was! It was, without a doubt, a 'turning point'.⁹

The January 1998 food riots

The accumulated anger and frustration of 1997 burst asunder in the 'New Year' when, on 19-22 January 1998, there were country-wide food riots, the first in Zimbabwe history. In some urban communities the army had to be called in to assist the police to stop the looting of shops and threat to life and property.¹⁰ Government blamed the ZCTU and opposition parties for instigating the riots but the ZCTU denied responsibility putting the blame on the high costs of living. By most accounts, the food riots appeared spontaneous; no one organized them. As one opposition politician put it: "The stomach organized and coordinated these food riots. Hungry people need no one to organize them to look for food".¹¹

Decidedly, the ZCTU has emerged a force to reckon with in Zimbabwe politics. In April it successfully called for a two-day nation-wide stay-away strike and threatened another longer one if government does not drop taxes to tolerable levels. President Mugabe accuses the ZCTU of behaving like an opposition party and its leaders for having political ambitions.¹² In neighboring Zambia, the ruling party, Movement for Multi-Party Democracy (MMD), came to power in 1991 led by a trade unionist, Fredrick Chiluba, now that country's president. But the first to effectively 'destabilize' Mugabe's hold on power is the Liberation War Veterans Association.

The question is: why did Mugabe not simply ignore and tire the war veterans out? He tried but they wore him out, instead. Moreover, and most importantly, besides the unorthodox tactics of holding senior party officials hostage, the liberation war veterans constitute the back-bone of the ruling party. They man the commandist infrastructure of the party without which it collapses. It is a case of the chickens coming home to roost; a case of political blackmail.

The success of the liberation war veterans opened up a Pandora's box in that it triggered off the mushrooming of liberation-war related pressure groups such as the Liberation War Collaborators Association; the Former Political Prisoners, Detainee and Restrictees Association; Widows of Liberation War Heroes Association; Liberation War Recruits Association, etc., each in turn demanding assistance from the state for their sacrifice during the liberation struggle. But of these, the first (Liberation War Collaborators Association) pose the greatest threat to ZANU-PF's hitherto unpenetrable base in the countryside. The liberation war collaborators were most active in the rural areas during the liberation war of the 1970s. They were the conveyor belt between the armed guerrillas and the masses, an indispensable link without which any guerrilla war would not succeed.¹³ The chairman of the Liberation War Collaborators Association has threatened that his organization would start

decampaigning Mugabe and his party in the rural areas if their demands for compensation are not met; yet another case of political blackmail!¹⁴ The rural population makes up about 75% of Zimbabwe's voters.

Continuing students unrest

The students remain intermittently on the street and in the classroom demanding increases in financial support by the state and an end to corruption and mismanagement by public officials. Recently a University of Zimbabwe student was shot and seriously wounded by the police during a campus anti-corruption demonstration resulting in a massive protest demonstration by the students in the city center on April 29. By all accounts, this demonstration was the most peaceful and well-organized ever staged by the University of Zimbabwe students.¹⁵

However, this was followed by another demonstration three weeks later that turned violent. Some of the demonstrators' placards called for President Mugabe to follow the example of Indonesia's President Suharto and resign, a case of the 'contagion effect'. The violence gave the authorities a pretext to close the university and the Harare Polytechnical College, indefinitely. The students have petitioned the courts arguing that, while the authorities may punish (including expelling) those who were involved in acts of violence, they have no jurisdiction to close the two institutions, penalizing the majority who either did not participate or were non-violent in the demonstrations.

There is no doubt from the above accounts that the Mugabe regime has been beleaguered since the anti-police brutality demonstration of November 1995 and the frequency with which anti-systemic manifestations have occurred and their intensity has increased. Alfred Stepan (*Ibid.* 68) suggests that under challenge, the authoritarian regime may "...lash back with heightened repression...", but he adds: "Such a backlash would carry its own risks". Robert Dahl (1971:15) has argued: "The likelihood that a government will tolerate an opposition increases as the expected costs of suppression increase."

Yet a regime is only able to effectively deal with its detractors if it enjoys group elite cohesion. This is so because the instruments of coercion, to be effectively employed, must themselves be cohesive. This cohesiveness is directly proportional to the unity and cohesiveness of the regime's political elite. But, as we have seen, there has been a progressive decline in the ZANU-PF elite cohesion particularly in recent years. The costs are raised even higher by the prospects for infighting within the state 'instruments of coercion' because of the sharp instruments they use. Meanwhile, there are two initiatives to reform or rewrite the Zimbabwe constitution to make democratic.

Constitutional reform initiatives

The present Zimbabwe constitution was negotiated at the Lancaster House Conference in London in 1979 and enacted at independence in 1980. It

separated the Head of Government (prime minister) from the Head of State (president), and had a two-chamber legislature: a 40 member senate and 100 member parliament, 20 of whom were to be elected by the white electorate for the first seven years. At the expiry of the seven years in 1987, the *Constitutional Amendment Number 6* of 1987 abolished the 20 reserved white seats. *Constitutional Amendment Number 7* of the same year introduced the current executive presidency that combined the functions of Head of Government (executive) with those of Head of State (ceremonial). The *Constitutional Amendment* of 1989 abolished the bi-cameral legislative system and a 150 member uni-cameral parliament was introduced in which 120 seats are contested and the remaining 30 are appointed by the president.¹⁶

In all, there has been 14 amendments to the Zimbabwe constitution since 1980 many of which have been self-serving to the president and the ruling party. Moreover, and more fundamentally, neither the Lancaster House Constitution nor any of these amendments were put to the people of Zimbabwe as a whole for approval at referendum. Only through such a constitutional referendum can we say the constitution of Zimbabwe has come from "We, the people", says University of Zimbabwe Professor of Public Law, Welshman Ncube.¹⁷

Accordingly, there have been persistent calls by the opposition and civil society, particularly since 1994, for constitutional reforms. Recently (January 1998), a formation calling itself the "National Constitutional Assembly" (NCA) was launched under the auspices of the Zimbabwe Council of Churches (ZCC). This initiative is the culmination of earlier initiatives by civil society groups, notably the ZCC, ZCTU, ZimRights, the Catholic Commission for Justice and Peace, and others. All the parties, including the ruling party, were invited to the launch but the ruling party officially declined. Significantly, the secretariat of the NCA 'Task Force' is chaired by Morgan Tsvangirayi, Secretary General of the ZCTU. Essentially, the NCA's mission is to "democratize the Zimbabwe constitution".¹⁸

Initially, the ruling party and government ignored the calls for reforms from the opposition parties. But recently, they have also taken initiatives of their own to reform the constitution, and have in turn invited the NCA or anyone interested to make representation to the 'appropriate' party and government structures. So, essentially, there are two initiatives to reform the constitution: the one by government, the other by civil society in the form of the National Constitutional Assembly. Therefore, the following three scenarios can be envisaged:

1. Government has adopted a strategy calculated at bringing the National Constitutional Assembly to its "official" initiative in the constitutional reform process. If this must succeed it would require that the ruling party and government drastically change their attitude and approach. In this scenario I see the assembly refusing to be co-opted into the government's initiative. (Recall Stepan's first task for the opposition: "resisting integration into the regime"). The possibility that some in the echelons of ZANU(PF) might drift to the

assembly forces is more than real, given the "decline in elite cohesion" noted earlier.

2. Alternatively, the assembly might well continue with its own initiatives parallel to that of government resulting in two new constitutions, one sponsored by government and the other by the assembly. The assembly will insist that these be taken to the people at a national referendum. ZANU(PF) would prefer that the final version and vote on the constitution be taken in parliament, which it controls.¹⁹ So things could be headed to a divisive impasse.

3. However, there is a third, perhaps less divisive alternative. An "Independent Constitutional Reform Commission" be set up now or at the end of these parallel initiatives to reconcile the two views or approaches and come up with one constitution which would then be publicly debated and approved at a national referendum. Wise counsel suggests that the ZANU(PF) government should not be confrontational with the majority of the people who have now become 'active opponents' of the regime.

In these scenarios, ZANU(PF) has the option of either reforming / transforming itself to a democratic party, or remain the undemocratic monster that it has been since independence, continue expelling its internal critics until it expels itself from power. While many have doubts about ZANU(PF)'s ability to exorcise itself of its undemocratic culture of many years, some believe both options are equally open to it, given that one is looking at issues essential to the survival of the party. Moreover, we have seen that party adjusting to an adverse climate both ideologically and in terms of the one-party idea. This is why some good and able people have not abandoned trying to reform the party from within. Yet the battle for succession looms large ahead.

Who will succeed Mugabe?

This is a question those who know do not tell, and those who tell do not know. President Mugabe will be 78 when his fourth term of office expires in 2002. Although he has announced he will quit only upon losing an election, most people in political circles do not see him running for a fifth term due to political pressure within and outside his party, much like in the Suharto scenario in Indonesia. Press speculations frequently run the names of old guards, Emerson Munangagwa (Minister of Justice and Parliamentary Affairs), Eddison Zvabgo (Minister-without-portfolio), Nathan Shamyarira (Minister of Trade and Commerce), Dumiso Dabengwa (Minister of Home Affairs), Kumbirai Kangai (Minister of Agriculture), and new arrivals like Ignituous Chombo (Minister of Higher Education), Simon Kaya Moyo (Minister of Tourism), etc. The list is too long to make any sense. And Mugabe, typically, does not give any clue.

But the choice for his successor will determine who will be able to galvanize the support of most of the opposition we have noted above, particularly the opposition in civil society. In this scenario, a viable opposition could come from a splinter group from the ruling ZANU(PF), not unlike the major ZAPU-ZANU split of 1963. If the opposition galvanizes around a new

personality he or she shall have caused a major split in the ruling party, to the same effect as the 1963 split. Thus, Zimbabwe would have travelled full circle. Hopefully, it will emerge the wiser and more democratic for the mistakes and experiences of the past.

Yet the triumph for the opposition is not one and the same thing as the triumph for democracy. Thus, crucial to Stepan's contribution, at least from our vantage point, is the notion of a 'democratic opposition'. While a viable opposition is the *sine qua non* of a democratic order in statecraft, unless it is a 'democratic opposition', authoritarian regimes will alternate in the manner of musical chairs, and the struggle for democracy must begin again. In his seminal essay, Alfred Stepan (*op. cit.* 67), advises:

The redemocratization of an authoritarian regime must combine erosion and construction... If the opposition attends only to the task of erosion, as opposed to that of construction, then the odds are that any future change will merely be a shift from one authoritarian government to another, rather than a change from authoritarianism to democracy.

This is why the National Constitutional Assembly's present constitutional reform initiatives are a healthy sign. They may well be the manifesto of an emergent opposition party, or a thoroughly reformed ZANU(PF).

Notes

1. See his *Civil society and democratic consolidation: building a culture of democracy in a New South Africa*. Stanford: The Hoover Institution (1993), pp. 13-15.
2. In Poland, the labor movement *Solidarite* became the major opponent of the Communist Party; eventually its leader became President. In Zambia, the Zambia Congress of Trade Unions (ZCTU) became the nucleus of the Movement for Multiparty Democracy (MMD), and its leader too became the President when multi-party democracy was reintroduced in Zambia in 1991. In Malawi, Katuwa Chihane, a trade unionist, was the first to offer autocratic regime of Kamuzu Banda a real challenge.
3. External funding has been the mainstay of local civil society organizations, a source of their vulnerability.
4. One minister, Maurice Nyagumbo, even committed suicide.
5. Zimbabwe's most influential independent weeklies include *Financial Gazette*, *Independent*, *Standard* and *Mirror*. Monthly magazines include *Moto*, *Parade* and *Horizon*.
6. Some chapter titles in this book reveal the mood of these intellectuals: "Intolerance: the bane of African rulers"; "Should Zimbabwe go where others are coming from"; "The dialectic of national unity and democracy in Zimbabwe"; "A one-party or a multi-party state"; "The one-party, socialism and democratic struggles in Zimbabwe"; "The labor movement and the one-party state debate", and "Constitutionalism, democracy and political practice in Zimbabwe."
7. The average salary for the 'political class' in Zimbabwe is Z\$ 35,000 per month while for the average worker it is Z\$ 1,000.
8. Harare is the only city where the police prohibited the demonstrations because President Mugabe was giving his state of the nation address to parliament in the city center. Many observers believe that was the reason for violence.
9. See "1997 Zimbabwe's Turning Point," in: *Financial Gazette* (January 15, 1998).

10. The food riots claimed six lives, wounding 112, and Z\$ 250 million worth of damage to property was caused.
11. The statement was made to the writer by independent member of parliament Magaret Dongo during an interview.
12. In his 1998 "May Day" speech, the Secretary General of the ZCTU, Morgan Tsvangirayi, denied that his organization was involved in politics. "The only politics we are involved in is the politics of the stomach," he said. The law does not prohibit trade unionists from taking part in politics.
13. See "Some Comrade More Equal than Others," in: *Financial Gazette* (November 20, 1997).
14. See *The Mirror* (May 30, 1998).
15. See "Well Done *Herald* and ZBC" in *Financial Gazette* (May 7, 1998).
16. The constitution (as amended in 1989) provides for the appointment by the president of 12 non-constituency MPs, 8 provincial governors, and 10 traditional chiefs who also seat in parliament.
17. See Ncube, *The constitution as a liability: the Zimbabwe's experience with the bill of rights* (1995), p. 16.
18. For "Mission Statement" see *Debating the Constitution of Zimbabwe*, NCA secretariat, Zimbabwe Council of Churches, Harare (1997).
19. The Politburo of the ruling ZANU(PF) recently took a decision in favor of a referendum to approve the constitutional reforms. See "Politburo agrees to hold national referendum on constitution" in: *Financial Gazette* (June 4, 1998).

THE EROSION OF CIVIL SOCIETY AND THE CORPORATISATION OF DEMOCRACY IN AFRICA

Willie Breytenbach

There are two distinct historical epochs that deal with the role of civil society in Africa: the first, going back to African protest against colonial policies after conquest and pacification, but before the advent of political parties in Africa¹, culminating in African nationalist struggles for independence, since 1945; and secondly, the anti-authoritarian resistance against undemocratic regimes in independent Africa, from the middle eighties onwards², and since then, the – as yet – uncertain role of civil society in shaping the transition, democratization and especially consolidation of these young democracies.

For this older version of resistance (ie. before 1945) "nationalism" got the credit³; for the newer form, "civil society" gets some of the credit.⁴ To be sure, these two historical types of resistance were not that different – they were and are essentially the same but were called different names; what is totally different, however, is the context. The resistance era witnessed the rise of voluntary associations that were mainly grievance-driven⁵ and aimed at reforms rather than the destruction of colonialism. Historians and other social scientists regard the emergence of "social movements" – as these associations were called, as the beginning of civil politics in Africa. These social movements are characterized by collective action, organized on a relatively permanent, but associational base and in direct interaction with the colonial state.⁶ In time, these social movements became part of the nationalist project within the boundaries of colonial states. For this purpose nationalist mass political parties became the first ruling parties in independent Africa: in short, the nationalist project succeeded in capturing state power setting up dominant - not necessarily strong - states.

This era of nationalism during the decolonization years was clearly independence-driven; while the most recent era – the era where civil society gets its belated recognition, is aimed at reversing this political trend. Now it is driven by a wider public agenda that included not only political, but social and economic goals as well.⁷ It also tries to re-establish some degree of autonomy from the post-colonial authoritarian state. As will be shown hereunder, foreign donors are also shaping this process, creating a kind of corporatism that is as yet not well-understood in Africa.

In African historiography one looks in vain for references to the role of civil society during the era of the pre-independence social movements: a prominent writer calls this a "curious omission".⁸ But equally curious is the omission of assessment of the various forms of so-called secondary resistance against colonial policies – for example the Sierra Leone hut tax revolt, Samori Touri's uprising against the French, the Herero-Nama and Maji-Maji resistance against the Germans, and the Bambatha rebellion, Chilembwe and Harry Thuku protests against the British⁹ – as forms of emergent civil society. One can perhaps not say that these were proper examples of civil society rising against oppressive policies. But if seen as instances of collective action (eg. the Herero-Nama uprisings), organized for redressing grievances (eg. tax problems in Sierra Leone and during the Bambatha rebellion, land problems among the Maji-Maji and Mekatalili

uprisings), and in every case interaction with the colonial state took place, then the curiosity heightens, because with the exception of more permanent organizations of the social movement phase, these cases of secondary resistance should, at least qualify to, be called proto-civil society. The point is this: the roots of civil society go back far in history, and is not alien to Africa. Once it confronted the colonial state; and now in post-authoritarian Africa, it is resurfacing as the communalization of African politics.¹⁰ The point is that ethnic associations should not be excluded simply because they are ethnic,¹¹ because as in the case of social movements and civil society, peasant and proletariat class interests also prevailed.

Reasons for the omission of the civil society debate during the years of secondary resistance and decolonization had much to do with the notion of nationalism as either something distinct from social origins, or that nationalism was an alien force, based on the Western model and exported to Africa via imperialism and colonialism.¹² The state of this non-debate had also much to do with the fact that the dominant paradigm for the understanding of events in the developing world was the modernization school of thought. This approach may have paid sufficient attention to social forces, but always in terms of the impact of the West¹³, and as far as politics are concerned, assessments of continuity and change, looking at restratification, secularization and what types of political parties had grown out of this (modernization) process.¹⁴ The point in all this, is that the debate about civil society figured nowhere, despite the fact that the decolonization era might have been regarded as the golden years of civil society in Africa. But then, those years "sought first the political kingdom and failed to achieve any substantial progress in the economic, social and cultural realms."¹⁵ Now things are different, because the socio-economic dimension (not sufficiently analyzed by the students of nationalism or modernization) is no longer excluded, and economic and political relations with the state are redefined. To be sure, structural adjustments bring new economic dimensions and partnerships vital to the post-transition phases.

Before discussing the role of civil society in the transition, democratization and the consolidation of democracy, it is useful to offer a working definition of civil society: firstly, it is the associational (ie. voluntary) component of total society, but excluding the state and family life; secondly, civil society cannot exist without the state, because one of the most crucial, if not the crucial issue, is the nexus of state/civil society relations – in this relationship the state is paramount and lays down the rules of the game;¹⁶ thirdly, the state and political parties are often – in the Hegelian and Gramscian traditions - regarded as "political society", with "civil society" being this associational sphere, usually spawned by working class (trade unions), middle class (business, bureaucrats and professionals) and all-classes interests (the churches, students and human rights groups, etc). This is an important aspect, because one could say: "no state, no classes, no civil society".

This paper deals with the role of civil society (invariably class-based) in post-independent Africa, not discounting its historical antecedents, as they may help explain what happened recently. It will therefore deal only with the post-

decolonization, post-authoritarian, and pro-democratic changes in contemporary Africa. However, whether these are successfully consolidated is a different matter altogether, despite the fact that 33 sub-Saharan states adopted multiparty systems for the first time between October 1990 and August 1997¹⁷, which means that many new electoral democracies have been established; and while this may be a necessary procedure, it is not sufficient to constitute a proper democracy. Other requirements are to be found in favorable socio-economic conditions including sufficiently high affluence¹⁸ as well as strong working¹⁹ and middle classes²⁰ without which civil society cannot exist.

Transition and consolidation

The anti-authoritarian resistance in independent Africa could be analyzed in two ways: the transition away from authoritarian rule (say, late 1980s to early 1990s); and the consolidation of democracies after their adoption of multiparty electoral systems.

I do not subscribe to the view that liberal democracy, as expressed in regular elections (electionism) constitute sufficient proof of democracy. Democracy is more than meeting procedural requirements, because that is what regular elections really are. Democracy also extends into other institutional domains, such as the rule of law, respect for human rights and accountability.²¹ But there is also the dimension that relates to the social sphere. And that is the notion of the balance of social forces²² which translates into strong peoples organizations²³, strong societies²⁴, and is based on strong working classes and strong middle classes as explained above.

In Africa the civil society discourse was only unleashed in earnest when authoritarian rule was overthrown in Sudan in 1985 – ushering in a period also described as "opening" or *abertura*.²⁵ The nationalism and modernization paradigms were inappropriately equipped to explain what was happening. It is in this context that social scientists, ranging from the dependency to Marxist approaches, sought and found alternative approaches. Even former modernization scholars had discovered what civil society was all about in reinterpreting the notions of Hegel, Marx and Gramsci. The essence of this is that social forces – really, the balance of social forces (no classes, no civil society) - were crucial to Africa's complex struggle on the path of change. What then happened was that these social forces, together with external forces, combined to launch Africa's transitions away from authoritarian rule.²⁶

This phase, the liberalization phase (not to be confused with the liberation phase of decolonization) offered quite an optimistic picture of Africa's prospects for democracy. For example, Gyimah-Boadi²⁷ cites the rise of constitutionalism, the flourish of civil society, and the comeback of parliaments as evidence of this trend. Ihonvbere²⁸ cites more advantages that accrued in Africa: virtually all undemocratic systems were challenged all over the continent (Libya and Sudan are exceptions); new political parties were formed; former social movements were rejuvenated; apolitical groups also adopted political agendas; new leaderships arose in many parts of Africa; the public agendas were broadened to include

socio-economic issues; many exiles returned and press freedom improved; moderation seemed to triumph, as leftwing and rightwing positions became marginalized; and finally, it brought new windows of opportunity for children, women, rural people and the unemployed to improve their lot. But, as will be explained hereunder, it is not a foregone conclusion that domestic forces then, or now, are playing such important roles. External agencies - whether superpowers or financial institutions - were and are still shaping the political direction of Africa. And these agencies are now more concerned about order and peacekeeping than continued democratisation.

But this new order also ushered in a new global order emphasizing the roll-back of the bureaucratic state and the roll-out of the market. This posed the question of where, and how, classes will fit this new reality. International financial institutions and other donor agencies were beginning to shape Africa afresh. It also created fresh ways for the civil society, especially in between elections²⁹ in either opposing or supporting state policies, forming new alliances or co-operating with new non-governmental organizations (NGOs). This is where the balance of forces comes in, where social forces, including civil society and donor-funded NGOs, posed counterweights to the state.³⁰ This implies the emergence of strong middle class associations such as business groups, and the continuation of viable all-classes associations such as media, human rights, women's and church groups. But whether working classes and trade unionism are strengthened in the light of market-related policies remains uncertain, as will be explained hereunder.

During this new era, many civil society organs were converted into NGOs, becoming part of the charity industry, creating opportunities not only for misappropriation,³¹ but also for the furtherance of outside agendas. How this would shape social forces in their relationships with the state and the market became crucial issues.

The future

After the high expectations of the transition era, the new context of market-driven policies, foreign aid and NGOs, the question now is: what about the future? Can consolidation endure, especially now that some of the euphoria is gone?

Firstly, socio-economic conditions favorable for consolidation hardly exist. For example, of the 33 new electoral democracies since 1990, only ten have rather modest literacy rates of 50% or more, and even worse, only four have *per capita* incomes of US\$1000 or more³², regarded by Przeworski (et al)³³ as a strong correlation with the prospects for endurance. The point is: can we expect that Africa will consolidate despite the absence of those conditions? Among Africa's older (pre-1990) multiparty systems, five of the nine - Botswana, Mauritius, Tunisia, Namibia and Morocco (in that order), achieved *per capita* incomes of higher than US\$1000, establishing a significant correlation between affluence and electoral democracies; and in the 33 new multiparty systems (of the period after 1990), only four states are in this category: Seychelles, Gabon, South

Africa and Cameroon (in that order) - increasing fears about endurance among the rest.

In the remainder of Africa, affluence is generally lower, and the class bases invariably weaker than in the cases cited above. This creates conditions unfavorable to (poorer) civil societies in Africa. They now become more dependent on outside aid. The structural adjustment programs of the World Bank, the IMF and Western governments also place an emphasis on state reduction and cuts in state spending, including the social services, generating a competition for funds between NGOs and the state. This struggle often undermines the state's capacity to deliver essential services and alternatively, strengthens the capacity of those organs of civil society that favor market reforms, eg. entrepreneurial groups. This may not augur well for the bureaucratic segments of the middle classes (who shrink inevitably), or for the poorer segments of the peasant and proletarian classes, who remain dependent on a weaker state with its diminishing financial resources for social services. For some classes, therefore, the outlook seems bleaker. For Ihonybere³⁴ the outlook is also bleak, but he blames the new elites who hardly challenge the structures and interests of the neo-colonial state, as they focus on the capture of state power, have little room for women and are largely urban. Likewise, Osaghae refers to the euphoria that is gone, and unfulfilled constitutionalism "giving the new men of power a blank cheque to relapse into old authoritarian ways."³⁵ For Sachikonje³⁶ they also co-opt social movements wherever they can. Here the outcome is a loss of autonomy for civil society, while as in the early days of independence, the (weaker) state gains at the expense of (an even weaker) civil society. But this time around, the shrinking state is also challenged by market reforms through privatization and deregulation. In South Africa, as elsewhere in Africa³⁷, civil society has weakened after the initial transition, in no small measure due to the co-optation of civil leaders into state structures whether these be in central, provincial or local government, or in the parastatals. Before the 1994-elections in South Africa, the South African National Civic Organization (SANCO) was a beacon of hope in this regard. Today, less than four years later, SANCO is divided and bankrupt.³⁸ Its voice in the making of democracy "the only game in town"³⁹, will therefore hardly be heard. This came about through the fusion of pre-transition civil societies with post-election political societies in the black segment of civil society that became the major beneficiaries of the transition. It is a peculiar reality of civil society, even in post-apartheid South Africa, that black and white segments remain apart, despite the deracialization of privilege in the world of business and black empowerment, not only in the market place but also in the state. For example, trade unionism and township civics remain largely black, with commercial agriculture largely white, with churches a rarity in the all-classes, all-races category.

How well civil society is kept alive in the absence of clear-cut distinctions between political and civil societies – with formerly black civics now also in power, exacerbated through weaker states and state co-optation of black civil society elites into state structures - is a fundamental problem.

As we have seen, there is this problem of "stalled *abertura*"⁴⁰, also brought about by externalities such as structural adjustment programs and donor-driven NGOs that tend to devalue the impact of purely indigenous civil society⁴¹: in this way a new partnership is emerging in Africa between the (smaller) state and (bigger) business and the charity-based programs of NGOs. What may emerge out of this is corporatism: a triangle of the technocrats in the state, entrepreneurs in the business sector, and non-elected NGOs – to be sure, all three legs of the triangle are unelected (a kind of oligarchy), posing new questions about **democratic consolidation**.⁴² In Asia, the experience of capitalist development, now taking place in Africa, correlated closely with the rise of the authoritarian state.⁴³ There it had delayed democratic consolidation for a long time to come. So, what we may be seeing in Africa today, is an African variant of this kind of authoritarian corporatism,⁴⁴ not the consolidation of democracy, but the corporatisation of democracy. As this is new, it calls for new lines of inquiry and analysis.⁴⁵

Notes

1. Basil Davidson, *Africa in modern history*. London: Penguin (1978), p. 150; Ali Mazrui, *The Africans: triple heritage*. London: BBC Publications (1986), p. 283.
2. Crawford Young, "Africa: an interim balance sheet" in *Journal of Democracy* vol. 7-7 (July 1996).
Edmond Keller says the first signs of resurgent civil society began to appear at the time of the overthrow of the Nimeiri regime in Sudan in 1985. See: "Liberalization, democratization and democracy in Africa: comparative perspectives" in: *Africa Insight* vol. 25-4 (1995), p. 225.
3. For example, Thomas Hodgkin examines the anatomy of nationalism against the background of social changes taking place in Africa, and credits nationalism with the anti-colonial achievements of trade unions and dissident churches. The concept of civil society is not addressed at all. See: Thomas Hodgkin, *Nationalism in colonial Africa*. London: Frederick Muller (1956).
4. Naomi Chazan, "Civil society at the crossroads" in: *Indicator SA* vol. 19-1 (Summer 1992), p. 49; and P.P. Ekeh, "The constitution of civil society in African history and politics" in: B. Caron, E. Gboyega and E. Osaghae, *Democratic transition in Africa*. Ibadan: CREDEU (1992).
5. Examples are the John Chilembwe (1915) and Harry Thuku (1921) protests against colonial grievances in Nyasaland and Kenya respectively.
6. Lloyd M. Sachikonje, "Democracy, civil society and social movements: an analytical framework" in: L. Sachikonje (ed), *Democracy, civil society and the state*. Harare: SAPES Trust (1995), p. 13.
7. E. Gyimah-Boadi, "The rebirth of African liberalism" in: *Journal of Democracy* vol. 9-2 (1998), p. 20; and Julius O. Ihonvbere, "Where is the third wave? A critical evaluation of Africa's non-transition to democracy" in: *Africa Today Quarterly* vol. 43-1 (March 1996), pp. 348-350.
8. *Ibid*, p. 10.
9. Davidson, *op cit*; and Mazrui, *op cit*.
10. Goran Hyden, "Democratization and the liberal paradigm in Africa" in: *Africa Insight* vol. 27-3 (1997), p. 163.
11. Eghosa Osaghae, "The role of civil society in consolidating democracy" in: *Africa Insight* vol. 27-1 (1997), p. 19.

12. Anthony D. Smith, *State and nation in the Third World*. New York: St. Martin's Press (1983), pp. 1-36.
13. Peter Lloyd, *Africa in social change*. London: Penguin (1967), pp. 51-156.
14. James A. Coleman, "The politics of sub-Saharan Africa" in: Gabriel Almond & James Coleman (eds), *The politics of developing areas*. New Jersey: Princeton (1960), pp. 270-285.
15. Ihonvbere, *op cit*, p. 343.
16. Edward Shils, "The virtue of civil society" in: *Government and Opposition* vol. 26-1 (Winter 1991), pp. 3-20.
17. Willie Breytenbach, *Democratization in sub-Saharan Africa: transitions, elections and prospects for consolidation*. Pretoria: Africa Institute (1997), p. 45.
18. Lipset, S.M., *Political man: the social bases of democracy*. Garden City: Double Day (1959); and Adam Przeworski, Michael Alvarez, José Cheibub and Fernando Limongi, "What makes democracies endure?" in: *Journal of Democracy* vol. 7-1 (1996), pp 42-43.
19. Dietrich Rueschemeyer, Evelyne H. Stephens and John Stephens, *Capitalist development and democracy*. Cambridge: Polity Press (1992), p. 8.
20. Barrington Moore, *Social origins of dictatorship and democracy: lord and peasant in the making of the modern world*. New York: Beacon Press (1966), pp. 412 and 418.
21. Patrick Chabal, "The (de)construction of the post-colonial political order in black Africa" in: *Africa Institute Bulletin* vol. 35-6 (1995), p. 3; and Giovanni Sartori, *The theory of democracy revisited*. New Jersey: Chatham House (1987), chapter 1.
22. Rok Ajulu, "Africa and the democratization debate" in: *African Sociological Review* vol. 1-1 (1997), pp. 112-123.
23. Sadiq Rasheed, *Development, participation and democracy in Africa*. Pretoria: Africa Institute (1996), p. 90.
24. Pierre du Toit, *State-building and democracy in Southern Africa: a comparative study of Botswana, South Africa and Zimbabwe*. Pretoria: HSRC Publishers (1995), pp. 30-43.
25. Richard Joseph, "Africa, 1990-1997: from abertura to closure" in: *Journal of Democracy* vol. 9-7 (1998), p. 3.
26. External forces also credited for liberalization pressures include the Catholic Church, the IMF and World Bank, and foreign governments. See: S.P. Huntington, *The third wave: democratization in the late twentieth century*. Oklahoma: University Press (1991).
27. E. Gyimah-Boadi, "The rebirth of African liberalism" in: *Journal of Democracy* vol. 9-2 (1998), pp. 20-27.
28. Julius O. Ihonvbere, "Where is the third wave? A critical evaluation of Africa's non-transition to democracy" in: *Africa Today Quarterly* vol. 43-1 (1996), pp. 348-350.
29. Michael Bratton and Nicolas van de Walle, *Democratic experiments in Africa: regime transitions in comparative perspective*. Cambridge: University Press (1997), p. 253.
30. Rueschemeyer, Stephens & Stephens, *op cit*, pp. 6 and 49.
31. Ramphile Sebahara, "Reflections on civil society" in: *The Courier* (ACP-EU) (July/August 1998), p. 96.
32. Breytenbach, *op cit*, pp. 44-54.
33. Adam Przeworski *et al*, *op cit*, p. 42.
34. Ihonvbere, *op cit*, p. 344.
35. Osaghae, *op cit*, p. 22.
36. Sachikonje, *op cit*, p. 130.
37. Bratton and Van de Walle, *op cit*, p. 255.

38. William Mervin Gumede, "Implosion on main street" in: *Siyaya* issue 1 (Autumn 1998), p. 50.
39. Juan J. Linz and Alfred Stepan, "Towards consolidated democracies" in: *Journal of Democracy* vol. 7-2 (April 1996), p. 15-16.
40. Joseph, *op cit*, p. 10.
41. Tim Shaw, "Beyond post-conflict peacebuilding: what links to sustainable development and human security?" in: Jennifer Giner (ed), *Beyond the emergency: development within UN peace missions*. London: Frank Cass (1997), pp. 36-48.
42. Tim Shaw, *African non-governmental organizations and prospects for peace-building in the new millennium: beyond sub-contracting to sustainable human security on the continent through civil society?* [unpublished paper] Dalhousie & Stellenbosch Universities (1998).
43. Christopher Clapham, "Political conditionality and structures of the African state" in: *Africa Insight* vol. 25-2 (1995), p. 92.
44. Keller, *op cit*, p. 228.
45. Joseph, *op cit*, p. 15.

L'ETHNICITE ET LA DEMOCRATIE EN QUESTION: LE CAS DU BURUNDI

Tharcisse Nsabimana

“Ces trois dernières années le processus de démocratisation des systèmes politiques africains a été surtout caractérisé par la multiplication des crises politiques au lendemain des élections pluralistes et compétitives... Cependant, le cas du Burundi présente des singularités”.¹ L'auteur de cette citation, Professeur Pascal Tutake, poursuit en relevant ces singularités: l'organisation transparente des élections présidentielles et législatives, l'acceptation du verdict des urnes, suivi moins de trois mois après du retournement de la situation qui culmina en l'assassinat du chef de l'état élu; les massacres des populations d'ethnies et de tendances politiques ayant perdu les élections, massacres d'une telle ampleur et atrocité que les victimes se chiffrent à plus d'un demi-million. L'auteur pose alors une question devenue depuis le déclenchement de la crise un *leitmotiv* dans le discours politique burundais: "Comment peut-on construire une démocratie stable, viable et crédible dans un pays traversé par une crise aussi aiguë?"²

Cette communication essaye de répondre à cette question, en cherchant à comprendre les concepts d'ethnicité et de la démocratie dans le contexte burundais.

L'ethnicité, présentée comme la cause principale des violences, et partant un obstacle à la démocratie, n'est-elle pas un alibi? La colonisation est aussi accusée d'être à la base des échecs du processus démocratique en Afrique. Pouvons-nous continuer à la blâmer aujourd'hui? Pour notre part, nous pensons que le rôle des hommes est déterminant. Positif, il peut être un atout. Négatif, il sera un obstacle difficile à franchir. Telles sont quelques unes des questions auxquelles nous essayerons de répondre.

Démocratie et ethnicité: notions dynamiques

La démocratie dans le contexte socio-politique

La démocratie est "... un régime politique dans lequel le peuple exerce sa souveraineté lui-même sans intermédiaire d'un organe représentatif (démocratie directe) ou par représentants interposés (démocratie représentative)".³ Cette définition ne nous paraît pas satisfaisante, car elle est uniquement bi-dimensionnelle. Elle ne tient pas compte des spécificités culturelles, économiques, historiques et politiques des différentes sociétés.

La définition suivante paraît plus complète, en soulignant le caractère dynamique du concept de démocratie: "On doit remarquer tout d'abord qu'elle n'est pas l'effet de la spéculation intellectuelle qui se serait attachée à approfondir le concept de démocratie. Ce sont les transformations de la société qui ont provoqué l'enrichissement de l'idée démocratique. Tel type de société s'accompagne d'une forme de démocratie qui sera considérée comme insuffisante dans un autre milieu et à une autre époque. D'où il suit que la démocratie n'est pas un schéma abstrait, apte à fournir des recettes d'organisation politique et sociale universellement valables. Elle ne peut vivre qu'en fonction du milieu où elle s'enracine et dont elle enregistre les aspirations".⁴

Il risquerait en effet d'y avoir des simplifications abusives, ou plus précisément, des "prêt-à-porter". Et comme le fait remarquer Mario Azevedo: "If the only meaning of democracy is what is practised in the Western world today, then not even the inventors of democracy – the Athenians – were democratic, as only male (and never women or naturalised foreigners) living in the *polis* could vote".⁵

Quelle est donc cette démocratie qui tiendrait compte des spécificités socio-culturelles du Burundi, de ses besoins et de ses aspirations, bref, du contexte burundais?

La démocratie est un concept dynamique comme nous venons de le voir plus haut. Pour ce qui est du Burundi, elle est à définir selon les valeurs sur lesquelles elle doit se baser. Or, celles-ci sont dynamiques. Elles évoluent dans le temps. La commission qui a préparé la constitution de mars 1992 retient en effet que "la démocratie doit servir l'unité nationale, la paix sociale, le développement, ainsi que l'indépendance et la souveraineté nationale."⁶ A la suite du rapport sur la démocratisation des institutions de la vie politique au Burundi, préparé par la commission constitutionnelle mentionnée, les Burundais se convinrent à travers colloques, séminaires et conférences, qu'il fallait doter à la démocratie burundaise d'une dimension humaine, axée sur les réalités du pays en adoptant une démarche de l'autocritique du dialogue avec la base.

L'ethnicité revisitée

Certaines personnes ont réduit l'histoire des ethnies au Burundi, voire celle du Burundi, à celle de l'opposition ethnique. Pour notre part, nous disons que l'ethnie est certes un obstacle à la démocratisation, mais que la société burundaise a des valeurs qui sont des atouts pour la démocratie, en commençant par les relations entre les différentes ethnies. Nous entendons les mettre en exergue dans cette section, bien que nous ne saurons être exhaustifs. Pour ce faire, nous adoptons une démarche à la fois chronologique (en respectant les grandes périodes de l'histoire burundaise) et thématique.

L'ex-président Ntibantunganya Sylvestre, invité à faire une communication sur le thème "Quelle viabilité de la démocratie dans une société africaine ethnicisée, le cas du Burundi", lia étroitement l'échec de la démocratie pluraliste initiée depuis l'indépendance aux violences ethniques qui ont marqué l'histoire du Burundi depuis pratiquement la même période. En même temps, il reconnaît le caractère complexe et politique de l'ethnie. "Au Burundi les perspectives d'une vie démocratique commencent à poindre à l'horizon en 1988 (*sic*). A l'époque, le pouvoir soumis à une résurgence violente des réactions interethniques – il est question des événements de Ntega et Marangara – s'accorde à ouvrir un débat sur la question de l'unité nationale. Il y a beaucoup d'espoir, car les Burundais, victimes depuis l'indépendance et de manière répétitive, des luttes pour le pouvoir ayant toujours débouché sur des affrontements interethniques violents et meurtriers, croient désormais qu'ils vont pouvoir trouver des mécanismes d'accès au pouvoir et de sa gestion, répondant aux préoccupations de tous, les individus comme les communautés, notamment ethniques."⁷ Ce

passage montre bien que l'auteur conditionne le succès de la démocratie à la résolution de la question ethnique. Le président Ndadaye ne déclarait-il pas à son tour au lendemain de son élection en 1993 qu'après cinq ans on ne parlerait plus de question ethnique!

Ici on présente l'ethnie comme une non-valeur. Et pourtant, Michel Cahen nous rappelle avec force qu'à "... des moments différents de l'histoire contemporaine et dans des espaces divers de la planète ... le concept de nation politique est un non-sens » ... En revanche, « l'ethnie peut-être une valeur politique positive pour la démocratie. Ce serait la clef pour sortir d'une situation où, du côté des analystes comme des intervenants politiques, militants et dirigeants, on se retrouve toujours devant une impossible conciliation des aspirations universalistes et particularistes. »⁸

L'on s'est toujours étonné de la nature des ethnies au Burundi, de leur évolution et du comportement de leurs membres à l'époque récente. En effet, ces ethnies ont cohabité pacifiquement jusqu'en 1965. Aucune ethnie n'a un territoire propre. Les membres des trois ethnies parlent la même langue; ils vénéraient le même dieu *Imana* avant l'introduction des religions révélées (le christianisme et l'islam); ils étaient soumis à un même pouvoir central, celui du *Mwami* (le roi), issu de la dynastie des Baganwa, datant du 15^{ème} siècle selon certains et du 17^{ème} siècle selon d'autres. Cependant, cette homogénéité cache des particularités au point que Jean-Pierre Chrétien, parlant du Rwanda et du Burundi, a pu écrire: "... au sein de chacune de ces protonationalisés, on trouvait des clivages sociaux héréditaires en voie patrilinéaires distinguant Hutu, Tutsi et autres (minorités chasseurs-potiers Twa, catégorie princière Ganwa au Burundi), mais aussi selon des structurations très différentes dans chacun de ces deux pays, des clivages claniques très opératoires dans la répartition des pouvoirs." Ce sont ces particularités qui ont échappé à l'observateur pressé.

Malgré ces oppositions, leur "...mise en scène s'observait essentiellement dans les cours loyales et plus précisément dans les milieux dirigeants. Les Hutu occupaient ainsi, notamment au Burundi, des positions très influentes, et surtout la masse des Tutsi et des Hutu partageaient le même mode de vie, les mêmes contraintes et les solidarités communes (agro-pastorales, judiciaires, et même matrimoniales) sur les collines où se mêlaient leurs enclos." ¹⁰

Point n'est besoin de prouver que les ethnies qui ont pu tisser des relations aussi harmonieuses, malgré les antagonismes potentiels que pouvait susciter la lutte pour le pouvoir, sont des valeurs. Ces ethnies ont été des réalités sociales et ont effectivement cohabité jusqu'au moment où elles cessent d'être juste une identité sociale pour remplir des fonctions politiques. Ce fut le cas pendant la période coloniale. Elles ne sont donc pas nécessairement un obstacle à la démocratisation.

"... la préoccupation de nombreux chercheurs, et notamment des plus engagés politiquement, en particulier mais non seulement marxistes, me semble d'avoir été trop souvent de dénoncer l'invention du tribalisme en Afrique, arme de l'impérialisme dans le "diviser pour régner"... l'ethnicité n'est plus produit d'un complexe de rapports sociaux, elle est créée de l'extérieur, elle a une fonction pré-établie (diviser)... La thèse jacobine est de dire par exemple que

“c'est le colonialisme qui a inventé l'ethnicité en Afrique”. Il est tout à fait évident que la colonisation, par tous les processus sociaux, économiques, administratifs nouveaux qu'elle a imposés, a puissamment remanié l'ethnicité. “De là à la créer, c'est une autre histoire”, nous fait observer Michel Cahen.¹¹ Parlant du Rwanda et du Burundi, Jean-Pierre Chrétien nous dit “... la tragédie n'a pas plus surgi dans un ciel serein qu'elle n'était génétiquement programmée”.¹² Ce passage résume bien une opinion courante chez une partie de l'intelligentsia burundaise, en même temps que son contenu est présenté comme une des causes des crises que connaît le Burundi depuis 1965, dont le génocide de 1993 commis contre les Tutsi et les Hutu de l'opposition politique.

La colonisation et le démocratie: la politique du “diviser pour régner”

Certains, au Burundi comme ailleurs chez les peuples colonisés, ont cru fermement que la colonisation a été plus une crise socio-politique qu'un bienfait. S'il est vrai qu'elle n'a pas créé tous les maux dont souffrent ces peuples aujourd'hui, elle a profondément transformé les sociétés.

Au Burundi, la colonisation a développé un esprit égocentrique qui a défait les solidarités sociales, créant ainsi un terrain propice aux divisions ethniques. La colonisation a également pratiqué une politique de division en cassant d'abord la légitimité de l'autorité traditionnelle, en initiant ensuite une réforme administrative et une politique scolaire qui favorisait certaines catégories par rapport à d'autres, cela au moment de la lutte pour l'indépendance et à la suite de l'assassinat du prince Louis Rwagasore, héros de l'indépendance nationale.

Dans le souci d'asseoir une administration indirecte, les Allemands, avant la première guerre mondiale, et les Belges de 1916 à 1924, gardèrent en place les autorités traditionnelles. Après 1924 les Belges prétendirent initier des réformes administratives, mais en réalité il s'agissait tout simplement de remplacer les hommes à la tête de différentes entités administratives pour enraciner profondément l'administration indirecte. Ces transformations eurent “... un impact considérable sur la société traditionnelle, ainsi que sur le Burundi indépendant”, comme le souligne le président Pierre Buyoya. “Elles vont contribuer à accroître des inégalités déjà existantes, à figer et enfermer les populations dans des carcans ethniques”.¹³ Plusieurs chefs et sous-chefs Tutsi et Hutu perdirent en effet leurs postes. A la fin de 1945, tous les Hutu étaient éliminés du pouvoir, comme l'attestent les données ci-après.

Année	Ethnies			
	<i>Ganwa</i>	<i>Tutsi</i>	<i>Hutu</i>	<i>Total</i>
1929	76 (57%)	30 (23%)	27 (20%)	133 (100%)
1933	36 (78%)	7 (15%)	3 (7%)	46 (100%)
1937	35 (79%)	8 (19%)	1 (2%)	44 (100%)
1945	25 (71%)	10 (29%)	0 (0%)	35 (100%)

Les effectifs des chefs par ethnie de 1929 à 1945.¹⁴

Les chefferies qui étaient administrées par les Tutsi et les Hutu furent annexées à celles dirigées par les Ganwa. Conséquemment, les chefs non-Ganwa furent déchargés de leurs fonctions. Cette discrimination fut renforcée par la politique scolaire. Le régime colonial organisa un système qui favorisa l'élite en l'occurrence les Ganwa au détriment des Tutsi et des Hutu. L'on se serait attendu à ce que l'église catholique corrige la situation grâce à son système scolaire, comme ce fut le cas au Rwanda, en réduisant la différence entre l'élite dirigeante traditionnelle (les Ganwa), confirmée dans ses fonctions à travers la pseudo-réforme administrative, et le reste de la population (les Tutsi et les Hutu). Quelques Tutsi furent certes admis dans les séminaires (école de formation du clergé) et dans les écoles de formation d'instituteurs, rejoints par quelques Hutu, mais ces derniers restèrent victimes de la discrimination suite à la réforme administrative, leurs enfants n'ayant pas reçu d'émulation.

Au moment de l'indépendance, l'élite était composée de Ganwa, de Tutsi et de quelques Hutu. "Peu d'efforts seront faits pour donner au Hutu une véritable chance d'accéder à l'instruction scolaire et pratiquement rien pour favoriser leur apprentissage politique. A la veille de l'indépendance, seulement une poignée de Hutu pouvait se réclamer du nom de l'élite", remarqua aussi le président Pierre Buyoya.¹⁵

Par cette politique inégalitaire et bien d'autres manœuvres, le colonisateur n'a pas hésité à instrumentaliser l'ethnie, la faisant passer d'une réalité sociale à une réalité politique. Pouvons-nous pour autant continuer à le blâmer pour la pérennisation de la crise ethnique au Burundi, jusqu'à nos jours? Nous pensons que non. L'élite burundaise doit reconnaître sa responsabilité, bien que le maître d'hier ait continué à tirer les ficelles.

La responsabilité de l'élite burundaise dans les crises d'après l'indépendance

Plusieurs facteurs ont contribué à entretenir la crise ethnique. Parmi ceux-ci, nous mentionnerons "les peurs, le chaos institutionnel, le refus d'aborder la question ethnique de front, les pratiques d'exclusion, le développement d'idéologie génocidaire."¹⁶ Plusieurs événements en furent la base. Il s'agit notamment de la fameuse révolution sociale du Rwanda de novembre 1959, de l'assassinat du prince Louis Rwagasore, héros de l'indépendance, le 13 octobre 1961, du vide institutionnel que la disparition de Rwagasore laissa dans la vie politique du pays, de l'assassinat du premier ministre Pierre Ngendandumwe et des massacres répétés à caractère génocidaire commis contre les Tutsi.

En novembre 1959, les premiers massacres ethniques éclatèrent au Rwanda, ce faux jumeau du Burundi. Ils eurent pour résultats la mort de plusieurs Tutsi et la perte de leur hégémonie. L'élite burundaise, principalement Ganwa et Tutsi, les considère comme un signe précurseur de ce qui l'attendait. En effet, à plusieurs reprises, les Hutu du Burundi furent tentés de rééditer les massacres du Rwanda que les auteurs ont baptisé la "révolution sociale".

En 1965, 1972, 1988, 1991 et d'octobre 1993 à juillet 1996, des Burundais, en l'occurrence des Tutsi, sont victimes de leur ethnie. En 1965 et en 1972, la répression fut impitoyable, ce qui provoqua une hantise d'extermination

mutuelle. En 1988 et en 1991, la gestion de la crise fut sans reproche, mais elle ne parvint pas à dissiper les rancœurs des Hutu, ni à apaiser les peurs des Tutsi. En 1993, après un coup d'état manqué, mais dont les résultats furent malheureusement l'assassinat du chef d'état et d'autres hautes personnalités, des Hutu déclenchèrent un génocide des Tutsi d'une ampleur jamais égalée dans l'histoire du Burundi.

La peur de la mort alimentée par la globalisation (les membres des différentes ethnies sont collectivement accusés) détermina pour longtemps le comportement des Barundi. Il s'agissait d'un comportement d'exclusion de l'autre sur critère ethnique principalement. Cette exclusion apparaît au grand jour au lendemain de l'indépendance après la mort du prince Louis Rwagasore. Les Barundi menèrent la lutte pour l'émancipation politique, dans l'unité. L'élite traditionnelle, celle qui était instruite, et le clergé, les Ganwa, les Tutsi et les Hutu apportèrent un appui sans faille au prince Louis Rwagasore dans sa lutte pour l'indépendance immédiate du Burundi.

Rwagasore était un *leader* nationaliste et charismatique qui entretenait des relations étroites avec les autres *leaders* nationalistes de la région, comme Lumumba et Nyerere. Il soutenait l'idée d'un gouvernement démocratiquement élu. Il lui aurait été demandé s'il n'avait pas peur de perdre le droit de succéder à son père, suite à ce jeu démocratique. Il répondit qu'il respecterait le verdict des urnes, ajoutant que ses oncles et les autres dignitaires du royaume devaient adopter la même attitude, afin de permettre au processus démocratique de poursuivre son cours. Cette attitude lui attira beaucoup de sympathie de la part de toutes les couches de la société. Cependant, elle gênait l'administration coloniale qui lui interdit de poursuivre ses activités politiques. Concernant la question ethnique, Rwagasore était très clair. Il était pour l'unité nationale. Son attitude de rassembleur évita au Burundi des massacres ethniques à la rwandaise pendant cette période de lutte pour l'émancipation politique. Quelques temps après son assassinat, il y eut un vide politique, suivi d'un chaos institutionnel. La situation se détériora à la faveur des clivages ethniques qui évoluèrent en véritables guerres civiles génocidaires.

Le Burundi accéda à l'indépendance dans un contexte socio-politique sombre. Le prince Louis Rwagasore venait de tomber sous les balles de ses adversaires politiques. Sa disparition précipita l'éclatement d'une crise ethnique qui couvait, mais qui devenait de plus en plus ouverte. Muhirwa, d'origine princière, fut nommé premier ministre, mais il ne supportait pas que Mirerekano, d'origine Hutu, homme de confiance du prince Louis Rwagasore, soit à la tête du parti UPRONA, parti de l'indépendance fondé par Rwagasore lui-même. Lors d'un comité restreint dirigé par Muhirwa en date du 4 juillet 1962, Mirerekano fut désavoué. Ce désaveu fut considéré comme le résultat d'une politique ségrégationniste.

La vie politique continuera à être ponctuée par des crises ethniques violentes. L'assassinat du Premier ministre Pierre Ngendandumwe, en janvier 1965, puis l'ethnisation des élections législatives de la même année, plongèrent de nouveau le pays dans l'impasse. Au mois d'octobre 1965, des affrontements sanglants entre les deux ethnies eurent lieu à Muramvya, au centre du pays. Ils

avaient pour toile de fond un malaise socio-politique et pour justification la lutte pour l'émancipation du peuple Hutu. L'élite Ganwa et Tutsi les interprêta comme une tentative de rééditer les événements rwandais de 1959, dont nous avons parlé plus haut. Lourde de conséquences fut l'impunité de ce crime. On ignore s'il est le fait d'extrémistes Hutu ou Tutsi, ou alors une provocation conçue et organisée à un plus haut niveau pour jeter de l'huile sur le feu. La répression de ce forfait aurait peut-être calmé les esprits et évité au pays l'inflation des conflits ethniques. La réalité est que cet assassinat eut un impact réel sur la radicalisation de l'extrémisme Hutu.

Le régime monarchique se termina sur une note sombre. La première république (1966-1976) s'annonçait porteuse d'espoir. Au sein de l'UPRONA, devenu parti unique, les jeunes, les femmes et les travailleurs se mobilisèrent. Malheureusement, la république ne tarda pas à se perdre dans la phraséologie révolutionnaire et le culte de la personnalité, faute de programme clair. Les divisions à caractère ethnique ne cessaient de s'exacerber. Une tentative du coup d'état en 1969 fut revêtue du sceau ethnique. Des militaires Hutu furent identifiés comme auteurs de ce complot. Le résultat fut la cristallisation de la haine ethnique, pour culminer en une véritable tentative d'extermination de Tutsi par des extrémistes Hutu en 1972.

Suite de ces événements sanglants de 1972, apparut au grand jour le phénomène des réfugiés vers les pays limitrophes: la Tanzanie, le Rwanda et l'ex-Zaïre. Ce phénomène contribua aussi à la cristallisation du conflit ethnique burundais, en renforçant chez les réfugiés le sentiment d'être privé de leur droit d'avoir une patrie. La régionalisation du phénomène des réfugiés contribua aussi à amplifier le fait ethnique. Il évolua vers son internationalisation et aujourd'hui vers un fait nouveau en matière de politique internationale: le droit d'ingérence humanitaire dans les affaires internes d'autres états.

Pendant la deuxième république (1976-1987), la question ethnique était occultée. C'était le refus d'affronter la question de front, comme nous l'avons dit plus haut. Cependant elle était bien posée et entretenue particulièrement à l'étranger par les mouvements extrémistes Hutu, tel le parti de libération du peuple Hutu (le *PalipeHutu*).

La troisième république (1987-1993) se distingua des autres par la volonté de trouver des solutions au problème ethnique. Cependant, c'est au cours de cette même période que les dissensions ethniques se sont exprimées le plus violemment (1988, 1991 et à partir de 1993). Les efforts pour le résoudre et asseoir une démocratie durable consistèrent à promouvoir la concertation et le dialogue. Des discussions sur tous les sujets, même les plus délicats, furent engagées. Le débat culmina dans l'adoption d'une charte de l'unité par voie référendaire, le 5 février 1991, et par la constitution du 9 mars 1992, dont nous avons parlé plus haut. La crise d'octobre 1993, que nous avons évoquée dans l'introduction, remit en cause sans doute tous les acquis du processus démocratique. Elle aura montré l'incapacité de la classe politique et de la société civile à émerger et à prendre les devants. Leur rôle restera longtemps fustigé par la population qui s'est sentie abandonnée à elle-même par ceux qui devaient la guider.

Nonobstant cela, nous concluons notre propos, et en guise de réponse à la

question de savoir si l'on peut construire une démocratie stable et crédible dans un pays traversé par une crise aussi grave, par l'affirmative. La démocratie a encore des chances d'enracinement dans la société burundaise. Nous en voulons pour preuve la prise de conscience de l'immense responsabilité qui est la leur par les acteurs politiques et les citoyens. Ils savent mieux que jamais qu'ils n'ont pas le droit d'hypothéquer l'avenir du Burundi et celui de ses enfants, en privilégiant des solutions superficielles guidées par les intérêts sectaires. Malgré les contradictions que nous observons au sein de la classe politique et de la société civile, le dialogue est amorcé.

Notes

1. Rutake, Pascal, "Le Burundi à la recherche de la démocratie" dans: *Bulletin du CODESRIA* 1 (1995), p. 1.
2. Idem, p. 2.
3. *Petit Larousse* [grand format] (éd. 1995).
4. *Encyclopédie Universalis*, p. 409.
5. Azevedo, Mario, "Ethnicity and democratization: Cameroon and Gabon" in: Glickman Harvey (ed.), *Ethnic conflict and democratization in Africa*. Atlanta, Georgia: The African Studies Association Press (1995), p. 257.
6. République du Burundi/Commission constitutionnelle, *Rapport sur la démocratie des institutions et de la vie politique au Burundi*. Bujumbura (août 1991), p. 21.
7. Ntibantunganya, Sylvestre, "Quelle viabilité de la démocratie dans une société africaine ethnisée, le cas du Burundi". Communication dans un séminaire organisé par la Fondation pour l'unité, la paix et la démocratie. Bujumbura (19 mars 1994), p. 4.
8. Cahen, Michel, *Ethnicité politique, pour une lecture réaliste de l'identité*. Paris: l'Harmattan (1954), pp. 13-14.
9. Chrétien, Jean-Pierre, "Ethnicité et politique: les crises du Rwanda et du Burundi depuis l'indépendance" dans: *Guerres mondiales et conflits contemporains* 181 (1996), p. 112.
10. Chrétien, Jean-Pierre, *op.cit.*, p. 113.
11. Cahen, Michel, *op.cit.*, p. 34.
12. Chrétien, Jean-Pierre, *op.cit.*, p. 113.
13. Buyoya, Pierre, *Mission possible*. Paris: l'Harmattan (1998), p. 55.
14. Gahama, Joseph, *Le burundi sous l'administration belge, la période du mandat 1919-1939*. Paris: Karthala (1983), p. 105.
15. Buyoya, Pierre, *op.cit.*, p. 55.
16. Idem, p. 59.

WHERE DID AFRICA COME FROM AND WHERE IS IT HEADING?

Flexon M. Mizinga

Africa on the eve of the colonial rule

Having come a long way in history, African societies pursued a pattern of economic development that was predominantly agrarian and commodity exchange on the eve of the colonization process, that took place in the last two decades of the 19th century. The people sustainably exploited their environment to satisfy their needs. Each ethnic group had its own state that governed and controlled the day to day running of that society. Ideologically, each society was governed by what has been termed as traditional African religion. The religion and the jurisprudence of that society guided the political, cultural and economic conduct of both the rulers and the ruled. Some states were centralized, while others were decentralized. In some cases armed conflicts precipitated by whatever reason, either for internal forces or external ones, disrupted and created distortions in the development process of these societies.

Colonial Africa

The imposition of colonial rule on Africa introduced a completely new social order, namely capitalism. African economies were integrated into the world economic system. African leadership was suppressed in order to make Africa provide cheap labor. Furthermore, to cut down administrative costs in British colonies, the 'indirect rule' arrangement¹ was adopted, so that under the indirect rule policy traditional African leadership could be allowed to rule their people. This worked well for the imperial powers, because the Africans accepted their traditional leaders, whom they perceived as their earthly representatives in the world of departed ancestor and spirits, and the policy cut down colonial state's administrative costs. The colonial state ensured that the power of the traditional leadership was progressively weakened during the course of the colonial rule. The Western education, cash economy, Western legal system, urbanization, etc. These had profound impact on the older African social order, as it tore society into two, namely urbanized population and traditional rural population. The latter was still more inclined to the older social order, while the former began to adapt to the Western taste.

The emergence of the nationalist class of Africans began to question the colonial system on a number of issues, such as exploitation of African human and material resources to the advantage of the metropole and the exclusion of the entire African population, which was numerically in the majority, from the decision making process. The emerging nationalist class forged unity of purpose among the African masses through the formation of African political parties. Africans, regardless of ethnic or religious inclinations, rallied behind the nationalists in the call for dismantling of the colonial system, which they viewed as a common enemy. The agenda for the nationalists was more appealing to the Africans, as it advocated for political, economic and cultural independence and removal of the colonial state, which they saw as an instru-

ment of exploitation of African labor and other economic resources. By the late 1960s most African countries were politically independent.

Post colonial period

The African leadership that assumed the political power upon the demise of colonialism lacked experience, as the colonial system excluded Africans in matters of governance and developmental strategy formulation during the colonial period. Now the new African leadership faced the dilemma of choosing the developmental path. On the one hand, the American social scientists propounded the capitalist model that advocated transformation of predominantly agrarian economies into industrialize economies, while the socialist scientists argued that developing economies would only liberate themselves from the grip of global capitalist stranglehold if they adopted the socialist developmental path. A number of African leaders opted for what came to be known as 'African socialism', hoping to kill two birds with one stone. They hoped to win the support of the emerging working class and peasantry through socialist strategies (on paper at least) on the one hand, and to win the support of the traditional rulers (chiefs) by embracing the traditional African belief system on the other hand. Furthermore, the new leadership gave primacy to politics over economics. As Kwame Nkrumah, one of the founding leaders, believed: "Seek ye first the political kingdom, and all else will be added unto it".² By the late 1970s it was clear that their strategies were not working. The economic indices were beginning to show that the state had failed to satisfy the people's high expectation of development. Most countries were later characterized by low per capita income, low life expectancy, high infant mortality rate, low school enrolment, weak balance of payments, lack of transparency and accountability, illegitimacy of the leadership, etc. The voice of the civil society began to be heard, championing the cause of the general citizenry.

The current problems of Africa

By mid-1980s the African majority in each country had become so disillusioned with the government, that they started advocating for political change, so that their problems could be addressed. They agitated for the removal of either a one party dictatorship or a military one, as these characterized African governments at the time. The civil society which manifested itself in various organizations, such as trade union movements, churches, non governmental organizations (NGOs), student unions, independent press, etc., mounted pressure on the state and greatly influenced public opinion on matters of governance.

African countries today face a number of problems that need urgent solution. Firstly, Africa has seen human tragedy in countries like Liberia, Somalia, Rwanda and Burundi. Apart from the massive loss of life, these conflicts have exacerbated the refugee problem. Before the outbreak of civil

wars in Somalia, Rwanda and Burundi, one would have argued that cultural conflicts were more likely to break out in heterogeneous society than in homogeneous ones. The case of Somalia, which is culturally a homogeneous society, and those of Burundi, Rwanda and to some extent Zimbabwe, which are preponderant societies, debunk the theory.³

Most African countries that are undergoing democratization have initiated economic liberalization, because, as Robert Hormats argues, "... market reforms will work to improve living standards in the long run, not because some ideology tells us so, but because time and time again that has proved to be the case around the world".⁴ Mazrui shares this view as he says: "The genius of capitalism in history, at least until now has been production. No other system in history has been more productive."⁵ But Mazrui is quick to warn that though capitalism has proved to be the most productive system, it has negative aspects in the short term. It stimulates competitive ethnic consciousness, ethnicizes political competition, degenerates into physical political conflict, heightens separatism, and in elections ethnicity requires more salience than policy or ideology. But in the long run it engenders criss-crossing loyalties between ethnic loyalties and economic roles; it promotes class formation that leads to the erosion of ethnic allegiance and enhances individualism at the expense of ethnic allegiance.⁶ This seems to be supported by John Williamson, who argues that liberal democracy exhibits "... unusual stability; once attained it is not overthrown by coup, revolution or parliamentary destruction of the market economy".⁷ As we advocate for new political and economic dispensation, it is necessary to take into account destructive tendencies of change, which have brought about tremendous suffering among the people.

Secondly, the issue of good governance needs to be addressed. The post-colonial state ignored the fundamental law, which stipulates that qualitative change comes about if there is an alliance between the agents of change and the targeted objects of change. In most countries the relationship between the people and their leaders was highly personalized and clientelistic. Meetings between the two were more often characterized by patronage and not policy. This was at variance with people's expectations that the leaders should follow high standards of governance and willingness to obey the rules that they set for themselves.

The civil society now demands democracy which, according to Ismail Serageldin, connotes a representative form of government with participatory decision making and accountability, and guarantees human and civil rights, without which presence the political system would not function satisfactorily.⁸ This entails removal of the current governments, much of which are dictatorial, and installation of those that will embrace good governance principles, such as efficiency, rationality in resource distribution, provision of enabling environment, elimination of corrupt practices, transparency and accountability, institutional pluralism, rule of law, human and civic rights, etc.

Thirdly, African economies are deeply rooted in the world economic system. They have become dependant on multinational corporations, such as

the World Bank and the International Monetary Fund. Although corporations like the World Bank were established to assist member states in "raising productivity, the standards of living and conditions of labor in their territories"⁹ their lending terms under the Structural Adjustment Program (SAP) are unfavorable. Subsequently, the debt burden has grown alarmingly big. The little financial resources through the national effort have to be shared between debt servicing obligation and national financial obligations, such as provision of health and social services to their people. We urge these lending institutions to cancel these debts, so that African economies can have a fresh start. However, dialogue should be opened so that African governments are held accountable to their citizenry. Civil society should keep their vigil, so that the state does not abdicate its responsibility in a democratic dispensation.

Fourthly, culture has not been considered as an integral part of development, and yet it has profound influence on national development. It is this realization that forced the United Nations, through its agency United National Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) to declare 1988-1997 as world decade for cultural development. This followed a UNESCO world conference on cultural policies, held in Mexico city in 1982, which adopted a declaration and stated:

"Culture may now be said to be the whole complex of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features that characterize a society or a social group. It includes not only arts and letters, but also modes of life, the fundamental rights of human beings, value systems, traditions and beliefs."¹⁰

Intellectuals like Serageldin have been actively involved in changing the traditional focus of World Bank, namely enhancing capacity building, human resource development, streamlining of administrative and economic liberation, but it should encompass the new vision of promoting cultural identity and empowerment of the people it purports to serve.¹¹

It is always important to bear in mind that the belief systems of a given society have a bearing on developmental variables, such as land tenure and land use; family planning and child bearing; relationship between elders and younger generations; concept of time and time management; property relations and property ownership, etc.¹² It is therefore necessary to bear in mind that any developmental effort void of a cultural framework, within which norms of behavior of the intended recipients are articulated and integrated, is bound to fail. It is this context that Mazrui urges the state in Africa to "... seek ye first the cultural kingdom and all else will be added unto it".¹³

Fifthly, technological backwardness by lack of technical know-how to effectively and efficiently exploit Africa's abundant natural resources and to process them into manufactured goods for the export market has contributed to economic stagnation of the continent. This problem was extensively discussed when Africans met in Paris in 1995, in preparation for the Copenhagen world summit for social development, organized by the United Nations, to spell out Africa's development priorities. Among other topics this group discussed science, technology and sustainable development in the context of Africa and

the world. The group called upon African governments and international agencies to work towards the fostering of learning and teaching environment in the discipline of science and technology. The group further recommended the creation of an "inspiring and fertile scientific and technological environment for African researchers that would provide all the circumstances needed for their full development."¹⁴ The existing poor environment in Africa accounts for the brain drain of African intellectuals to other continents. The sooner African governments address this problem, the better for the continent.

Conclusion

Some of the problems Africa is grappling with are inherent to our history, while others are self-created. Africa needs political, economic and intellectual structures to deal with the problems of governance, capacity building and developmental strategy formation.

At territorial level there should be social equilibrium, so that there is conducive environment for collective effort in addressing the problems affecting that country. Civil society has a big role to play in a democratic dispensation. As a watchdog it should exert sufficient pressure, so that the state does not divert from its agenda during the duration of its legitimate mandate.

The conflict between the state and the civil society is necessary to ensure that the state lives up to its projected course of action. Both should work towards the eradication of poverty, be it absolute or relative,¹⁵ by ensuring that the general citizenry is empowered, so that there is real change in society for people to live future lives and have power to determine their destiny.

Intellectuals should be provided with enabling environment so that they contribute to their fullest potential. The present environment in which they operate forces them to either forge a marriage of convenience with the political leadership for their individual economic gain, or to simply watch from the terraces. They should articulate in simplified language and jargon the interests of society at both territorial and global fora. Furthermore, intellectuals should provide informed guidance to the political leadership, who in turn should make informed decisions that will steer the political and economic activity. Africa must get out of the existing economic malaise.

Notes

1. 'Lugardian arrangement' refers to Lord Lugard's concept of indirect rule that characterized British colonial Africa.
2. Quoted in Ali Mazrui, "Development in a multi-cultural context: trends and tensions" in: Ismail Serageldin and June Toboroff (eds), *Culture and development in Africa*. Proceedings of an international conference held at the World Bank. Washington DC (April 2-3, 1992), p. 128.
3. Mazrui defined three types of society, namely homogeneous society, where over 80% of the population are in the same cultural tradition; preponderant society is one in which over 50%, but not exceeding 80% of the population are in the same

- cultural tradition; and heterogeneous one, in which no cultural group is close to 50% of the population. See: Mazrui, "Development in a multi-cultural context", *op.cit.*, p. 129.
4. Robert D. Hormats, "Emerging new democracies and free market economies" in: *Presidential Studies Quarterly* 22-4 (1997), p. 748.
 5. Mazrui, *op.cit.*, p. 132.
 6. *Idem.*
 7. John Williamson, "Economics and governance of the new democracies" in: *Presidential Studies Quarterly* 22-4 (1992), p. 25.
 8. See: Ismail Serageldin, *Challenge of a holistic vision*, p. 19.
 9. Quoted in Serageldin, *Challenges of a holistic vision*, p. 19.
 10. *Op.cit.*, p. 19.
 12. For a similar discussion see: Swayman S. Nuang, "The cultural consequences of development in Africa" in: Ismail Serageldin and June Toboroff (eds), *Culture and development in Africa*. Proceedings of an international conference held at the World Bank. Washington DC (April 2-3, 1992), pp. 437-442.
 13. Mazrui, "Development in a multi-cultural context", *op.cit.*, pp. 127-136.
 14. See: *Audience Africa: social development, Africa's priorities*. Final report. Paris: UNESCO (6-10 February 1995).
 15. Absolute poverty refers to the inability of some citizens (usually in the majority) to secure the minimum basic needs for human survival, while related poverty denotes to the lower than 40% of the income distribution. The part of the population in this category barely secures the minimum basic needs.

**UNE PENSEE PROSPECTIVE
DES "CONFERENCES NATIONALES"
CHEZ FABIEN EBOUSSI-BOULAGA**

Yaovi Akakpo

Les conférences nationales ont marqué de manière décisive l'histoire de l'Afrique. Vécues par certains comme un rêve de délivrance collective, par d'autres comme une instance de défoulement, de retour du refoulé, les conférences nationales auront marqué un tournant décisif dans la conscience politique et sociale de l'Afrique indépendante. Le caractère inédit de l'événement, les espoirs, les déceptions, les renversements de situations au cours des transitions démocratiques, les crises majeures après les conférences nationales, les acteurs, les rôles des peuples sont « dignes d'être pensés » - pour nous exprimer comme Martin Heidegger.

Les conférences nationales et les différentes situations des transitions africaines offrent à la théorie un défi prospectif susceptible d'éclairer en Afrique les normes référentielles de l'agir politique moderne. C'est dans cette logique de redimensionnement dans le temps de ces assises dont le projet est la fondation historique d'une communauté politique, qu'il faut situer le livre du Camerounais Fabien Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire: une affaire à suivre*.¹

Le livre de Eboussi-Boulaga prolonge la problématique de l'aliénation du *muntu* et de sa libération dialectique; problématique qui est au coeur de l'oeuvre philosophique éboussienne.²La préoccupation philosophique ne consiste pas à ressusciter le débat "pour ou contre" les conférences nationales, à glorifier ou à regretter leur tenue. Ainsi que le dit Eboussi-Boulaga, une "...prise de position pour ou contre la conférence nationale est de peu d'intérêt". La préoccupation philosophique ne consiste pas non plus à faire un bilan négatif des transitions démocratiques propre à les priver de portée historique et de crédit politique. La pensée de l'horizon ou la pensée prospective veut sortir ces assises de la banalisation, pour en restituer l'esprit original, le sens, le vecteur, la portée. Car en fait, ici, la "...nouveau se cache plus qu'elle ne se montre sous le déguisement des formes anciennes". Eboussi-Boulaga a cru être témoin de "...la révélation décisive de l'expérience de ces assises sans pareil": la possibilité de "...la fondation d'une communauté politique" crédible. La pensée élucidante se doit de postuler la forme du monde nouveau en projet.

L'aliénation politique: la déchéance de l'état idéologique

L'étude du contexte endogène des conférences nationales, du Bénin, d'où "...tout a surgi (...) l'expression et le concept, le scénario et la dramaturgie..."³ permet au penseur Camerounais de souligner que l'Afrique est une "pathologie historique et sociale", inapte à être cohérente dans sa raison d'être d'état. L'état africain est l'aliénation vivante, il est étranger à lui-même étant donné le divorce entre l'état et sa raison d'être.

L'aliénation politique demeure réelle du fait que les indépendances ont été

- selon l'expression de Kwame Nkrumah dans *Class struggle in Africa* - une pure cérémonie de passation de pouvoir entre la puissance coloniale et l'état postcolonial. Au plan de la transformation des principes rien n'a changé. Eboussi-Boulaga souligne que "les indépendances africaines ont été la ratification et la reconduction d'un régime d'hétéronomie"⁴, c'est-à-dire défini selon des préoccupations qui nous sont étrangères.

Dans la mise en place des institutions, dit le philosophe Camerounais, l'unique préoccupation fut d'avoir l'aval de la communauté internationale en se dotant pour la forme de l'ensemble des appareils et des symboles des états modernes. On recopia les constitutions, les organisations administratives, juridiques, législatives, militaires "...des puissances tutélares. Se construit alors une forme politique vide qui n'est à la limite qu'un corps fantôme, imaginaire produit par le discours institutionnel lui-même."⁵

L'état fictif pour ainsi dire tient son caractère idéologique (au sens où Marx dans l'idéologie allemande considérait l'idéologie comme une image fautive, renversée de la réalité) de son divorce avec l'esprit des peuples. Il est état pour la forme, il est sans contenu. Eboussi-Boulaga écrit justement que l'état idéologique est "...le geste inaugural d'aliénation fondatrice qui élève (...), ouvre le champ à un régime de dualisme axiologique aux contradictions insurmontables."⁶ L'état idéologique, parce qu'il est imaginaire, mystifie et se mystifie en renversant toutes ses fonctions, ses rôles, ses attributs, ses prérogatives. Il se perd dans sa raison profonde d'être.

Par exemple: L'état décrète qu'il réalisera l'unité nationale et offre les guerres tribales, le régionalisme, le népotisme: la nation implose.

L'état se proclame seul et unique acteur du développement. Il en a de manière arrogante conçu le concept, le programme et il offre aux peuples la misère, le non-développement, le pillage.

L'état affirme être le lieu de réalisation de la liberté et il offre les fers, le muselage.

Ces contradictions issues du dualisme axiologique dans l'état font que "...la réalité africaine se montre comme son négatif."⁷ La vérité de l'état étant donc réalisée hors de soi, en opposition avec soi (c'est-à-dire en opposition avec sa propre réalité), il ne reste qu'à reproduire, à imiter, à constituer une puissance structurante de fiction, contre les peuples qui sont en principe l'âme vivante de l'état. Les conséquences de l'état idéologique sont des plus graves puisque l'état idéologique n'a aucune réalité, puisqu'il est fiction et imaginaire, ses outils légaux d'action ne peuvent être que le mensonge et la violence meurtrière qui combrent le vide et la distance entre lui et le peuple: la violence est la seule expression du divorce réel. Puisque la fiction veut passer pour la réalité, l'irréalisation et la perversion tiennent lieu de lois positives, alors l'on procède par la violence abjecte dont l'essence est le mensonge.

Eboussi-Boulaga ne parle pas du mensonge comme simple absence de vérité, par ignorance ou par erreur. Il parle de manière très significative de "mensonge transcendantal". Lorsque E. Kant évoque la notion de transcendantal, il désigne la connaissance des conditions a priori et de possibilités des objets de connaissance. En se référant à ce sens kantien du terme, le philoso-

phe Camerounais explique que "...le mensonge transcendantal est considéré comme le principe ou la condition de possibilité des mensonges donnés à se constituer en une totalité systématique."⁸ Le mensonge s'érige en monde. Il est invincible, contraignant, indépassable même pour ceux qui en usent et à qui il profite "...il ne cesse de ne pas être, même après qu'on l'a découvert et que la critique en a clairement montré le néant."⁹ Le système tout entier repose sur le faux-monayage.

Le mensonge transcendantal étant la résultante et l'effectuation de la fiction et de la violence, il a une vie éphémère, il s'atrophie et se ruine de ses propres contradictions. La fiction et le mensonge se ruinent à brève échéance. Telle est l'histoire du Bénin et du concept de la conférence nationale. La pseudo-révolution marxiste-léniniste n'avait plus alors le pouvoir de payer les salaires. La République Populaire du Bénin retrouve sa réelle nature d'état irréel, perdant ses attributs, prérogatives et rôles: "L'année 1989 est celle du paroxysme de la crise béninoise". Le Président Kérékou se perd, s'égare dans un état et un peuple qui lui échappent et se révèlent son antithèse.

La déchéance de l'état est donc l'opposition entre lui et l'esprit historique des peuples. Si le dualisme axiologique demeure l'essence de l'état postcolonial, il faut dire que "...l'état idéologique ainsi constitué est irréformable."¹⁰ C'est fondamentalement qu'il s'expose comme un appel à être réformé. L'histoire a invité, au cours des conférences nationales, ces assises de fortune, à la refondation d'une communauté politique crédible authentique par opposition au régime politique d'hétéronomie. Cette refondation, qui institue au recommencement le crédit, tire son authenticité du point de vue du témoin radical.

Le point de vue du témoin radical: l'authenticité politique et la modernité

Il faut peut-être souligner ou le réitérer dans l'esprit de la modernité politique à laquelle aucun peuple ne peut se soustraire sans signer sa mort: l'état en tant que communauté politique et juridique, capable d'être une autorité apte à transcender et à protéger tout à la fois l'individu, ne tient sa crédibilité et sa force vitale que de l'âme vivante des peuples, leur histoire destinale. On se rappelle de l'intérêt théorique et pratique que Montesquieu a accordé à cette problématique dans *De l'esprit des lois*. Mais alors, l'Afrique des esclaves, l'Afrique coloniale et postcoloniale est loin d'être maître de son histoire vivante consciente. Pour penser le destin politique des peuples noirs, les puissances du monde et le pouvoir néocolonial ne sont pas des références crédibles. "Pour saisir le désir du changement de libération autant que les formes et les structures d'asservissement dans le système régnant, il vaut mieux se mettre au point de vue de ses victimes, de ceux auxquels les possibilités de se réaliser, d'accéder aux substances matérielles convenables ont été refusées."¹¹ C'est cette position que Eboussi-Boulaga appelle le point de vue du témoin radical.

La vraie histoire vivante du *muntu* qui est celle de la faillite se découvre d'en bas, c'est-à-dire du point de vue de l'homme du dernier rang, selon l'expression de Claude Lefort (*Un homme en trop*) sur qui pèse - et qui ressent - le poids de l'exploitation et toutes les absurdités politiques dont il n'est pas

l'auteur. Il n'est rien en matière de décision, il n'est pas responsable de ce que Eboussi-Boulaga désigne par le "gangstérisme d'état". Pourtant tous les ordres, les prestations et les sacrifices aboutissent à lui. Les actes, les procédures des institutions nationales, les lois du marché, les enjeux géo-stratégiques, les caprices et humeurs des despotes, le banditisme des guerres tribales tombent sur lui.

L'homme d'en-bas qui est le témoin radical c'est le muntu muselé, bastonné, torturé, abruti, exploité, le mort anonyme des guerres tribales bref c'est l'homme humilié à qui on a ôté toute humanité. Puisqu'il est le centre, l'aboutissement et le bilan, tout à la fois du gangstérisme d'état africain, il est le seul témoin authentique de la réelle histoire de l'Afrique qui est celle de l'humiliation, de la misère, de la souffrance, de la faillite de l'état ou des pseudo-états. Le philosophe Camerounais considère alors qu'il faut s'en tenir au point de vue du témoin radical qui est celui de la totalité. Il permet de saisir et de comprendre "le réseau des forces de répressions", "les rouages de l'industrie pénitentiaire", "la chaîne sociale sur laquelle s'est tissée toute la trame des arrestations, instructions, déportations, exploitation, extermination": les principaux traits de la société, la genèse du système.¹²

Le point de vue du témoin radical permet la saisie totale de l'histoire des pseudo-états postcoloniaux que Eboussi-Boulaga appelle état fétiche ou état idéologique, essentiellement et structurellement inapte à affronter la modernité. En tant qu'elle est le point de vue du témoin radical, la conférence nationale est un projet de déconstruction et de reconstruction. Elle porte le projet de fondation historique d'une communauté politique. Il faut éviter que le bavardage ne cache cette nouveauté radicale, cette originalité, cette authenticité. La pensée se doit d'être une prospective de la conférence nationale, afin d'apprécier la modernité politique qui s'y cache.

Penser l'esprit authentique des conférences nationales

En général, un postulat d'interprétation de la pensée éboussienne est de placer au centre de l'oeuvre une théorie politique, ainsi que le confirme ce que Eboussi-Boulaga, dans *La crise du muntu*, appelle "la pensée de l'horizon".

En effet, l'oeuvre éboussienne est préoccupée par l'aliénation du muntu - l'homme d'une expérience certaine, c'est-à-dire historiquement advenu - et son projet libérateur: être par soi et pour soi, par et dans l'articulation de l'avoir et du faire selon un ordre qui exclut la violence et l'arbitraire. La pensée de l'horizon telle que postulée dans la *Crise du muntu* est une théorie éminemment politique qui pose la désaliénation du muntu (au triple plan théorique, spirituel et politique) suivant un ordre humain qui exclut la violence et l'arbitraire. On peut dire alors que Eboussi-Boulaga pense comme Achille Mbembé que "...la crise africaine est politique prioritairement, sinon exclusivement et rien ne saurait l'occulter."¹³ Après les transitions démocratiques post-conférences nationales chaotiques, la terreur transitoire, les anomalies et absurdités républicaines, il demeure le travail le plus riche d'accompagnement

intellectuel et de saisie de l'esprit (Hegel ou Montesquieu) ou exactement du projet politique essentiel de ces assises inédites riches en révélations dramatiques et en farces tout à la fois dont le Bénin détient le brevet d'invention. La préoccupation philosophique, il faut le dire avec insistance, ne consiste pas à ressusciter le débat "pour ou contre" les conférences nationales, glorifier ou regretter leur tenue. La conférence nationale "...n'est pas l'unique voie d'approche des problèmes africains". La conférence nationale "...n'est pas une position magique qui, en un instant, guérit de tous les maux"¹⁴ La théorie ne peut la juger sur ce qu'elle n'a pu réaliser *illico presto*.

La pensée prospective des conférences nationales de l'histoire du muntu, du témoin radical se justifie dans le refus de la dénaturation et l'occultation de la réalité, entretenues par le bavardage et la banalisation. Autrement dit: "La tâche méthodique consiste donc à tourner cet obstacle formidable et à éviter une préemption du sens des conférences nationales, afin d'en libérer les possibilités..."¹⁵ ou "...d'éclairer les actualisations possibles des virtualités contenues dans une situation instable (R. Thom). Pour en faire l'essentiel sans brouillage ni occultation, la pensée se doit de mettre au centre ce qui est rejeté dans les ténèbres extérieures. La pensée prospective est l'antithèse d'une rationalité qui "...contourne les représentations que les hommes dans une civilisation peuvent se donner d'eux-mêmes, de leur vie, de leurs besoins, des significations déposées en leur langage."¹⁶

La philosophie est interprétation, révélation de sens. Le simple fait d'avoir, un moment, suspendu étonnamment l'histoire falsifiée des peuples version du pouvoir colonial et néocolonial - pour faire place aux histoires de souffrance - les seules authentiques ou réelles - est un renversement important, un événement de portée capitale pour l'avenir politique. C'est dans ce sens que Eboussi-Boulaga note que "...les conférences nationales sont apparues comme la révélation d'un nouvel esprit, une fusée fulgurante, un signal lumineux que nous lançait l'avenir. Nous avons cru y voir un événement politique et philosophique des plus considérables de notre histoire consciente, destinable, la plus épocale."¹⁷

Comme Hegel à propos de la révolution française, le philosophe Camerounais à propos de la conférence nationale pense que ceux qui s'y opposent en vain restent attachés au passé et ne font rien d'autre que d'attendre avec confiance et aveuglement la ruine de l'ancien édifice, partout lézardé, attaqué dans ses fondements et de se laisser broyer quand la charpente s'effondre. Par-delà les crises post-conférences nationales, la pensée se doit de saisir l'esprit et la portée historique de l'événement. La portée historique et politique de la conférence nationale c'est qu'elle est la révélation de l'histoire vivante la plus authentique du muntu qui appelle à un recommencement.

Précisons: en posant l'état comme une communauté politique crédible, Eboussi-Boulaga semble continuer Hegel ou Montesquieu qui tiennent les formes politiques comme l'âme vivante historique des peuples. Si la conférence nationale se prête bien à la fondation de l'état conçu sous l'angle de la modernité politique, c'est parce qu'elle est vecteur d'invention et de civilisation.

Les néocolonies noires n'ont pas survécu aux contradictions de l'état

fétiche. Suspendre l'état idéologique néocolonial et l'obliger à écouter ou à respecter les peuples (l'homme d'en-bas), leur voix, est une autre forme d'histoire, complètement nouvelle. C'est la première fois que l'état a dialogué avec les peuples, c'est la seule fois que le pouvoir africain a retrouvé, ne serait-ce qu'un bref moment, son essence. Eboussi-Boulaga y accorde une importance et y voit une immense possibilité de fondation politique crédible offerte par l'événement de la conférence nationale. Il faut philosophiquement trouver dans les dépositions les plus absurdes, une crise de confiance entre l'autorité politique et les peuples qui invite à une recréation de confiance.

C'est ce que Eboussi-Boulaga appelle "le crédit" qui, seul, rend possible la vie en commun et qui permet d'éviter la jungle de l'état de nature. Quand le philosophe camerounais parle de fondation politique crédible, il n'a pas la prétention d'offrir les recettes pour l'élaboration des formes politiques, des lois positives. "Au terme de cette explication", dit-il, "réitérons notre question: A quoi sert la mise en concept? L'ensemble de ses exigences, disons-le, ne fournit pas un programme d'action, une politique (...). Nous n'avons pas l'énoncé des lois positives mais leur condition préalable et nécessaire."¹⁸

Alors la pensée élucide à partir de ce qui se passe, ce qui est advenu, ce qu'on appelle en philosophie politique "les lois de nature", c'est-à-dire les principes les plus rationnels humains qui transcendent et fondent les lois positives de chaque état. Ce sont des "...critères négatifs et formels de recevabilité de ce qui se présente comme projet, de qui élève la prétention d'être politique."¹⁹

Eboussi-Boulaga retient: « N'est-ce pas politique une communauté qui ne se fonde pas, ne s'organise ni n'agit selon cela que l'homme a à être, a à avoir et a à faire.

N'est pas politique une société où on ne délibère pas par la parole et ensemble. Sera inadmissible l'état qui traitera le citoyen en instrument pour "une fin ou un intérêt supérieur", en ennemi, en esclave etc.

Se rétablit alors la confiance, une sorte de croyance qui autorise l'amour de la patrie. »

La croyance sous cette forme donne l'autorité à l'état qui transcende tout, l'arbitraire. Les lois positives votées, capables d'évolution, ne sont que des rites d'une souveraineté authentique issus de l'esprit des peuples. Eboussi-Boulaga demande qu'on prenne au sérieux ce qui s'est passé, qu'on en saisisse l'esprit et qu'on en fasse le commencement. A cet effet, un programme devrait être promptement honoré.

1) Les textes et documents des conférences nationales souveraines sont à rassembler en un corpus des plus soigneux et des plus exhaustifs. Il comprendra les actes, les dépositions, les rapports des commissions - auxquels s'ajouteront les journaux de cette période.

2) Un collectif interdisciplinaire devra se constituer aussitôt pour soumettre cet événement et tout ce matériau à des analyses et à des interprétations instruites. On aura recours aux lumières de l'historiographie, de l'anthropologie et de la sociologie, de l'économie et de la politique, sans exclure la littérature, la

théologie et la philosophie.

3) Un ouvrage de synthèse et de *prospective* prendra appui sur ces travaux d'approche.

Notes

1. E. Karthala, 1993.
2. Nous faisons allusions à *La crise du muntu, Christianisme, Sans fétiche, A contre-temps*.
3. Eboussi-Boulaga (1993), p. 31.
4. Op.cit, p. 95.
5. Op.cit, p. 102.
6. Op.cit, p. 28.
7. Op.cit, p. 99.
8. Op.cit, p. 105.
9. Op.cit, p. 106.
10. Op.cit, p. 123.
11. Op.cit, p. 22.
12. Cf. Lefort, *Un homme en trop*.
13. Conférence Nationale, p. 92.
14. Eboussi-Boulaga (1993), p. 15.
15. Op.cit, p. 19.
16. M. Foucault (1964), p. 388.
17. Eboussi-Boulaga (1993), p. 9.
18. Op.cit, p. 129.
19. Op.cit, p. 129.

ANTHROPOLOGICAL PARADIGM IN AFRICA: THE RESURGENCE AND SIGNIFICANCE OF CIVIL SOCIETY IN ZAMBIA

Sibanyama Mudenda

In Zambia one-party rule was imposed in December 1972 by the government of the United National Independence Party (UNIP). This meant a demise of all other political organizations with different views, while social movements with dissenting views were censored and/or curbed down. The state, through UNIP, dominated and monopolized political power until 1991, when the one-party system collapsed. The UNIP regime, which was guided by the philosophy of humanism, gave way to a new democratic government which has since continued to reaffirm its basic commitment to democracy, human rights, rule of law and liberalization and privatization of the economy.

The new democratic political system opened a Pandora box for the resurgence and increased participation of civil society and associated social movements in the politics and economic development of the nation. The tide of transformation of civil society and its role in democratic governance is significant, as it is now demanding a greater say in accountability and transparency for a government which is moving too fast to establish an economic order where profit-oriented market transactions would be paramount. New forms of ownership and control of the means of production are taking root, where leasing and outright privatization of land, parastatals, houses, etc. have become the order of the day. All these and other changes have led to unforeseen transformations and implications in the country's political economy.

The purpose of this paper is to initiate a discussion among anthropologists of the salient theoretical and paradigmatic issues implicated by the collapse of one-party rule on one hand, and the resurgence and increased participation of civil society in Zambia's political economic development.

Of overriding interest in this connection is the impact and/or significance of these events on democracy, rule of law, and people's human rights in general. I argue that the vitality and development of civil society have become indispensable forces in aiding local efforts to democratize the Zambian society. In absence of meaningful opposition to the ultra-right democratic governance, the participation of civil society in decision-making process becomes crucial.

Thus, a proper understanding and appreciation of the role of civil society and other civic forces and efforts to further their development in Africa, and Zambia in particular, is crucial in our attempt to foster democratization. Unfortunately, the reality of the situation in Africa seems to run contrary to this thesis, as governments continue to misunderstand the nature of civil society and its role in nurturing and strengthening democratization process.

Historic development of civil society movement

As a starting point, I wish to provide a working definition of civil society, in order to provide a meaningful guidance for the discussion developed in this paper.

Many authorities on state and civil society define civil society as that forum where various social movements and civic organizations from all classes attempt to constitute and organize themselves in a working union, so that they can express themselves and advance their interests. The concept of civil society goes far back in history as a long-term goal of democratic development. It has always been associated with respect and preservation of human rights and humanity on one hand, and maintenance of basic commitments to democracy and the rule of law on the other.

With the collapse of communism and the crumbling of the Soviet Union and Eastern and Central Europe and the emergence of new democratic systems of governance, the term "civil society" became a significant concept in Gorbachev's reform/restructuring movement (Perestroika and Glasnost) and its sweeping impact in Soviet Union and its satellite states. Gorbachev's coining of the concept of civil society was historic, as the socialist/communist great thinkers and philosophers of Russia, Marx and Lenin, had discussed the concept and role of civil society in theoretical terms, while its practicalities may have been assumed in the revolution to overthrow the bourgeoisie.

However, civil society has today come to be understood to be different from the practicalities of communism, where it implicitly or explicitly embodied violence (revolution). Today the concept is understood to uphold virtues of non-violence, rule of law and active popular participation of citizens in the affairs of good governance and development of their nation. In Eastern and Central Europe and Africa the concept of civil society and its participation in democratic governance has become synonymous with emancipation and/or liberation from various forms of totalitarian and dictatorial rule. Civil society is a dialectical challenge to African governments, as it emphasizes the realization of a set of values relating to freedom, peace, progress and stability.

The work of non-governmental organizations (NGOs) and all other civic organizations which cherish and strive for compassionate values, elimination of injustices and eradication of poverty, constitute, in a nutshell, the activities and efforts of civil society. With its emphasis on real democracy, civic education, tolerance, rule of law and wisdom, civil society has often been associated with the struggle for a better world order, where human dignity is the basis of development.

The activities of the civil society in demanding accountability for governments under either totalitarian or democratic governance, constitute an enlightened self-interest and commitment to the cause of human dignity. The efforts of this civic movement offer a healthy alternative to dictatorship, totalitarian and tyrannical tendencies, which often usurp human dignity and its asocial values. Civil society is indeed a liberating concept of development, which both individuals and civic organizations must work to preserve in order for the world order and individual freedoms to be guaranteed.

The concept of civil society and its civic rule in society is not new, but it was not until the mid-1980's that individuals and civic organizations paid noticeable attention to its role in society, especially in Eastern and Central Europe and Africa, where totalitarianism and/or dictatorship was the order of

the day. In Africa, and especially in those countries which have embraced or are moving towards democracy, intellectuals have begun to discuss about civic movements and their dialectical place in a culture of good governance. The wind of change generated by civil society and other civic institutions in issues pertaining to democratic governance is taking root in Africa. It is increasingly becoming difficult to censor or curb down these institutions and neither can new democratic governments afford to ignore these events. All these and other changes are providing ground for discussion among anthropologists, historians, social scientists, and political strategists.

Resurgence of civil society in Zambia

The political and economic developments which characterized the world in the late 1970s and the 1980s had a profound influence on governments of Eastern and Central Europe and Africa. The era witnessed yet another package of change ; a change which came with varied forms of ideologies and reforms. And the concept of civil society became a household term, while its civic activities and efforts to strengthen popular participation in decision-making and good governance schemes became a significant rationale for planning political economic development. Today these institutions and movements of civil society have gradually grown into appreciable engines of democratization process in Africa.

In Zambia, as in other African countries, the totalizing nature of the socialist state meant that there was little room for a meaningful civil society to exist. The one-party system, engrafted as it was with humanist/socialist principles, maintained the rationale that one-party rule would potentially enhance popular participation in national politics and economy, thereby accelerating and achieving peace, progress and stability. But instead of enhancing popular participation, the system thrived on political and economic exclusion of different views, including dissenting views of individuals and civic organizations.

Under these circumstances, the democratization process became slow until mid 1980's when its resurgence began to be momentous. For many agitation for democratization came to be seen as a project of creating room for political opposition. The very absence of room for meaningful opposition in political society implied a focus on civil society as a forum for pluralistic movements to launch social criticism and begin to force change.

Beginning in the late 1980s, and increasingly in the 1990s, the scale started to tip in favor of civil society. NGOs, the labor and student movements, and the church joined hands to constitute momentous civil society conditions which the humanist [UNIP] regime could not successfully censor and obliterate. At the same time, the collapse of Soviet military presence in Southern Africa meant that only a self-limiting change, understood as it were through democratic and non-violent means, could be achieved. To this effect, all forces which combined to remove totalitarian regime and seek democratization, resolved to abandon violence as a potentially futile political tool. As a result of

this ensemble of commitments and common goal among opposition groups, the one-party rule collapsed, giving way to a new democratic government, which came to power in October 1991.

The role of civil society in a democracy

As a newly democratizing country, Zambia started the 1990's with dramatic changes, while also suffering persistent continuities in its political economic life. Today the prognosis is not yet sober, as government and donors alike continue to confront the realities of attempting to consolidate democracy in an environment of radical structural adjustment program and ensuing tendencies of the one-party rule.

New political constraints have also set in. Some factional struggles within the echelons of the ruling party are ensuing over democratic principles and spoils of the political office. As a result, the window of opportunity for political liberalization is gradually getting impacted by this development. On the maintenance of basic commitments to democracy, human rights and rule of law, the government has generally done well, with the leadership reaffirming government adherence to constitutional democracy. Constitutional guarantees of freedom of association have been enforced, with more than thirty political parties now registered. While the authorities still use the Public Order Act (1955) to require and/or deny police permits for political meetings, opposition parties and civic organizations are otherwise generally able to disseminate their appeals to their potential supporters.

On the freedom of expression, Zambia enjoys a lively, independent, pluralistic print press whose purveyors eagerly dig into the real (and imagined) foibles of the official political elite and activities of civil society in relation to good governance. However, the tight control of state-own media and editorial appointments and content of the two state daily newspapers have remained unchanged. In general, Zambians are gradually getting back to fearing to express themselves in state media, and this must be counted as a significant advance backwards into the political atmosphere of the previous one-party regime.

Reports of the most troubling setback on human rights front have been made on state-own and independent print and electronic media, while reports of torture and harsh treatment of political detainees have been made in the independent print media, *Africa Watch*, and media reports of meetings of the donors' consultative group. The civil society has used those and other reports of human rights abuse to press for state accountability on human rights record and failure to consistently maintain good governance.

The state economic reform program embarked on in 1992 has not generally provided tangible improvements in mass living standards. The cash budget and tight monetary policies have seriously constrained the growth response, especially in agriculture and manufacturing sectors. And the privatization of state enterprises and public service retrenchment, along with the closure and liquidation of private and public companies under the stresses

of trade liberalization, have thrown significant numbers of people out of work, while the land act –number 29 of 1995- is getting noticeable resistance among the peasantry.

As at May 31, 1998, a total of 226 companies were privatized, while a reasonable number of public and private companies have been liquidated. A total of 22 were, as at May 31, 1998, undergoing negotiations for privatization. UNICEF has further estimated that 76 percent of Zambians now live in households with incomes below the poverty line. While the inflation is said to have slowed, the cost of a basic basket of consumer goods has continued to rise by more than 30 percent in the six months ended May 31, 1998.

The fact that many people can no longer afford regular meals or access to basic education and health services has potentially profound political consequences. In the 1991 democratic transition the Zambian electorate had extremely high expectations of material benefits. The subsequent dashing of these expectations has led to declining support for the ruling party, and growing cynicism that political leaders are living high on the hog. All this suggests that the consolidation of democracy in Zambia is still crucial, as it depends heavily on the rapid recovery of the economy and the broad distribution of the benefits of growth. The government is still struggling to adequately embrace democracy as a core value, a permanent rather than a temporary expedient measure.

More powerful still are the international donors. Zambia's debt burden and heavy dependence on concessionary aid, which finances over 70 percent of the development budget, endows Lusaka's donor community with extraordinary influence. Embassies and donor missions participate aggressively in public decision-making and the government now finds it necessary to report quarterly to the donor consultative group on good governance. The fact that the defense of democracy is mounted in significant part from outside the country gives Zambian democracy a peculiarly extraverted and dependent character. As with all forms of development, the challenge is to obtain internal sustainability and reduce significantly on dependence from outside.

These and other democratic changes discussed in the paper have and continue to provide conducive conditions for the revival and growth of civil society in the nation. Implications emerging from implementation of constitutional reforms and political economic policies are influencing the course of civil society activities as it pressurizes government for accountability and transparency. In absence of credible opposition, the quest for leadership accountability is being led by these and other countervailing forces, especially the independent press, whose presence and coordinated pressures have inevitably become institutionalized. It is no exaggeration to assert that civic organizations and independent press are presently the principal domestic forces for government accountability in Zambia.

Diverse groupings are coming to embrace democracy through civil society, because of its credible and effective articulation of the opposition platform. Since 1991, when the new democratic rule was instituted, organized political opposition has been thwarted, despite the mundane realities of daily life in the

country. The democratic forces appear to be reducing political opposition to their common denominator of vulnerable and frightened human beings. Under these and other conditions, the civil society becomes a credible alternative and primary force for the liberation of the silent majority.

The reality of democracy in Africa represents a sharp departure from the classical liberal concept of democracy. One of the reasons for this departure in contemporary political practice has been the failure of political and business elite to lead the way towards real democratization. While the bourgeoisie of the industrialized West are often considered to have constituted a class that pressed for the expansion of democratic rights and limitation of state power and control in the early days of democracy, the same cannot be said to be done in Africa, and Zambia in particular. In the latter situation, the emergent bourgeoisie class has often been dominated by the ruling elite, which has also been protected by state, under the disguise of democratic development. When leading political economic actors begin to waver in their commitments to a credible democratic order, the notion of political pluralism comes to be shared and articulated by other stake-holders. In Zambia civil society and its role in issues of good governance is becoming crucial; the government cannot no longer afford to ignore and obliterate it.

Conclusion

The idea of democracy in Africa must be nurtured and expanded and constantly revised, in order to afford greater dialectical conditions for the role of opposing force in its maintenance and development. In Zambia, as in other African countries, the composition of both civil society and political opposition must be acknowledged to be historically different from the industrialized West. In Africa these forces appear to be more contingent and socially variable. As such, the role of civil society and political forces and the fight for real democratic governance will dialectically be different from the West, which earlier evolved democracy in the classical sense of the term. Democratic theorists and intellectuals alike in Africa are beginning to realize that the role of checking the arbitrary powers of state and expanding and preserving the rights of the citizenry are and should not be played primarily by state and its agencies, but also by the people, in all manner of social criticism and articulations of the civil movements.

All these efforts should bravely be brought to the fore to defend and protect the interests of the silent majority. However, it is yet to be seen how emergent social movements, civic organizations and individuals shall amalgamate their efforts to fight the vices of the new "democracy" and contribute meaningful to good democratic governance. The civil efforts to demand accountability in government must be transcend colonial and post-colonial influences, ethnic divisions and confrontations, and corrupt practices, which in Zambia have been formally acknowledged by state through legislation and prosecution of both the public and private officers.

Bibliography

Bratton, M.

"Popular participation in transition elections in Africa" in: Richard Joseph (ed.), *Consolidating democratic governance in Africa*. Atlanta: the Character Center (1994).

Catholic Secretariat, Justice and Peace Department

The SAP Monitor 1&2 (1994/1995).

Chanda, A.

Zambia: a case in human rights in Commonwealth Africa. Unpublished; draft, PhD dissertation. New Haven: Yale University (1992).

Chisulo, C.

"The impact of elections in Zambia's one-party second republic" in: *Africa today: class and politics in Zambia* (2nd quarterly 1988), pp. 37-49.

Ebery D.

The new demands of citizenship. Washington (1994).

Embassy of the United States of America

Human rights report of Zambia 46 (February 7, 1994).

Kaunda, D.K.

Humanism in Zambia and a guide to its implementation, part 1&2. Lusaka: government printers (1967&1974).

Molteno, R.V.

Zambia and one-party state. Lusaka (1972), pp. 22-35.

Movement for multiparty democracy

Party manifesto: parliamentary debates. 1972 & 1996/1997. (1991)

Mushinge, C.

The evolution of one-party in Zambia, 1964-1972. Unpublished; Southern African research program. New Haven: Yale University.

Unrepresentative « democracy »: one-party rule in Zambia 1973-1990. Unpublished; Southern African research program. New Haven: Yale University (December 11, 1991).

Report on the work of the legislative performance study group (May 1995).

Richburg, K.B.

"For many Zambians, democracy is a distorted dream" in: *Washington Post* (October 24, 1994).

See

Constitution of Zambia Act, 1991 & 1996.

Constitution of the Republic of Zambia. Lusaka: government printers (1991&1996).

The corrupt practices act, 1980

Corrupt practices no. 14. Lusaka: government printers (1980).

The land act, no. 29. Lusaka government printers (1995).

The parliamentary and ministerial code of conduct act, no. 35. Lusaka: government printers (1994).

The Zambian privatization agency – Zambia privatization program. Report for the period ended May 31, 1998.

USAID/Zambia

Assessment of program impact (API). (FY 1994, released March 1995).

USAID/Zambia

Zambia democratic government project: monitoring and evaluation studies. Cooperative agreement no. 623-0226-A-00-302400; mid-term review. Michigan State University (July 18, 1995).

EXPRESSING ONE CULTURE IN THE LANGUAGE OF ANOTHER

Kole Omotoso

With the exception of the case of former Senegalese president Leopold Sedar Senghor who has been admitted to the *Académie Française*, I do not know of another example where the speech or writing of a colonial mattered to the metropolis. The situation is even worse in the area of philosophy. Colonials, especially from the French speaking spaces of the world map, write elaborate Master's and Doctoral thesis on French philosophers. I do not know if what they have to say matters to contemporary French philosophers or contemporary French philosophy. I was forced to follow this line of thought because of two events.

First of all, at our colloquium contributor after contributor discussed with adequate *gravitas* civil society and NGOs not only in French but in France. We are living in Africa, not in France and we are living with our families - grandfathers and grandmothers, fathers and mothers, brothers and sisters and grandchildren, who neither speak nor understand French. If what we are saying does not matter to the French and it does not matter to Africans, to whom does it matter?

The second incident had to do with having to read a new book by Paulin J. Hountondji entitled *Combats pour le sens - un itinéraire africain*. Hountondji is a major intellectual in contemporary Africa. I do not doubt that what he has to say would be important for the contemporary interpretation of Hegelian philosophy. But can we discover it? It was at the same time that I was reading this book that I began to write a pamphlet in Yoruba on Human Rights. It occurred to me that when our people say that some idea or issue relates only to whites, you only need to speak or write in an African language and you can see the link with all our humanity, in black and white. So, the question as to whether you can express one culture in the language of another is not new. A positive answer is also not impossible. The Irish write their culture in English everyday, and as W.B. Yeats puts it, not verbatim, every sentence of Gaelic the Irish write in English, they are writing poetry. African writers have also claimed to do this. But then, when the Irish do it, they are doing it in a language that a majority of their fellow citizens speaks and give and take a little figure, also writes. It cannot be said to be the same with Africans expressing their culture in French, in English, in Portuguese.

The effect of this situation on the cultures and languages of Africans is that there is no growth. Our languages do not encounter new ideas and so our store of knowledge does not increase. In an age of cyber space millions of Africans have no clue what the internet is about. About three per cent of Africans are wired to the internet and most of them in South Africa. Whatever we do or not do, we must begin mass education now. In African languages, if possible. If not, in any other language, but mass education we must have.

LA DEMOCRATISATION EN AFRIQUE: L'IMPERATIF ETHIQUE

Liboire Kagabo

Je voudrais proposer une réflexion sur la dimension éthique de la gouvernance en Afrique, en présentant cette dimension en même temps comme ce supplément d'âme qui manque à cette gouvernance et comme une condition indispensable de sa réussite.

Je le ferai en trois temps. J'établirai d'abord le constat unanimement partagé de l'échec de la gouvernance en Afrique après les indépendances. A ce constat, j'ajouterai une observation: la gouvernance telle qu'elle fonctionne en Afrique ignore l'éthique. Des deux choses, il est facile de conclure que l'absence de la dimension éthique est, au moins en partie, responsable de cet échec de la gouvernance. Si tel est le cas, il est nécessaire de restituer cette dimension éthique dans la conception et la pratique politiques en Afrique. Dans un deuxième temps, je partirai de la manière dont s'articulent éthique et politique dans la philosophie et la pratique politiques d'inspiration occidentale et démocratique pour mettre en lumière les liens qui existent entre les deux domaines et leurs spécificités respectives. Je tâcherai alors, dans un troisième temps, de tracer quelques pistes pour une démocratisation éthiquement fondée en Afrique. C'est ici que pourra prendre place une réflexion sur le rôle de la société civile dans cette démocratisation. Elle sera entendue aussi bien dans sa conception traditionnelle en Afrique que dans sa conception moderne comme structure de régulation du pouvoir politique, mais aussi comme instance de sa moralisation et de celle de la société.

La gouvernance en Afrique: quel état?

Le constat

Les vicissitudes qu'a connu l'Afrique depuis les indépendances sont dues en grande partie à la mauvaise gouvernance politique. Car, contrairement à ce qui apparaît et qui risque de devenir l'image de marque de l'Afrique, cette dernière n'est pas un continent naturellement pauvre. Elle regorge de ressources minières et pétrolières.¹ Elle contient les cultures industrielles au nombre des plus recherchées aujourd'hui: café, thé, cacao. Elle recèle des possibilités touristiques pratiquement incomparables. Malgré tout cela, dans la majeure partie des pays qui disposent de ces ressources, quels que soient les régimes qui se succèdent au pouvoir, ces ressources n'ont pas fait avancer ces pays et encore moins les populations de manière significative. L'Afrique est criblée de dettes qu'elle ne peut pas rembourser, certains pays sont obligés de recourir à l'étranger pour payer leurs propres fonctionnaires et faire fonctionner les structures et infrastructures mises en place. Nous sommes en face d'un véritable cercle vicieux.

On ne peut pas dire que l'Afrique manque de cadres compétents. Elle en a formé beaucoup depuis plus de trente ans au point que, dans certains pays, il existe des chômeurs diplômés. Elle peut même en exporter et elle le fait. En témoignent les nombreux africains travaillant avec compétence dans des organismes internationaux. En témoigne aussi malheureusement la fuite des

cerveaux qui s'illustrent dans des pays nantis.

La véritable question qui se pose semble donc être la bonne utilisation des ressources disponibles, qu'elles soient personnelles ou matérielles. Appelons-la une question de "gouvernance".² Il est vrai que ce problème de la gouvernance revêt plusieurs dimensions, autant d'ordre structurel que conjoncturel, autant celle du manque d'expérience et de tradition dans la gestion d'un état moderne par les Africains que celle de l'intervention des puissances étrangères dans l'orientation politique des états africains. Mais il s'agit là précisément de défis auxquels les pays africains doivent faire face et qui compliquent leur gouvernance.

Aujourd'hui, une nouvelle voie s'est ouverte à l'Afrique: c'est la démocratisation. Est-elle la forme de gouvernance rêvée qui va sauver l'Afrique? Il est permis d'en douter au vu des résultats auxquels on est parvenu au bout de dix ans de tentatives. Annoncée de façon intempestive et même imposée de façon autoritaire par les pays occidentaux, elle en est encore un peu partout à sa phase de recherche ou de démarage. En effet, rares sont les pays qui ont déjà réussi le processus démocratique. Les élections, présentées comme l'une des voies de la légitimité démocratique ont beaucoup de peine à prendre dans le milieu africain. Tantôt truquées et arrangées d'avance; tantôt contestées et rejetées pour une raison ou l'autre, valable ou non valable, elles illustrent presque toujours le non respect du verdict électoral. Parfois, la participation est tellement insignifiante qu'on se demande si les résultats reflètent réellement la volonté populaire. Dans d'autres cas, elles prennent une tournure franchement ethnique. Ailleurs des hommes politiques ont réussi à faire le vide autour d'eux au point de s'assurer la réélection jusqu'à la fin de leurs jours. D'autres n'ont de programme politique que d'accéder au pouvoir et de s'y maintenir le plus longtemps possible. Dans le meilleur des cas, la voie démocratique est servie par l'apparition d'un leader charismatique qui, malheureusement, n'a ni concurrent ni successeur.

Bref, ce grand instrument de la démocratie que sont les élections est tellement abusé et maltraité qu'il semble être devenu une simple caricature. On peut en dire autant des autres éléments caractéristiques de la démocratie, par exemple les partis politiques ou les droits de l'homme présentés comme l'une des valeurs fondamentales que toute démocratie doit défendre. Dans certains pays, le processus issu des élections et basé sur plusieurs partis a même provoqué une catastrophe humaine et économique de grande envergure. Je pense à mon pays le Burundi pour lequel une démocratisation précipitée s'est soldée par la plus longue et la plus profonde crise de sa société et de son histoire. On peut évoquer également le Congo Brazzaville.

Le rôle des puissances occidentales pour stimuler ce processus n'est pas non plus convaincant jusqu'à présent. Nous connaissons désormais le principe de la "conditionnalité démocratique de l'aide". Enoncé depuis La Baule, repris en chœur par les pays occidentaux depuis les années 1990, il est devenu depuis lors un dogme. Certains pays, ont même élaboré des critères précis pour assurer une certaine efficacité à la mise en application de ce principe. Le gouvernement allemand par exemple a mis sur pied un système basé sur ce qu'il appelle "des valeurs universelles" pour déterminer les bons des mauvais

gouvernements du Tiers Monde, la valeur principale étant celle des droits de l'homme.⁴

Un tel principe pourrait constituer une sérieuse contrainte pour des pays qui, comme les pays africains, ne peuvent pas se passer de l'aide extérieure. Mais que serait une démocratie imposée par la contrainte, fut-elle celle de pays démocratiques? Bien plus, la mise en application de ce principe se heurte à des problèmes non seulement pratiques, mais aussi et surtout moraux. Les observateurs ont, en effet, constaté que les pays occidentaux ne manquent pas de tomber dans la politique de deux poids, deux mesures en la matière et bien d'autres contradictions, rendant fort suspect ce principe lui-même.⁵

Dans la foulée, une autre doctrine s'est mise en place: celle de l'intervention militaire ou politique au nom de la démocratie. On l'a vu lors des grandes crises qui ont secoué et secouent encore certaines régions de l'Afrique. Tantôt les pays occidentaux prônent l'intervention, tantôt ils l'empêchent ou s'en abstiennent, entraînant l'ONU dans ces tergiversations et ces contradictions. Les exemples les plus scandaleux sont ceux de la Somalie et surtout du Rwanda.⁶ Mais ce qui guide le choix de l'intervention ou de la non-intervention, c'est moins une véritable préoccupation démocratique ou humanitaire que des intérêts stratégiques et hégémoniques. Aujourd'hui l'intervention veut passer par l'intermédiaire des pays africains. Malheureusement, parfois l'intervention est confiée à des pays qui n'ont guère de leçon de démocratie à donner à d'autres. Le cas le plus flagrant est celui du Nigeria du général ABACHA allant remettre en selle la démocratie en Sierra Leone. Celui des pays voisins du Burundi qui soumettent ce dernier à un blocus économique depuis deux ans en est un autre. On sait que des pays comme l'Angleterre ont aidé le Nigeria en Sierra Leone et nul n'ignore que l'embargo sur le Burundi ne durerait pas longtemps s'il n'était pas soutenu par les puissances occidentales qui, du reste, ont suspendu leur aide au Burundi.

Les questions de mauvaise gouvernance se posent donc sur un fond d'absence de moralité. Je voudrais précisément approfondir cette absence dans le but de montrer comment elle peut structurer en profondeur la vie politique et l'empêcher de prétendre à toute démocratisation.

Une donnée absente dans la gouvernance en Afrique: la dimension éthique

Une observation attentive montre ainsi que la gouvernance en Afrique tend à évacuer toute dimension éthique de son fonctionnement. Tout se passe comme si le politique et l'éthique devaient être considérés comme deux domaines autonomes, voire opposés et exclusifs l'un de l'autre. Du côté de la politique, il semble y avoir une méfiance systématique ou au moins de l'indifférence à l'égard de l'éthique. Comme si l'éthique risquait d'affaiblir et de compromettre, pour ainsi dire, l'action politique et de l'empêcher de s'épanouir totalement. Comme si elle limitait son champ d'action au point de le paralyser et de l'empêcher de déployer toutes ses potentialités.

Comme nous le dirons plus loin, ce point de vue ne manque pas de bien-fondé. Le rapport entre éthique et politique n'est pas immédiatement évident. Mais ce point de vue oppose l'éthique et le politique au point de les rendre étrangers l'un à l'autre et même exclusifs. Ce faisant, il laisse le champ libre au

politique de s'exercer sans aucune contrainte éthique, y compris et surtout celle dont il a besoin pour s'exercer légitimement et qui lui est donc nécessaire. C'est là, semble-t-il, que se situe le problème le plus important, en particulier pour ce qui est de la gouvernance en Afrique: la politique se considère comme n'étant pas concernée par l'éthique. Je voudrais essayer de le montrer en passant en revue les éléments principaux constitutifs de tout rapport au pouvoir politique; à savoir: la conception de l'état, les rapports entre gouvernants et gouvernés, les rapports des gouvernés entre eux.

Etat de droit, état de force

L'état est considéré comme l'instance d'organisation d'une communauté historique donnée. Dans ce sens, contrairement à des entités de fait comme la nation, l'ethnie ou la tribu, l'état est une donnée de droit plutôt qu'une donnée de fait. Tout comme il est créé par le droit, il est aussi créateur du droit.⁷ C'est dans ce sens où l'on parle de l'état de droit. Cette expression serait un pléonasmisme – puisque tout état est en principe état de droit- si elle ne permettait de l'opposer à ce que l'on peut désigner comme l'état de force. Car, il ne suffit pas d'avoir un état pour qu'il devienne véritable état de droit. Il y a état de droit lorsque ce dernier se donne des lois destinées à garantir son propre droit, mais aussi le droit et la citoyenneté de ses membres, ceux-ci devenant non de simples individus mis ensemble, mais des sujets de droit, c'est-à-dire des sujets qui ont des droits et des devoirs dans cette communauté. Il y a état de droit lorsque l'état ainsi constitué fonctionne conformément à ces lois. C'est tout cela qui lui donne une légitimité. C'est en particulier le fait qu'il se donne des lois qui limitent son propre arbitraire que l'état de droit comporte une dimension éthique constitutive de sa nature même. L'état africain postcolonial est-il un état de droit?⁸ Le constat que l'on peut faire conduit à répondre par la négative: en Afrique, quel que soit le régime en place, il semble que l'état se réduise plutôt à un état de force.⁹ Il semble en effet être organisé essentiellement pour protéger le pouvoir, quels qu'en soient les détenteurs, que pour être au meilleur service de la collectivité.

Le privilège du monopole de la violence légitime reconnu à l'état comme un mal nécessaire destiné à permettre à ce dernier d'exercer sa fonction générale d'organisation de la société, semble être devenu en Afrique l'essence même de l'état. Aussi l'état africain a-t-il de la difficulté à trouver une légitimité et qu'il a tendance à la chercher dans la force: celle des armes, de la répression sous toutes ses formes, celle du nombre. Dans le cadre nouveau de la démocratisation, cette force va jusqu'à emprunter la voie des urnes pour s'exprimer: élections truquées, intimidations, démagogie, monnayage des élections, etc.

L'état ainsi conçu devient un milieu favorable pour le développement de l'injustice institutionnalisée. Certains états africains sont même entrés massivement dans cette logique. Outre que l'ensemble des citoyens n'était guère à l'abri de cette injustice, on a vu refuser la qualité de citoyens à des groupes, notamment minoritaires, par exemple dans l'ancien Zaïre,¹⁰ mais également au Rwanda et au Burundi. On a vu l'Afrique devenir le continent qui compte le plus de réfugiés et d'apatrides dans le monde et c'est encore le cas aujourd'hui.

On a vu la protection des citoyens diminuer au point que les responsables de l'état eux-mêmes ont organisé la mise à mort généralisée d'une partie d'entre eux. Les génocides qui ont eu lieu au Rwanda et au Burundi en sont des témoins dramatiques. Ainsi de l'absence de l'éthique, on passe à une absence de légitimité et finalement à une absence effective de l'état.

Rapports entre les gouvernants et les gouvernés

S'agissant des rapports entre gouvernants et gouvernés, on peut observer que ces derniers ne sont pas véritablement associés à la gestion de la chose publique dans l'état africain. Dans le meilleur des cas, ils se contentent d'être des pourvoyeurs de voix sans capacité de contrôle sur l'exercice du pouvoir. Les gouvernés tendent à ne plus être de véritables citoyens ayant des droits, mais de simples sujets sur lesquels s'exerce le pouvoir.¹¹ Par contre, les citoyens sont instrumentalisés et utilisés par les hommes au pouvoir ou ceux qui cherchent à y accéder. Ils deviennent des clients au service de ces derniers et leurs hommes de main. C'est ainsi que des gardes prétorienne ont été constituées par les hommes politiques en place pour sauvegarder leur pouvoir personnel et réprimer tous ceux qui auraient des velléités de s'y opposer. Des hommes politiques ont eux-mêmes été pris en otages et se sont transformés en chantres de régimes dictatoriaux. Ces vingt dernières années surtout, des jeunes et moins jeunes ont été enrôlés par les seigneurs de la guerre un peu partout en Afrique, pour faire partie de milices tribales, ethniques, claniques ou régionales.

Rapport des gouvernés entre eux

Les rapports des gouvernés entre eux vont souffrir de cette mauvaise compréhension de l'état et de ces rapports viciés entre gouvernants et gouvernés. Les gouvernés deviennent une simple clientèle pour les hommes forts, comme nous venons de le dire. De là vont naître les divisions de toutes sortes: ethniques, claniques et régionales, qui constituent, comme on sait, la maladie principale des états africains. Les hommes politiques africains exploitent cette faiblesse à des fins d'acquisition ou de conservation du pouvoir. Les puissances étrangères en profitent tout naturellement pour assurer leur hégémonie. Avec les tentatives de démocratisation, ces divisions se sont transportés sur le terrain des partis et on a vu naître des partis ethniques. Là où ces partis ont vu le jour et sont entrés aux affaires comme tels, la démocratisation fut une simple caricature.

Toutes ces divisions ont donné lieu à des confrontations tragiques entre les populations. Des intérêts sectaires de groupes se sont installés au détriment de l'intérêt général. Les rapports entre les gouvernés étant caractérisés par les oppositions, l'exclusion et l'intolérance, ces derniers ne peuvent plus se reconnaître dans les mêmes valeurs ni partager le même destin.¹² La paix sociale, qui est l'une des missions d'un état, devient difficile à assurer et à garantir. Les citoyens ne sont plus protégés par l'état. A la limite, cet émiettement de la société au profit de groupes sectaires conduit à la mort de l'état lui-même comme cela est devenu une réalité avec la Somalie, et demeure une menace permanente pour d'autres pays.

Ce mauvais fonctionnement de l'ensemble des rapports au pouvoir comporte une tonalité éthique évidente. Depuis l'injustice institutionnalisée de l'état jusqu'à l'intolérance mutuelle entre les citoyens en passant par la corruption, le pillage, le gaspillage et la mauvaise gestion des biens publics, il s'agit bien d'implications éthiques caractéristiques de l'exercice du pouvoir politique. Il est aussi évident que ce mauvais fonctionnement compromet la légitimité de ce pouvoir et même de l'état comme tel.

Ethique et politique

L'établissement de rapports harmonieux entre le politique et l'éthique pose toujours problème. La question est de savoir en quoi et jusqu'où la politique est concernée par l'éthique. Dans la philosophie occidentale, cette question est apparue très tôt dans la philosophie politique et a reçu sinon une solution du moins une orientation de réponse. Après le rêve platonicien d'une cité idéale dans laquelle la politique doit, pour ainsi dire, être soumise à l'éthique, Aristote a ramené la question à de plus justes proportions.

Tout d'abord, Aristote a inscrit résolument la politique dans le grand domaine des sciences pratiques, par opposition aux sciences théoriques et, dans ce domaine, la politique obéit à une intention éthique fondamentale.¹³ Mais Aristote établit aussi une distinction entre l'éthique et le politique. Il montre que le politique est toujours fonction de beaucoup de facteurs qui sont autant de contraintes. Il est fonction, entre autres, du territoire et de son étendue, de son milieu physique, du nombre de ses citoyens, sans oublier la qualité de ces derniers et des gouvernants.¹⁴ Toutes ces contraintes sont telles que l'action politique doit nécessairement en tenir compte. C'est pour cela qu'en définitive, la politique est considérée par Aristote comme l'art de ce qui est "possible et convenable".¹⁵ On pourrait croire par là qu'Aristote dilue la qualité éthique du politique, mais il n'en est rien. Il veut simplement montrer que l'éthique propre à l'ordre politique est le caractère raisonnable et non pas rationnel, ce dernier étant lié à ce qui est nécessaire. Sans quitter l'intention éthique, la politique apparaît comme une façon de la concrétiser en tenant compte de toutes les contraintes de la vie dans la cité et de sa gestion.

En gros, on peut dire que la tradition occidentale s'est inscrite dans cette ligne ouverte par Aristote en ce qui concerne la philosophie politique.¹⁶ Cette ligne de la réflexion philosophique est aussi celle des théoriciens de la politique et même de la pratique politique actuelle dans les vieilles démocraties occidentales. On connaît la distinction wébérienne entre une morale de conviction et une morale de responsabilité. La première est celle qui ne connaît aucune contrainte extérieure et qui dépend entièrement du sujet; la seconde est celle du responsable politique qui doit tenir compte d'une série de contraintes qui peuvent l'obliger à l'usage de la violence. Dans tous les cas, l'intention éthique doit être non seulement présente mais surtout première dans la pratique politique. D'autres théoriciens de la politique l'affirment également pour montrer son caractère indispensable.¹⁷

Aujourd'hui, dans la pratique politique d'inspiration démocratique, la moralité de l'action politique est devenue un souci permanent. Certes, la

correspondance entre le discours et la réalité n'est pas pour demain, mais du moins n'ose-t-on pas mettre entre parenthèses, encore moins nier la nécessité de la morale dans la conduite des affaires publiques.

Pour ce qui est de l'Afrique contemporaine, l'exigence éthique de la pratique politique n'est pas encore entrée dans les mœurs. Au contraire, sous prétexte des contraintes qu'impose la pratique politique, notamment dans la situation particulière de l'Afrique, sa dimension éthique tend à être minimisée ou même évacuée. Il faut faire remarquer que, ce faisant, la pratique politique africaine renverse indûment les perspectives en faisant de l'exception la règle. Du fait que, par une part d'elle-même qui lui est, par ailleurs spécifique, la pratique politique échappe à l'éthique pure, toute dimension éthique lui est refusée.

Au vu des aberrations politiques dont il a été question plus haut, il faut précisément dénoncer ce renversement indu des perspectives et chercher à redresser les choses. Il est certain que la pratique politique africaine ne pourra se légitimer qu'à travers une moralisation progressive. Comment insuffler et soutenir cette moralisation, telle est la question qu'il faut se poser et dont on peut proposer au moins certaines pistes.

Pour une gouvernance éthiquement fondée en Afrique: le rôle de la société civile

La participation populaire et ses limites

"Le pouvoir limite le pouvoir", dit cet adage de la démocratie occidentale. En effet, pour s'exercer de manière véritablement démocratique, tout pouvoir a besoin d'autres instances qui le limitent ou l'obligent à respecter certaines règles de jeu sous peine de sanction, la plus importante étant la perte du pouvoir. Ces règles de jeu réussissent ainsi à assurer un minimum de comportement éthique dans l'exercice du pouvoir politique.

Le partenaire habituel du pouvoir dans les démocraties occidentales est le peuple dont le rôle est de se choisir les dirigeants, de contrôler l'exercice du pouvoir et de sanctionner cet exercice, le cas échéant en écartant les dirigeants qui ne le méritent pas. Pour ce qui est de l'Afrique, les peuples ne semblent pas à même dans l'immédiat de jouer ce rôle, ses représentants habituels non plus d'ailleurs. En effet, les peuples africains souffrent de beaucoup de maux: ils sont en majorité analphabètes et ignorants, ils sont pauvres et manipulables, ils sont habitués à la démagogie et à la dictature, ils sont divisés, sans oublier qu'ils ignorent tout de la tradition démocratique.

C'est ici que se situe le rôle de la société civile. Sa situation entre les individus et l'organisation de l'état en fait une structure intermédiaire capable de défendre l'ensemble des intérêts de la société – ou du moins les plus importants: ceux des catégories socio-professionnelles et démographiques, ceux des classes sociales, mais aussi ceux des collectivités locales et des associations de toutes sortes.

La société civile: un double rôle

Un rôle critique

Le premier rôle de la société civile devrait être critique. Même si elle ne participe pas au pouvoir et qu'elle doit même s'en garder, la société civile doit assurer un rôle de contrôle du pouvoir. Dans le contexte africain où le peuple est ce qu'il est, il faut une instance qui se substitue à lui et puisse représenter ses intérêts à bon escient. Une des façons de le faire est précisément d'appliquer une vigilance permanente sur la manière dont la gestion de la chose publique est conduite.

Ce rôle appartient plus spécifiquement aux intellectuels qui doivent animer la réflexion autour de la gouvernance telle qu'elle devrait être et telle qu'elle se fait. C'est un rôle nécessaire aujourd'hui en Afrique où la tradition, les principes, les lignes de conduite, les concepts font défaut pour éclairer la vie politique. Ainsi les intellectuels ne seraient pas seulement des observateurs amusés ou frustrés, mais des acteurs responsables de la vie socio-politiques à leur niveau. Ils pourraient contribuer à clarifier les débats et ainsi à moraliser la vie politique.

Mais force est de constater que les intellectuels n'ont pas encore véritablement joué leur rôle. Même s'il est vrai qu'un certain nombre l'ont fait au prix de beaucoup de sacrifices, que certains ont même payé de leur vie, d'autres se sont simplement mis au service du pouvoir, y compris le plus tyrannique et même au service du génocide. Même lorsque les intellectuels ont essayé de se mobiliser, ils n'ont pas su s'organiser efficacement pour atteindre leurs objectifs. Ces dernières années, dans l'ex-Zaïre, toute une réflexion a été menée par des intellectuels, notamment au niveau de la philosophie et de la morale en vue d'une moralisation de la vie publique et, plus particulièrement, de la vie politique.¹⁸ Mais ces efforts sont restés vains tant qu'ils n'étaient pas relayés par d'autres instances plus actives de la société civile.

Un rôle dynamique

La société civile doit jouer donc aussi un rôle dynamique dans la société en général et vis-à-vis des gouvernants et des gouvernés. En tant que groupe de pression, c'est à elle de défendre effectivement les intérêts vitaux de la société à travers les intérêts particuliers qu'elle représente notamment en influençant le pouvoir politique à aller dans un sens qui soit profitable à l'ensemble de la société. Elle le fait aussi en canalisant l'expression des intérêts divergents qui voient le jour dans la société et en aidant ainsi les citoyens à s'organiser et à s'exprimer efficacement, en prévenant la naissance d'organisations qui seraient nuisibles à la société. La société civile a aussi un rôle de formation pour ses membres: en habituant ceux qui font partie des mêmes groupes à travailler ensemble, à prendre en main leurs responsabilités sans devoir attendre l'intervention de l'état ou en la provoquant, le cas échéant. Son autre rôle, qui n'est pas le moindre dans le contexte africain, c'est de pouvoir contribuer au développement du pays par leur engagement et leur dynamisme.

C'est pour cela qu'il faut souhaiter l'émergence de la société civile en Afrique qui permettrait de faire un contre-poids efficace et positif au pouvoir politique. Cependant, il ne faut pas se cacher les difficultés liées à la mise sur pied et à l'organisation de la société civile. Tout d'abord son existence est

encore à ses débuts. Même si dans certains pays, il y a un pullulement d'associations susceptibles de faire partie de la société civile, elles n'en sont encore qu'à un stade embryonnaire. Le deuxième problème est l'absence d'une organisation commune à ces associations en vue de constituer la société civile. Il y a aussi le fait redoutable que les organisations de la société civile ne respectent pas toujours la règle de jeu de ne pas avoir des ambitions politiques directes et qu'elles peuvent louvoyer avec le pouvoir ou entrer en opposition par rapport à lui.¹⁹

A côté d'objectifs louables, en effet, les membres de la société civile peuvent véhiculer volontairement ou non des ambitions susceptibles de nuire à la vie d'un pays en servant des intérêts contraires à l'intérêt général de la société, à l'idéal démocratique ou même simplement à l'idéal humanitaire. C'est le cas de certaines sociétés secrètes ou certains lobbies. C'est le cas de groupes racistes ou animés par l'intégrisme religieux ou ethnique. Il importe donc que la société civile soit pleinement consciente de ses responsabilités de peur qu'elle-même ne se transforme en un nouveau monstre.

Si elle réussit à conjurer toutes ces difficultés, la société civile pourra constituer un contre-poids efficace au pouvoir politique, aider à une moralisation permanente de la vie politique et sociale du pays, notamment en contribuant à faire émerger des responsables de qualité et en faisant respecter les règles de jeu de la bonne gouvernance. Mais son rôle est aussi d'aider à ne pas bloquer ou paralyser inutilement l'action politique, notamment en se constituant en instances de conciliation entre groupes sociaux et même politiques. Enfin en servant de canal d'organisation et de mobilisation d'intérêts divergents, elle est un lieu de dialogue social, de compromis et de tolérance, de sorte qu'elle puisse ainsi contribuer à la moralisation générale de la société sur base d'intérêts communs bien compris même s'ils sont divergents. C'est là, bien sûr, une tâche qui est à peine commencée pour ce qui est de l'Afrique, mais qu'il faudrait engager avec patience et sans doute beaucoup de détermination.

La société africaine traditionnelle et la société civile moderne

La société civile moderne a une histoire. Elle naît au XVIII^{ème} siècle européen en vue de mieux assurer la défense des intérêts des groupes socio-professionnels face à l'état. En Afrique, outre cet objectif général, elle ne peut pas s'organiser en oubliant les intérêts spécifiquement africains. Parmi ces intérêts se trouvent les données les plus positives de sa tradition et de sa culture. Il est normal, et c'est un droit, que ces données de la culture africaine trouvent place dans la société civile moderne. Il est donc souhaitable et même nécessaire que se constituent des groupes et des associations ayant pour but de défendre, de sauvegarder et de promouvoir le patrimoine culturel et historique de l'Afrique et son intégration dans les sociétés africaines modernes et d'encourager dans ce sens ceux qui existent déjà.

Ensuite, il faut dire que les cultures africaines traditionnelles ont quelques chose à apprendre à la modernité africaine. L'Afrique traditionnelle disposait de structures permettant de débattre les questions intéressant la collectivité, de régler des conflits, d'organiser la production et les échanges économiques, de gérer les institutions politiques pour le bien de tous. Elle avait des modes

d'organisation et de délibération, des conseils de sages, d'anciens, de villages, dont il faudrait retrouver les vertus pour mettre en place des institutions plus respectueuses de l'ensemble de la société et, ainsi, redonner une dynamique africaine à nos sociétés actuelles.²⁰

Certes, ces structures africaines traditionnelles ne sont pas une panacée pour résoudre les problèmes de l'Afrique d'aujourd'hui. Loin de là. Mais aujourd'hui où le discours politique démocratique occidental lui-même semble s'essouffler et risque de dévier vers plus de démagogie, où les Africains perçoivent qu'il leur convient de moins en moins, où nous remarquons, au contraire, que des pays d'autres continents, notamment asiatiques, réussissent à marier heureusement technologie occidentale, démocratie et cultures traditionnelle, il est nécessaire que l'Afrique ne dédaigne pas le recours à ses propres cultures traditionnelles.

Conclusion

Mon propos était de montrer la place centrale de l'éthique dans la gouvernance en Afrique. Cette place est apparue en creux, comme un manque, une absence, voire une négation. Mais elle est apparue également comme ce qui est indispensable pour que l'état devienne légitime ou, tout simplement, puisse exister. Cette exigence vaut à tous les niveaux de l'organisation de l'état et même dans la phase actuelle de la démocratisation en Afrique. L'éthique est donc aussi la condition de l'avènement de cette démocratie dont l'Afrique rêve tant aujourd'hui.

La mise sur pied d'une société civile bien organisée, consciente de son rôle, non exclusive, soucieuse d'intégrer les richesses de la modernité et celles de la tradition africaine, pourrait, selon moi, aider à cette moralisation des sociétés africaines et de la vie politique. Mais le chemin est encore long. La société civile elle-même a besoin de se construire sur une base morale solide. Mon souhait est que ce colloque puisse marquer une étape importante dans cette tâche de longue haleine.

Notes

1. François Misser et Olivier Vallée, "Des matières premières toujours convoitées. Les nouveaux acteurs du secteur minier africain" dans: *Le Monde Diplomatique* (mai 1998), p. 24-25.
Les auteurs rappellent combien certains pays africains constituent des "scandales géologiques" depuis longtemps pour les minerais les plus précieux. Ils montrent également l'exploitation de ces matières premières ne profite guère aux pays, parce qu'elles sont au centre de tout un ensemble de convoitises nationales et internationales.
2. Je ne précise pas plus cette notion qui est devenue "passe-partout" depuis quelques années dans l'un de ses sens les plus immédiatement compréhensibles, à savoir: le bon gouvernement des hommes et la bonne gestion de l'état. Pour une discussion sur cette notion, voir: E. le Roy, "L'odyssée de l'état" dans: *Politique Africaine* 61 (mars 1996), pp. 13-14.
3. A l'exception de l'Afrique du Sud, qui est un cas nouveau et assez spécial, et du

Sénégal, qui connaît depuis assez longtemps un régime passablement démocratique, on ne peut guère mentionner que le Bénin comme pays, qui a réussi sans heurt jusqu'à présent le passage à la démocratie et à une alternance heureuse, et le Mali qui se cherche encore, les autres pays se classent dans l'un ou l'autre cas de figure énumérés.

4. Voir I. Biagiotti, "Afrique, droits de l'homme, démocratie et conditionnalité: éléments des discours allemands" dans: *L'Afrique politique 1995. Le meilleur, le pire et l'incertain*. Paris: Karthala (1995), pp. 203-255.
5. I. Biagiotti, *ibid.* En partant du débat qui a eu lieu en Allemagne autour de cette politique de la conditionnalité démocratique, l'auteur relève les contradictions pratiques dans lesquelles cette politique est tombée. Il parle entre autres de la politique de deux poids, deux mesures consistant à fermer les yeux sur les violations des droits de l'homme dans des pays constituant des "marchés attractifs", alors que les pays pauvres sont écartés sans ménagement (p.207). Il parle également de cette autre contradiction consistant en même temps à exporter des armes vers les pays du Tiers Monde et à imposer des conditions relatives aux armes (p. 212). Il relève le rôle que des lobbies financiers, économiques et politiques exercent sur les décisions gouvernementales.
6. Voir entre autres
 - pour le Rwanda: André Guichaoua, "Rwanda: de l'omniprésence des aides au désengagement international" dans: *L'Afrique politique 1995 [op.cit.]* pp. 13-30. Il existe une littérature abondante sur le sujet depuis le génocide qui a eu lieu au Rwanda en 1994.
 - pour la Somalie: Daniel Compagnon Somalie, "Les limites de l'ingérence "humanitaire": l'échec politique de l'ONU" dans: *Ibid.*, pp. 193-202.
7. Sur la notion d'état, voir: *Encyclopédie Philosophique Universelle (T.II) Les Notions Philosophiques*. Paris: PUF (1990); Guy Hermet, Bertrand Badié, Pierre Birnbaum, Philippe Braud, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*. Paris: Armand Colin, coll. "Cursus" (1994).
8. Comme le montre E. le Roy, il serait intéressant et même nécessaire de repenser l'état africain comme tel. Le meilleur moyen de le faire est de partir de son fonctionnement effectif. E. le Roy, "L'odyssée de l'état" dans: *Politique Africaine* 61 (mars 1996), p. 5-17.
9. A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et état en société postcoloniale*. Paris: Karthala (1988). L'auteur évoque ce phénomène de l'état de force en utilisant l'expression de "principe autoritaire". Voir notamment pp. 127-177.
10. Mgr P. Kanyamachumbi, *Les populations du Kivu et la loi sur la nationalité*. Kinshasa: Editions Select (s.d; mais publié après 1992). L'auteur, alors Secrétaire Général de la Conférence des Evêques Catholiques du Zaïre, avait vu son statut de Zaïrois contesté et il lui avait été refusé de participer à la Conférence Nationale du Zaïre où il était délégué de l'Eglise Catholique. L'auteur a été obligé de rédiger tout un livre pour prouver sa nationalité.
11. Mbembe décrit longuement ce phénomène dans l'ouvrage cité plus haut.
12. Tous les auteurs et les observateurs de la vie politique reconnaissent que la question des valeurs communes à une société est déterminante dans la constitution de l'état que dans la réalisation de la démocratie. Même s'il est vrai que tout le monde en reconnaît également la difficulté de réalisation même dans les démocraties avancées; il s'agit d'une visée que toute société doit avoir au risque de se voir disloquée. Pour cette question importante, voici quelques écrits choisis aussi bien dans des considérations générales sur la démocratie qu'en philosophie et dans des études sur l'Afrique: John Hallowell, *Les fondements de la démocratie*. Paris:

- Nouveaux Horizons (1956); J. Leca, *Les démocraties sont-elles gouvernables?* Paris (1985), p. 77; P. Ricoeur "Ethique et politique" dans: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil (1986), p. 405; E. le Roy "L'odyssée de l'état" dans: *Politique Africaine* 61 (mars 1996), pp. 5-17. On peut même citer des textes de *La Politique* d'Aristote qui vont dans ce sens.
13. S'agissant de parler de l'état idéal, Aristote le décrit comme celui qui aspire au "souverain bien": *La Politique* - traduction et introduction de J. Tricot; Librairie Philosophique J. Vrin (1995). Voir surtout livre VII, chapitres 1, 2 et 3. Voir aussi livre III, chapitre 9 où Aristote montre la vertu comme fin véritable de l'état. Aristote avait du reste déjà indiqué dans *l'Ethique à Nicomaque* que la politique était le prolongement de l'éthique. Voir note de J. Tricot sur le livre VII, chapitre 1.
 14. *Idem*, livre VII, notamment chapitres 4 à 12.
 15. Il est remarquable qu'Aristote termine son ouvrage sur la politique en évoquant "le juste milieu, le possible et le convenable": *La Politique*, livre VIII, chapitre 7.
 16. Voir la position de P. Ricoeur à ce sujet dans l'article cité.
 17. John Hallowell, *Les fondements de la démocratie*. Paris: Nouveaux Horizons (1956). Particulièrement le chapitre 6 sur les bases morales de la démocratie.
 18. Parmi les nombreux témoins de ces efforts de réflexion, je mentionne simplement les réflexions faites aux Facultés Catholiques de Kinshasa, notamment dans le cadre des Semaines de Philosophie. Voir par exemple la 9^{ème} Semaine de Philosophie, organisée du 20 au 23 juin 1993 sur le thème "La responsabilité politique du philosophe africain". Les actes ont été publiés sous ce titre dans la collection *Recherches Philosophiques Africaines* 25 (1996). On peut mentionner aussi le rôle de l'association des moralistes Zaïrois.
 19. Tout dernièrement, du 17 au 19 juin 1998, un atelier de réflexion a réuni un certain nombre de représentants de quelques associations au Burundi. Le thème de réflexion portait sur la société civile au Burundi. Il est symptomatique que l'une des questions qui a retenu l'attention des participants ait été l'intégration ou non des partis politiques dans la société civile. Ce qui est aussi intéressant, c'est que ceux qui étaient pour l'intégration avaient des bonnes raisons, notamment en disant que si la société civile est "un cadre d'apprentissage de la gouvernance démocratique et d'éducation permanente du citoyen", il est impensable qu'on en exclut ceux qui prétendent vouloir diriger le pays. Mais la question est de savoir comment intégrer les partis politiques sans encourir le risque de politisation de la société civile. Cfr. Joseph Bigirumwami, "Quelle société pour quel Burundi?" dans: *Le Renouveau du Burundi* 5169 (1 juillet 1998), pp. 13 et 15.
 20. Pour ne prendre qu'un exemple: au Burundi nous disposons d'une institution aussi vieille que la naissance du pays lui-même: l'institution des Bashingantahe. Les membres de cette institution étaient des adultes de sexe masculin appartenant aux deux ethnies du Burundi, les *Hutu* et les *Tutsi*, à l'exclusion des *Twa*. On y accédait par un long processus d'apprentissage et de stage, au bout duquel on était investi publiquement et solennellement. Le rôle essentiel de Bashingantahe était de garantir des contrats, de veiller sur le pays en hommes responsables, mais aussi et surtout de régler les conflits qui naissaient entre les individus à tous les niveaux de la société, et entre les individus et les institutions.

LA CONFRERIE DES CHASSEURS TRADITIONNELS ET LES VALEURS AUTHENTIQUES D'ENRACINEMENT DE LA SOCIETE CIVILE AFRICAINE

Fodé Moussa Balla Sidibé

Les populations africaines coincées depuis plusieurs décennies entre tradition et modernisme se débattent et peinent pour faire face aux nombreux et difficiles problèmes de survie qui les assaillent et les écrasent année après année. Confrontées à de nouvelles valeurs économiques, culturelles et politiques, ces sociétés ressemblent à un reptile en période de mue. Mais si pour l'animal il ne fait aucun doute que la nouvelle peau soit plus belle que l'ancienne, il en va tout autrement pour les sociétés en pleine mutation; elles qui jouent leur survie dans tout changement fondamental de systèmes de vie et de vision de l'univers.

Malgré les difficultés identifiées ça et là, le continent noir peut s'enorgueillir - depuis les années 1990 - de démarches prometteuses avec quelques résultats probants. La course vers la démocratisation des institutions, le multipartisme, l'élévation du taux de croissance, ces données sans être partout une panacée, ne constituent pas moins de nouvelles orientations qui conditionnent le développement harmonieux du continent. Mais pour relever les nouveaux défis relatifs à l'enracinement de sa nouvelle société civile, l'Afrique ne fera guère l'économie de la réhabilitation de certaines de ses authentiques valeurs de civilisation, comme ce fut le cas en Asie.

C'est dans cette perspective que la confrérie des chasseurs traditionnels de culture Malinké et Bamanan, à l'instar d'autres structures anciennes, constitue un réceptacle de valeurs sûres qu'il convient de reconnaître et d'adapter aux nouvelles réalités du continent noir. Son aire d'influence couvre plusieurs pays d'Afrique occidentale - Mali, Côte d'Ivoire, Burkina Faso, Guinée, Sénégal, Niger, Gambie, Sierra Leone, Mauritanie, etc. et en dépit de son caractère ésotérique et par delà des siècles d'existence, la confrérie des chasseurs demeure une société autochtone et authentique très active dans les campagnes et même dans les villes.

Présentation

Les populations de culture Malinké et Bamanan connaissent une organisation sociale très élaborée qui prend totalement l'individu en charge dès sa septième année jusqu'à sa mort. En dehors des groupes constitués à partir des liens de sang, on dénombre essentiellement deux formes de regroupement. Pour ceux qui sont fondés sur des règles librement acceptées, on emploie le terme générique de *ton*, association de classe d'âge, société ou confrérie. Et lorsque le groupe a un caractère initiatique et religieux, il est dit *joo*, serment, pacte. Enfin les groupements à base contractuelle donc limités dans le temps sont appelés *jèè*, rassemblement, réunion, union. Mais les *tonw* ou sociétés sont les plus nombreuses et rassemblent le plus grand nombre de personnes car leurs critères d'adhésion sont les moins contraignants. Les *tonw* associent généralement les jeunes d'une même classe d'âge qui accomplissent des tâches d'intérêt

commun: travail de la terre, érection de digues, organisation de réjouissances, animations culturelles etc.

Cependant, si en général les *tonw* villageois ont des objectifs économiques et culturels à l'exclusion du religieux et du politique, il existe un *ton* qui fait exception à cette règle: c'est le *donso ton*, association des chasseurs. Bien plus une confrérie qu'une association, le *donso ton* est également plus une société d'adultes que de jeunes, d'hommes que de femmes. Hormis l'aspect économique de l'activité cynégétique, le *donso ton* développe un côté religieux très important avec des implications dans le social qui renforcent sa popularité. Par ailleurs, les confréries de chasse ont été à l'origine de la formation de nombreux ensembles politiques et militaires dont les plus célèbres sont l'empire du Mali de Soundyata Kéita¹ et le royaume Bamanan de Ségou avec Mamari dit Biton Coulibaly².

Organisation et structures

L'organisation et la structure de la confréries des chasseurs traditionnels présentent les mêmes caractéristiques dans tous les groupes de culture Malinké. Au sommet de la hiérarchie, se trouvent les divinités tutélaires de la chasse que sont Saanè et Kòntòròn. Ensuite, viennent les grands chasseurs ou maîtres chasseurs, *donsobaw*. Parmi eux est choisi - en fonction de son ancienneté à la chasse - le chef de la confrérie appelé *donso kuntigi*. Il est le garant des règles qui régissent la confrérie. Il est assisté des vieux chasseurs qui forment une sorte de collège consultatif. Tous les grands chasseurs ont pour rôle de procéder à la formation de jeunes chasseurs qui leur sont confiés. Puis après la masse des chasseurs appelés *donsodenw* "enfant de la chasse" ou *donsow* qui ont fini leur formation. Au bas de l'échelle, se trouvent tous les élèves ou apprentis chasseurs nommés *donsokalandenw*. Ils sont confiés aux maîtres chasseurs pour leur formation et leur éducation.

L'un des personnages le plus important de cette hiérarchie est le chantre des chasseurs appelé *sèrè*, *sora*, *donsojeli* ou *ngònifò*. Grand initié de la chasse, maître de la parole, animateur-conteur et fin connaisseur des règles de la confrérie, le *sora* bénéficie d'une très grande considération auprès de tous les chasseurs.

Cette organisation de la confrérie des chasseurs est fondée sur l'ancienneté et non sur le droit d'aînesse comme c'est le cas dans les autres structures de la société traditionnelle. Ici, la valeur intrinsèque et les qualités morales de chacun sont les seuls critères de son ascension au sein du groupe. Aucun compte n'est tenu ni de la primogéniture, ni de l'origine sociale et encore moins du statut social.

Croyances religieuses des chasseurs traditionnels

Parler de la confrérie ésotérique des chasseurs traditionnels sans pour autant évoquer les éléments fondamentaux de leurs croyances religieuses serait une véritable gageure. En effet, pour les populations de langue et de culture

Malinké, la chasse n'est pas une activité économique ordinaire. Sa pratique, depuis les temps immémoriaux, est intimement liée à la perception que ces peuples se font du monde. Ici, comme un peu partout en Afrique, tout acte qui porte atteinte à l'ordre naturel de l'univers comporte un aspect nécessairement religieux relevant de mythes cosmogoniques. Pour comprendre les rapports complexes que le chasseur traditionnel entretient avec l'ensemble de la société et avec les animaux de brousse, il est nécessaire de comprendre la conception religieuse qui est la sienne.

Le fondement des croyances traditionnelles

Pour le chasseur traditionnel, la métaphysique et la religion se manifestent à tout instant sous les formes les plus variées dans les faits, les gestes et les paroles. Il n'est pas d'activité, qu'elle soit sociale, économique ou politique qui ne donne lieu, avant pendant et/ou après son accomplissement, à un rituel codifié selon les croyances de la société. C'est ce que G. Dieterlen constate quand elle affirme: "La métaphysique et la religion de cette population offrent un ensemble construit qui englobe toutes les activités sociales, techniques et économiques."¹³ Cette religion dont les manifestations sont nombreuses est fondée sur les entités métaphysiques de Fâro, Bènba ou Fènba et Musokòròni. Celles-ci ont fourni aux êtres les principes spirituels qui les animent. Ainsi Fâro est présente à travers le *nin* ou "âme" et le *jaa* "double"; Fènba par le *tere* ou "flux caractériel" qui se transmue en *nyama* "flux néfaste" et Musokòròni par le *wanzo* ou "force intersexuée" siégeant dans le prépuce et le clitoris.

De tous ces principes spirituels, celui qui influence le plus la conception religieuse des chasseurs est bien le *tere* "flux vital caractériel". Il est commun à tous les êtres animés et inanimés et dès qu'intervient la mort pour les vivants et la destruction pour les êtres inanimés, ou alors un tort quelconque, le *tere* devient *nyama* "flux néfaste". Ainsi détaché de son support naturel, le *tere* devenu *nyama* se comporte comme une force vengeresse, maléfique et destructrice. "Tout tort, aussi léger soit-il, toute mise à mort qui n'entre pas dans le cadre d'un sacrifice, sera sanctionné par le "*nyama*" qui, selon sa provenance et les causes qui l'ont déterminé, est plus ou moins agissant, nocif."¹⁴ Le *nyama* est donc une force maléfique qui agit au nom de l'offensé (hommes, animaux, végétaux) sur l'offenseur en annihilant brutalement et progressivement ses capacités physiques, intellectuelles, sa force de création et de procréation ou en le tuant. Toutefois, "seuls les êtres sacrifiés, hommes ou animaux, les plantes utilisées rituellement ne délèguent pas de *nyama* dangereux. Leurs principes spirituels et leurs forces sont captés au cours des rites et dirigés sur un support, l'autel, au profit d'une puissance naturelle. Il en est de même des animaux domestiques immolés pour la consommation: dans ce cas leurs forces sont réemployées et leur mort, prévue par la règle instaurée par Faro concernant les nourritures, ne cause aucun désordre."¹⁵

Cette conception fondamentale est à l'origine du caractère religieux des activités du forgeron, du vannier, du potier, du griot etc. Ce qui leur vaut

l'appellation *Nyamakala* "antidote du *nyama*" car, ils arrivent à manipuler le fer, la terre, le bois, la parole etc., sans que le *nyama* de ces matières ne leur cause aucun préjudice. Or donc, le chasseur qui, en tuant les animaux, provoque le *nyama* le plus virulent n'est pourtant pas un *Nyamakala*. Les raisons de cette exception sont assez mal définies. Ne faudrait-il pas voir là l'ancienneté de la chasse en tant que première activité dangereuse de l'homme?

Jinyèn ni donsoya danen, "le monde est né avec la chasse" disent les chasseurs pour expliquer l'origine très ancienne des confréries de chasse qui auraient existé avant la répartition des hommes en classes socioprofessionnelles. Même si les chasseurs n'appartiennent pas à la classe des *Nyamakala*, gens de caste, ils savent qu'ils sont constamment exposés aux dangers du *nyama* des animaux qu'ils abattent. C'est pour cette raison que la confrérie dispense, dans le cadre de l'initiation des nouveaux membres, un enseignement ésotérique dont la finalité est de pouvoir contrer ou éviter cette force vengeresse et punitive qu'est le *nyama*. C'est autour de cette notion que s'articulent les croyances des chasseurs traditionnels Malinké et Bamanan.

Les divinités tutélaires de la chasse

Saanè ou Sânin ou Sânenè et Kòntòròn ou Kondoro ou Kontron sont les seules divinités tutélaires de la chasse en milieu Bamanan et Malinké. Selon Moussa Travélé, "... l'origine de Sânenè et Kondoro est discutée. Certains disent que ce sont deux génies qui, les premiers, montrèrent la chasse aux noirs et continuent de les guider. D'autres disent que Sânenè est le premier chasseur du Mandingue. Kondoro serait sa femme, elle est réputée beaucoup plus forte que lui dans la science de la chasse."⁶ Les mythes relatifs à ces divinités de la chasse se rencontrent un peu partout sous plusieurs versions.⁷

Quoi qu'il en soit, Saanè et Kòntòròn sont les seules divinités que les chasseurs traditionnels qui font l'objet de différents rituels très codifiés qui se déroulent au *dankun*, "triangle formé par les bifurcations de trois chemins". Aucun chasseur ne se rendra en brousse sans se présenter au *dankun* pour solliciter l'aide et l'assistance de Saanè et Kòntòròn pour la réussite de sa sortie cynégétique.

Par ailleurs, de nombreux fétiches et objets magiques servent de support matériel aux croyances religieuses des chasseurs traditionnels qui excellent dans la médecine traditionnelle et dans la divination.

Les fondements idéologiques de la confrérie des chasseurs

Si la confrérie des chasseurs traditionnels a survécu aux bouleversements socio-politiques et économiques du continent, elle le doit, non seulement à la solidité de sa structure mais aussi et surtout à l'universalité de son idéologie, de son enseignement ainsi que de son système de pensée. Il faut ajouter à cela le traitement qu'elle fait de certaines valeurs cardinales de la vie sociale.

La fraternité universelle

La confrérie des chasseurs traditionnels prône la fraternité universelle. "Tous les chasseurs sont frères en Saanè et Kòndòròn, les divinités tutélaires de la chasse dont les équivalents comme Diane, sous d'autres cieus, bénéficient de la même considération." "Tous les chasseurs sont de la même patrie, la brousse". Lors des cérémonies précédant son adhésion à la confrérie de la chasse, le néophyte s'engage à reconnaître comme ses frères tous les chasseurs du monde entier. C'est en cela que dans les panégyriques de la chasse, le patronyme du héros de chasse fait place à son prénom précédé de celui de sa mère, du nom de son village ou de sa région. Par ailleurs, les chasseurs traditionnels ne s'appellent que par les vocables *n kòrò*, "mon aîné" ou *n dòkò*, "mon cadet" si ce n'est par *n karamòkò* "mon maître".

Le respect de la vie

"Toute vie (humaine) est une vie.

Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie,

Mais une vie n'est pas plus "ancienne", plus respectable qu'une autre vie,

De même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie.

Toute vie étant une vie,

Tout tort causé à une vie exige réparation.

Par conséquent,

Que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin,

Que nul ne cause du tort à son prochain,

Que nul ne martyrise son semblable."⁸

Cette conception impose à tous les chasseurs le respect quasi religieux de la vie humaine. Elle montre jusqu'à quel point la confrérie des chasseurs traditionnels condamne sans appel les meurtres prémédités, le suicide et les assassinats. "Aucune peine, aucun préjudice porté à une vie ne restera "impayé", impuni."

Et c'est parce qu'ils ont une grande considération pour la vie que l'abatage du gibier est soumis à des règles précises et n'est autorisé que pour satisfaire les besoins vitaux de la communauté (alimentation, protection). Des cérémonies rituelles sont organisées pour endiguer les conséquences néfastes de toute mise à mort du gibier.

L'abolition de toute forme de discrimination

La confrérie des chasseurs traditionnels présente la base d'adhésion la plus large de toutes les institutions traditionnelles. Peuvent être membres de la confrérie tous les jeunes et vieux (autochtones et alloènes) qui en acceptent les règles et les interdits. La seule discrimination que l'on croit relever, celle des sexes, est en réalité une séparation des sexes qui correspond à l'organisation sociale du travail et des prérogatives.

En effet, l'épouse du chasseur a aussi une grande responsabilité dans les échecs de son mari dans la brousse. Que ce dernier manque un gibier ou qu'il

soit surpris et agressé par un fauve, la première responsable désignée de ces mésaventures est bien son épouse! Et s'il arrive qu'il mette du temps sans abattre de belles pièces, sa compagne tombe dans la disgrâce totale et son intégrité morale prend, sans nul doute, un coup fatal. Il est donc nécessaire que le chasseur accorde une grande importance à son épouse.

Cette situation de la femme du chasseur est analysée, sur le plan psychologique, par le professeur Sory Camara.⁹ Sans développer son point de vue, il est intéressant de constater qu'il présente le gibier comme "l'équivalent sylvestre de l'épouse et la chasse est le substitut de l'acte sexuel". Pris dans cette situation d'écartèlement, "... entre la femme et le gibier, il [le chasseur] suspend un choix nécessaire; il croit même pouvoir ne pas le faire: fasciné par sa partenaire de la brousse, il compte encore sur la fidélité de celle du village, la femme à qui il tourne le dos. Qu'il vienne alors à manquer de confiance en celle-ci, son attention se disperse, il se déconcentre; sa vigilance est perturbée: le gibier lui échappe. Ce faisant, il pâtit de son indécision devant le dilemme. Mais il ne parvient pas à assumer cet échec: il en attribue la responsabilité à l'épouse. Au lieu de penser: "c'est ma faute, j'aurais dû choisir!", il se dit: "c'est la faute de ma femme. Si elle avait été fidèle, j'aurais réussi dans cette épreuve!"

Cette manière de concevoir l'échec cynégétique qui culpabilise la femme est très courante dans le milieu des chasseurs traditionnels. Elle traduit, à n'en pas douter, une philosophie assez originale de l'échec et de la réussite. En même temps, elle montre la place, oh ! combien importante, de la femme dans l'idéologie de ces peuples.

Par ailleurs, l'analyse des chants et récits de chasse, à travers le traitement du personnage féminin, montre que la femme est au centre des préoccupations des chasseurs. Il est vrai qu'elle ne devient jamais "membre actif" de la confrérie mais il est aussi vrai que la maturité ontologique du chasseur est inconcevable sans une épouse mature et vertueuse. Et puisque celle-ci ne court pas les rues, le chantre des chasseurs ne manque aucune occasion pour prodiguer des leçons de courage et de bonne conduite aux épouses de chasseurs toujours présentes lors des manifestations profanes du groupe. Dans des envolées lyriques et parfois au ton grave, il les incite à une prise de conscience de leur rôle discret mais déterminant. Pour ce faire, le chantre n'hésite pas à les pousser à reconsidérer des idées très répandues sur la condition féminine:

"La femme vile dit que la féminité est outrageante

Celle-ci serait un homme, elle ne relèverait aucun défi" ou encore:

"La femme poltronne pense que la féminité est une tare

Cependant, la mère du héros de chasse est une femme."

De telles affirmations exhortent évidemment les femmes à tout mettre en œuvre pour s'affirmer dans la féminité car relever des défis n'est pas l'apanage des seuls hommes. Seulement, les terrains du réel accomplissement et les

moyens d'y parvenir diffèrent d'un sexe à l'autre. L'homme, pour se faire un renom, doit être détenteur d'un savoir ésotérique, posséder des objets au pouvoir magique et pratiquer une activité virile comme la chasse. La femme, quant à elle, se fera une renommée par le truchement de sa valeur morale dans son foyer et à travers le bonheur de la procréation. Les chasseurs reconnaissent que même l'accomplissement et la consécration de l'homme, dans toutes les activités, passent nécessairement par son épouse car, "... si l'homme valeureux répond à dix fois trois noms, c'est à son épouse qu'il le doit."

Cependant, si le chasseur admet que l'acquisition de la renommée de son épouse dépasse son rôle domestique, il ne se résoudra jamais à l'accepter au sein de la confrérie des chasseurs. "Une femme ne deviendra jamais chasseur jusqu'à la fin du monde", dit-il. Les raisons d'une telle disposition dépassent, bien entendu, le bon vouloir des chasseurs eux-mêmes. Plus que la manifestation d'un sexisme primaire, c'est un conformisme existentiel aux lois ontologiques de la création qui maintiennent l'équilibre parfait entre le mâle et la femelle et une totale réciprocité dans l'égalité. En plus de la gémellité et de l'androgynie mythiques, l'homme et la femme, à l'image des éléments naturels — terre, eau, air, feu — réalisent une synétrie qui assigne à chacun un rôle propre qu'il ne peut jouer à la perfection sans l'autre. Leur complémentarité, indubitable pour le chasseur Bamanan et Malinké, se conçoit naturellement et s'énonce avec subtilité: "l'homme relève de la droite, la femme de la gauche; l'homme est "devant", la femme est "derrière"; selon l'axe haut-bas, le premier épouse la verticalité, la seconde l'horizontalité; l'homme est lié à l'extérieur, la femme à l'intérieur."¹⁰

Il n'est donc pas étonnant de trouver dans des récits de chasse des épouses qui, à l'occasion de randonnées sylvestres particulièrement périlleuses, n'hésitent pas à accompagner leurs époux dans la brousse. Tout se passe comme si dans un affrontement de mâles émérites — homme du village contre "homme" de brousse — c'était l'intervention des femmes qui détermine la victoire finale: "C'est prendre une bonne épouse qui fait la différence entre les hommes."

On constate donc que contrairement à nombre d'institutions traditionnelles qui bannissent la femme, la confrérie des chasseurs la prend bel et bien en compte. Mais elle s'emploie à le faire dans le cadre de la vision globale du monde et des êtres, vision à laquelle toute la société est partie prenante.

La reconnaissance du mérite de l'individu ou la culture de l'excellence.

Pour les chasseurs traditionnels, le groupe a le devoir de soutenir et d'assister l'individu sans jamais chercher à le nier comme c'est généralement le cas dans la société traditionnelle. La chasse étant devenue une activité plus individuelle que collective, le chasseur répond des actes qu'il pose de même que son mérite individuel est publiquement et solennellement reconnu. Dans les récits

et les chants de chasse, l'accent est particulièrement mis sur la nécessité pour chaque chasseur de tendre vers l'idéal de vie de la confrérie. La vie exemplaire et l'œuvre des grands maîtres sont racontées avec force détails aux plus jeunes afin de les pousser au surpassement. La confrérie des chasseurs traditionnels développe une véritable culture de l'excellence qui ne laisse aucune place à l'improvisation.

D'ailleurs, c'est en cela que la primogéniture ou le droit d'aînesse ne confère aucune prérogative particulière. Le cadet peut devenir le maître de son aîné, de même qu'un fils peut guider et initier son géniteur.

Le sens des devoirs

"Chaque société a ses lois et ses interdits que chacun a le devoir de connaître, d'aimer, d'observer, de respecter et de faire respecter", tel est l'énoncé du premier devoir des chasseurs traditionnels. Le code d'honneur et de conduite de la confrérie également impose de:

Protéger les défavorisés

Il est fait obligation à tous les chasseurs d'assister et de protéger les défavorisés de la communauté: les veuves, les orphelins, les malades, les étrangers, etc. C'est à cette couche sociale que le produit de la chasse est distribué en priorité, après les prélèvements rituels.

Pour les mêmes raisons, en cas de désordre social ou de conflit social ou même en cas de guerre, les chasseurs traditionnels n'hésitent pas à prendre position au côté de la légalité pour défendre les plus faibles et les opprimés. C'est ainsi qu'ils ont été à l'origine de la fondation de nombreux royaumes et empires. Mais à chaque fois que le pouvoir politique s'est réorganisé, la confrérie de chasse a recouvré son indépendance.

Construire sa patrie

La construction et la défense de sa patrie, de son pays font partie des devoirs des chasseurs traditionnels. A ce propos, ils déclarent:

"Que chacun veille sur le pays de ses pères.

Par pays ou patrie,

Il faut entendre aussi et surtout les hommes;

Car tout pays, toute terre qui verrait les hommes disparaître de sa surface
Deviendrait aussitôt nostalgique."

L'individu se doit de travailler à la construction de sa patrie. Par métaphore, disent les chasseurs traditionnels, chacun doit chercher à devenir "l'aîné" des trois fils de la patrie: l'aîné est celui qui accroît les acquis de la patrie; le cadet est celui qui n'accroît ni ne diminue ces acquis et le benjamin est celui-là qui dilapide tout ce que la patrie possède. Il faut préciser que l'on peut devenir l'un des "aînés" de la patrie en s'investissant de différentes manières: sur le plan matériel, par le travail bien fait et sur le plan immatériel, par la recherche obstinée du savoir. L'individu doit donc tout mettre en œuvre pour apporter sa pierre à l'édifice commune que constitue la patrie, le pays de ses pères.

Rechercher le savoir

Pour les chasseurs traditionnels, la recherche du savoir fait partie de leurs devoirs car, disent-ils, "les bénéfices du savoir, de la connaissance sont inépuisables", *dònni tònòn tè ban*. La première de toutes les connaissances est celle de soi-même. Se connaître soi-même permet, sans nul doute, d'apprendre à mieux connaître les autres et à les accepter tout en ayant le souci de les rendre meilleurs, si nécessaire. La peur, la méfiance et même la répulsion n'ont autre champ de développement que l'ignorance. Connaître ses origines, sa société, son histoire attise la flamme de la curiosité qui pousse vers les autres afin de les découvrir.

"Nul ne saurait épuiser le savoir, en ce bas monde", affirment les chasseurs. Convaincus de la véracité de cette idée, ils entreprennent de longues et laborieuses recherches sur les nombreux aspects du savoir traditionnel: la faune, la flore, la psychologie humaine et animale, les us et coutumes de leur société, la géographie, l'astrologie, les pratiques mystiques et occultes, etc. Mais tout le long de leurs pérégrinations, le domaine qui retient le plus leur attention est celui du savoir ésotérique. Les innombrables fétiches dont les chasseurs se plaisent à se parer, sont les supports matériels de ce savoir.

La moralité des chasseurs traditionnels

La confrérie des chasseurs traditionnels cultive des valeurs sociales basées essentiellement sur la notion de *maaya* ou *mògòya* "humanisme". *Maaya* c'est le fait d'être humain. En tant que concept, le *maaya* est l'ensemble des valeurs immatérielles qui font qu'un être est digne d'être un humain. C'est aussi l'ensemble de tous les comportements qui permettent de dire qu'un individu appartient à la communauté humaine. Il englobe toutes les valeurs sociales qui président au commerce harmonieux entre les humains. Même si dans le

langage courant, la notion de *maaya* a été galvaudée et vidée de son contenu réel, elle trouve son expression la plus parfaite au sein de la confrérie de chasse et c'est là qu'il est vécu au quotidien. Ses manifestations sont nombreuses.

L'entente, l'union

Les chasseurs traditionnels sont sincèrement attachés à l'entente de leur groupe. Pour atteindre leur objectif d'union, ils ont extirpé de leur confrérie toute notion de *fadenya*, "la rivalité entre frères de même sang"; cette rivalité sournoise qui peut avoir des conséquences tragiques conduisant au suicide du désespoir, au fratricide de la vengeance ou à l'exil. L'absence de cette forme de rivalité découle de l'idéologie principale de la confrérie des chasseurs où l'on a dépassé ce stade consanguin de la fraternité pour la hisser à un niveau spirituel et métaphysique. Les chasseurs traditionnels prônent la fraternité universelle.

Par opposition à cette notion de *fadenya*, rivalité entre frères de sang, et dans le but de renforcer la cohésion interne de leur confrérie, les chasseurs traditionnels entretiennent des relations de "cousinage à plaisanteries", *senankunya*. Ce qui leur permet d'échanger des quolibets, des blagues et de bons mots destinés à détendre l'atmosphère pesante de leurs réunions.

La maîtrise de soi, de ses pulsions

S'il est une exigence incontournable de la confrérie des chasseurs traditionnels, c'est bien la maîtrise de soi et de ses pulsions. Pour être membre de la confrérie, le candidat est soumis à une enquête de moralité portant sur la maîtrise des sens (endurance à la souffrance, à la faim, etc.), celle de la parole (aptitude à garder les secrets) et surtout celle des pulsions sexuelles. A ce propos, l'adultère et le vagabondage sexuel sont des comportements que les chasseurs réprouvent au plus haut point. Nul ne peut avoir de tels défauts et appartenir à la confrérie des chasseurs traditionnels.

Par ailleurs, l'élève chasseur qui est en formation doit savoir développer des qualités d'écoute et de maîtrise de la parole afin de garder l'enseignement oral qui lui est prodigué par son maître. Il ne doit en aucune circonstance se laisser distraire par son entourage et encore moins se laisser abuser par des non initiés pour dévoiler des secrets qui lui auront été confiés.

En plus de ces points, la confrérie des chasseurs traditionnels s'attache à étendre à toute la communauté sa culture de l'honneur et de la dignité de même qu'elle développe des qualités comme l'humilité, la patience, l'amour du prochain, la tolérance, etc.

Conclusion

Au terme de cette étude assez succincte sur les confréries des chasseurs traditionnels, il est loisible de constater, qu'après avoir animé la vie sociale, religieuse, politique et économique de l'Afrique ancienne, ces structures recèlent encore d'authentiques valeurs de civilisation qui leur assurent stabilité et longévité. Elles constituent un lieu privilégié où des aspects du savoir et du savoir-faire africain ainsi que les fondements idéologiques qui leur donne corps et âme restent vivaces et fonctionnels. Et au moment de la "refondation" et de l'enracinement de la société civile africaine, il apparaît évident que des structures comme la confrérie des chasseurs traditionnels pourraient apporter une contribution substantielle dans l'élaboration de nouvelles stratégies.

Ainsi donc, au seuil du 21^{ème} siècle, à l'heure de la mondialisation et des combats pour le maintien des exceptions culturelles, le continent noir, ses intellectuels en tête, se doit de s'attacher à la reconnaissance, à la défense et à l'illustration de ses authentiques valeurs de civilisation. La question n'est assurément pas de se positionner en objecteur de conscience ou de prôner un passéisme sclérosant ou encore de nier les apports extérieurs. Mais le devoir impérieux qui s'impose à nous est celui de promouvoir nos cultures autochtones afin d'arriver à l'ancrage et à l'enracinement efficaces de la nouvelle société civile africaine. C'est à ce prix et à ce prix seulement que nous parviendrons à transmettre aux générations futures une société fortement intégrée en ses valeurs propres et prête à s'ouvrir, sans risque de déperdition, à d'autres valeurs qui, dans tous les cas, investiront notre espace de vie. C'est simplement de survie qu'il est question et nous devons survivre.

Notes

1. Cissé, Y.T. & Kamissoko, *Wâ, Soundyata, la gloire du Mali*. Paris: Karthala-Arsan (199).
2. Kesteloot, L., "Le Mythe et l'histoire dans la fondation de l'Empire de Ségou", *Bulletin IFAN B*, Dakar (1979)
3. Dieterlen G., *Essai sur la religion bambara*. Paris: PUF (1951).
4. Cissé Y., "Notes sur les sociétés de chasseurs Malinké" dans: *Journal de la Société des Africanistes* 34-2 (1964), pp. 175-226.
5. Dieterlen G., *op. cit.*
6. Moussa Travélé, "Notes sur les coutumes des chasseurs bambara et Malinké du cercle de Bamako (Soudan français)" dans: *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* 34-35-36 (2è-4è trimestres 1928), p. 208.

7. Nous avons publié quelques versions de ce mythe fondateur dans notre thèse: "La confrérie des chasseurs Bamanan: littérature et société à travers des chants et récits de chasse". Université de la Sorbonne-Paris IV (octobre 1996).
8. Cissé Y.T., "La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara: mythes, rites et récits initiatiques" dans: *Nouvelles du Sud-ACCT*. Paris (1994).
9. Camara Sory, *Paroles très anciennes*. Grenoble: La Pensée Sauvage (1982), p. 52.
10. Thomas L.V., *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot (1975), p. 26.

Bibliographie

Ouvrages et articles sur la chasse, les chants et récits de chasse

- Arseniev V., "Un groupe social particulier: les chasseurs bambara" dans: *Etudes Maliennes* 3 (1980), pp. 5-26.
- Bird C., Koita M., Soumaoro B., *The songs of Seydou Camara*. Bloomington: African Studies Center, Indiana University, 2 tomes (1974, 1976).
- Chevrier J., "Récits d'un conteur du Bélédougou: de la réalité au mythe", dans: *L'Afrique Littéraire et Artistique* 54-55 (4è. trim. 1979).
- Chevrier J., "Récit d'un conteur-chasseur du Bélédougou: de la réalité au mythe" dans: *L'Afrique Littéraire* 54-55, 4-1 (1979), p. 80.
- Cissé Y., "Notes sur la société des chasseurs Malinké" dans: *Journal de la Société des Africanistes*. Tôme XXXIV, fasc. II (1964), pp. 175-226.
- Cissé Y.T., "La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara: mythes, rites et récits initiatiques" dans: *Nouvelles du Sud-ACCT*. Paris (1994).
- Coulibaly D.J., "A propos de trois récits de chasse" dans: *Etudes Maliennes* 3 (1979), pp. 32-66.
- Daget J., "Chasse au crocodile dans la région de Diafarabé", *NA* 83 (juillet 1959), pp. 94-96.
- Derive J., "Chants des chasseurs dioula", *Annales de l'Université d'Abidjan Série J: traditions orales* 2, (1978), pp. 143-171.
- Derive M.-J., "Bamori et Kowulen. Chants de chasseurs de la région d'Odienné" dans: *Recueil de littérature manding*. Paris: ACCT (1980), pp. 74-107.
- Diallo D., "La chasse — Cercle de Kita; région du Fouladougou et du Kaarta, coutumes Foula, Malinké et Bambara" dans: *L'Education Africaine* 86. Bulletin de l'enseignement de l'AOF (1934), pp. 93-110.
- Dieterlen G. & Cissé Y., "Mythes et rites des chasseurs soninké" *JSA* 45, 1-2 (1975).
- Dupuis-Yacouba, *Les Gow, chasseurs du Niger*. Paris: Ernest Leroux (1911).

Jeannin A., *La faune africaine* (biologie, histoire, folklore, chasse). Paris: Payot (1951).

Ojoade J.O., "Hunters and hunting in Yoruba folklore" in: *Nigerian Field* 51, 3-4 (octobre 1986), pp. 73-84.

Sidibé M., "Premières notes sur la littérature orale, les croyances et les coutumes indigènes: la chasse dans ses rapports avec les croyances religieuses, les moeurs et les coutumes indigènes au Birgo" dans: *L'Education Africaine* 67. Bulletin de l'enseignement de l'AOF (1928), pp. 60-78.

Sidibé M., "Premières notes sur la littérature orale, les croyances et coutumes indigènes au Birgo" (suite et fin) dans: *L'Education Africaine* 69. Bulletin de l'enseignement de l'AOF (1929), pp. 47-73.

Thèses et mémoires sur les chants et récits de chasse

Cashion G.A., "Three hunters of the Mande: a behavioral code and worldview derived from the study of their folklore." Thèse Ph.D. Bloomington: University of Indiana (1984).

Dembélé K. & Diarra Z., "Chanson des chasseurs recueillis dans le Cercle de San". Mémoire de fin d'études, DER de Lettre, Ecole Normale Supérieure. Bamako (1979).

Dembélé S., & Traoré B O., "La légende de Zankolo: Récit de chasse de Yoro Coulibaly". Mémoire de fin d'études, DER de Lettres, Ecole Normale Supérieure. Bamako (1979).

Diakité A. & Sidibé N., "Le Donsonkoni au ouassoulou: transcription, traduction et commentaire de quelques chants". Mémoire, Lettres, Ecole Normale Supérieure. Bamako (1979).

Diawara I. & Fané N., "La légende de Ntoronkelen d'après Batoma Sanogo". Mémoire de fin d'études, DER de Lettres, Ecole Normale Supérieure. Bamako (1979).

Haïdara G., "La légende de Magan: récit de chasse de Batoma Sanogo". Diplôme de fin d'études, DER de Lettres, Ecole Normale Supérieure. Bamako (1977).

Haïdara Ch.T., "Fanta Maa: récit de chasse de Mieru Baa". Mémoire de fin d'études. Bamako (1977).

Kéita B., "Chansons de chasseurs en Haute Vallée du Niger (cercles de Kangaba et de Kati). Transcription, traduction et commentaire". Mémoire de fin d'études, DER de Lettres, Ecole Normale Supérieure. Bamako (1979).

Kéita M., "Transcription, traduction et analyse du Nyagalenba (récit de chasse d'après Baala Guimba Diakité)". Mémoire de fin d'études, DER de Lettres, Ecole Normale Supérieure. Bamako (1983).

Seguin M., "La chasse au filet dans la région du Pool. Etude de contes, légendes, récits proverbes des Bâlâ:di, Bâsù:ndi, Bâko:ngo". Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris III; 2 vol. Paris (1980).

Sidibé F.M.B., "Deux récits de chasse Bamanan Ndòrònkelen et Bani Nyènèma. Littérature et société." Mémoire de maîtrise, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar. Dakar (1983/1984).

Sidibé F.M.B., "La confrérie des chasseurs Bamanan: littérature et société à travers des chants et récits de chasse". Thèse de doctorat, Université de la Sorbonne-Paris IV; 2 vol. Paris (1996).

Sow M. & Diassana P., "La légende de Bani-Nyenema. Texte transcrit, traduit et commenté". Mémoire de fin d'études, DER de Lettres, Ecole Normale Supérieure. Bamako (1978).

Thoyer-Rozat A.; "Récits épiques de chasseurs bambara, chanté par Mamadu Jara et Ndugace Samaké". Thèse de doctorat de 3^e cycle, INALCO; 3 vol. Paris (1976).

LE GOUVERNEMENT DANS UNE SOCIÉTÉ DE MASQUE L'EXEMPLE DES *Wè*

Angèle Gnonsoa

Les *Wè* vent des populations qui occupent le bassin moyen du Cavally. Ils sont à cheval sur la frontière ivoiro-libérienne. Au Libéria, ils sont appelés "Khran". Les *Wè* sont une société lignagère, exogamique, à filiation patrilinéaire. Les lignages ou *tche*, à la fois unités politiques et économiques, se regroupent en clans, qui à leur tour s'assemblent en fédérations. Les fédérations sont à la fois des communautés dialectales et d'échanges commerciaux. La vie culturelle, économique et politique est dominée par l'institution des masques. Quelques poches échappent cependant aux masques et sont gérées par une institution plus vieille que le masque et qui a pour nom "kwi".

Qu'est-ce que le masque *Wè*?

Le masque est un phénomène universel. Il est présent sur toute la planète et ce depuis la nuit des temps. Selon le lieu ou l'époque où l'on se situe, le terme masque revêt des significations différentes; et ces significations sont fonction des rôles que le masque est appelé à jouer. Le nom que les *Wè* donnent à leur masque est *glaè*. A la différence de ce qu'est devenu le masque en occident, le masque *we* ou *glaè* est un ensemble vivant, que les *Wè* définissent du double point de vue matériel et spirituel.

Du point de vue matériel le masque ou *glaè* est l'ensemble constitué par le porteur: le visage sculpté, la coiffe, la tunique et la jupe de raphia. Ce que définit le dictionnaire n'est pour le *Wè* que le visage du *glaè*. Toutefois, le visage a la primauté sur toutes les autres composantes du masque. En effet, il est l'élément permanent du tout. Sa confection est assurée par des spécialistes, connus des seuls initiés, suivant un rituel très strict. Lorsque le premier visage est détérioré, et que l'on en sculpte un autre, le porteur doit évoquer l'esprit du masque, afin qu'il abandonne l'ancien visage pour le nouveau.

Mais le visage n'est rien en lui-même. C'est seulement après sa consécration qu'il devient *glaè*, symbole dans lequel s'est incarné un génie protecteur. Mao Kwe, porte-parole des masques du village de Glaou, dans la sous-préfecture de Duékoué, le définit ainsi: "Le masque est notre père, il est notre ancêtre, notre Dieu." Incarnation des ancêtres, le masque est le représentant de Dieu. C'est par son intermédiaire que les hommes peuvent atteindre les puissances transcendantes.

Vouho Koula, du village de Pinhou dans la sous-préfecture de Duékoué, nous a affirmé ceci: "Dieu est le créateur, mais nous ne le connaissons pas. Nous ne connaissons pas Dieu. C'est *glaè* qui est notre Dieu. Lui et le Kouï sont notre âme; les détruire c'est nous tuer." C'est parce qu'il incarne le premier ancêtre que les *Wè* lui ont donné le nom "*Nan*" qui signifie ancêtre. Comme il est le représentant de Dieu, il est aussi appelé Dieu: "Gnonsoa".

L'esprit qui est dans le masque est si redoutable que ce dernier ne s'adresse jamais directement à un individu, de peur de le foudroyer. C'est donc un initié parmi les initiés, un serviteur du masque qui transmet ses paroles en

les décodant si nécessaire. Le masque est une puissance de l'au-delà, un génie de la nature qui s'est révéralé sous la forme d'un visage sculpté que l'homme a paré de plumes, de cauris, de tissus et de raphia. La réalisation de l'incarnation demande une longue et minutieuse préparation à deux niveaux. Le premier niveau est technique. Il consiste à apprendre à marcher, à parler, à danser. L'apparence du masque doit marquer une nette différence entre lui et les hommes. En plus de sa parure tout à fait particulière, il a une démarche proche et sa voix gutturale ou perçante lui est spécifique.

Le deuxième aspect de l'apprentissage est psychologique et mystique. Celui qui va incarner l'ancêtre est conditionné afin d'être immunisé contre les risques qu'entraîne la manipulation des accessoires rituels. L'homme, au moment où le masque s'incarne en lui, cesse d'être lui-même, pour n'être plus que l'expression du génie, par le geste et la parole. Le masque entre alors en possession de l'homme qui l'incarne et l'isole des autres humains, condense en lui les forces de la nature et les rend opérationnelles. Il fait alors de lui une divinité dont la démarche et la voix n'ont plus rien d'humain. C'est donc de ce masque vivant, à la fois matériel et spirituel, dont il est question ici. Ce masque a donné naissance à une puissante institution qui a gouverné les *We* avant la colonisation française.

Le masque est omniprésent dans la vie du peuple *wè*. En effet, aucune activité ne lui échappe et tout lui revient en dernier ressort. Il a de multiples fonctions et à chaque fonction correspond un type de masques.

Les différents types de masques

Les masques mendiants

Il est le plus populaire parce que ses sorties sont plus fréquentes et son contact est facile. Le mendiant est un jeune masque en apprentissage. Il apprend à danser, à chanter. Il s'exerce à l'art oratoire, à la justice, à sanctionner les délinquants. Ses serviteurs sont, comme lui, de jeunes apprentis; ils ont sont les interprètes, le servent, le guident, chantent et dansent avec lui. Un de ses serviteurs porte un panier où sont déposées les provisions reçues en dons. Le mendiant est un comédien qui dénonce les tares de la société et les travers des hommes. Avec les enfants, il chante des chansons qui ont le plus souvent rapport avec l'alimentation et la gourmandise. Il joue des scènes drôles pour amuser l'assistance.

Comme son nom l'indique, ce masque mendie. Très tôt le matin, il passe de cour en cour et mendie des produits alimentaires: bananes, riz, patates douces, canne à sucre, aubergines, etc. Ces produits étaient destinés, autrefois, à l'enclos des masques où la servante en faisait un repas. Ce repas permettait de tenir en forme les initiés en attendant le repas de fête qui n'était servi que tard dans l'après-midi.

Parce qu'il mobilise bien les jeunes, les villageois font appel à ses services au moment de la récolte du riz, de la pêche collective ou du ramassage de certains fruits comestibles. Quand l'apprentissage du masque mendiant est concluant dans une spécialité, le lignage décide sa mutation en masque

danseur, chanteur, guerrier ou griot. Il peut aussi être sollicité pour une succession. L'étape de la mendicité est nécessaire mais elle n'est pas obligatoire. Sans avoir été porteur d'un mendiant, quelqu'un peut initier un nouveau masque ou hériter d'un ancien.

Les masques danseurs

Les masques danseurs sont les plus nombreux et les plus appréciés. Ils sont des animateurs de fêtes. Leur présence soulève l'enthousiasme des foules, surtout des jeunes. Ils sortent de l'enclos parmi les premiers, arrivent sur la place publique au pas de course, suivis par une foule de spectateurs. Ils mobilisent les villageois, en attendant la venue des très grands masques qui sont porteurs de messages pour la communauté. Leurs serviteurs sont choisis parmi les meilleurs danseurs du village, car il faut faire face à la compétition qui a lieu au cours de chaque manifestation.

Les masques chanteurs

Le masque chanteur est celui que le non initié identifie le plus facilement. Il est accompagné de ses chanteurs qui sont au nombre de cinq ou de six. C'est un masque élégant. A cause de sa coquetterie, on l'a surnommé "masque des femmes". Il est de toutes les fêtes, qu'elles soient funéraires ou de réjouissances. Il est souvent invité. Mais il lui arrive aussi d'aller, de son propre chef, saluer une personnalité, soit pour le plaisir soit pour lui demander une faveur.

Il est un historien qui maîtrise les biographies des grandes personnalités de la région. Les généalogies des familles n'ont pas de secret pour lui. Il chante également les louanges de tous. Il se doit de rester neutre, de ne pas prendre partie dans les conflits, à moins d'y être contraint par le chef ou le grand masque de son lignage. Il est même un conciliateur qui peut aider au règlement des différends. Il apaise les passions par l'évocation des grands événements qui avaient uni ceux qui aujourd'hui se trouvent opposés. Il rappelle les alliances passées par les ancêtres.

En retour, nul ne doit s'en prendre à lui. Comme tous les chanteurs *wè*, il peut dire ce que les autres n'ont pas le droit de dire. Il est le grand animateur de toutes les fêtes ou des grands rassemblements. Les autres masques et les hommes ont toujours besoin de lui.

Les masques guerriers

On trouve deux types de masques guerriers. Le premier type assure, en plus de sa fonction guerrière, le service d'ordre au village quand il y a des manifestations de masques. Sa jupe, peu épaisse, va de la taille aux chevilles. La beauté de ce type de guerrier réside dans l'expression de sa laideur, inspiratrice de frayeur. On pourrait dire que plus un masque guerrier est laid, plus il est réussi et plus il est beau. Toujours aux aguets, le guerrier ne doit ni s'asseoir, ni se coucher. Il est chargé de l'ordre public partout où des masques se produisent, surtout lorsqu'un masque sacré est de la partie. Il veille sur les autres masques ainsi que sur le bon déroulement des festivités. Il a pour mission de détecter les sorciers qui chercheraient à mettre des masques en difficulté. Il pourchasse

et sanctionne tous ceux qui, au cours des cérémonies, transgressent les règles établies par la communauté.

Les guerriers simples sont accompagnés de solides gaillards qui savent courir et se battre. Les plus méchants sont tenus en laisse par leurs compagnons qui, de temps à autre, les empêchent de faire des dégâts ou de s'attaquer à des personnalités ou à des personnes âgées. Avant l'intervention coloniale, le guerrier était le défenseur de la communauté et de son territoire.

Le deuxième type de masque est guerrier et danseur à la fois. Il est différent du premier par sa présentation. La jupe est courte et peu épaisse. Sa coiffe est faite de peaux de mouton, de tissus et de cauris. Certaines coiffes sont de longs cylindres ou des cônes remplis de plumes d'oiseaux. Le faciès de ce type n'est pas rébarbatif. Sa chorégraphie reproduit les scènes du combat. Il mime l'action de guetter, de surprendre l'adversaire et de le vaincre.

Les masques griots

Le masque griot accompagne le masque sacré, l'interprète, l'encourage et le glorifie. Il est aussi un espion dont les hommes doivent se méfier, car il rapporte aux masques tout ce qu'il entend et tout ce qu'il voit. Gare à celui qui dit du mal des masques ou ne respecte pas les interdits !

Il est un grand connaisseur de la biographie du masque sacré qu'il sert et il connaît parfaitement les généalogies des grandes personnalités du lignage, du clan et de la région. Sur la place publique, il est aux petits soins de son maître dont il lisse le raphia, arrange la tunique et la coiffe. De temps en temps, il récite des poèmes hermétiques à la gloire du masque sacré.

Le masque griot ne chante pas mais ses récits sont rythmés. Il évoque les grands moments vécus par la communauté, les exploits réalisés par l'ancêtre pour sauver le lignage de grandes catastrophes. Il maîtrise parfaitement l'histoire des relations entre les lignages, les clans et les fédérations de clans. C'est pour cela que, au cours des grands procès, il peut orienter la décision en insistant sur tel ou tel détail. Il peut exhorter au pardon ou à la sanction.

Les masques sacrés

Ces masques sont les plus anciens. Tous les masques d'un lignage sont les enfants du masque sacré. Le masque sacré a une fonction religieuse et juridique. Il procède périodiquement à un sacrifice rituel pour rendre favorables les forces surnaturelles et les ancêtres. Il éloigne les calamités que sont les épidémies, la sécheresse, les mauvaises récoltes, les troubles sociaux et l'infécondité. S'il ne procède pas aux sacrifices rituels, l'insécurité s'installe au cœur de chacun et la communauté devient vulnérable.

C'est ce rôle religieux qui explique la mobilisation de tous, le jour de la sortie du masque sacré. Car cette sortie apporte la sécurité, l'abondance et le bonheur. C'est ce jour-là que chacun émet des vœux pour lui et pour ceux qui lui sont chers en recevant du masque le kaolin purificateur.

Avant de considérer le rôle particulier que jouent les masques dans l'organisation politique, examinons les sources de l'autorité chez les *Wè*.

Les sources de l'autorité

L'âge est l'un des facteurs qui confèrent l'autorité nécessaire au commandement. Dans une société sans écriture, plus on est vieux, plus on a accumulé de connaissances. C'est pourquoi dans une famille, dans un lignage ou dans un clan, le chef est toujours choisi parmi les plus âgés. Ce sont aussi les plus anciens qui inspirent le respect; ce sont eux qui invitent à l'obéissance. Or le masque, comme signale plus haut, est plus ancien que tous les vivants.

Mais si l'âge favorise l'acquisition du pouvoir, il ne suffit pas d'être le plus ancien pour accéder au pouvoir. Si en vieillissant l'homme accumule les expériences et par conséquent les connaissances et le savoir, tous les anciens n'atteignent pas le même degré de connaissance. C'est donc parmi l'élite de la génération la plus ancienne que les chefs sont choisis. Sera préféré celui qui est réputé le plus intelligent, le plus avisé et le plus équitable. Le chef doit être un rassembleur qui place l'intérêt collectif au-dessus de son intérêt personnel.

Dans le domaine de la compétence et de la défense de l'intérêt collectif, aucun humain ne peut atteindre le masque, lui qui n'a ni père, ni mère, ni conjoint, ni enfant à privilégier. Ce n'est pas pour rien qu'il est appelé "le protecteur", "le porte-parole de la communauté".

Traditionnellement, chez les *Wè* il n'y a de richesse que d'hommes. Le plus riche d'un groupe donné est donc celui qui a le plus de descendants. Or, pour avoir le plus de descendants, il faut avoir beaucoup de femmes. Cela suppose une certaine aisance, car chaque femme s'acquiert contre une dot à la belle famille. Une épouse renforce doublement le groupe de son mari. D'abord en agrandissant le nombre de ses alliés, puis en lui donnant des enfants. Plus il y a d'hommes plus il y a de producteurs, plus il y a de chasseurs, de marchands, d'artistes... Plus l'on est nombreux, plus l'on peut s'auto-suffire. Or, le masque participe à l'enrichissement du groupe parce qu'il est l'une des principales sources de revenu. Il mobilise les hommes valides pour les cultures, l'ouverture et l'entretien des routes. Il rapporte du butin de la guerre. Pour le *Wè*, le masque procure l'abondance. C'est pourquoi il est appelé "abondance", "opulence".

Mais le riche, s'il est égoïste, ne peut accéder au commandement. La richesse qui confère l'autorité est celle qui est accompagnée d'une grande générosité. Pour accéder au pouvoir et y rester, il faut savoir se préoccuper du bien être de la communauté, ainsi que sa prospérité. Le chef doit veiller à ce que tous les hommes adultes soient pourvus de femmes. Quelquefois, il dote les femmes des neveux utérins du lignage. Il arrive même qu'il dote les femmes des étrangers qui viennent se mettre sous sa protection. Il cède, le cas échéant, une ou plusieurs de ses femmes à ses frères, cousins ou neveux qui en expriment le besoin. Il vole au secours de tous les membres du groupe qui se trouvent en difficulté. Si un des siens a commis un dommage ou un crime et qu'il est retenu en captivité, il paie pour le libérer.

C'est la générosité qui attire vers le chef. Même des étrangers viennent se soumettre à son commandement et se placer sous sa protection. Des personnes viennent de loin pour lui proposer leurs services. Les lignages voisins recher-

chent son alliance. Il agrandit ainsi le réseau de ses relations. La force qui permet d'être en sécurité, de conserver ses biens et de conquérir ce dont on a besoin, est une source d'autorité chez les *Wè*. Ainsi, un guerrier qui a conquis un territoire peut en devenir le chef. En période d'insécurité, un guerrier pouvait s'emparer du pouvoir politique; des populations venaient alors spontanément se mettre sous sa protection.

Les masques guerriers sont les meilleurs défenseurs du lignage. Ce sont eux qui conduisent les guerriers au combat. Notons, cependant, que la bravoure et la force ne sont pas un facteur essentiel pour accéder au pouvoir. Le guerrier ne détient l'autorité que sur le champ de bataille. Il est en général au service d'un chef politique qu'il est chargé de protéger.

L'homme investi d'un pouvoir sacré n'exerce pas d'autorité politique directe; cependant, il influence grandement le pouvoir politique. En effet, ceux qui détiennent le pouvoir sacré sont les décideurs dans certaines circonstances. Ils déterminent les règles de vie en instituant les interdits. Dans certains villages, ils interdisent de se battre la nuit, dans d'autres ils décrètent qu'un masque étranger n'y entre pas tant qu'il n'a pas donné certains objets symboliques. C'est à eux que les ancêtres révèlent l'obligation d'alliance entre tel et tel lignage ou l'arrêt des combats d'une guerre trop longue. Les détenteurs du pouvoir sacré peuvent décider de l'abandon du village pour un nouveau site.

Or, le masque est le premier responsable du culte dans le lignage. Les hommes lui doivent leur prospérité et leur bonheur. C'est pourquoi il est supérieur au chef. Au total, le masque détient bien un pouvoir politique. Comment et avec qui exerce-t-il ce pouvoir?

Le masque et le pouvoir politique

Le pouvoir politique est partagé entre le masque, le chef et l'assemblée des initiés. Cette dernière comprend tous les adultes du village. Les jeunes garçons entrent dans cette assemblée à l'âge de dix-sept (17) ou dix-huit (18) ans, après avoir subi la circoncision. Les trois composantes du pouvoir politique, tout en exerçant simultanément le pouvoir, se contrôlent mutuellement. Chacune exerce à la fois le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif.

Législateur, le masque est bien placé pour connaître les règles qui régissent la société. Son ancienneté et son immortalité font de lui une source inépuisable d'expériences et de sagesse. En outre, il est un esprit. Il n'est donc pas habité par les sentiments humains qui rendent la plupart des arbitres partiaux dans leur jugement. La loi qu'il décrète est sacrée, elle a donc plus de poids que les autres. C'est pourquoi, en pays *Wè*, si quelqu'un estime être victime d'une injustice et que la justice humaine n'a pas réussi à établir ses droits, il a recours au masque. Ancêtre et Dieu, il est sensé ne pas se tromper. Aussi, lorsqu'il tranche une affaire, il n'y a pas d'autre recours ici-bas. Il est le juge suprême. Après son jugement il ne peut y avoir d'autre intervention que celle de Dieu. Dieu seul peut alors rétablir le droit de celui qui aura été mal jugé par le masque et cela à l'insu de tous.

Tous les problèmes peuvent être soumis au masque. Mais le plus souvent, il traite des conflits relatifs à la sorcellerie, aux affaires matrimoniales, au non respect des interdits et aux crimes. On peut aussi porter devant lui des affaires de créances. Celui qui doit et refuse de rembourser est souvent traduit devant le masque. Quand ce dernier lui intime l'ordre de payer, il le fait sur le champ en empruntant s'il le faut. Malgré cette grande autorité, le masque ne rend jamais seul un jugement; il est toujours assisté de notables réputés pour leur connaissance des lois et leur impartialité.

En temps ordinaire, le chef est chargé de l'application des lois ainsi que de la gestion quotidienne de la société. Cependant, lorsqu'il n'arrive pas à se faire obéir, il fait appel au masque. Ce dernier est plus efficace parce qu'il dispose de moyens coercitifs plus puissants. Il intervient le plus souvent pour imposer le respect des interdits et le maintien de l'ordre. Il veille à la protection des droits des citoyens et à ce que l'autorité du chef soit reconnue par tous.

L'individu ou le groupe qui viole délibérément les lois est appréhendé par le masque, qui lui applique les sanctions appropriées. Le violeur d'interdit peut subir une bastonnade publique ou payer une amende. Il peut même être mis en quarantaine ou être banni de la communauté, lorsqu'il refuse de s'amender.

Lorsque, dans le village, éclate une bagarre qui risque d'avoir des conséquences désastreuses, le masque intervient en poussant un cri. Les femmes et les enfants fuient alors le lieu du rixe et vont se cacher dans les maisons, parce qu'il leur est interdit de voir le masque sans son raphia et sa coiffe. En l'absence de leurs femmes et de leurs enfants, les partis acceptent plus facilement de se calmer à l'appel du masque, même s'il y a des blessés. Celui qui a reçu, un coup voudra le rendre si sa femme ou ses enfants sont présents. Entre hommes, celui qui refuse d'obéir au masque est aussitôt saisi et ligoté par les serviteurs de l'ancêtre. Il devra obligatoirement payer une amende.

Tous les membres de la communauté sont des agents de renseignement du masque. Toute personne témoin d'une infraction se doit d'informer un serviteur de masque. S'il ne le fait pas, il devient complice du délinquant et, comme tel, passible de sanction. Celui qui refuse de se soumettre à la loi se met au ban de la société. Si ses parents et amis le soutiennent, ils seront punis au même titre que lui. Une telle situation peut conduire le groupe à la scission. Une partie peut, alors, créer un nouveau village. De quels moyens dispose le masque pour se faire obéir?

Les moyens de contrôle du masque

Avant la colonisation, l'unité politique était plutôt restreinte. D'autre part, il s'agit de communautés unies par un lien de sang. Le contrôle est donc plus facile. Toutefois, la société *wè* a donné aux masques les moyens du contrôle social. La puissance mystique est celle qui inspire le plus de frayeur à tous les âges. Le *glàè* représente les ancêtres et, par delà eux, Dieu. Lui désobéir c'est entrer en dissidence avec l'ordre cosmique, c'est signer soi-même son arrêt de mort sociale, voire physique. Seuls les initiés sont capables de discernement pour ne pas se soumettre aveuglement. Les autres, surtout les femmes et les

jeunes, doivent s'exécuter d'emblée.

L'ancêtre est un génie qui voit tout, même ce qui est caché. Ceux qui enfreignent en cachette à ses lois finissent toujours par subir les sanctions infligées par les forces surnaturelles. L'appauvrissement, la stérilité, une série de malheurs sont, dit-on, souvent les conséquences d'une désobéissance aux masques.

Nous avons vu que le masque était la principale source de légitimité. Etre en mauvais terme avec lui, c'est faire preuve de délinquance; ce qui élimine le concerné du partage des biens communs. Ce sont ceux qui évoluent dans son entourage qui obtiennent des biens en partage et qui se créent des relations propices à l'insertion sociale.

Les masques ont enfin à leur disposition la force pour obliger les récalcitrants à s'exécuter. Des serviteurs vigoureux se saisissent des fauteurs de troubles et leur infligent publiquement des corrections. Lorsqu'il s'agit d'un initié que l'on ne veut pas humilier publiquement, on attend d'être dans l'enclos pour le ligoter. Il ne sera libéré que lorsqu'il se sera acquitté de l'amende exigée.

Il arrive qu'un masque devienne omnipotent. C'est le cas quand un même individu réunit entre ses mains les pouvoirs du chef et ceux du masque, ou encore lorsque ses pouvoirs sont entre les mains d'un père et de son fils. Il est cependant rare que tous les pouvoirs soient concentrés entre les mains d'une même personne. Dans leur organisation politique, les *Wè* ont su limiter tous les pouvoirs, même celui du masque.

Les limites des pouvoirs du masque

Le *Wè* dit souvent au masque: "Ancêtre, je t'appartiens comme tu m'appartiens." Cette affirmation indique la complémentarité de l'homme et du masque. C'est l'homme qui a construit le village avant d'y introduire le masque. Ce sont les maisons des hommes qui abritent les masques. Ce sont encore les hommes qui hébergent et alimentent les invités des masques. Tout masque est riche de la richesse de son lignage. C'est de son lignage qu'il tient sa compétence et sa puissance. C'est pourquoi aucun masque, le mendiant excepté, ne peut sortir sans l'accord de l'assemblée des initiés. En effet, pour se produire tous les autres ont besoin de batteurs de tam-tam, de chanteurs, de serviteurs, de cuisinières et de spectateurs. Il a en outre besoin du soutien des anciens.

Avant de paraître en publique, le porteur y est préparé, plusieurs jours dans l'enclos entouré des anciens et des spécialistes en la matière. Il reçoit les conseils et les instructions indispensables pour assurer son rôle de représentant des ancêtres et de porte-parole de la communauté. Une mauvaise prestation de sa part est un échec pour le groupe et de ses alliés. Une fois sur la place publique, si le porteur s'écarte des décisions prises dans l'enclos ou s'il commet une erreur dans l'énoncé de sa déclaration, il n'est jamais repris publiquement sur-le-champ. Si cela est possible, l'interprète peut rattraper l'erreur en transmettant le message. Si non, une fois dans l'enclos, on lui fera des observations et même des remontrances. S'il persiste à ne pas suivre les

instructions de l'assemblée des initiés, des sanctions sont prises à son encontre qui peuvent aller jusqu'à la suspension de ses sorties.

Le masque partage donc le pouvoir avec l'assemblée des initiés et le chef. Le masque ne réside pas au village. En son absence, c'est le chef qui gère au quotidien l'ensemble de la communauté, y compris le porteur qui est alors un citoyen ordinaire soumis au chef. "Le *glàè* n'est pas toujours au village. Quand les cérémonies prennent fin, le masque retourne dans la forêt. S'il y a une affaire banale à régler, par exemple si des beaux-parents viennent réclamer la dote de leur fille, on ne fera pas appel au *glàè*. Quand le *glàè* est rentré, il y a un homme, une personnalité, dite *Zon* chez les *Wé* devant qui se règlent les affaires en cours. Le grand *glàè* ne sort qu'en cas de conflit grave ou s'il y a une fête rituelle. Ils ne sort qu'à certaines occasions."¹¹

La sortie du masque est conditionnée par l'accord du chef, après consultation des initiés et de tous ceux qui auront à porter leur concours au succès de la manifestation. Il s'agit des jeunes et des femmes, ces dernières auront à charge l'essentiel de la réception et de l'animation. "Pour que le *glàè* sorte, il faut qu'il obtienne l'accord du chef. C'est quand le chef a tout approuvé qu'il autorise sa sortie. Le *glàè* ne peut donc sortir de son porteur chef."¹²

Le masque ou du moins son porteur peut être traduit devant l'assemblée des initiés présidée par le chef. "Si un *glàè* vient d'un voyage avec des biens et ne les partage qu'avec ses serviteurs, sans rien donner aux chanteurs et aux batteurs, si le *glàè* et ses serviteurs se servent égoïstement, personne n'acceptera de les accompagner une prochaine fois. Si le porteur est irrespectueux et indiscipliné, on le mettra en accusation. On peut mettre le chef et le porteur en accusation. Le *glàè* peut juger le chef, mais le chef et les initiés peuvent juger le porteur de *glàè*. Les hommes dépendent du *glàè* et le *glàè* dépend des hommes. Voilà comment s'équilibre l'autorité entre le chef, le *glàè* et les initiés."¹³

Un conflit de pouvoir peut naître entre le masque et le chef. S'il n'y a pas d'accord, l'administration du lignage s'en trouve bloquée et c'est tout le groupe qui en pâtit. Cela peut entraîner son déclin par rapport aux groupes voisins. L'assemblée des initiés a la réalité du pouvoir. Elle se tient toujours à huis clos, loin des yeux et des oreilles des femmes et des enfants. Lorsqu'elle siège, tout le monde a droit à la parole, sans distinction d'âge et de fonction. L'assemblée des initiés est le lieu où l'on va au fond des problèmes à l'ordre du jour. La décision qu'elle prend est celle que le masque et le chef font appliquer. En cas de faute grave, c'est devant elle que comparaissent le chef et le porteur de masque. Elle dispose des moyens de pression pour faire plier les plus récalcitrants.

En effet, c'est en son sein que le masque prend ses serviteurs, ses chanteurs et ses batteurs, sans lesquels il ne peut y avoir de manifestation de masque. C'est encore elle qui lui donne les juges qui l'aident à régler les conflits. Le masque doit se soumettre à l'assemblée des initiés parce que la régularité et la réussite de ses sorties dépendent d'elle. Quelles que soient les qualités d'un porteur, son masque ne peut pas organiser une manifestation sans la participation des autres membres du lignage, en particulier sans l'accord des

initiés.

En conclusion, les *Wè* sont gérés par une institution dont le masque le plus ancien est le plus haut responsable. Mais l'omnipotence de ce masque n'est en réalité que symbolique. La véritable mission du masque est d'être le point de ralliement, le ciment du lignage ou du clan. Il est le porte-parole de toute la communauté. Dans la réalité, il est orienté, guidé par l'assemblée des initiés, véritable assemblée délibérative, dominée par les anciens. Le masque n'est donc pas un autocrate, il est un porte-parole accepté par l'ensemble des initiés. C'est ainsi qu'il joue un rôle de premier plan dans le gouvernement des hommes.

Notes

1. Entretien avec Sè Méan (27/12/1984).
2. Entretien avec Sè Méan à Kéhé Gbégbô (27/12/1984).
3. Entretien avec Sè Méan à Kéhé Gbégbô (27/12/1984).

LE SENS DE L'UNIVERSEL

Charles Zacharie Bowao

Réfléchissant sur l'universel, je demeure sensible, très sensible même à la femme. La preuve en est que j'ai changé le titre de ma communication suite à la remarque d'ordre esthétique formulée à mon endroit par la dame qui a eu la gentillesse de saisir mon texte. En effet, le titre initial était "Contre le culturalisme et pour l'universel", titre qui, selon la dame, était trop sec. Elle m'a prié de trouver un titre plus doux. Et comme j'avais à la main un tiré-à-part de l'article de mon ami et maître Souleymane Bachir Diagne, "Le sens du temps", que la dame a trouvé doux, je n'ai pas hésité à m'en inspirer pour, en définitive, retenir "Le sens de l'universel" comme titre de ma communication.

Tout de suite après j'ai pensé à un ami aujourd'hui disparu, penseur de l'universel, Abib Nbaye, qui n'acceptait pas que l'on dise de lui qu'il était un 'philosophe sénégalais'. "Philosophe tout court", disait-il, "je baigne dans l'universel, aucune humanité ne m'étant étrangère." "Sénégalais, je le suis", poursuivait-il; "je le revendique même, parce que ce n'est pas antithétique. Au contraire, j'ai passé toute ma vie à comprendre le sens de l'universel grâce à Senghor." Senghor, on le sait, entrevoyait l'universel comme ce "rendez-vous à venir du donner et du recevoir". Avec la mondialité, nous sommes en plein dans cette civilisation recherchée de l'universel qu'il faut considérer comme une épreuve éthique. L'idée senghorienne de "rendez-vous" suppose, cela va de soi, la rencontre avec autrui, la découverte en soi-même de l'autre. Ce qui est la condition première de l'hospitalité. Et notre colloque préfigure, d'une certaine manière, cette rencontre; symbolise, à n'en pas douter, cette hospitalité, modestement. C'est ici qu'il convient de rendre hommage à un autre penseur de l'universel, très tôt disparu. Je pense à Papa Amadou Ndiaye, qui dans une note de lecture belle et brillante, consacrée à l'ouvrage de Jaques Derrida (1997), écrit à juste titre ce qui suit: "Le cosmopolite n'est pas celui qui est de partout, mais celui qui, en dehors de l'appartenance au sol, de l'ethnie ou d'une culture, parle au genre humain, et construit ainsi une république universelle (...). Le cosmopolite sait que la cité (*polis*) est autre chose qu'un territoire."¹

Je pense, ce disant, à Sidiki Diakité, autre philosophe disparu il y a quelques années, qui au cours d'un débat en 1991 à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, soutenait le point de vue selon lequel la lutte contre la violence technologique est un combat moral pour l'universel, un universel qui désaliène, c'est à dire, libère l'humain.

Le cosmopolite - je revendique d'en être un- est donc le porte-parole de l'universel, mais un universel critique, qu'il ne faudrait point confondre avec l'universalisme en tant que processus de généralisation ou d'imposition d'une expérience particulière à l'échelle planétaire. Cet universalisme-là, qui peut prendre la forme d'une idéologie volontariste ou celle d'un intégrisme religieux, est une figure de culturalisme qui récusé. L'universel dont il est question dans ma démarche est celui qui transcende les cultures particulières, en les ouvrant les unes aux autres, et s'offre comme un miroir à l'homme. Cet universel porte tout l'homme, fonde la civilisation. Ce qui m'amène à formuler

deux observations, dont on déroulera les conséquences progressivement.

La première observation concerne l'attitude, absolument sceptique, qui régule parfois en profondeur, lorsqu'elle ne l'accompagne pas tout simplement, la réflexion "africaniste". Peu importe ici qu'une telle réflexion soit l'œuvre des Africains eux-mêmes ou celle des spécialistes non-africains. Ce scepticisme-là se révèle toujours improductif, donc inutile, dès lors que, peut-être inconsciemment, il accrédite d'une manière ou d'une autre le refus de la modernité comme réinvention du temps historique. Quitte à laisser libre cours à cette désolation permanente que confortent les images humainement insoutenables diffusées, surtout au moment des conflits armés. Il en est de même des images sur la famine par exemple, comme c'est le cas présentement avec le Soudan.

On donne alors à croire, même si cela ne se dit pas, par un scrupule qui n'est pas loin de l'hypocrisie, que l'Afrique est le passé ou la mauvaise conscience d'une modernité qui elle-même serait parvenue à son ultime stade d'évolution en s'installant dans la "fin de l'histoire". Que faire alors d'un continent qui a du mal à conquérir, à son tour, et de façon autonome, cette fin d'histoire? Réponses: l'aide au développement pour les pays relativement stables; l'annulation de la dette, totale ou partielle selon les cas, pour les moins avancés; l'aide humanitaire pour les otages des fractions armées; la prime à la démocratie, etc. Ainsi va l'Afrique, une et indivisible, qui ne cesse, héroïquement(*), de tourner en rond.

J'ai dit l'Afrique, une et indivisible! C'est ici le lieu de ma seconde observation. Elle concerne, on s'en doute bien, ce que je considère comme une mystification intellectuelle sans intérêt, car cette Afrique-là qu'affectionne bien le discours ethnographique et/ou ethnologique est en réalité, plurielle, voir même contradictoire, sociologiquement, culturellement et historiquement. Il va de soi que reconnaître une diversité africaine n'entraîne pas comme conclusion la fausseté de l'idéal unitaire panafricain. Bien au contraire, d'une certaine manière, c'est cette diversité-là qui peut justifier argumentativement la nécessité militante d'un combat pour l'unité, notamment pour faire face aux défis de la globalisation, plutôt qu'à la nostalgie de l'utopie des origines.

Le souligner ainsi avec insistance, c'est, en d'autres termes, être d'avis concordant avec Gaston Berger², le philosophe de l'avenir, sur le fait que l'humanité ne vieillit pas, elle va constamment et toujours vers sa jeunesse, et donc vers une naissance. Et si les cultures humaines font la civilisation humaine, celle-ci déborde toujours les spécificités locales, et n'a de cesse de poser la nécessité d'élucider le point d'ancrage entre celles-là.

Cette question est essentielle, lorsque l'on sait la capacité des sociétés humaines quelles que soient leurs spécifications, à se méprendre sur leur propre histoire pour s'adonner à cœur joie à la violence irrédentiste. Cette question du point d'ancrage entre les cultures et qui peut s'assimiler à la question d'un lien transculturel de la civilisation humaine, est métaphysique. Elle ne peut se formuler que dans les termes d'une éthique universelle. Elle est donc exigence éthique.

L'exigence éthique se pense en impliquant tout l'homme, toute l'humanité. Elle implique tout l'univers dont l'homme est métaphysiquement le centre.

L'homme, expression supérieure de la vie en cet univers, devrait se prévaloir d'une responsabilité dans sa gestion. Voilà pourquoi il semble difficile, éthiquement, de penser l'Afrique hors du monde, et le monde sans l'une de ses parties intimes. L'époque fait découvrir humblement l'incertitude vertueuse, désormais reconnue scientifiquement. Elle ouvre la raison humaine à la complexité, cette conscience pour soi, qui cherche activement la médiation critique entre une percée technoscientifique pointilleuse et une synthèse épistémologique humanisante. Cette synthèse épistémologique ne serait ni synthétisante ni humanisante si elle n'est universalisante. Elle perdrait sa signification éthique si elle ne prenait en charge toutes les cultures qui font la civilisation, cultures qui subissent au même titre les aléas profonds, structurels d'une même fin de l'histoire. On entend par "fin de l'histoire" non pas le constat tardif ou la découverte subite d'une modernité indépassable, et qui plus est, serait l'horizon triomphaliste du libéralisme [Fukuyama], mais bien plutôt le début d'une nouvelle histoire, celle de l'*homo éthicus*, appelé à se démarquer de l'*homo oeconomicus/estheticus*.

L'*homo éthicus* est, pour le temps advenant, l'incarnation universelle de cette aspiration de l'homme à la liberté et au mieux-être, laquelle aspiration justifie le cheminement fascinant de la préhistoire à l'histoire, de l'histoire à la post-histoire. Ni l'absolutisme primo-culturel, ni le relativisme ethnoculturel, européen, africain ou autre américain ne peuvent avoir raison de cette aspiration universellement partagée au vivre-bien. Parce qu'il veut vivre bien, l'homme ne s'accommode nulle part de la servitude ou de la misère, de la domination ou de l'oppression, de l'exploitation ou de la duperie. Vrai, cela l'est de l'*homo habili*, de l'*homo sapiens*, de l'*homo sapiens sapiens*. Tout comme cela le sera de l'*homo éthicus* en ce siècle qui, plus que tout autre, a le mérite d'avoir montré les limites des idéologies millénaristes, historicistes et autres messianismes incapables de tenir leurs promesses de salut. Pathétiques, ces insuccès de l'histoire n'en sont pas moins la preuve du caractère dynamique des temps.

Notre modernité est en crise, a-t-on l'habitude de dire. Fort bien. Mais celle-ci n'est pas une crise universelle des valeurs humaines. C'est une crise du sens historique, c'est-à-dire, un déappointement face au déséquilibre entre ce qui est faisable pour l'humanité et ce qui est fait de l'homme. L'homme éthique est à la rétrospective de la consciences historique et prospective de la conscience post-historique. Il peut ainsi revendiquer la paternité des textes majeurs comme la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), le *Bill of rights* (1871), la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948), mais aussi la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* (1964), autant de repères pour infléchir de l'évolution humaine dans le sens de la liberté, de la justice.

Se dévoile là l'aporie entre une raison des lumières devenue instrumentale et une unité du genre humain plongée dans l'oubli du postmodernisme, au nom d'un droit absolu à la différence identitaire dont on mesure mieux la puissance dévastatrice avec les tragédies qui n'épargnent aucun continent. Sortir de l'aporie, c'est un peut-être accepter de réhabiliter cette intersubjectivité

première, transculturelle du fait humain, dont les droits humains sont l'expression symbolique et active, juridiquement formalisables, philosophiquement inépuisables, ne pouvant se conjuguer que dans un temps ouvert à la transcendance. De ce point de vue transcendantal, les droits humains sont les valeurs médiatrices des cultures humaines, fondatrices, de la civilisation.

L'*homo ethicus* devra réguler prospectivement la conscience post-historique, selon cet "au-delà des cultures", ce nouvel impératif moral que Souleymane Bachir Diagne pense en termes d'un "droit transculturel de juger", lequel servirait de référence non seulement à la recherche des solutions acceptables aux problèmes globaux de l'humanité (dette, immigration, drogue, chômage, déséquilibre écologique, sida, paludisme, analphabétisme, menace nucléaire, etc), mais aussi aux conflits locaux et régionaux. Ce droit transculturel de juger est au coeur de la culture de la mondialité. Et le droit d'ingérence humanitaire n'en est que, confusément, l'expérimentation, pour ne point dire la simple approximation.

L'Afrique n'a pas d'autre choix que de s'impliquer décisivement dans ce combat pour humaniser davantage la culture de la mondialité qui requiert un nouvel ordre économique et financier international, un nouveau ordre informationnel et communicationnel. Or, humaniser la culture de la mondialité, c'est s'ouvrir à un ordre planétaire, où l'oppression de la majorité n'est pas la condition d'épanouissement de la minorité, ni non plus celui où l'oppression de la minorité n'est la condition d'épanouissement de la majorité. C'est plutôt rêver, que dis-je', oeuvrer pour un monde où le bien-être de tous est l'horizon d'épanouissement de chacun, et vice versa, le bien-être de chacun celui de tous; un monde ainsi régulé par une solidarité humaine à réinventer.

L'Afrique a tout à gagner dans ce combat pour le genre humain, qui est un combat des "nouvelles lumières", pour la civilisation de l'universel [L.S. Senghor]. Ce combat du devenir rend anachroniques des thèses comme celles de la supériorité et/ou de l'antériorité d'une race sur une autre, d'une culture sur une autre, d'une ethnie sur une autre, d'une histoire sur une autre. Dans cette perspective d'universalité, l'unité du genre humain devient première, parce que c'est à l'intérieur de ce paradigme et en fonction de ce paradigme que le respect de la différence, la tolérance alternative, la coopération culturelle trouvent leur signification ultime; mais jamais et surtout pas contre ce paradigme constitutif de la civilisation.

Si l'aspiration à la liberté est inhérente à la nature humaine, il rest que les droits humains qui en sont la forme concrète ont toujours été l'objet de conquête historique: luttés contre l'esclavage, la colonisation, le totalitarisme, contre toute sorte de discrimination. Cette quête peut prendre la forme d'un approfondissement plus ou moins pacifique de la démocratie, lorsque la société dispose des mécanismes de régénération du débat public et de l'équilibre sociétal. En société ouverte, la démocratisation signifie élargissement et/ou approfondissement de la démocratie, tant dans son versant institutionnel que dans son versant pratique, social. C'est dire que la vie est toujours riche de ses révélations, de ses paradoxes. La démocratisation peut se comprendre alors comme ce processus complexe de négation des limites de la démocratie; ce qui n'est possible, encore une fois, que par le jeu institutionnalisé du débat contradictoire.

En ce sens, l'on peut parler du progrès comme délibération intersubjective, comme résultat de la capacité des citoyens engagés dans une interaction publique à résoudre leurs problèmes existentiels dans une perspective concurrentielle et alternative. Dans un tel espace de liberté au quotidien, rien n'est gagné d'avance et aucune position n'est définitivement occupée: le remise en question est inscrit dans l'ordre du fonctionnement du système, lequel doit sa stabilité à la vitalité démocratique, mais aussi à la possibilité de résoudre les problèmes sociaux des citoyens. La notion des droits humains recoupe bien cette double exigence éthique du développement et de la démocratie qui est au cœur de ce que l'on peut appeler aujourd'hui la "bonne gouvernance".³

Dans le cas d'une ouverture démocratique sans développement, l'équation démocratique peut se résoudre à un simple exercice de manipulation, voire de spoliation des esprits, à une rhétorique sans intérêt véritablement humain. Tout comme est illusoire l'optique d'un développement sans démocratie, qui manipule l'humain comme un objet historique. L'un et l'autre réductionnismes aboutissent, tôt ou tard, à l'éclatement de la société. La quête de liberté prend la forme souvent révolutionnaire d'une lutte d'instauration de la démocratie. C'est le cas dans une société fonctionnant selon une gouvernance autoritariste. Maintenant que le bilan de la gestion centralisée de l'indépendance s'est révélé lourdement et tristement négatif, l'histoire impose l'invention d'un nouveau contrat coopératif. Sommes-nous à la hauteur d'une rupture avec un passé fait d'irresponsabilité face à la chose publique? Ou s'agit-il du point de départ d'une nouvelle illusion historique? Il est tôt d'aviser, théoriquement délicat de donner une grille d'analyse des contenus et des formes d'une négociation historique sans précédent, qui varie d'un pays à un autre: conférence nationale souveraine ou contrôlée; assemblée constituante ou commission instituante. A quelque chose près, chacune de ces tribunes, large ou restreinte, aboutissait à la mise en place d'une transition expéditive au pluralisme constitutionnel, à l'exception exemplaire de l'Afrique du Sud. Au regard des faits, on peut se demander si la volonté de changement aura produit l'effet libérateur escompté. Il n'est donc pas surprenant que, dans le cas du Congo-Brazzaville, le forum national de 1998 ait constitué pour ainsi dire l'antidote de la conférence nationale de 1991. Et pour cause?

La réalité aura incité à peu d'optimisme. Le processus est d'autant plus complexe que la volonté de libéralisation politique s'est accompagnée des phénomènes décriés comme l'ethnicisme, le régionalisme, le clientélisme, la corruption, l'incompétence, à quoi s'ajoute la misère sociale aggravée dans le contexte d'une mondialité calculante. Le rapport au pouvoir est resté le même. Peut-on alors parler de démocratisation si l'on est passé simplement d'un autoritarisme issu d'un coup d'état militaire ou civil, à un autoritarisme issu des urnes? Comment comprendre que les résultats d'élections locales, municipales, législatives et présidentielles, obéissant à une même logique du nombre, reflètent presque intégralement la répartition ethno-géographique des populations? Le jeu du pouvoir se déroulait désormais selon les alliances qui se feront et déferont au gré des intérêts de personnalités à large audience ethnique.

Ainsi s'est instaurée allègrement une logique du "notre tour" conforme à la

théorie de la "tribu-classe" de Pascal Lissouba⁴, et qui n'a pas épargné l'armée nationale. Le sentiment ethniciste a eu raison de l'esprit républicain. Dès lors l'égoïsme le plus insignifiant s'est accommodé de l'ivresse démocratique le plus manifeste, tournant en dérision le consensus déjà fragile de la conférence nationale souveraine. La métaphore du "tour" n'est pas aussi innocente qu'on pourrait l'imaginer. Au fond, elle traduit, naïvement peut-être, un mécanisme socialement compliqué qui, de la politique du ventre à la trahison des clercs, participe de l'attitude pernicieuse d'une élite désabusée par l'illusion de sa propre pratique ethniciste.

Il ne s'agit pas ici de nier l'ethnie comme donne historique ou sociologique. Si l'ethnicité participe bien d'une immanence naturelle, sa régulation sociétale, pour être esthétiquement acceptable, justifiable même, cesse de l'être dès lors qu'elle franchit le seuil de la tolérance positive pour devenir ethnicisme; c'est-à-dire, recentrage identitaire fondé sur le mépris de l'altérité bienveillante et constructive, néantisation de l'universel dont chaque communauté humaine est porteuse. Et certains universitaires congolais ont poussé le vice jusqu'à soutenir l'idée d'une 'citoyenneté ethnique'. Quelle absurdité!

Or, promouvoir la citoyenneté, c'est accepter les exigences d'une éthique généralisée de la discussion rationnelle qui fonde la confiance en soi, non pas sur une utopie unanimiste, mais sur un consensus d'autant plus fort que les règles du jeu démocratique sont produites et acceptées par tous. En cela la citoyenneté, support des droits humains, libère esthétiquement l'ethnicité, en pulvérisant argumentativement l'ethnicisme.

Le concept de citoyenneté se prête dès lors à une double ouverture, celle d'être le dépassement conservateur des micro-identités ethniques dans la dynamique de l'émergence de l'état-nation, en même temps qu'elle est dépassement conservateur de l'état-nation dans l'optique stratégique des regroupements régionaux, continentaux ou mondiaux. La citoyenneté devient ainsi porteuse de l'universalité des droits et devoirs humains, c'est-à-dire qu'elle est l'expression même de l'unité du genre humain. Parce qu'elle ne s'hérite pas d'une nature muette ou figée, la citoyenneté est donc construction, inculturation consciente d'elle-même. Autrement dit, elle est dégagement voulu de la tendance naturaliste à l'enfermement sur soi, peu importe qu'un tel repli sur soi prenne la figure du racisme, de l'ethnicisme ou autre intégrisme religieux. Or, absolument rien de sérieux, ni biologiquement, ni anthropologiquement, ne permet de justifier l'une de ces figures perverses, si ce n'est une amnésie culturaliste qui incite l'homme à ignorer son *alter ego*. De ce point de vue éthique, racisme, ethnicisme et intégrisme religieux participent, chacun dans son propre contexte, d'une même déraison culturaliste ou historiciste, celle qui consiste, dans la défensive ou dans l'offensive, à proclamer *urbi et orbi* la suprématie ou la grandeur de son histoire, alors que celles-ci ne sont que des moments et des formes de l'humanité une et indivisible.

La démocratisation est un moment encore controversé. Il y a lieu de lui donner une forme concrète par l'éducation, cette culture du dépassement de soi et d'ouverture à l'autre qui fonde l'intersubjectivité démocratique. Cela engage la responsabilité de l'élite qui se doit de ne pas abuser de l'inculture des

populations, pour inscrire le jeu politique dans une logique anti-démocratique. La libéralisation politique n'est pas encore démocratisation. Elle le sera si la parole (re)trouvée, les acteurs historiques prennent le temps de s'accorder consensuellement sur les nouvelles règles du jeu pluraliste, en s'engageant à les assumer. La période transitoire aurait préfiguré l'ouverture républicaine en assumant le passé dans un élan de réconciliation nationale, plutôt que de le mystifier en le diabolisant pour ensuite le reproduire, en lui faisant épouser des contours illusoirement démocratiques. La démocratie est lorsque le processus historique se dote d'un parallélisme des formes qui préserve le pays de l'implosion. Sans quoi, on aboutit à un multipartisme sans démocratie, à la dictature d'une alliance ethno-politique prétendument minoritaire, en dépit de tout sens d'humanité.

Il se peut qu'une des faiblesses de la transition historique soit la non automatisation préalable des différents pouvoirs, notamment la presse et la justice, pour ensuite passer à la phase électorale. Ce qui aurait pu faire l'économie de l'expérience triste des commissions électorales transformées en arène de luttes partisans. Je note que des structures comme le conseil supérieur de la magistrature, le haut conseil de la communication doivent être véritablement indépendantes de l'exécutif et gérées selon la déontologie professionnelle. Peut-être faut-il envisager de faire dépendre de ces pouvoirs respectifs les institutions comme la radio, la télévision et autres instances judiciaires, pour éviter justement la tendance à la main mise de l'exécutif, laquelle se termine toujours par le muselage d'une opposition, qui, par ailleurs, a toujours du mal à trouver ses marques dans l'arrière pays se contentant du prisme déformant de la capitale.

De même, presque toutes les constitutions consacrent le suffrage d'essence partisan, sans se donner une marge d'action véritable à l'émergence d'une société civile bien organisée et autonome. Pour faire que celle-ci ne se comporte pas comme une simple caisse de résonance partisane, il y a lieu d'équilibrer le poids des partis politiques (société politique) et celui des organisations civiles (ONGs et autres associations diverses) pour obtenir une véritable osmose entre les forces chargées d'aider les populations à se prendre en charge et celles dont la vocation est de faire de la politique. Les partis politiques devraient voir leur statut repensé dans le sens d'activités productives, génératrices de bien-être du citoyen, au lieu d'être confinés dans la "politique politicienne". C'est une fausse route que celle du refus des candidatures indépendantes ou celle tendant à faire de la société civile l'entre-deux de l'état et des partis politiques: l'état doit demeurer le centre de convergence des intérêts de tous et de chacun. Il n'est donc pas question, si l'on veut s'élever à l'humanité par la citoyenneté, d'enfermer la société civile dans une vision physico-sociale, là où celle-ci devait se penser comme "état d'esprit". La société civile doit traduire dès lors, de façon transversale, la capacité du citoyen à résister à l'arbitraire d'où qu'elle vienne. Elle doit être capable, en structurant l'opinion publique, pour faire reculer l'hégémonie chaque fois que de besoin.

La démocratie est une valeur universelle et la démocratisation le processus contradictoire, à travers lequel celle-là s'inculture dans les esprits, devient une

pratique au quotidien, irrigue le monde vécu. La libéralisation devient démocratisation à partir du moment où elle est établie et garantit institutionnellement un mode de gestion sociétal qui triomphe tant soit peu de l'arbitraire et de la misère. Parce que la démocratie est le pouvoir du citoyen, par le citoyen et pour le citoyen, elle ne saurait s'accommoder d'une pratique historique qui s'aliène en elle au lieu de libérer et de promouvoir l'humain. Sans quoi c'est la loi de la jungle qui s'installe. C'est ici le lieu de souligner la pertinence de la réflexion de Jean François Bayart que voici :

"Il est bien clair que l'action politique est automatiquement une action culturelle. Là n'est pas la question. Mais le culturalisme est précisément incapable de rendre compte de cette quasi-synonymie, parce qu'il défend de façon substantialiste les cultures et qu'il postule entre ces dernières et l'action politique une relation d'extériorité, sur le mode de la causalité univoque".⁵

Au total, on retiendra de ce propos que l'universel est donc ce point d'encrage éthique des cultures, c'est-à-dire le principe régulateur de la civilisation humaine. Il prémunit contre le culturalisme qui édulcore l'humain en emprisonnant l'homme sur soi. Ce faisant, l'universel s'entend comme c'est quelque chose de positif qui fleurit au cœur de l'humain, qui élève chaque fois l'homme d'humanité, qui le libère notamment de l'ethnisme.

Notes

1. Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*. Paris: Galilée. p. 143.
2. Diagne, S.B. et Gaston Berger: *Introduction à une philosophie de l'avenir*. Dakar: NEA (1997).
3. Bowao, Ch., "La bonne gouvernance; une nouvelle éthique du développement?" dans: *Bonne gouvernance et développement* Dakar: IAD (1997).
4. Lissouba, P., *Conscience de développement et démocratie*. Dakar-Abidjan: NEA (1967).
5. Bayart, J.F., *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard (1996), p. 12.

Bibliographie

- Bayart, J.F., *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard (1996).
- Bowao, Ch., "La bonne gouvernance; une nouvelle éthique du développement?" dans: *Bonne gouvernance et développement* Dakar: IAD (1997). [en collaboration avec Moussa Samb].
- Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*. Paris: Galilée.
- Diagne, S.B. et Gaston Berger: *Introduction à une philosophie de l'avenir*. Dakar: NEA (1997).
- Diagne, S.B. et H. Ossehi, *La question culturelle en Afrique contextes, enjeux et perspectives de recherches*. Dakar: Codesria (1/1996).
- Diagne, S.B., "Le sens du temps" dans: *Temps et développement dans la pensée de l'Afrique subsaharienne*. Studies in intercultural philosophy; 8 (1997), pp. 5-10.
- Lissouba, P., *Conscience de développement et démocratie*. Dakar-Abidjan: NEA (1967).

STATE AND CIVIL SOCIETY IN AFRICA

Olivia Ceesay

The Search for Answers to Essential Questions

In spite of problems in the past, the initial enthusiastic drive in the 1990s toward the achievement of promising aspirations was received with great optimism. There were plans of economic reconstruction through structural adjustment programs, the formation of independent electoral commissions, multipartism, and formation of quite a number of civil organizations and popular movements. This dream has been short-lived. As we come to the end of the century, Africa is faced with problems of political instability in many places and a variety of socio-economic problems in others. Wars in Liberia, Angola, Congo, Sierra Leone, Guinea-Bissau, the Rwanda tragedy, challenges to the democratic process in Nigeria, Sierra Leone, and constant complaints of election rigging in many countries. We cannot afford to overlook the progressively crippling impact of unfortunate events past or present on civil society. The number of refugees fleeing war torn areas keep increasing, while world bodies like the United Nations High Commission for Refugees (UNHCR) and the International Committee of the Red Cross (ICRC) find it increasingly difficult to provide assistance, thus resulting in an appalling rise in death toll among refugees. Repressive governments have been indifferent to the imposition of sanctions and trade embargoes, and some go to the extent of openly declaring that the civilian populace are the ones who bear the brunt of such sanctions. A typical example was the military junta in Sierra Leone. There is indeed a genuine need to safeguard civil society in many parts of Africa from further unrest.

Whether civil society is viewed as groups and associations pursuing common interests or as a dynamic off-shoot of the state, there is, in both cases, the implied notion of civil society as groups of citizens who come together in an effort to influence policy makers in terms of their interest and aspirations. This notion is quite distinct from that of the state which is essentially a public organ of society that pertains to the government or policy makers and not the governed. In an ideal situation, a kind of cooperation is expected between civil society and the state. This is quite the contrary in many parts of Africa, where there is a clear break between the two.

Many have attributed current problems in the continent to the effects of colonization. Plausible as this claim may be, Africa has to re-examine her own past and reflect on the content to which she can account for positive identifiable changes since independence. Presently, various accounts of civil strife, rebel movements and deplorable socio-economic conditions give a gloomy picture of the continent. However, while there are indications of decline in some aspects of life, there still is room for hope. There is the gradual realization that authoritarianism is a thing of the past. Quite a few states are now moving toward democracy. Also, African countries are now coming together by way of economic integration and military cooperation. The inherent weaknesses of repressive political structures have now surfaced, forcing

African states to look for solutions not only from Western and Asian nations, but also among themselves. It will not be long before the realization will come that far reaching economic and political restructuring of domestic policies is required, rather than mere interstate alliance. Even the manipulation of primordial loyalties such as ethnicity and religion is coming into clearer focus in the face of conflict resolution and developmental efforts.

In this article I want to assess the role of civil society in Africa and the role of African intellectuals in this regard by taking a comprehensive approach.

What is the Role of Civil Society?

The role of civil society is primarily to bring about mass political awareness. This can be achieved by the proliferation of civil society groups despite attempts by politicians to render them inactive. It may be argued that the views of a majority are not necessarily right, and that they are given preference not because they are most likely to be right but mainly on the basis of physical strength. Indeed there have been historical instances in which a wise minority or revolutionary thinkers eventually turned out to have the right ideas. However, in all such cases there is a common objective. Civil society like the wise minority or the revolutionary thinker aims at preserving and upgrading human dignity irrespective of motive.

In this regard, society sees itself as a medium through which the collective voices of diverse societal groups can be heard. It operates under the recognized practice of a reciprocal relation between itself and the state. Citizens are said to have certain rights and duties under the law and sometimes apart from the law of the state, and civil society has the prerogative to pass a vote of non confidence in the state when the conditions of social and political cooperation are not being honoured. The state in turn reserves the legal right to ensure a system of social cooperation, the execution of legal duties and the maintenance of fair play.

Given this kind of situation, civil society is deemed free to have its political convictions and to take action in the furtherance of societal interests. There may be divided interests, and civil society groups may not always work in harmony, but the force of expediency, if not virtue, invariably prevails over self interest, thus exonerating collective effort. These qualities are among the hall marks of a true civil society which indeed takes time to emerge. Ignorance or lack of education can be hindrances to good judgement on the part of civil society. But in the face of overwhelming constraints especially on matters of dire need and common human values, necessity can precipitate spontaneous and apt decisions and actions.

Appeal to patriotic sentiments may at best yield fragile attachments to prevailing political authority, while family ties emphasize the promotion of limited interests. Civil society however, provides intermediate institutions which can serve as the arena for beneficial social attachments. The collective activities of various organized and identifiable groups within that arena constitutes the deliberations of civil society, and the many they are, the more impact they can have on the state or policy makers. Collective effort entails

social cooperation and fair play, hence the need for maximum support and participation, and the recognition of the role of civil society as a propelling agent for mass political awareness. States may have a role to play in promoting an independent civil society, but civil society itself has an equal responsibility to mobilize constituent groups.

Civil society should also foster the spirit of democracy, in spite of setbacks such as illiteracy, poverty and repressive political systems. The spirit of democracy is not incompatible with common human values people are said to have. There are certain basic needs, the satisfaction of which is assumed to be the responsibility of individuals themselves once they attain maturity. These include food, shelter and the exercise of some amount of freedom. The extent to which mature individuals are able to satisfy these needs vary with their contexts. The right kind of atmosphere that promotes the maximum realization of such needs is obviously welcomed. That kind of atmosphere is in effect manifested in the series of diverse issues and attitudes which the spirit of democracy encapsulates. There is the demand for free and open elections in which representatives are chosen to make laws, the demand for an active citizenry directly involved in the affairs of government, the demand for popular participation, respect, for individual rights, correct distribution of opportunities and wealth and the will of the people. All these are salient issues to civil society irrespective of context, and are enshrined in what can be referred to as the spirit of democracy.

With regard to the concept of democracy, it remains to be seen whether or not we need to modify our conceptions of it in ways that will suit the African outlook, in order to avoid unrest. The success of democratic theory and practice no doubt depends on the establishment of viable democratic institutions. Though colonial rulers left behind multiparty democracy, they did not lay the foundation for a democratic tradition in that viable democracy institutions were absent. This has been the constant cry of political elites, intellectuals and foreign sympathizers. Indeed the creation of these institutions take time. Meanwhile, political elites and intellectuals disapprove of the imposition of models of democracy which they claim are not in tune with the realities of Africa. Especially the issue of political and economic restructuring in line with the dictates of creditors and donors such as the IMF and the World Bank. Africa may not be able at this stage to create sophisticated institutions comparable with those of Western democracies, but she can do something about changing her institutions with which the elites dominate and repress society which is one of the things Western donors and creditors demand.

It may not be a good idea to modify our conceptions of democracy to be in tune with the African outlook (whatever that means) because similar attempts with the concept of socialism proved unfruitful. If by rethinking the concept of democracy we mean altering our present political and economic institutions in ways that would minimize political repression, readjust state influence in order to maximize rather than stifle economic growth, promote accountability and popular participation, then we would be facing the realities of Africa and at the same time our aspirations would not be completely out of tune with that of Western democracies. After all, the democratic economic

system is not completely alien to Africa's indigenous economic system, however primitive and backward it might have been. There has been evidence of private ownership of property, free markets and free enterprise. Neither is the democratic political system completely alien. There was some amount of grassroots democracy and people at the grassroots have now come into greater focus as more emphasis is being placed on the need to strengthen civil society.

How Does Civil Society Perceive Itself?

These points are worth mentioning because civil society perceives itself in two ironical perspectives. Firstly as a guard against authoritarian tendencies of oppressive regimes in Africa, and secondly as a helpless organ of society in discharging its functions in the face of tyranny. Both features surfaced in the Sierra Leone situation where citizens resorted to the ingenuous solution of civil disobedience. The philosopher John Rawls rightly describes civil disobedience as "...a public non violent, and conscientious act contrary to law and usually done with the intent to bring about a change in the policies or laws of the government."²

Although it took military intervention by the Nigerian led ECOMOG forces to oust the military regime in Sierra Leone, nonetheless the concerted effort of civil society groups to boycott school, university, work at the civil service, parastatals and even the judiciary had a crippling effect on their administration and undermined their confidence as a government. Civil society succeeded in sending the clear message that the political conviction of the people is to be respected. Civil society groups are not always that reticent in their expressions of disapproval. Current trends in Africa show increasing resort to violent riots as a challenge to state repression. These violent eruptions are indications that government needs to nurture and foster the culture of tolerance, debate and accommodation in order to avoid civil unrest. Such demands are not alien to traditional practice. The masses stressed on them in their anti-colonial struggle and there is currently increasing pressure against state repression. In 1995, the women of Sierra Leone steered an anti-military campaign which eventually succeeded in removing a military regime and setting a democratically elected government. In Nigeria, popular movements and human rights organizations have been unrelenting in their effort to end military rule and restore a democratically elected government, irrespective of the threat of anarchy.

In a democratic society, there is no danger of anarchy when civil society groups take to action, because the conditions for social cooperation, and political justice are largely in place and understood by all sides. Also, avenues for redress are readily available. This is not so in the case of most African countries where there is a visible margin between what is officially accepted and what is practised. Present political institutions and structures are not fully equipped to cope with political pressure arising from mass action. What is mostly done is the resort to violence to quell resistance. Civil society is aware of this weakness on the part of the state and of the destabilizing effect that mass action can have including the danger of anarchy. Most repressive states

would rather compromise than allow situations to degenerate that far. However, civil society also sees itself as a very helpless organ of society in discharging its functions in the face of tyranny. Sometimes extremely repressive and irresponsible governments emerge, using violence and all sorts of manipulative devices to force civil society into subservience and leaving civil society activists with no choice but to flee into exile. When such things happen there is usually little legal or moral justification for state politics and citizens are kept in a perpetual state of anxiety. They may have no means of defending themselves except the consolation that the possibility of error on the part of the state might tilt things in their favor. In spite of both ironical perspectives, the struggle for political democracy goes on. International support for vulnerable civil society groups is on the increase and there is rising condemnation of the suffocation of civil society by repressive governments. In fact actual steps are being taken by way of sanctions, trade embargoes and even the threat of suspension of membership from world confederations.

Where Did and Does Civil Society Place Itself?

Civil society in traditional Africa placed itself in a rather uncritical and non-confrontational position with respect to the state. Confrontation was probably not necessary because communal societies then placed more emphasis on oneness of interest and consensus. Both colonial and post colonial eras have contributed in one way or the other to significant changes that made civil society less passive and more aggressive. However, the increasing demand by civil society for more active political involvement is a step in the right direction.

Unfortunately some negative aspects of the African culture continue to be retained in current society. These include the tendency of civil society to idolize African leaders and to maintain a patronage conception of them. They in turn perceive political power not as a public good but as a personal entity. The result is the urge to hold on to political power, believing that firstly without it their aspirations could never be realized and secondly for fear of reprisals. Many of them have reverted to systems which give them autocratic powers that they do not exercise as patronizingly as their former traditional counterparts. We must stop the practice of idolizing our leaders. The impression must be built upon them that they are servants and not the masters of the state. People's value have changed and they have become more sophisticated in their taste and preferences. Advancement in communication has led to increased awareness of global concerns, thus providing civil society with a wealth of information that can be used as tools for mass action. A broader spectrum of civil society including peasant farmers, market traders and urban taxi drivers now have increasingly available access to the transistor radio by means of which they are informed of current local and international events. Increasingly widespread radio broadcasts in the vernacular is gradually increasing political awareness, enhancing the bargaining power of civil society and rendering it less prone to manipulation. There may be moments of nostalgia when people reflect on past phases, even if brief, of political stability

and economic progress. However, there is also the candid realization that we cannot revert to old systems. Colonial influence and establishment of alien political and economic structures were deliberately aimed at forestalling such moves. Current demands both locally and internationally equally dictate new trends and challenges, the solution of which requires the utmost expediency. The state in Africa should refrain from the unwise attitude of being oblivious of contemporary political trends.

Civil society now places itself at an increasingly prominent position as a major political force that is necessary for the successful political operation of a nation. It is slowly but surely sending the message that governments should recognize it as a key organ of society that is necessary for state functioning. Throughout the continent, repressive governments never succeeded in rendering it completely inactive, and current international support is being a booster. Some states are beginning to see the wisdom of empowering and strengthening civil society groups so that interest can be articulated in the right way. Countries like Sierra Leone have been engaged in civil awareness programs aimed at sensitizing citizens about their civic rights. However, a lot needs to be done. There is the need to mount massive political awareness campaigns in order to sensitize both the state and civil society about their roles and responsibilities. There is also the need to nurture a culture of tolerance, debate and accommodation in order to overcome the dangers of primordial attachments. These can be achieved by governments if specially trained people are employed to educate civil society groups in both urban and rural areas. Furthermore, constitutions should be translated into various local languages in order to enlighten illiterate peasants. In order to bridge the gap between what is officially accepted and what is practised, which is an issue that always comes under the attack of civil society, governments should endeavor to practically implement the principles of the rule of law and separation of powers. Governments should also try to encourage the establishment of a functional parliament and deviate from rubber stamp parliaments which do not check on the excesses of government. There should also be a free and independent judiciary to ensure fair dispensation of justice.

Such reflections should however not be scope for contemporary civil society to completely divorce itself from traditional perspectives. We have to put off the idea that everything in Africa is bad, and should instead discard those aspects of alien influence that are irrelevant and incorporate those that are relevant. We may for instance be eager to champion the cause of women's liberation in the continent, but in doing so we should not lose sight of certain valuable aspects of our cultural heritage. My slogan is: equal opportunities but not equal status in the home. We do not have the institutions that will take care of problems flowing from the total assimilation of irrelevant Western ideals.

The traditional view of the African woman and her role in society is conservative in that it supports the belief that there is an inherent inequality between the sexes. This view does not necessarily entail social oppression of women. In fact, there have been historical instances of women chiefs in some parts of the continent. What the traditional view admits is that the inherent

inequality between the sexes warrants the performance of different roles that are recognized by custom and sometimes by the law. This attitude, of course, has its shortcomings. It leaves room for discrimination. Indeed discriminatory acts such as the preference to send boys rather than girls to school is condoned by social practice, and there have been the imposition of laws that militate against the interests of African women in many parts of the continent. Consequently one would support modern liberal feminists effort to fight for women to have equal opportunities that would enable them to hold any social position they wish. However, the traditional view does not tolerate the participation of social functions on equal terms within the home, for the simple reason that it erodes the authority of the man as the head of the home. While the African culture requires child care to be largely the responsibility of the woman, the man is seen as a symbol of respect, security which is not necessarily financial, a protection from external and internal aggression, and discipline. This belief has been retained up to the present. The continuity of our basic structures of society rests on it. Current societies are making progressive strides toward improving the lot of women but with hardly the desire to alter existing family relations, because of the danger of possible repercussions such as mounting undiscipline among children and youth.

What Should be the Role of African Intellectuals to the Furtherance of a Culture of Good Governance?

The furtherance of a culture of good governance requires among other things a polemic aspect involving publications and analyses of prevailing problems. African intellectuals can play a significant role in this respect, given the right atmosphere in which there is academic freedom. Although there are social institutions currently utilized for such purposes, one believes that there is a further need to have formal institutions that are exclusively designed to serve that purpose. Such institutions should be able to link with one another at the international level and should not be politicized.

There is in Africa the popular view that African intellectuals should not confine themselves to purely academic pursuits but should get involved in crucial areas of civil society and serve as intermediary between society and the state. The problem is that past attempts at influencing the political systems in this way have been either unfruitful or geared toward the satisfaction of personal interests. There may be the need to avoid creating elitist institutions in societies of high levels of illiteracy, but if intellectuals engage in individual research that involves grassroots participation, that would suffice. They can collaborate with the political system by providing the necessary expertise rather than being directly involved, provided of course that their interests coincide with the interest of civil society. It is presupposed that having been influenced by different cultures and ideas and by virtue of their very training and experiences at analyses of problems they are capable of making useful contributions toward the furtherance of a culture of good governance. However, the word "intellectual" does not refer to a defined group, but to an

amorphous conglomeration of people which may not be the best model of policy makers.

Finally, as contributors toward the furtherance of good governance, African intellectuals have the implied responsibility of helping to maintain peace in the continent by constantly addressing issues that will promote and ensure political stability. Statesmen have realized that peacekeeping requires collective effort, hence the formation of regional peace-keeping forces. I believe that a bold step forward is the formation of regional electoral commissions that would organize and conduct elections in those regions. The framework can be drawn up by African intellectuals. By so doing, free and fair elections will be accomplished, cultural barriers will not be a hindrance as far as access to correct election result is concerned, security will be provided by regional members and political aspirants desiring the support of the region will cooperate.

This should not be seen as a retrogressive step in the sense that member states are not made responsible enough to be able to tackle election problems. We are here addressing a continent which in most cases member states have not honestly and responsibly discharged their duties. The issue of elections has its attendant problems of illiteracy, the difficulty of citizens to transcend tribal sentiments and vote on the basis of informed choices, as well as the tendency of repressive governments to rig elections. A way out is to have an impartial and independent body that cannot be easily manipulated and would organize and supervise elections in member states. ECOMOG supervision of elections worked in Liberia. That should serve as an impetus. Such projections are believed to be the right steps toward the furtherance of a culture of good governance in Africa.

Notes

1. Hunter (1962), p. 12.
2. Rawls (1971), p. 364.
3. Hunter (1962), p. 2.

Bibliography

- Arthur, J. *Democracy, theory and practice*. Belmont, Cal.: Wadsworth Publ. (1992).
- Hunter, G. *The new societies of tropical Africa; a selective study*. London, New York, Abidjan: Oxford University Press (1962).
- Ihonvbere, J.O. "Political conditions and prospects for recovery in Sub-Saharan Africa" in *International Third World studies journal and review* 3-1/2 (1991).
- Jaggar, A.M. "Political philosophies of women's liberation" in Garner T. & Oldenguist A. ed., *Society and the individual*. Belmont, Cal.: Wadsworth Publishing Company (1977).
- Jalee, P. *The pillage of the Third World*. Monthly Review Press (1968).
- Locke, J. *Two treatises of government*. J.M. Dent of Bons Ltd (1924/1977).
- Rawls, J. *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press (1971).
- Williams, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press (1985).

BRISER LE CERCLE DU SILENCE

Shaje Tshiluila

Comment assumer ce devoir impérieux qui consiste à rompre le cercle du silence, qui rend l'Afrique entière prisonnière et la fait passer pour un continent indolent, écrasé sous le poids de ses souffrances énormes? A l'ambiance euphorique des années d'indépendances succédèrent des rebellions et des guerres civiles alimentées par un clivage international de la guerre froide entre l'Est et l'Ouest. Les Africains subirent sans élever la voix. Puis ce fut le temps des "pouvoirs forts" fortement centralisés. Généralement dirigés par des hommes en uniforme alliés de l'un ou l'autre des deux blocs, ils se sont consolidés avec la complicité des "cols blancs" bien instruits, qui ont conforté l'idéologie des partis uniques et soutenu le démarrage des écoles du parti.

Les processus démocratiques en Afrique et le discours de la Baule (1990) ont sonné le glas pour les partis uniques en redonnant la parole et aux partis politique et à une société civile composite jusque là silencieuse. L'organisation des conférences nationales a bousculé l'ordre établi. L'état agonisant chercha à récupérer le concept de démocratie. La société civile aspirant au changement anima une presse dite libre, cherchant à répondre aux aspirations de la population. Cette conquête de la parole libérée se traduit au Congo-Zaïre par un phénomène dynamique et unique, qui s'exprime par la présence de ceux qu'on qualifie de "parlementaires debout", qui ne sont autres que des fonctionnaires de l'administration publique, des étudiants ... qui se sont assignés pour mission de donner, de commenter l'information livrée par la presse, en créant à travers les villes des lieux de rencontres autour des kiosques à journaux. Ceci est évidemment profitable à tous, et surtout à ceux qui ne sont pas en mesure de se payer un journal.

Ces données laissent percevoir deux postulats: le constat des difficultés de l'état dans la majorité des pays africains et la défaillance d'une des composantes de la société civile, c'est à dire les intellectuels. Ils avaient pour mission d'éveiller les consciences et de guider, malheureusement ils se sont retrouvés muselés, pris en otages par l'état. Ils ne peuvent plus bénéficier de la pleine confiance des autres composantes de la société civile.

L'imaginaire populaire relate la société africaine comme celle qui aime et entretient les palabres qui ne sont en fait qu'une façade extérieure de la culture. Je considère, avec Cavalli-Sforza, la culture comme "le résultat de ce qu'on apprend d'autrui, par opposition à ce qu'on apprend seul, par soi-même." S'il s'agit dans les deux cas d'un apprentissage, la différence est grande entre apprendre par soi-même et apprendre par les moyens culturels que nous donne autrui.

On apprend d'autrui en regardant faire ou en recevant un enseignement direct (oral ou écrit). La voie culturelle est la seule qui permette aux générations d'accumuler aisément des connaissances, elle l'emporte donc largement par la qualité des enseignements sur la simple expérience, qui limite la somme des connaissances à la durée d'une vie.¹

Aux alentours des années 1976-1986, nos travaux de recherche nous ont amené à enquêter sur les monuments en pierre bien sculptés et des céramiques admirablement façonnées, qui provenaient d'une région Congo. Au sud-ouest du Congo-Kinshasa, au nord de l'Angola et au sud du Congo-Brazzaville, cette société matrilineaire à cheval entre trois pays, avait ses origines dans l'ancien royaume du Kongo. La production des monuments y est considérée comme un don, transmis par le rêve au forgeron et maîtrisé par ce dernier, qui avait l'obligation de léguer cette connaissance aux générations futures. Ce message combien noble n'est pas à la portée de tous. De l'extérieur on ne peut qu'être admiratif devant le décor ambitieux qu'offrent ces monuments funéraires, mais avoir droit au partage de la connaissance intrinsèque à ces objets exige que les aînés du groupe vous en jugent dignes et aptes selon des critères de sélection arrêtés dans la société.

En tant qu'Africaine et femme, une des leçons essentielles assimilées dans mon éducation est le silence, source de paix, de respect. Ce principe essentiel, qui se résume en quelques mots à savoir: la parole dévoile, alors que le silence protège. Ainsi, malgré les apparences de société à palabres, la culture africaine génère et cultive une multitude des non-dits.

J'ai eu l'occasion de participer à un rituel funéraire où régnait un silence pesant, inhabituel et insolite pour ce genre de circonstances. L'information obtenue par la suite se rapportera à la transgression d'un interdit. L'assistance y compris les parents ne pouvait manifester sa douleur de peur d'encourir une malédiction qui aurait des retombées sur la progéniture.

Ce type de silence, quelques fois coupable, complique plus les problèmes qu'il ne les résout. On l'a constaté dans le drame rwandais; il s'avère aujourd'hui que beaucoup de personnes savaient ce qui se préparait. On ne l'a pas dénoncé parce qu'il semble qu'on n'en mesurait pas l'ampleur. Devant nous, un autre drame se perpétue, la situation de guerre en Angola perdure. Une mobilisation intellectuelle aurait pu y trouver une cause juste dans le cadre du "droit d'ingérence humanitaire", ou simplement du "droit à la parole" pour les sans-voix.

Tout le monde sait qu'aujourd'hui en Angola, l'état est en déroute et le pouvoir fatigué, puisque éprouvé par la logique néfaste d'une guerre d'usure. La société civile pour sa part s'étourdit ou panse ses plaies, tandis que la médiation, complètement désorientée après la disparition tragique de son initiateur, a du mal à retrouver ses marques.

L'Africain doit rompre le mur de silence dans lequel il s'enferme, afin de maîtriser le présent tout en se référant au passé. Cette maîtrise exige qu'on se débarrasse des idées reçues. Nos cultures nous offrent des références qui ne peuvent pas être idéales, mais qui donnent des pistes pas trop en contradiction avec les aspirations de la majorité de la population. Ceci et cela peuvent nous amener à élaborer des données légales significatives, compréhensives et applicables à tous.

Un autre problème épineux en Afrique reste la question de l'esclavage. A la lecture du récit poignant de Goyémide² on se rend compte combien, à

travers cet ouvrage, de vulgarisation l'auteur a ouvert un pan du mur de silence, en décrivant et dénonçant les horreurs de l'esclavagisme. Qu'on ne s'y trompe pas, une prise de position claire sur ce sujet serait bénéfique pour une meilleure réconciliation entre les intellectuels africains et afro-américains. Des auteurs africains auraient pu s'engager, les causes font légion, mais hélas, l'intellectuel est enfermé dans sa tour d'ivoire de la tradition orale. Il peut critiquer verbalement, mais il n'imprime pas, parce que la société qui le façonne lui transmet des tabous.

La mobilisation intellectuelle n'est pas à la dimension des événements. On remarque aujourd'hui que toute la France pensante garde un œil vigilant au nom de l'histoire et au nom de la mémoire collective sur la montée de l'extrême droite.

Les récentes études menées par les généticiens et les linguistes montrent que la transmission culturelle offre des ressemblances avec la transmission génétique. L'intellectuel africain a le devoir vital de transmettre une information culturelle assimilable, puisque satisfaisante, afin de permettre à la société de survivre et de prospérer. Les pères de la négritude ont soulevé les enthousiasmes et guidé les intellectuels et une partie des populations à aborder la question des souverainetés nationales. Cet engagement sommeille aujourd'hui par manque de maîtrise des mécanismes évolutifs culturels.

Notes

1. Luca Cavalli-Sforza, *Gènes, peuples et langues*. France: Ed. Odile Jacob (1996), p. 256.
2. E. Goyémide, *Le dernier arrivant de la caravane*. Paris: Hatier (1985).
3. Luca Cavalli-Sforza, *op.cit.*; Marritt Ruhlen, *L'origine des langues*. Edit. Berlin (1997); André Langaney dans: *Nouvel Observateur* 1679 (6-15 juin 1997).

**THE BEAUTIFUL INTERPRETERS ARE NOT YET HERE:
THE POVERTY OF A METAPHYSICS
OF STATE AND CIVIL SOCIETY IN AFRICA**

Damian U. Opata

The ancestors of Africa are angry. For those who believe in the power of the ancestors, the proof of their anger is all around us. For those who do not believe in ancestors, the proof of their anger is given another name... But what is the proof of the curse of the ancestors? Things are not working in Africa. From Dakar to Dar es Salam, from Marrakesh to Maputo, institutions are decaying, structures are rusting away. It is as if the ancestors had pronounced the curse of cultural sabotage... If this is the curse of ancestors, what is the sin? It is the compact between Africa and the twentieth century and its terms are wrong. They involve turning Africa's back on the previous centuries - an attempt to 'modernize' without consulting cultural continuities, an attempt to start the process of 'dis-Africanizing' Africa.¹

There is hardly any doubt that part of Africa's major problem as it prepares to confront the twenty first century is the standpoint from which this will be done. The end of the twentieth century can really be celebrated as a realization of the melting pot theory with which America made the developmental headstart it now parades and exports to other parts of the world. The world has fast become a global village; multi-disciplinarity and interdisciplinarity have become norms of current intellectual and ideological discourse; multiculturalism has become the shibboleth of much current studies on society, culture, and science; Afrocentrism, Eurocentrism, Orientalism, Occidentalism, Anglocentrism, and all that are implicated in common fields of contestation, implying of course that boundaries -cultural, geographical, and intellectual - have broken down. Thus, while John Donne's assertion that "no man is an island" still stands the test of time, it must have become evidently clearer that no community of people anywhere in the world now is an island unto itself. It stands to reason, therefore, that whereas Ali Mazrui may be right that Africa's compact with the twentieth century are being undertaken on the wrong terms, especially as construed in terms of "dis-Africanizing Africa", it must equally be realized that the concept *Africa* can no longer be understood in static terms. So, while this interdisciplinary conference on state and civil society in Africa focuses on the problematics embroiled in the adequate translation of these concepts into effective modular systems of governance in Africa, these noble objectives cannot be achieved in an isolationist and static context. African problems are *African* in a very limited sense now. Global capitalism, AIDS, environmental degradation, the problems attendant on the military-industrial complex, the phenomenon of incessant coups in Africa and the attempts to curb them, the issue of gender relations, the question of the place of civil societies in democratization processes, continental diplomacy and allied politics, etc., are problems which cannot be solved from African perspectives alone.

In the beginnings

Power has been both fundamental and central in the organization of societies all over the world. This power must have a history which cannot be retrieved from the accounts of prehistory. Oral literature may, therefore, offer a secure base for distilling both its nature and organization in societies. The *Bible* as literature grapples with this first by construing the idea of God as a self-generating, self-sustaining, and self-reconstituting power, a power that is at once creative, caring, jealous, and broaching no challenge or disobedience. In folktales, legends, and myths, the schema easily evolves in which a genealogy of power can be reconstructed. Earliest accounts in folktales show that initially the nature of power by which society was to be guided had not quite consolidated, but one thing is clear: there was a contestation between might, intelligence, and meekness. These were represented in different contests between animals and natural forces symptomatic of these values. Thus, the elephant, the lion, the hippopotamus, the wind, etc. are variously characterized as representing the brute conceptualization of power as might. The tortoise, the hare, the spider, etc. represent various shades of cunning and intelligence. In the encounter between the wind and the sun, the sun is represented as being meek and gentle. What is generally interesting is that in all these contestation might, or brute force, always loses out. This is a lesson for all democratic experiments and systems of governance.

As society became more settled, perhaps at the time the *homo sapiens* emerged from a fruit-gathering and hunting stage to some type of settled life in communities, power began to be repositied in persons. Thus, one begins to witness the emergence of leaders and rulers in the name of chiefs, kings, and emperors, or their transnational equivalents across cultures. At this stage, one witnesses the division of society into the rulers and the ruled, the leaders and the led. At this stage, there are no indications in folktales and legends of the corresponding era that the leaders were isolated from the led. It would appear that the contestation for the solidification of power led to its decentralization in societies, such that the area that produced the chief did not produce the person who crowned the chief, and the religious leadership was vested in an area other than where the political leadership was vested. Heroes and legendary figures were of the people and acted from a communalistic fervor, often pursuing ideals that were in consonance with the general societal ideals. This stage in society is captured in African novels depicting tradition and rurality, the typical example being Chinua Achebe's *Things fall apart and Arrow of God*.

Then came the era of mythical figures, legendary figures as opposed to cosmogonic archetypes. These legendary figures at a stage began to desire mythification and possible deification, thereby creating structures that could make these ambitions possible. The very structures created to shore these ambitions led to intoxication with power, greed, and of course corruption and abuse of power to sustain the envisaged ends. Opposition by the subjects to this sorry state of affairs must have generated repression and denial of rights,

possibly leading to alienation of the people from the rulers. In Africa particularly, colonialism quickened the foisting of repressive state structures and attendant corruptive influences and excesses of power. This state of affairs has been adequately captured in such novels as Achebe's *A man of the people*, Wole Soyinka's *The interpreters*, Ayi Kwei Armah's *The beautiful ones are not yet born*, Ngugi Wa Thiongo's *Petals of blood* and Gabriel Okara's *The voice*, to name only but the most representative of this tragic state of affairs. In this context, what the writers have done is try to interpret and x-ray the relationship of the people with the state. However, being fiction, these attempts do not provide argued conceptualization of the concept of "state". They merely depict in fictional terms the things wrong with the state.

Problems in the conceptualization of state

Within the African context, the act of interpreting is as colonial in origin as the concept of *state*. Something that is being explained is already positioned as the alien, as something which one must come to terms in the sense of translation to a home idiom. This is different from something that demands an explanation, because even the homespun may defy access to meaning for all the citizens. But that which must be interpreted is totally alien to all the people, and those who must do the interpreting are either those responsible for importing the phenomenon into its new environment, or those who have been schooled in the alien ideologies of the thing to be interpreted. Like the colonizer, the interpreter has also used his privileged position to self advantage, creating within his practice spaces for exploitation of the people. One of the problems which Africa has had to face in its march to authentic political existence has been the inability of the interpreters to historicize their frames of interpretation by ensuring a cultural continuity between the past and the present. On this score, it has to be noted that pre-colonial political power structures needed no interpreters, at least not in the sense the intellectuals in Africa are called upon to do.

This is not just a question of operating a system which was common knowledge to all the citizens. It is also the case that the language of discourse is one which every adult member of the society understands. The laws under which the people are governed are not shrouded in some type of mystique. The language is not convoluted. There was no need for judges set apart from the people. The people themselves knew their laws, and knew how to bring to book any person infringing on the provisions. This does not mean the absence of imperfections, for imperfections there were. It is rather that the structure of legislation and execution of policies was developed and operated by the people for themselves. There was no opposition between the people and the state as we know it.

The first problem with the notion of state is its inherent opposition to the citizens, its alienating import, its semantic self display of difference. One is not simply talking of the state as a geographical entity with ascertainable boundary, authority, and sovereignty. One is also talking of the state in terms

of its metaphysics of power and control, of the manner of wielding political power and authority by a select few different and set aside from the generality of the citizens. The alienating and oppositional meaning is best illustrated in juridic practices where, for example, the state is pitted against an individual. The paradox is not merely that the individual can win judgement over and against the state, but in the possibility that this obtains at all. And it is not just a question of the virtues of Western democracy, but of the imperfections of those who represent the state: their tendency to appropriate state power for selfish interests; their inclination to regard themselves as not being subject to the very state laws they are called upon to supervise and implement; their proneness to power drunkenness, and their substitution of the private and varying interests they serve for the general public interest. In traditional Igbo societies, it is said that *Ofu onye anaghi aka oha ike* - meaning that the strength of the individual never surpasses that of the collective. In the same vein, the Igbo maintain that: *Of u onye shiari oha, o nagi ezu, ma oha shiari ofu onye, onyi*. This means that when one person cooks for the people, the food is never enough, but when the people cook for one person, the food will remain because no one person can consume all that has been cooked by the people. Among the Igbo, the word *oha* means both the people as well as the council of elders.

The opposition between *state* and *people* displays the difference between the way things are and the way they should not be. This opposition is worsened by the game theory of politics in which rules, which are supposed to be obeyed in order to come to a realization of set goals, are subverted by the same people who set the rules under the guise of the powers of a reified state. To worsen matters, following the rules will in the Wittgensteinian sense not always produce the desired result. Indeed, they could work against some of our unstated assumptions. This critique is, however, not restricted to modern states; all rule-following people get entangled in their rules some time or the other. The difference here is that with the modern state, the rules which constitute a body of laws appear skewed in favor of the operators of state machinery. At least, these operators are in a more privileged position to obviate these rules and get away with what they want. Even when they, as operators of the state machinery, flout the rules, the dispensers of justice appear to be on the same bench with them.

This opposition between the people and the state is displayed in the various interests at play in any deliberate political action or non-action. If we go back to *Arrow of God*, we discover that the interests of the people can be discerned, and that these interests are generally the same for both the leaders and the led. For instance, eating the remaining old yams would have saved the people from starvation at a time they were faced with its dire consequences. Secondly, at a time strange influences were working towards dividing the people who hitherto had been one, eating those forbidden yams would have secured the solidarity of all the people, and ensured their collective action both then and at a future time. Third, the ontological and cosmogonic order of the people would have remained more stable in the face of the unsettling visitation

of colonial religion and theology. The reason for these common interests could be found in the fairly expanded spread of homogeneity of the traditional peoples.

To further buttress this point, it is necessary to compare the situation with that in *Things fall apart*, where Okonkwo goes out of the way to kill the messenger of the colonial powers. The mere act of the questioning of the act of Okonkwo by the people was indicative that his action was not in the general interest of the people of Umuofia. In this episode, it is easy to draw the line between the state and the people, but when at the end of the novel Okonkwo kills himself by hanging, one is at a loss where to put this demarcation line. In each case, however, it is easy to see that Okonkwo is acting as an individual, and that his point of view is not that of the community. The community in any case is both the people and the state knit into one indissoluble unity.

The display of difference found in the current conceptualization of state and civil society in Africa has been critically linked with colonialism. In his exposition of the problems of liberal democracy in Africa, Claude Ake states:

"The problems of liberal democracy in Africa are complicated by the partial displacement of the state by informal communities, ethnic groups and nationalities. To understand this, we have to go back to the state-building project in Africa. This project not only succeeded in creating a state which is mainly a coercive force unable to transform power into authority, and domination into hegemony. This is the legacy of the colonial state which made no pretence of being anything more than an organized force used determinedly to effect colonization and to prevent resistance to it. The character of the colonial state did not change significantly at independence since, with few exceptions, the colonial state was inherited rather than transformed. Like the colonizers before them most of the nationalists leaders regarded the state as the instrument of their will. They privatized, and exploited it for economic gain and used it oppressively to absolutize their power. Even after independence, the state in Africa has not become a reassuring presence but remains a formidable threat to everybody except the few who control it. It is largely regarded as a hostile force to be evaded, cheated, defeated and appropriated as circumstances permit. Accordingly, most people have turned away from the state to seek safety and fulfillment in their community, ethnic group or nation. The demands which they make on these social formations have turned them into informal polities, in competition with the state."²

This could not have been put any better. The modern state as implanted in Africa is a dreadful instrument of oppression of the very people it was designed to serve. What is needed therefore is a rejection of both the rhetoric and adoption of the Western conceptualization of the state.

Problems of citizen identification with the state

In an often quoted speech taken from John F. Kennedy's inaugural address on 20th January, 1961, he was quoted as saying: "And so, my fellow Americans: ask not what America will do for you - ask what you can do for your country."³ Placed against the background of an efficient socio-political system that provides for and protects its citizen, this statement is meaningful. Taken out of such context, it becomes nothing but mere vacuous rhetoric. There is no doubt that African states and nation-states taking after the modern notions of these concepts have generally evolved the contractarian system of governance and nationhood. One belongs to and identifies with a particular country not only because one is born into it, but also because one derives many benefits by so belonging. In the minimum, one expects a functional social infrastructure, and a share of the natural endowments of the particular country. This is also true of traditional African societies where in many cases, one had at least a share of the communal land on which to build and carry on subsistence farming. This is far from what obtains in many African countries now.

Take Nigeria, for example. Many Nigerians born in this generation do not inherit land either from parents or from their communities. Most do not receive any form of scholarship to carry on with their education. Even the primary education that is supposed to be free is not actually so, since parents still bear the burden of buying textbooks and notebooks as well as paying levies and dues which ultimately amount to whatever tuition fees should have been charged the pupils. A great number of those who succeed in getting through secondary and higher education hardly secure jobs. For those that secure government jobs, the remuneration is so discouraging that the civil servant has today become the object of pity by those who find themselves in the private sector. Rents are high; the earned money has no appropriate value; the taps are dry most of the time where available; electricity is as usual eccentric and costly; roads are generally not motorable, except in some selected urban areas; transportation is costly; people cannot feed themselves well; there is general insecurity of life and property, and indeed, there is the so-called "Nigerian factor" which makes it possible that no system works the way it ought to work. To worsen matters, and as has been pointed out earlier, the citizens are supervised by an oppressive and insensitive state apparatus. Under these types of conditions, it is hardly surprising that citizen identification with the country is minimal. One cannot imagine a representative of the state asking Nigerians not to ask what Nigeria can do for them, but rather to ask what they can do for Nigeria. What can any person do for Nigeria under such dire existential circumstances? How does the person put his trust in a country that has not provided for him? How can one show solidarity with a country that gives one no sense of belonging?

This sorry state of affairs has great implications for the moral conceptualization of the state by the individual citizen. Seeing the state as an alien and oppositional institution, added to the fact that this very same state does neither accord respect, sense of belonging, protection, and opportunities

for self fulfillment and development to the individual, the ordinary citizen cannot in all moral senses be expected to display a sense of commitment to this state. Even in an absolutist sense, the conceptualization of morality cannot but be based on the principle of reciprocity. The implication is of course obvious: where there is no moral obligation which the citizen owes to the so-called state, then the citizen can relate with that state in an amoral way, sometimes even in an immoral way. This point has not been focalized in discourses on the crises facing African states, crises which go beyond oppressive and corrupt regimes and military dictatorships.

Self-reflexivity and the African condition

Long ago, Socrates proclaimed: "Man know thyself". This statement is found in Igbo epistemology as constitutive of personal knowledge, at least in terms of knowing one's capacities and limitations, and in terms of adequately knowing how to find one's way about this world.⁴ Self-reflexivity is here used as related to Habermas's use of self-reflection as self-criticism which "... is directly tied to practice in so far as it is brought to bear on objects of experience whose pseudo-objectivity is to be revealed; brought to bear on something particular - on the particular self-formative process of an ego, or group, identity; and characterized by its ability to make unconscious elements conscious in a way which has practical consequences."⁵

However, it slightly differs from this usage in terms of interrogative purpose, for what is implied here is what the Igbo call *iju ase* - meaning a critical self-questioning to privilege not only the grounding of one's being, but perhaps more importantly to discover and obviate whatever present problematics prevent the self or the collective from achieving a supposedly innate potential. A dimension of this is the formal interrogation of authorities or divinities taken as constitutive of the problematics that must be obviated before any further progress can be made by the concerned individual or community. It is not just a question of an objective analysis of the negatively supervening condition; it is a formal attempt to directly confront and interrogate whatever powers that are suspected to be generative of the present problematic. It is not for instance of the same order as Ali Mazrui's questioning or rather x-ray of the African condition, nor is it the same order with Soyinka's opening up the sore of Nigeria before the world, when in actual fact the sore is to be shielded from public view so that it can be conveniently treated without embarrassment to all concerned. No, this type of self-reflexivity takes place only within the contexts of what the Igbo call *eLpoba oLwu nauno* - meaning that a case has been taken home to be discussed by only those whom it concerns within a closed domain. Among the Igbo, it is believed that this is the ultimate condition where truth must be told.⁶

In this direction, two things are important. One, the various ethnic groups that make up African states, particularly those continuously marginalized and isolated from the purview of state power, should begin a series of self-questioning that would have consequences for action, especially action directed

towards self determination. Two, the intellectuals in Africa should initiate processes of formally interrogating these issues with powers that-be. This is not the normal labor activities or strikes and protests which are begun only when problems have become unbearable. One is talking of intellectual dialogues with the government to ask questions on how the conditions in Africa are the way they are. This must take place during peaceful co-existence of the intellectuals with the government. This again is not the same with current popular calls for sovereign national conferences. There must be dialogue between the people with ascertainable constituencies and the government. In each case, the guiding principle should be self-reflexivity as conceptualized in this essay.

One way of posing this question is to critically examine the role and function of the intellectuals in so-called modern democracies operative in African states. Again, let us take Nigeria for an example. All public and civil servants are barred from becoming member of political parties. The same goes with traditional rulers and members of the armed forces. In a situation like this, it is important to note that if any civil or public servant wants to contest for any public office, the person must resign from his or her job. One can imagine what the situation can be, especially in countries where in many communities there are few retired and able people to vie for representation of their communities. When all the teachers who teach in primary, secondary, and tertiary institutions are banned from participating in the politics of their state; when all the civil servants in ministries are banned; when all categories of people who are not self-employed, but who find themselves serving industries and other social institutions are banned; when the members of the army, police, navy, prisons, air force, etc., are banned - it is only natural that a majority of the people who understand modern politics have been sidelined from the political processes of their state. One can then imagine those that are left to do this overwhelming business of governance.

Rhetoric and state operatives

Specialization is inevitable for the meaningful progress of any society. However, this specialization should not become an ideological weapon of oppression against the people. The Western conception of politics as a game nations play is unfortunate. I do not know of any traditional societies in Africa where politics is taken as a game. Embedded as it were in the traditional morality of the people, and authority arising from the ancestors, it is difficult to conceptualize politics as a game. Once politics was understood as a game, what was needed was to develop the language of this game. Of course, political rhetoric was easily the best option. With the development of the electronic media, this game became a spectacle to watch. Self presentation became focal, thereby making the self also focal in politics. This has led to the displacement of action in a certain sense. State operatives are sometimes judged and appreciated by what they say, by the public appeal which they elicit, by whether they are media-genie. In the event, political representation is

selected on the most trite of considerations, especially if this is pitted against the influence of money in electioneering. When all these factors are considered, politics becomes nothing more than drama, with the political actors involved in impersonation, and with the political process becoming a fictional/dramatic narrative, sometimes even a theatrical show.

What of the civil society?

Before suggesting what could be put in place of the state as a working concept for the organization of citizens in Africa, it is equally interesting to examine the related but oppositional concept of civil society. This concept is not without its own problems. According to Michael Ogbeyidi:

"Civil society can be said to comprise four main components and these are: first, it refers to the aspect of society comprising a set of autonomous institutions that are distinct from the family, the locality, and the state. Second, it is the part of society that conducts a particular set of relationships that safeguard the separation of state and civil society, and maintains effective links between them. Civil society does not aim at taking over the state, it recognizes the state's existence and wants to be in contact with it, but tries to restrain its power. Another component of civil society is that it is a widespread pattern of refined and civil manners, which may be called civility."⁷

It is not clear what the expression "autonomous institutions" here means: whether it refers to institutions without governmental control or to institutions without ideological control, or whether indeed the reference is to institutions without foreign influence and control. It is also not very clear what is meant by safeguarding the state and civil society in terms of conducting a certain type of patterns of relationships. Such an analysis already accepts the separation between state and civil society without in the first instance making clear what this civil society is supposed to be. And how are we sure that civil society does not aim at taking over the state? If a civil society is oppositionally situated as in the suggestion by the

author, where does one draw the boundary between opposition and taking over. In Nigeria, for instance, is NADECO a civil society or merely a pressure or interest group? If NADECO wants a change in the Nigerian government, as it definitely insists, how is this change to come about, and who will effect such a change? If civil society is interested in making things work effectively and efficiently in Nigeria, whose ideas will become the ruling ones and who will implement them? These are some of the questions which are problematic about the notion of civil society.

Ogbeyidi's views are discordant with those of Krishna Kumar, for whom "Civil society is that part of the state concerned not with coercion or formal rule but with the manufacture of consent. It is the sphere of cultural politics. The institutions of civil society are the church, schools, trade unions, and other organizations through which the ruling

class exercises hegemony over society. By the same token it is also the arena where that hegemony is challengeable.¹⁸

By the same token, the arena of this challengeability also constitutes the arena of its resolution, or consequent dissolution. What is important here is that contrary to what Ogbeidi says, the civil society is here conceived as part of the state. This inclusion in the concept of state is in consonance with the position of David Robertson, for whom

"Civil society was central to the work of some of the most important political thinkers of the seventeenth century onwards. Among others, Hobbes, Locke, and even Hegel distinguished between the state and civil society, that is the organized society over which the state rules. Such a distinction is not entirely valid since the state is itself part of the society."¹⁹

After going through the problematics of conceptualizing civil society, and especially finding in it the "... framework within which those without political authority live their lives - economic relationships, family and kinship structures, religious institutions and so on ...",¹⁰ he concludes by suggesting that perhaps "... the real use of the concept is to stress that political systems are, mainly, if not sociologically, secondary to, and ought to be reflections of, direct and sometimes voluntary human actions."¹¹ In this connection it is fitting to draw to a close this issue of the conceptualization of civil society by listening to the views of Robert John Ackerman, for whom

"Modern states have been influenced by what has been called (technically) civil society, the expression of views about the nature and future of the nation-state made by their more visible and respected subject/citizens. The legitimacy of the state is supported by its attention to these expressions of opinion. Civil society does not properly debate narrow economic interests, but rather general views as to how the state should handle its business, and how it should represent its nation to the rest of the world. Civil society often involves players who anticipate wanting to move in and out of government service and who may wish to deploy statesmanlike public pronouncements with that end in view."¹²

Honestly, I want to argue that the concept of "civil society", even if meaningful in Western political discourse, is totally irrelevant in our context. And I do not by this mean that its use cannot be located in contemporary African societies, for there are many associations which go by that terminology. It is to argue that one does not know how to differentiate voluntary associations from civil society, or indeed how to differentiate interest and pressure groups from civil society. It is not that each of these does not have a specific meaning; it is that these various meanings intersect with one another. Again, as has been pointed out, civil society exists in society of which the leaders are part. Where then does one draw the boundary?

In traditional contexts particularly, the absence of what could be technically called a state in the Western sense makes it impossible to have a different oppositional category called "civil society". This is particularly so if it is

remembered that in most traditional societies, power is exceedingly decentralized, thereby ensuring proper balance of power. Political power is in this context not something which one obtained through votes. Societies evolved smooth processes of succession. There was no military class set apart from society. Consequently, there were no instances of a group of people suddenly shooting their way to power. Even in societies with traditionally structured large empires, I had observed that studies in Nigerian military history by Sam Ukpabi reveals no instance of any phenomenon similar to a military *coup d'état*. Instances of rebellion resulted in the dispersal of the rebellious group to other places to found new empires. There was hardly any instance of successful subversion that did not migrate to found a new society.¹³ The implication is that all who remained within the community or town or empire were all civil in that political respect. Certainly, many were uncivil in terms of behavioral dispositions. The concept of "civil society" therefore becomes vacuous, and in our contemporary contexts must be jettisoned.

The poverty of the Western metaphysics of order and progress

In discussing Africa's contemporary problems, and in blaming the adoption - critical or uncritical - of Western paradigms as largely responsible for these problems, scholars have not linked these with the inherent violent nature of Western civilization. The dominant history presents the appearance of the consistent application of rationality to better human society. Even wars of expansion and christian mission enterprises are framed within this conceptualization. The facts on ground prove that Western world view is violently ridden through and through. Contemporary Western civilization traces its foundation to Greece. Greek mythology which details the cosmogonic order of the world, at least as understood by the Greeks, shows that the gods were all the time embroiled in battle for power, and in the process employing either physical power or sheer cunning. A close study of these myths reveals that the ultimate thing aimed at was power; that this power was a hierarchical thing; that the gods were perceived to be more powerful than human beings, and that the most powerful of the gods appropriated power and all other societal goodies including the most beautiful women for themselves. In any case, there was always a consistent and systematic attempt by the more powerful to preserve the *status quo*, and any attempt made to alter this was cruelly crushed and punished. The recent American-led attempt to eliminate weapons of destruction in Iraq is only one of the several replays of this position. Nothing must be allowed to upturn the tables. The policeman of the world must continue to play that role. Any threat to this must be eliminated, even when the logic of elimination is based on eliminating what the eliminator already has amassed in prodigious quantities.

Again, in Western world view as derived from the Greek/ Hellenic civilizations, the dispensation of justice was based on favors and love, not on any known particular system of justice. At the center of this Greek mythology is the most powerful of the gods, Zeus, who intervened in conflicts between

human beings and gods, and sometimes between human beings and other human beings, and apportioned blames and rewards according to how he found favor with the contending parties. Self interest was therefore the rule in mediation. There is hardly any doubt that America is playing the contemporary Zeus, not just in Iraq nor in the dismantling of the socialist structure in the then USSR, but also in most developing countries of the world.

Beyond these factors, much of the intellectual foundations of Western civilization draws copiously from Greek philosophy which as we know was solidly built on a mathematical framework that promoted a philosophical logic of "either/or". Both mathematical and philosophical logic then combined to foster a strong sense of binary opposition in Western world view, a view in which things are dominantly seen as black or white, developed or underdeveloped, truth or falsehood, South or North, etc. There is hardly any doubt that this binary opposition spread into modern political systems, and evolved into the electoral system in which one either wins or loses. To worsen matters, Western epistemological framework has also been seen as violent oriented. Thus, discussing, in another vein, the forces that promoted European science as universally valid, Sandra Harding says:

"... three aspects of European expansion historically produced the illusion that only European sciences were and could be universally valid: European expansion as travel, as foraging, and as conquest. A fourth feature is what one could refer to as Europeans sciences' predatory conceptual frameworks."¹⁴

So, when even the underlying scientific framework is seen as conceptually predatory, it is not a surprise that the entire world view is dominantly violent.

One must complete this violent orientation in world view with the *Bible*. The "eye for eye" phenomenon in the Old Testament is understandable, and of course agrees with Western mythology in terms of enthroning violence. One would have expected that the New Testament which promises a new covenant under the leadership of the peaceful Christ could be different. But as the Igbo say: *Ihe agwo muru aghagi idi ogologo* - meaning that the offspring of the snake cannot but be long. Christ preached that there was only one Truth, and that He is the only way to this Truth. Consequently, Christianity got itself entangled in the "either/or" logic, a phenomenon that is largely responsible for the militaristic and destructive postures of early, and even continuing christianization enterprise. The thou must have no other gods than me syndrome as evident in the *Bible* is of course a call to violence. A jealous God tolerates no other gods. So, if there are other gods, they must not be ministered to by those who serve this jealous God, otherwise they and the other gods they serve face the consequences. This can be translated into the modern global American politics of democratize or perish.

One in doubt about this violent nature of Western civilization as derived from the Greeks should do well to compare Western mythology with that of the East, or with that of Africa. In Eastern mythologies, the dominant emphasis is towards inward peace that results from self immolation and spiritual alignment with the godhead. The mythology is by far more spiritual than

Western mythology. In the case of Africa, the deities were not seen as jealous of one another. Thus, one could leave his community to hire the services of another deity without the deity in one's place getting annoyed and jealous. It is not for nothing that the Igbo popularized the proverb *Egbe belu, Ugo belu; nke siri ibe ya ebena, nku kpo ya* - meaning: let the kite perch and let the egret perch; he who says no to the other, let its wings break. This is an in-built accommodation of different perspectives, different powers, and different conceptualizations of world views.

In search of a solution

In giving such a scorching portrayal of some strands of violence inherent in western world view, the point is not that Africa should, in its search for cultural continuities, sing a *nunc dimittis* to Western frames of political organization. The point is that Africa should find ways of avoiding the pitfalls which have overcome the West in their search for the right political direction. The following suggestions based on the Nigerian condition are supposed to both provide grounds for cultural continuity, as well as avoid the violent and controversial nature of Western democracy.

Those who are involved in magic know about the working out of the sameness syndrome. The principle of the negative and the positive combined in one works towards the restoration of a needed balance. This complements the principle of like attracting like, which is the principle one wants to apply here. It is known that most traditional African societies were homogeneous in nature. Within this standpoint, it was easy to evolve checks and balances which ensured that people's welfare within their respective communities were assured. Again, most traditional societies were simple in nature, and employed simple technologies to provide for their daily living. Not so in modern African societies that have become heterogeneous and complex. Any political solution sought for the current political problems in Africa must then take these factors into consideration. In this direction, two broad approaches to these problems are here outlined.

The first has to do with the entire reconstitution of the political structure of many contemporary African societies. The three tiers of governance currently operative in many African countries could be retained. At the local government level, the composition of the councils must be changed. Each autonomous community in Africa has a way of governing itself. In Nigeria, for example, one has to suggest that autonomous communities should be allowed to employ their own traditional ways of selection into political leadership positions to select the person who should represent them at the local government level. Through this process, the person becomes really accountable to his community. It would also eliminate the process of government and state machinery getting involved in spending scarce resources organizing elections at this level that can conveniently take care of itself. Moreover, there will be less of government intervention in the choice of candidates. What the government may do is just to specify the conditions for qualification to occupy such

positions, and if necessary, the modalities which each community must follow to select their own representative. Added to this, some professional unions must also send representatives to serve in the local government council. Such unions would include the Nigerian Union of Teachers branch of the local government, the Nigerian Bar Association of the local government, the Nigerian Medical Association of the local government, the Road Traffic Workers Union of the local government, the Market Traders Association of the local government, the local government Labor Union, etc. Within this system, the people so selected by their communities and associations should on their own select, appoint or elect the chairman of council and other executive functionaries of the local government. The job of the council legislature should strictly be on part-time basis, and remuneration should be based on sitting allowances.

At the state and federal levels, there should be some modification of the existing modalities. The governor and the president should be elected by popular vote. Government may also delineate relevant constituencies for electing some of the legislators through popular vote. However, government must also reserve some positions for the professional associations mentioned above to send their representatives at correspondent levels of government. The Academic Staff Union as well as the Non-Academic Union should be included at these levels. The principle in allowing professional associations to send representatives should be based on allowing the greatest broad spectrum of the people to become part and parcel of the governance of the state. In addition to these representatives, retired judges, past governors, and past presidents should also become members of the legislature at correspondent levels. This has the advantage of ensuring continuity in governance. As with the local government legislature, legislation at these levels should also be on part-time basis, and remuneration based on sitting allowance. More importantly, the electoral law should be amended to allow serving civil/public servants to participate actively in the political process. A situation in which these people are banned from being members of the political parties does not augur well for any type of democracy, especially in African countries where a great majority of the citizens are not yet very knowledgeable in the operation of Western democracy.

In addition to the foregoing, one must consider the challenges about the application of force by the state, as well as the phenomenon of military coupe. Countries that have big armies should begin to downsize them. Governments must begin to think more seriously of getting everyone of its citizens trained for combat and policing of the country. The training period could be spread between leaving secondary and university education, each training period taking at least a year and half. This training is important both for the government and the governed, and especially for preventing violent crimes.

Finally, the legal system must be completely overhauled. The establishment of parallel legal systems as we have in Nigeria is not the best. One is talking of the customary court system and the English legal system as adopted in Nigeria. This deserves setting up study commissions. In this direction, the

guiding principle should be on making it possible for any averagely educated Nigerian to be able to read and interpret the laws himself. I have made the point at another forum that a situation where a university teacher cannot read and interpret the laws of his country does not augur well for that country.¹⁵ No one is suggesting that lawyers must be put out of job; all that is asked is that more and more people should be able to defend themselves in their country. This can happen when the people know the law, and when they too can interpret a large body of these laws.

In conclusion, it must be noted that the intellectuals in Africa have a big responsibility in interpreting Western political idioms for adoption in their respective countries. The perspective they ought to bring to bear on this great responsibility is of extreme importance. Part of this perspective would be for them to begin to interrogate anew the very concepts under which political models imported into Africa are couched. No language is innocent. Each is tainted by its cultural origins. So long as African intellectuals refuse to do this, so long would they be poor interpreters, so long will the leadership of African countries be mislead, and so long would the poverty of the metaphysics of their action display signs of ruptures, of the strange, and of the alien.

Notes

1. Ali A. Mazrui, *The Africans: a triple heritage*. London: BBC Publications (1986), p. 11.
2. Claude Ake, *Democratization of disempowerment in Africa*. Lagos: Malthouse Press Limited (1994), pp. 7-8.
3. John F. Kennedy, "Inaugural address" (20 January 1961); Reprinted in Edward P.J. Corbett, *Classical rhetoric for the modern student* (2nd ed.) New York: Oxford University Press (1971), p. 555.
4. This idea is extensively discussed in a project: "Igloo epistemology: an inquiry", which I submitted to the Department of Philosophy, University of Nigeria, Nsukka, as part of partial fulfillment for the award of the Degree Master of Arts in Philosophy, June, 1998.
5. Jurgen Habermas, quoted in David Held, *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson (1980), pp. 327-328.
6. See "Truth in Igbo thought and life" in: Damian U. Opat, *Essays on Igbo world view*. Nsukka and Enugu: AP Express Publishers, in association with Auto-Century Publishing Company (1998), pp. 71-94.
7. Michael M. Ogheidi, "Civil society, association life and governance in Nigeria and the United States" in: Oyin Ogunba ed., *Governance and the electoral process. Nigeria and the United States*. Lagos: American Studies Association of Nigeria (1997), p. 550.
8. Krishna Kumar, "Civil society" in: Adam Kuper and Jessica Kuper, *The social science encyclopedia* (2nd ed.) London: Routledge (1996), p. 89.
9. David Robertson, *A dictionary of politics* (2nd ed.) London: Europa Publications (1993), p. 68.
10. David Robertson, *op.cit.*, p. 69.
11. *Ibidem*, p. 69.
12. Robert John Ackerman, *Heterogeneities: race, gender, class, nation and state*. Amherst: University of Massachusetts Press (1996), p. 136.

13. See Damian U. Oyata, "The presentation of political leadership in Nigerian literature" in: I.T.K. Egonu ed., *African humanities. African perspectives in world order*. Owerri: Vivians and Vivians Publishers (1988).
14. Sandra Harding, "Is modern science an ethnoscience? Rethinking epistemological assumptions" in: ed. Emmanuel C. Eze, *Post-colonial African philosophy. A critical reader*. London: B. Blackwell Publishers (1997), p. 64.
15. See Damian U. Oyata, "The political sociology of power sharing: a contrastive study of the Nigerian and American political systems" in: Oyin Ogunba ed., *Governance and the electoral process: Nigeria and the United States*. Lagos: American Studies Association of Nigeria (1997).

REDEFINITION ANTHROPOLOGIQUE DE LA DEMOCRATIE

Fabien Eboussi Boulaga

Il convient de rassembler les acquis du cheminement accompli qui nous permettent de redéfinir la démocratie à la lumière de l'anthropologie. L'extension partielle ou complète des droits et privilèges des vrais hommes à la frange plus ou moins large des "hommes de rien", des "hommes de peu" est repérable tout au long de l'histoire humaine. Sa signification anthropologique s'exprime dans cette conclusion radicale: les attributs humains que les sociétés ont cru naturels sont en fait résultat d'une émergence aléatoire et d'une institution. L'homme est une "institution", c'est-à-dire un système public vivant de règles (manières de faire et de se faire, de communiquer et d'échanger, coutumes, rites, cérémonies, jeux) qui définit la capacité ou l'exercice de fonctions, de positions avec leurs droits et leurs devoirs, leurs pouvoirs et leurs immunités. Parler de règles, c'est dire qu'il y a des actions qui sont permises ou interdites, prescrites, en fonction de l'accord public explicite ou implicite, sur la conformité à leur lettre et à leur esprit. Les actes instituants de l'humain sont égaux, interdépendants et indivisibles. Ils sont à la fois moyens et fins, ou des actes qui sont à eux-mêmes leur propre fin. Ils sont tels parce qu'ils sont des processus anthropogènes. Ainsi sont les signes, la communication, l'échange, l'outil, le rite, la cérémonie. Ainsi sont aussi la sexualisation, la personnalisation et la civilisation, qui dévoile les grammaires normatives: on est homme pour devenir humain. Les droits de l'homme sont les devoirs d'être humain par la manière dont on fait et dont on se fait. Le droit est une dette; il doit être exercé. Nous avons vu que la relation politique est reconnaissance des hommes à travers et au-delà de la multiplicité et de la diversité des lignages, des familles et des clans. Elle instaure un lien qui n'est ni de parenté ni de consanguinité, afin de protéger celle-ci comme valeur sacré, ainsi que tous les processus de socialisation, de personnalisation et de sexualisation. La sphère politique est celle de la civilité, de la civilisation. L'état pose le problème de l'extension des droits des vrais hommes à tous, sous la forme du partage du pouvoir. Le pouvoir d'agir en hommes avec cela que l'homme seul possède: la parole qui cherche, pense, délibère, s'engage, promet, décide de faire avec les autres ce qu'aucun d'eux ne pourrait concevoir de faire seul. En fait, on ne peut être homme tout seul. L'état pose aussi le problème de la limitation de l'abstraction par la reconnaissance et le respect des processus d'enracinement et d'orientation à l'encontre du déracinement et de la désorientation, du nonsens, par la sauvegarde de ce par quoi les hommes donnent sens à la vie. C'est forts de ces principes, qu'il faut comprendre, expliquer et commenter les définitions que nous proposons de certaines notions cardinales de l'idée et de la pratique démocratique, à commencer par la notion de démocratie elle-même.

Démocratie

La démocratie est un ensemble d'idées, de croyances et de principes relatifs à la liberté (des individus et des groupes) qu'institutionnalisent et actualisent des pratiques, des procédures et des comportements éprouvés par l'expérience

politique et le temps. En bref, la démocratie est une institutionnalisation politique et une pratique procédurale et culturelle de la liberté.

Commentaire

Politique, la démocratie s'inscrit dans le cadre étatique. Elle a affaire à une diversité de formations, d'intérêts, de "dieux" irréductibles ou non immédiatement convergents. Elle instaure donc entre tous un lien spécifique, qui n'est ni parental, ni culturel. S'il y a une culture démocratique, elle est l'effet des institutions démocratiques. Les mœurs démocratiques ne précèdent pas l'institutionnalisation et la pratique de la liberté. La démocratie comporte des croyances, des principes, des paris intellectuels, autant que les pratiques.

Liberté

La définition précédente tourne autour de la liberté. Qu'est-ce que la liberté? C'est la raccourci des actes émergents par lesquels l'homme se pose comme humain, non réductible à l'animal qu'il est, ni inclus sans recul dans les mécanismes de la nature physique dont il est une partie intégrante. La liberté, c'est l'ensemble des processus anthropogènes ou des droits inaliénables à être humain. Nul ne les octroie et nul ne peut les enlever ni les abandonner. C'est la vie avec ses bases, ses supports, ses prolongements, ses instruments d'émergence comme "survie". La liberté, c'est l'homme humanisé, qui est plus que lui-même ("L'homme passe l'homme", écrit Pascal); c'est l'homme capable des actes instituant l'humanité et les exerçant effectivement. On peut donc affirmer tranquillement, comme un évidence: "Le principe de la liberté fut créé en même temps que l'homme, pas avant", comme l'écrit H. Arendt¹, tout en ajoutant, selon la perspective anthropologique, "ni après". Elle n'est pas une pièce rapportée, surajoutée. On reconnaît la liberté, c'est-à-dire, l'humanité à quelqu'un, ou mieux de quelqu'un: on ne la lui donne pas.

Peuple souverain

La démocratie naît quand est ressenti le danger de décivilisation, de rechute dans l'état de la nature du fait de la violence des pouvoirs humains et des forces naturelles démesurées. Alors et avant tout, les hommes réinventent consciemment les actes fondamentaux et typiques qui fondent une communauté de civilisation. Le peuple est la multitude hétérogène d'individus et de groupes, aux droits inaliénables, qui se constitue et s'institue de les protéger, de les défendre et de les promouvoir. Les actes fondamentaux et typiques qui fondent une communauté de civilisation, les principaux processus anthropogènes ou droits inaliénables sont le contenu de la souveraineté.

Commentaire

Le peuple, ce ne sont pas les populations d'un territoire donné, encadrées par une administration, une police et une armée. Aucune colonie ou postcolonie n'a de peuples. Le peuple n'est pas la populace, sans enracinement, sans

orientation, sans souci des processus anthropogènes et civilisateurs. La démocratie, autant et plus que les autres formes de société politique, est une entreprise consciente, volontariste. Elle n'est pas naturelle. Ce qu'elle poursuit n'est pas déjà donnée, atteignable spontanément. L'égalité "humaine" est à faire ou à construire, parce que ce sont des inégalités qui sont d'abord et toujours des données naturelles irrécusables. La souveraineté n'est pas, dans ce contexte, dérivée de celle de Dieu, des rois de droit divin, ses représentants sur terre, ensuite investie dans le peuple-multitude qui prend leur place. La trajectoire anthropologique est différente. La souveraineté, c'est l'ensemble des droits inaliénables et la poursuite consciente de leur protection, défense et promotion par un peuple, une communauté constituée à cet effet.

Constitution

La constitution est donc le peuple en sa structuration de base, sous la forme des charges et des avantages, des droits et des devoirs, des positions et des rôles avec leurs pouvoirs, leurs immunités et leurs sanctions, ordonnés à la coopération mutuelle commandée par la fin commune, qui est la protection, la défense et la promotion des droits inaliénables de tous et chacun.

Commentaire

La constitution n'est pas d'abord un texte confectionné par des experts en droit constitutionnel conformément, aux règles de leur art. La constitution, c'est le peuple en tant qu'organisé et conscient de son organisation de base, de reconnaissance, de protection, de défense et de promotion des droits inaliénables de tous et chacun. Un texte écrit n'est pas toujours nécessaire. Il est de fixer et de visualiser cette structure, d'en être la projection dans le temps, l'espace et la dimension historio-sociale.

Gouvernement

Le gouvernement est ce dispositif de la constitution du peuple qui leur permet de délibérer et d'agir efficacement pour survivre et durer, en tant que communauté historique instituée pour protéger, défendre et promouvoir ses droits inaliénables.

Commentaire

Le gouvernement tire sa légitimité et ses justes pouvoirs du consentement du peuple, son acceptation par sa constitution d'organisme social et historique au titre de sa fonction efficace. Il n'y a de gouvernement démocratique que constitutionnel. Et c'est le peuple qui dote son gouvernement d'une constitution et non l'inverse. La constitution ou le peuple ne dérive pas d'un gouvernement. C'est le peuple qui se dote d'une constitution et partant, d'un gouvernement.

Election

L'élection est l'ensemble des procédures formellement définies par lesquelles s'énonce de façon vérifiable le consentement du peuple au pouvoir des gouvernants; c'est-à-dire la reconnaissance de leur compétence dans la charge d'assurer la sécurité des personnes, de leurs libertés et de leurs biens, bref, les conditions générales d'exercice et de jouissance de leurs droits inaliénables. L'élection est donc forme ou processus d'un contenu ou d'un sens.

Commentaire

Forme/processus

La forme est caractérisée comme processus par le langage courant qui parle de processus électoral. Un processus est une suite liée d'opérations distinctes, se déroulant selon un enchaînement ordonné, se présupposant et se soutenant les unes les autres, c'est-à-dire formant un tout ou système. Chacune des phases du processus électoral (avant, pendant et après le jour de scrutin) doit être conforme à ses caractéristiques et ses fonctions préalablement et formellement définies. Elle doit être corrélée à toutes les autres phases. En bref, une élection à la forme d'un acte unique qui se déploie en des opérations séparées mais intimement unies. La cohérence formelle et procédurale est la condition nécessaire de l'intégrité et du sens d'une élection. Elle seule permet d'entendre la voix du peuple, énonçant son consentement sans ambiguïté, par oui ou par non. Il est donc erroné et incohérent (sinon malhonnête) de se satisfaire du bon déroulement d'une seule de ses phases.

Contenu/sens

On peut parler d'"action électorale" pour signifier qu'une collectivité se soumet à des formalités électorales en vue d'accomplir quelque chose, dont le contenu peut être ramené à deux éléments: 1) l'institution ou le renouvellement de la structuration de base du peuple avec sa répartition des avantages et des charges, des immunités et des sanctions requis pour la coopération en vue de la protection, défense et promotion des droits inaliénables de tous et chacun; 2) l'institution ou le renouvellement de la relation contractuelle de commandement et d'obéissance (protection et promotion des droits inaliénables contre loyalisme aux institutions et aux hommes chargés de les rendre efficace), nécessaire pour décider et agir dans le domaine des problèmes et des opportunités d'intérêt commun ou public, c'est-à-dire celui de la protection et de la promotion des droits inaliénables.

Mandat

Ce contrat se fait sous forme périodique d'un pacte limité à un mandat, c'est-à-dire à des objectifs définis, atteignables et vérifiables dans le temps de la satisfaction des attentes légitimes de l'existence individuelle des citoyens. La détermination du pouvoir de ceux qui commandent et légifèrent se fait en termes de délégation de pouvoir ou de mandat et d'objectifs assortis de conditionnalités d'exécution, de contrôle continu, de vérification et de sanction

par l'opinion publique, de modalité (participation citoyenne à la conception, à la discussion, aux délibérations, à la décision, à la réalisation et au suivi).

Fraude et violence

Il est évident que le consentement du peuple est par définition libre. Il n'est pas facultatif, mais vitalement requis, comme une fonction organique indispensable. La fraude, la violence, la mauvaise foi sont des contradictions dans les termes, dans la vie politique. Elle ne sont la négation en acte. Approchée de cette manière, à partir des actes qui instituent l'humanité, la démocratie n'est pas partout et nulle part, tout et n'importe quoi. Elle n'est ni quelque chose d'importé ni quelque chose qu'on possède naturellement, toujours, comme une propriété physique. Elle n'exige aucun préalable (une nation homogène, une langue, une foi, un niveau de richesse, etc.) que cet acte d'émergence constamment soutenu pour être pleinement humain. Du coup, nous n'avons plus besoin de modèle, mais de l'expérience millénaire de l'humanité et de la participation de tous pour une entreprise qui n'est jamais achevée. Elle est en effet toujours à recommencer, dans un contexte changeant et surtout parce que ses produits se muent en une nature, en nécessité inhumaine que les hommes tendent à fétichiser. Ils sont à s'y opposer, à recréer leurs propres œuvres (traditions, cultures) en actes d'émergence humaine.

Note

1. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*. Paris (1983).

SOCIÉTÉS URBAINES EN AFRIQUE DE L'OUEST: LE DISCOURS DES VALEURS ET LA CORROSION DU SENS

Souleymane Bachir Diagne

Cette communication s'est écrite depuis un point de vue qu'il faut sans doute énoncer. C'est qu'il est une manière de se tromper sur la question des identités africaines qui, sous prétexte de reconstruire celles-ci en renouant le fil entre la tradition et aujourd'hui, échoue au bout du compte à penser concrètement l'Afrique comme elle va, dans les identifications constitutives, *hic et nunc*, de la culture de ses populations, c'est-à-dire du mouvement effectif de leur auto-création continue. On convient donc ici que la relation à la tradition n'est pas dans une philosophie du raccord, qu'elle est plutôt attitude de réévaluation continue qui est la culture même.

C'est aussi pourquoi il nous faut aujourd'hui penser la ville. Il suffit d'être attentif aux leçons et avertissements de la prospective démographique pour s'en convaincre. Parce que nous vivons de plus en plus, de manière irréversible, dans des civilisations urbaines, c'est dans l'espace des villes que le présent construit le passé pour lui donner un avenir.

Si l'on prend, de manière globale, le système de la culture (en entendant par là les valeurs, les mentalités, les ressorts psychologiques en général qui caractérisent les sociétés), l'on conviendra aisément, avec l'une des principales conclusions de l'étude *Sénégal 2015*¹, par exemple, qu'il est de plus en plus marqué par une désarticulation croissante.

L'aspect le plus visible de celle-ci est, sans nul doute, ce que l'on peut constater comme étant le désarroi d'une jeunesse en nombre disproportionné et de plus en plus urbaine, confrontée aux dysfonctionnements des mécanismes traditionnels de son adhésion et de son intégration au système social de la culture. Il s'agit de :

- (1) la solidité des liens inter-générationnels au sein de familles assurées de leur consistance;
- (2) un système éducatif dont on convient qu'il est chargé de préparer un avenir meilleur, et qui est lui-même assuré de sa double mission d'instruction et de transmission des valeurs civiques et républicaines;
- (3) la perspective d'un emploi qui soit le signe que l'on tient une place dans la société;
- (4) la croyance, confortée par tous les éléments (1) (2) et (3) que l'on vient d'énumérer, et qui les résume tous, que demain sera mieux qu'aujourd'hui et que la vie des enfants sera meilleure (quoi que l'on mette sous ce comparatif) que celle des parents.

Lorsque ces dysfonctionnements se produisent, lorsqu'au total, le système de la culture ne se vit plus comme promesse d'avenir, ce qu'en prospective on appelle le scénario tendanciel se présentera, dans ses grandes lignes, comme un scénario de "perte de sens". Ce sont les linéaments de ce scénario tendanciel que mon premier point présente.

Crise, paupérisation et perte de sens

La pauvreté, c'est des chiffres et sans doute, des statistiques. Mais c'est aussi une certaine absence de signification, qui vient colorer ou imprégner la sphère de la culture, celle des valeurs et mentalités, et distendre les ressorts psychologiques de l'ensemble social.

On insistera donc très justement, sur une force corrosive de la pauvreté, en précisant qu'il s'agit avant tout de la corrosion du sens, de ce qui devrait faire que les individus, ainsi que les sociétés dans lesquelles ils vivent, se projettent dans le futur, dans leurs enfants, dans leurs rêves...

On parle de la corrosion du sens, lorsque tout est possible, que ce qui apparaissait incroyable, d'un jour à l'autre, devient réel et renvoie à la société une image d'elle-même qui brouille singulièrement l'idée qu'elle pouvait se faire de son propre système de valeurs et de comportements. Ainsi est révélateur ce que l'on pourrait appeler le "syndrome des rétrécisseurs de sexe", un phénomène de folie, d'hystérie collective parfois objet de manipulation, qui met en lumière les problèmes liés aux mutations profondes, filles de ce que j'appelle les "intensifications urbaines" et de la pauvreté.

Une analyse, même rapide, fait ressortir les points suivants. Il est particulièrement significatif que ce phénomène hystérique tourne autour du sentiment d'impuissance qu'il révèle. Le sentiment qu'entre autres manifestations de la crise, celle-ci a eu pour effet de casser le ressort des valeurs qui font qu'une société croit en elle-même et regarde vers l'avenir. Il est également tout à fait significatif que le phénomène d'hystérie vise des étrangers. La société mettant ainsi en relation sentiment d'impuissance et vampirisation par les autres, conformément aux mécanismes bien connus de fabrication du bouc émissaire, l'exclusion des autres étant encore la meilleure manière de s'assurer d'une identité menacée.

Pour avoir été un basculement soudain dans l'irrationnel, le syndrome, qui a frappé les grandes villes d'Afrique de l'Ouest, n'en était pas moins en résonance profonde, par les aspects qu'il révélait- pauvreté vécue sur le mode de la rage impuissante et xénophobie - avec des phénomènes sociaux qui avaient marqué la fin des années 1980 et du début des années 1990: les années de braise de la violence urbaine dans nombre de nos pays d'Afrique de l'Ouest.

Et pour prendre ici l'exemple du Sénégal, rappeler la chronique de ces années de braise, c'est d'abord rappeler que les violences liées à la situation post-électorale avaient été une sorte de répétition générale pour ces heures de bruit et de fureur que furent ce qu'il est convenu d'appeler les "événements sénégal-mauritaniens". Au sortir de ceux-ci la société sénégalaise, derrière le discours convenu qu'elle tenait sur elle-même et sur ses valeurs cardinales, se découvrit un visage insoutenable et comprit qu'elle vivrait désormais en ayant peur d'elle-même.

La violence au quotidien est là dans les nouvelles sociétés urbaines, tissant une sorte de légende sombre qui entretient cette peur, cette impression, encore

une fois, que tout est possible dans les grandes villes. Et pour revenir à des exemples sénégalais, des bandes armées attaquent les passagers d'un bus et disparaissent dans Grand-Dakar ou Niary tally; l'Avenue Bourguiba, à la hauteur du stade Demba Diop leur appartient après chaque manifestation - concert, match, etc... La justice privée semble avoir droit de cité partout: un accident dans le quartier et le chauffard peut se voir lynché. *A fortiori* le voleur qui a la malchance de s'être laissé prendre.

Souligner ces phénomènes et leur nouvelle relative banalité, c'est voir que cet indicateur sociologique qui est le prix accordé à la vie humaine, s'il pouvait faire l'objet de mesure, serait singulièrement dans le rouge. Parallèlement à cette corrosion de ce que la société africaine se plaisait à évoquer comme ses vertus cardinales, dans le discours bucolique convenu que nous avons longtemps tenu sur nous-mêmes, se développe, selon une dialectique habituelle, le discours de leur rappel, qui confine, ultimement, à l'exorcisme.

C'est le discours du civisme pour ce qui concerne les valeurs républicaines, qui est le fait, principalement, de l'état ainsi que des bonnes volontés de la société civile, celles-là même, en général, qui ont également souvent tenu le discours de la non violence à l'endroit des partis politiques, acteurs des tensions récurrentes de ces dernières années dans nombre de pays de notre région et d'Afrique en général.

C'est le discours religieux aussi, chrétien ou musulman, avec ses variantes; on trouvera celle qui prêche un retour aux fondements, tout le malheur venant de leur oubli sans que les mécanismes de cet oubli soient interrogés: ce discours, on le dira alors, dans ce sens précis: fondamentaliste; ou celle qui prône une organisation et une solidarité confrériques renforcées sur le lieu de travail, ou le quartier, etc., on assiste ainsi à la multiplication des daahiras, des associations d'étudiants de telle ou telle confrérie religieuse ou originaires de tel terroir. Ce dernier exemple est particulièrement significatif: sur un espace que l'on s'accordera à considérer comme traditionnellement consacré à l'universel dans son projet et son expression socioculturels (au socialisme, au progrès, à la révolution...), émergent depuis quelques années les références micro-identitaires qui traversent l'ensemble social.

On fera utilement l'hypothèse que, derrière la variété des formes de raccommodage du lien social, se profile l'unité d'une même perception, souvent confuse, que la réponse à la déperdition de sens est dans la récréation de la solidarité, dans une réinvention de l'auto-organisation. Mais on considérera tout d'abord la manière dont la paupérisation économique prend aussi le visage de la perte de sens socioculturelle. Et cela du point de vue des classes moyennes urbaines.

Les classes moyennes: l'idée de progrès remise en question

On sait quelle est l'importance des classes moyennes non seulement dans la redistribution, au sein du tissu social, de revenu, mais également, pour ce qui concerne plus particulièrement le système de culture, dans la stabilité et la diffusion de celui-ci. Les sociétés, disaient Valéry, durent par les moyens.

La corrosion du sens, que l'on convient être une certaine perte de sens civique, c'est aussi essentiellement l'affaissement de ces classes moyennes qui étaient fragiles de toute façon, fabriquées qu'elles étaient, essentiellement, par l'administration, et armées d'un "idéal fonctionnaire" se traduisant, entre autres, par un solide investissement psychologique dans l'école: celui-ci est aujourd'hui remis en question. C'est sur le plan de la culture, en général, que s'est, en grande partie, affaîssé le ressort qui fait que les classes moyennes se reconnaissent dans l'idée d'un progrès.

La corrosion du sens est également une corrosion de l'environnement, le cadre de vie urbain que l'on convient être celui de ces classes moyennes. Aujourd'hui les espaces urbains, dans l'état même qui est devenu le leur, favorisent l'incivilité. S'y donnent à lire, en effet, paupérisation (économique) et perte de sens (culturelle) se traduisant par:

- l'introduction et le développement d'activités qui relèvent de stratégies de survie habituellement mises en œuvre dans ce que l'on appelle l'économie informelle et plutôt associées aux zones péri-urbaines et populaires. (On citera également la multiplication des sous-locations immobilières);
- la présence visible d'une jeunesse désœuvrée dont une partie vit à la lisière de la délinquance, une autre, tablant justement sur l'anxiété sécuritaire des populations devant la délinquance, organisant, de manière plus ou moins formelle (selon que c'est fait contractuellement avec les habitants du quartier et en relation avec les autorités policières) le gardiennage en général, ou la surveillance ponctuelle des manifestations comme les baptêmes, mariages, soirées dansantes...;
- la dégradation d'un environnement qui était fleuri jusque dans les années 1970²;
- les regroupements et associations de jeunes dénommés *gangs* sous les noms de Shalen, Shaolin Boxing Club, Senzalas ou Baye Fall Possee.

Sans doute partage-t-on dans ces nouvelles tribus la même incertitude devant la signification que doit avoir le futur, la même difficulté à rentrer "chez soi", le même rêve américain.

C'est en effet avec le sentiment de la perte d'un monde qui faisait sens - même s'il est davantage imaginé que véritablement constitué comme un souvenir - que la vie dans les quartiers qui furent ceux des classes moyennes est vécue: sur le mode donc de la frustration qui ne se donne pour issue véritable que l'ailleurs de l'émigration. On comprendra dès lors qu'au sein de la jeunesse sénégalaise, aujourd'hui, un imaginaire partagé puisse s'être constitué si vite autour d'un lutteur de talent qui déclare candidement vouloir transformer en argent sa masse musculaire qu'il enveloppe dans le drapeau américain.

A ce sentiment de frustration répond, en miroir, ce que *Sénégal, trajectoire d'un état*³, avait proposé d'appeler "l'humiliation économique des pères". On permettra ici de substituer à l'analyse sociologique la mise en scène ce que l'on pourrait appeler la dramatisation de l'idée. Soit donc un père.

Le père en question a été fonctionnaire jusqu'à sa retraite. Cette retraite il ne l'a pas vraiment préparée. Mais qu'est ce que "préparer" voudrait dire?

Après tout, il a acquis sa maison. Heureusement qu'il avait finalement accepté de souscrire à ce programme de la Sicap qui cherchait à convaincre les fonctionnaires, dans les années soixante, de prendre ses maisons en location vente. Mais elles étaient ... si loin. Qu'aurait-il fait d'autre pour préparer sa retraite. Epargner? Qu'épargne-t-on quand un revenu régulier vous donne la responsabilité d'aider la famille large, la gens? Et de toute manière ses enfants devaient prendre soin de ses vieux jours. Ils étaient, pour ainsi dire, sa retraite et l'école était chargée de leur dispenser un enseignement (général de préférence, le technique ne correspondant pas vraiment à "l'idéal fonctionnaire") pour cela.

Le père, incapable de faire vivre tout le monde sur sa pension, est davantage à la mosquée que chez lui. En même temps qu'il se livre de tout cœur à ses dévotions, il évite l'humiliation de mesurer son impuissance devant les dépenses auxquelles il faut faire face, ainsi que la peur que lui inspire la frustration et la rage qu'il perçoit chez ses enfants, sentiments dominants qui constituent le mode sur lequel ils vivent leur paupérisation et qui pourraient mener à toutes les dérives. Il a conscience, même s'il ne veut pas affronter la question et ses implications, que souvent c'est la fille, bien qu'elle n'ait pas de travail, qui aide sa mère à assurer les dépenses du quotidien.

La mère, elle, affronte tout. C'est son rôle. Si la structure familiale est fortement bousculée dans sa mission d'être le germe et comme le microcosme du consensus social autour des valeurs fondamentales, il lui appartient à elle de sauvegarder l'essentiel. Pour ce faire, avec des femmes du quartier, elle a constitué un GIE dont la caisse de solidarité est utile en cas de coup dur, qui sait initier des projets (cantine, tontine, fourneaux etc...) et être crédible aux yeux d'organismes de financement qui croient en l'initiative et en la micro-entreprise.

Faisant ainsi face, pour le présent, elle indique du même coup, même confusément encore, des chemins de sortie de ce scénario tendanciel de la perte de sens, celui de la réinvention de l'énergie culturelle collective par la solidarité.

Conclusion: chemins de la solidarité pour rouvrir l'horizon

On conviendra que la pauvreté ne saurait être considérée comme du résiduel, un prix à payer momentanément sur le chemin d'une modernisation économique aveugle à tout ce qui n'est pas grands équilibres macro-économiques. Que la volonté de croissance ne saurait différer la prise en compte directe de la pauvreté, comme le dentiste occupé à soigner le mal différerait la prise en compte de la douleur.

Je crois que l'expérience le montre: la croissance ne vient pas chercher les pauvres. Le discours de la croissance et de la gestion se heurte au sentiment non formulé mais puissant chez les pauvres que les décisions politiques, administratives, économiques s'adressent au fonctionnement d'une société où ils ne vivent pas. Et, du reste, ils y voient exactement la reproduction, sur le plan économique, du discours culturel des valeurs morales et civiques et du

respect du bien public, qui leur est également difficilement audible.

La question dès lors, pour sortir du scénario tendanciel qui est déjà largement dessiné sous nos yeux, est celle du passage du sentiment de rage impuissante à un refus constructif de la pauvreté. Et l'action directe efficace sera celle pour qui les pauvres ne sont pas objets de préoccupation mais sujets de leur propre devenir.⁴ L'étude *Sénégal 2015* avait insisté à juste titre sur l'émergence de solidarités nouvelles au sein de la société civile accompagnant le retrait de l'état dans la position modeste si vantée aujourd'hui, et souvent ressentie par les populations démunies comme une absence ou une démission. L'effervescence du mouvement associatif, du GIE à l'ASC, de la *daahira* au *possee* le montre.

Elle avait également indiqué que cette émergence de l'auto organisation était comme la langue d'Esopé, l'avenir restant ouvert de ce point de vue. Soit elle signifie la fragmentation sociale dans la démultiplication de références micro identitaires, soit elle permet de construire, sur cette culture de l'autogestion et de l'autoprise en charge collective qui ouvre l'horizon et donne sens à un projet dans l'avenir. On sait que la crise a mis à mal la solidarité de redistribution, comme favorisant un parasitisme social devenu insoutenable. Les solidarités qui émergent semblent créer un nouveau sens du "se-mettre-ensemble": celui de démultiplication des initiatives de tous et chacun, dans un cadre familial ou autre.

Il faudra continuer de s'interroger plus avant sur cette solidarité nouvelle et engager résolument les sciences sociales à penser l'émergence, dans ce cadre, de l'individu. Il demeure en effet probable que pour ce qui est du système de la culture, un scénario de développement reposera sur la capacité sociale, à mesurer et à renforcer, de recomposer des solidarités qui ne happent pas l'individu dans la *gens*, mais soutiennent la responsabilité individuelle.

Notes

1. Dakar: Ministère du Plan (1989).
2. Dans un excellent reportage du quotidien dakarois *le Soleil*, qui a été consacré à la "grandeur et décadence des Sicap" (quartiers de la classe moyenne), cette dégradation a amené sous la plume du reporter l'expression, provocante, de "Mbeubeuss sur Sicap". Mbeubeuss est un dépôt d'ordures.
3. Sous la direction de Momar C. Diop. Dakar: Codesria (1992).
4. Dominique David, *Courrier*. Afrique Caraïbe Pacifique - Union Européenne, 143 (janvier/février 1994).

FEMMES ET SOCIÉTÉ CIVILE AU 21^{ème} SIÈCLE EN AFRIQUE

Bernadette Pallé

Depuis quelques années, certains pays africains ont opté pour la démocratisation en vue de l'instauration de la démocratie. L'existence d'une société civile fait partie des fondements de ce processus. Cependant des groupes, en l'occurrence des femmes, ne sont pas réellement considérés comme composantes à part entière de la société civile. L'examen de cette problématique qui est d'actualité nécessite l'analyse de quelques concepts et de l'état des lieux. On en viendra ainsi à la conclusion selon laquelle, il est indispensable de préciser la nature de la société civile recommandée au 21^{ème} siècle afin de prendre en compte les femmes en Afrique.

Terminologie et concepts

Démocratie

La notion de démocratie semble familière en Afrique, mais reste mal comprise et parfois mal employée. Pour Abraham Lincoln la "... démocratie est le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple". La souveraineté est donc investie dans le peuple. Elle est exercée directement par lui ou par ses représentants désignés au cours d'élections libres et transparentes.

On peut distinguer deux catégories de démocratie: la démocratie directe (participation de tous les citoyens sans intermédiaire à la prise des décisions publiques); la démocratie représentative (prise de décisions politiques, élaboration des lois et administration des programmes pour le bien commun). Il est important de souligner que dans la démocratie, le gouvernement n'est qu'un élément à l'intérieur du tissu social qui est composé d'institutions, de partis politiques et d'associations et d'organisations nombreuses et diverses.

La démocratie est souvent considérée comme un idéal, voire une utopie. Mais pour nous, elle est et demeure un défi pour le monde, particulièrement pour l'Afrique. Il est important de souligner que la démocratie a un lien étroit avec la bonne gouvernance, car celle-ci n'est réalisable que dans un environnement démocratique.

Fondements de la démocratie

Plusieurs critères sont utilisés pour caractériser la démocratie. Cependant, des éléments-clés permettent de cerner les fondements de cette notion:

- souveraineté du peuple;
- constitution (loi suprême du pays et de tous les citoyens et socle d'un gouvernement démocratique);
- institutions démocratiques; gouvernement reposant sur le consentement des gouvernés;
- participation effective du peuple à la gestion de la cité (existence réelle de la société civile);
- règle de la majorité;
- reconnaissance des droits de la minorité;
- garantie des droits fondamentaux de la personne;

- élections libres, justes et transparentes (pluralistes ouvertes);
- égalité devant la loi et procédure légale régulière;
- limites imposées au gouvernement par la constitution;
- pluralisme politique, social et économique;
- valeurs de tolérance et d'acceptation de la différence (coopération et compromis).

Il ne faut pas confondre démocratisation et démocratie. La démocratisation est le processus devant conduire à l'instauration de la démocratie. La réalisation de la démocratie exige une société civile dynamique dotée d'une variété d'organisations et d'une vie associative très riche à tous les niveaux et ayant la capacité de limiter le pouvoir de l'état et d'assurer un contre-pouvoir face à l'exécutif.

Société civile

L'état représente en général la puissance publique et l'autorité politique. A l'opposé, la société civile englobe les associations, les organisations diverses, les groupes et institutions.

En Afrique, les organisations non gouvernementales (ONG) incarnent cette réalité par leurs actions diverses, notamment les services sociaux et des activités spécifiques de développement (périmètres irrigués, barrages, puits, environnement ...). Avec l'intensification des conflits, certaines participent à la prévention et à la gestion des conflits ainsi qu'à la médiation et au rétablissement d'une paix durable sur le continent. Dans quelques pays, la société civile contribue à la réforme politique et encourage le dialogue politique. La société civile est censée jouer un rôle complémentaire par rapport à l'état. Mais les insuffisances des structures étatiques dans certains pays ont intensifié le recours à la société civile. Le processus de démocratisation semble renforcer l'importance accordée à la société civile, surtout que cette dernière se veut représentante des "sans voix" et des personnes marginalisées.

Il faut noter que les organisations constituant la société civile doivent être indépendantes, capables de mobiliser leurs propres ressources pour ne pas dépendre de l'assistance de l'état. Vu sous cet angle, les afro-pessimistes auraient tendance à affirmer qu'il n'existe pas de société civile en Afrique. Il est vrai qu'un long travail reste à faire en Afrique pour rendre la société civile viable et renforcer son efficacité. Néanmoins, cette société civile existe, imprégnée des réalités africaines, donc une entité à prendre en compte, quitte à corriger ses imperfections et à lui donner un vrai ancrage, afin qu'elle soit une partenaire incontournable de l'état dans la perspective d'instaurer une culture démocratique et une culture de paix en Afrique. Mais il est honnête d'admettre que les organisations de la société civile ne doivent pas être perçues comme les substituts des états, surtout que parfois leur capacité d'extension est limitée.

Citoyenneté

Le terme "citoyenneté" a conquis tout son sens avec la démocratisation. Il peut se définir comme un statut permettant aux individus et aux groupes d'exercer leurs droits dans la cité, surtout la participation aux prises de décisions et

l'élaboration des règles communes régissant la société.

Le concept de citoyenneté englobe des principes fondamentaux telles que la justice, la dignité humaine, la compréhension, la coopération, la confiance. La citoyenneté se construit dans un contexte de communication, d'échanges et de respect mutuel. Ainsi, elle prend son ancrage dans des cadres de relations. La citoyenneté implique l'accès aux ressources, aux connaissances, au pouvoir, ainsi que l'exercice des libertés individuelles et collectives.

La jouissance d'une vraie citoyenneté exige l'établissement de mécanismes qui ne génèrent pas des marges telles que l'exclusion, la pauvreté... La réalisation d'une vraie citoyenneté nécessite l'accroissement de la synergie entre les différents acteurs, notamment entre l'état et la société civile. Il faut noter que la citoyenneté reste un moyen stratégique pour réaliser un développement humain durable. Les bases de la citoyenneté durable du 3^{ème} millénaire doivent se bâtir aujourd'hui par le biais de la démocratisation, surtout des choix libres et l'adoption de solutions socialement partagées face à certaines entraves réelles (l'insécurité, les programmes d'ajustement structurel, l'intolérance religieuse/intégrisme) à l'exercice de la citoyenneté.

Etat des lieux

Les états africains parfois s'accordent, dans les discours et certains instruments juridiques à reconnaître les femmes comme composante de la société civile.¹ Mais force est de constater que la réalité est tout autre.

La participation des citoyennes et des citoyens constitue l'essence de la démocratie, alors que les femmes sont souvent exclues de la gestion de la cité et de la chose publique; les organisations de femmes, malgré leur importance numérique dans certains pays, ne sont pas explicitement citées comme maillon de la chaîne constituant la société civile. Les femmes sont sous-représentées dans plusieurs organes consultatifs, structures et institutions, même celles réputées démocratiques (exemple: au Burkina Faso 10 femmes sur 178 membres à la chambre des représentants). La garantie des droits fondamentaux civils, politiques, économiques, sociaux et culturels des femmes est loin d'être réalisée. Les droits des femmes sont bafoués dans la plupart des pays africains. L'égalité devant la loi semble un vœu pieux, puisque les discriminations et inégalités sur la base du sexe restent le quotidien des femmes; elles sont même consacrées par certains instruments juridiques nationaux. Au nom de la culture, voire de la religion, la femme demeure l'éternelle mineure. Peut-on parler d'élections justes si les femmes, principales électrices, ne sont pas élues ou continuent de figurer en derrière position sur les listes électorales au termes de stratégies que des hommes dans les partis politiques mettent au point, pour empêcher l'accès des femmes au pouvoir politique?

Ce tableau sombre est le produit de contraintes objectives à la reconnaissance des femmes africaines comme une composante effective de la société civile et à leur contribution dans la réalisation de la démocratie. Les obstacles majeurs sont les suivants: lacunes juridiques et institutionnelles; persistance et séquelles des régimes autoritaires ou des dictatures liés aux partis uniques,

avec comme corollaire la gabegie; refus délibéré d'un groupe minoritaire (parfois légitimé par des élections truquées ou avec un faible taux de participation) de partager le pouvoir, donc d'associer le peuple à la gestion de la cité; structures du pouvoir et sphères de prise de décisions (surtout politiques) restant la zone de domination et de suprématie des hommes (donc "l'arène des mâles"; attitudes et pratiques rétrogrades, liées à des pesanteurs socio-culturelles perpétuant ainsi l'infériorité de la femme, donc de son statut; faible niveau d'éducation des femmes; insuffisance ou manque d'information et de formation en matière civique, de droits humains, d'accès aux structures du pouvoir et aux sphères de prise de décisions; dépendance économique des états africains et extrême pauvreté des populations (surtout avec les politiques économiques imposées par les institutions de Bretton Woods, Banque Mondiale et FMI) compromettant parfois la liberté des individus face à la corruption; faible mobilisation des femmes africaines en faveur de la bonne gouvernance et de la démocratie; ressources limitées pour soutenir le processus démocratique en Afrique.

Femmes africaines et société civile au 21^{ème} siècle

La société civile du 21^{ème} siècle devra être réelle, forte et bien articulée dans sa composition et ses prérogatives afin de jouer pleinement son rôle de pression et constituer ainsi un véritable contre-pouvoir face à l'état: une société civile reconnue institutionnellement, voire constitutionnellement; une société pluraliste permettant la reconnaissance de la diversité de la population et garantissant l'expression de cette diversité dans le respect de l'égalité; une société égalitaire/équitable; une société démocratique; une société responsable œuvrant à la sauvegarde des valeurs africaines, de la bonne gouvernance et de la démocratie; une société saine, pacifique et non violente.

Le statut des femmes africaines dans ce nouvel ordre social peut se résumer en termes de droits humains (droits complétant les droits à la santé, à l'éducation, à une alimentation saine, à un logement décent, à un environnement sain). Ci-après quelques exemples pour illustrer ces propos prospectifs

Les femmes seront des citoyennes effectives et non seulement reconnues par des cartes d'identité ou des cartes électorales. Les femmes jouiront de tous les droits et de la dignité inhérents à la personne humaine. Ainsi elles auront le droit de: choisir librement leurs conjoints (maris) et se marier sur la base de l'âge minimum qui sera le même pour la fille et le garçon, cet âge ne sera pas en dessous de la majorité civile; refuser tout mariage qui n'est pas conclu par écrit et enregistré immédiatement en présence des deux époux auprès des autorités compétentes; choisir d'un commun accord avec leurs conjoints le lieu de résidence; conserver leur nom, de l'utiliser à leur guise, séparément ou conjointement avec celui de leur époux; elles auront aussi le droit de l'octroyer à son mari ou à ses enfants; de conserver leur nationalité, de la changer, de l'octroyer à son mari et à ses enfants; elle aura aussi le droit de la changer et d'acquérir une nouvelle nationalité; de demander le divorce ou l'annulation du mariage qui ne peut qu'être judiciaire; après le décès du mari, la veuve

deviendra de droit la tutrice des enfants commune; elle aura le droit d'hériter des biens de son mari et épouser l'homme de son choix.

Les femmes accèderont, en parité avec les hommes, aux listes électorales. Les femmes victimes de violences ou de viols auront le droit d'être réhabilitées. Les femmes auront le droit de participer à l'élaboration des politiques économiques, sociales et culturelles.

Pour permettre aux femmes africaines de jouir au 21^{ème} siècle de tous ces droits, les états devraient adopter des mesures spécifiques positives susceptibles d'éliminer toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

Conclusion

Malgré les difficultés que rencontrent les femmes en Afrique pour s'affirmer en tant que composante à part entière de la société civile, il existe des lieux d'espoir dans la mesure où des efforts sont déployés à différents niveaux pour l'instauration d'états de droit, seuls garants de la réalisation d'une société démocratique.

Mais les états africains pourront-ils relever ce grand défi dans le contexte de la mondialisation? Auront-ils la volonté politique et les moyens requis pour créer les conditions objectives à la réalisation d'une société civile digne du prochain siècle?

Note

1. Cf. "Promotion de la participation populaire" dans: *Charte d'Arusha*, p. 11.

Bibliographie

Ouvrages

"Les chemins de la démocratie" dans: *Politique Africaine* 43 (octobre 1991) - éditions Karthala.

Droit et pouvoir politique des femmes en Afrique. Ouagadougou: Réseau Femmes Africaines et Droits Humains REFAD (août 1995).

Femmes: défis pour l'an 2000. New York: ONU (1991).

Les femmes dans le monde 1970-1990 - des chiffres et des idées. New York: ONU.

Les femmes dans le monde 1995 - des chiffres et des idées. New York: ONU.

Rapport mondial pour le développement humain 1995/1996. New York: PNUD.

Revue

En route pour Beijing 3, 4, 6. Bulletins du REFAD, Ouagadougou.

Jeune Afrique Economie (avril 1992).

UNIFEM News 1-2 (juin 1993).

Divers

Charte africaine de la participation populaire au développement. Arusha, Tanzanie (1990).

Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes. ONU (novembre 1979).

Déclaration et programme d'action de Vienne sur les droits de l'homme. ONU (juin 1993).

Pallé, Bernadette, *Rôle des ONGs féminines dans le processus de paix, le maintien de la sécurité et l'instauration d'une culture de paix.* Huairou et Beijing: Table ronde interrégionale organisée par l'UNIFEM (8 et 13 septembre 1995).

Plate-forme d'action africaine. Dakar: Commission économique des Nations Unies pour l'Afrique CEA (novembre 1994).

Plate-forme d'action mondiale pour la promotion de la femme. Beijing: ONU (septembre 1995).

Pratique démocratique et culture démocratique. Ouagadougou: Groupe de Recherche, d'Etudes et de Formation "Femmes-Action" GREFA (août 1994).

Programme d'action pour le développement social. Copenhague: ONU (mars 1995).

Programme d'action sur la population et le développement. Caire: ONU (septembre 1994).

Qu'est-ce que la démocratie? United States Information Agency (octobre 1991).

Rapport d'atelier du REFAD sur le thème "Pouvoir politique et économique des femmes en Afrique. Dakar: Forum des ONGs / 5^{ème} Conférence régionale sur les femmes (novembre 1994).

Stratégies prospectives d'action de Nairobi pour la promotion de la femme. ONU (juillet 1985).

L'ETAT ET L'EMERGENCE DE LA SOCIETE CIVILE EN AFRIQUE NOIRE

Djibril Tamsir Niane

Après plus de trois décennies d'indépendance, l'état né des décombres du système colonial, continue à poser problème aux africains et aux spécialistes des question africaines. Quel état pour l'Afrique? Question lancinante qui hante l'esprit chaque fois qu'un coup d'état vient jeter bas les fragiles constructions des politiques, des *leaders* et autres bâtisseurs de nations ou d'états.

Le présent colloque vient à son heure, et il est heureux qu'il nous invite à une réflexion sur ce qu'il y a d'essentiel, à savoir la société civile. A force de parler de l'état et de son rôle éminent depuis trois décennies, n'avait-on pas fini par minimiser l'activité du corps social. Ainsi, la société qui a secrété l'état passait au second plan; sous l'autorité de l'état, la société disparaissait, perdait toute consistance.

C'est le lieu de préciser que la société civile désigne "les multiples relations d'échange, de consommation et d'intérêt réciproque qui sont saisies comme la trame du tissu social."¹ En d'autres termes, la société civile est l'ensemble des associations, groupements socioprofessionnels qui fondent la vie économique, sociale et culturelle. L'état est l'appareil créé par ce corps social pour réguler les relations entre associations, entreprises et autres groupements dans l'intérêt commun. Le rôle premier de la société civile est de limiter l'autorité de l'état, de mettre un frein à ses empiétements.

C'est depuis 1990, avec les remises en cause orchestrées par les conférences nationales, que la notion de société civile est apparue dans le champ d'étude africain. Jusque là, l'état occupait toute la place. N'avait-on pas affirmé sans sourciller que dans l'Afrique moderne, c'est l'état qui crée la nation alors que généralement c'est bien celle-ci qui secrète lentement l'état? Mais depuis bientôt quatre décennies que nos pays sont indépendants, on peut compter sur les doigts de la main, les états qui ne sont pas en situation d'implosion, déchirés qu'ils sont par les guerres intestines tribales ou ethniques. Et ce malgré la fêrue, sinon à cause de la fêrue peu amène de l'état.

Il est donc important de revenir sur la notion d'état, de voir comment l'état est né dans l'Afrique moderne. Il est impérieux de voir les éléments constitutifs du corps social. Il importe surtout de voir comment ont fonctionné les organismes et institutions qui sont l'ossature de l'état.

Dans le présent article nous nous proposons de répondre à la question: d'où vient l'Afrique? (Sous-entendu, bien sûr, l'Afrique moderne). Ce qui revient à dire d'où nous vient l'état moderne? Une autre question est la suivante: comment se porte la société civile dans les états nés de la dislocation des empires européens coloniaux? Il nous paraît essentiel d'appréhender cette notion à ce moment précis de l'évolution historique du continent. De cette analyse, nous tirerons forcément des propositions propres à ouvrir des axes de réflexion. Car, bien souvent, c'est la réflexion qui a fait défaut.

Cependant, si nous voulons aller au fond des choses, il faudra quitter les généralités pour étudier des cas, des situations précises. Sans être un tribunal, le colloque doit être une tribune très perspicace.

De la colonie à l'état indépendant

Les luttes politiques commencent en Afrique noire au lendemain de la seconde guerre mondiale. Il n'est pas vain de rappeler que le colonisateur commença par accorder le droit d'association et la liberté syndicale (1945).

Alors, on vit naître partout des amicales de ressortissants de telle ou telle localité ou région, de tel groupe ethnique; peu après les partis politiques apparurent. La lutte commença dans les colonies françaises (Afrique de l'ouest, Afrique centrale). Il s'agissait alors pour les Africains de jouir des mêmes droits que les citoyens français, d'être traités comme des hommes sans discriminations raciales. Cette lutte contre le colonialisme culmine en 1956 et débouche sur l'obtention d'une autonomie connue sous le nom de "loi-cadre", "loi-Defferre". L'ambition des *leaders* politiques était la libération politique. L'état était la grande conquête à réaliser, le terme ultime du combat. Créer l'état, c'était s'affirmer souverain face au colonisateur, qui détenait la souveraineté. Il n'est pas exagéré de dire que les *leaders* d'alors voyaient en l'état une panacée capable de guérir tous les maux dont souffraient les Africains: humiliation, famine, pauvreté. Avant l'indépendance, l'état n'a nulle part été appréhendé comme volonté d'une société se dotant de structures politiques reflétant les exigences d'une évolution.³

Les anciennes métropoles prises comme modèles, on pensait rapidement édifier des états dont la viabilité ne posait pas l'ombre d'un doute. A aucun moment, l'état n'a constitué un problème dans l'esprit des dirigeants. Et pas plus Senghor que N'Krumah ou Julius Nyéréré ne présentèrent un projet de société. Les uns et les autres insistèrent plutôt sur la nécessaire reconversion des mentalités, sans plus. Se référer à la culture africaines ou préconiser un état à dimension continental représente tout au plus un élément de programme politique, mais non un projet d'organisation d'une nouvelle société. Il est à noter que l'état et la nation étaient parfois confondus. A partir du moment où on disposait d'un espace géographique défini et de populations, la nation pouvait surgir sous le bâton magique de l'état. L'état et la nation ont été perçus comme données premières, comme choses acquises. Ce vide conceptuel sera fatal aux "indépendances".

Une autre illusion des *leaders* fondateurs a été de croire que le pouvoir politique devait être détenu par un seul homme; tous les hommes, tous les partis devaient se fondre dans une seule volonté dont le *leader* du parti majoritaire serait l'expression. D'où l'idée que tout le monde doit prendre rang dans un parti unique. Ainsi le parti unique apparut aux uns et aux autres, comme la fin de la division, qui ne pouvait profiter qu'à l'ancienne métropole, toujours prompte à reprendre ce qui lui a échappé ou qu'elle a cédé contre son gré. Et il s'est trouvé des théoriciens occidentaux pour soutenir cette thèse et conforter les futurs dictateurs. Emerson écrit:

"Les régimes d'un homme et d'un parti sont nécessaires à l'Afrique, précisément parce que les nations reposent sur des fondements fragiles et qu'elles sont confrontées à des tâches urgentes et monumentales et de développement... Pour une population n'ayant encore atteint qu'un

faible degré de formation politique, le sentiment d'identité nationale sera probablement plus facilement créé par la concentration de l'attention politique, non seulement sur un parti unique, mais aussi sur un leader unique.¹⁰⁴

On a ainsi cru de bonne foi, que l'unanimité était indispensable pour aller rapidement au développement; le parti unique s'imposa partout. Nés sous l'égide du multipartisme libéral les nouveaux états vont tenter de fonder leur légitimité sur l'unanimité, sur le parti unique, conséquemment ce fut la fin de la liberté d'expression, du débat politique. La pensée du parti politique unique devait être partagée par tous. Les politiques prétendaient retrouver cette unanimité dans le communautarisme de l'Afrique ancienne! Cette théorie a été exprimée avec force en République de Guinée et dans maints états "socialistes". On crut passer aisément du communautarisme au socialisme et les excès inévitables ne tardèrent pas à se manifester. On connaît les aberrations: N'Krumah s'est proclamé *Osagyefo* le Sauveur; entre autres titres tous plus adulateurs les uns que les autres, Sékou Touré préférant celui de "Responsable Suprême", "l'Homme-Peuple". La république élective devint une monarchie qui ne dit pas son nom.

Les constitutions élaborées dans une telle ambiance étaient faites pour consacrer le pouvoir du parti et de son *leader*. Qu'il suffise de rappeler qu'au Mali, la constitution de 1972 affirme que "... le parti unique est l'expression de l'unité nationale". Une autre illustration des "indépendances" est que l'état a mission de créer la nation. Le colonisateur a su par des moyens efficaces, tenir en laisse toutes les ethnies et autres collectivités. Les mêmes lois, les mêmes règles les tenaient en respect. L'état post-colonial pourra-t-il les contenir sous la même loi? A quoi assistera-t-on au réveil du vieil instinct tribal exacerbé par le nouveau pouvoir? On assiste de proche en proche, à l'ethnisation du pouvoir, à tous les niveaux. Le chef d'état ne se croit en sécurité qu'avec une garde recrutée dans son ethnie; de fait, cette garde occupe une place éminente dans la nation. Toutefois, pour sauver les apparences, on observe un dosage ethnique dans la composition du cabinet. Mais les postes importants sont réservés aux fidèles, sinon aux "parents du président". De fait, le pouvoir "socialisant" de Sékou Touré est vite perçu comme pouvoir des Malinkés, sinon pouvoir de familles malinkés proches du responsable suprême. De même au Mali au temps de Moussa Traoré, le pouvoir est aux mains d'un groupuscule très lié au président. Insensiblement le fossé se creuse entre les ethnies. La convivialité créée naguère par la colonisation et renforcée par la lutte anticolonialiste est battue en brèche. Il y a maintenant deux poids, deux mesures; la loi n'est plus la même pour tous. Et cette ethnisation du pouvoir est à l'origine de bien de frustrations et autres vexations qui signent l'arrêt de mort de l'état post-colonial.

Si l'on veut aller au fond des choses, il faudrait passer tout le personnel administratif au crible de la critique. On s'apercevrait alors que la place n'est pas réservée aux compétences, mais aux parents, aux alliés des tenants du pouvoir. On pratique allègrement "la politique des dépouilles". De la Guinée au Gabon en passant par le Congo, l'opinion ne s'y trompe pas. Dès qu'un

remaniement ministériel est fait, on s'empresse de compter les représentants de chaque ethnie dans le nouveau cabinet. Vaine manipulation de l'ethnie. Celle-ci, s'identifie à celui que le chef a choisi. N'ayant pas son mot à dire, elle est toute heureuse si l'élu du chef réussit à domicilier un projet en sa région.

De l'état omniprésent

La monopolisation du pouvoir politique par le parti unique fut la caractéristique des premières années des "indépendances". Deux types d'états se profilent: les états qui se sont engagés dans la voie socialiste ou marxiste et les autres qui suivent le courant libéral hérité de la colonie. Mais le parti unique s'implante dans les deux types d'état.

Les pays qui se sont engagés dans le socialisme proclamèrent de fait la révolution. Ils ont opéré une double rupture d'avec le système libéral du colon et rupture d'avec la tradition africaine tout en exaltant cette dernière. La Guinée est certainement le cas le plus typique. La rupture d'avec le système libéral a consisté dans l'étatisation totale de toutes les activités (institution du commerce d'état, création d'entreprises d'état). Tout en exaltant les valeurs africaines, le régime "marxisant" guinéen a déclaré la guerre aux forêts sacrées, que ses milices ont profané, emportant les masques dont ils firent un autodafé scandaleux. Cette campagne menée contre la religion traditionnelle – l'animisme – fut appelée "campagne de démystification". Les prêtres s'enfuirent vers la Sierra Leone, le Liberia et la Côte d'Ivoire. La chefferie traditionnelle ayant été supprimée, les populations connurent une période de désarroi qui permit au parti d'implanter ses organismes (mouvements des femmes, des jeunes) et son idéologie. Sous l'apparence de modernisme, on sapait les fondements ethniques de la société. L'idéologie de remplacement préconisée par le parti ne satisfait personne, car personne n'a cru au socialisme. Cette double rupture eut des conséquences désastreuses, l'omnipotence du parti unique aidant, l'état et le parti unique s'érigèrent en monstres dévorant. La pensée, la libre expression cessèrent d'exister. Une *nomenclatura* naquit, qui garda tous les bienfaits de la liberté retrouvée, avec en plus les biens de l'état. Il est à noter à ce niveau qu'un embryon de société civile était en place dans toutes les colonies au moment de l'accession de celles-ci à la souveraineté nationale. En Côte d'Ivoire, les planteurs organisés en syndicats et les commerçants furent les piliers du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire, section du Rassemblement Démocratique Africain, créé par Houphouët Boigny. Au Sénégal, ce furent les grands électeurs que constituaient les marabouts, chefs de confréries religieuses qui vont constituer le frein à l'état, la pierre angulaire de la société civile, frein efficace à l'action corrosive de l'état. Ailleurs en Afrique de l'ouest francophone, il existait bien sûr une classe de marchands, des organisations socioprofessionnelles, mais elles étaient trop faibles pour faire contrepoids à un état dont les agents sont naturellement portés à l'abus de pouvoir.

Face à l'inanité de la société civile, la Grande Muette -l'armée- à laquelle personne ne pensait intervenir sur le terrain politique, en 1963 au Togo (le Togo enregistre le 1^{er} coup d'état post-indépendance) où Sylvanus Olympio perd et

le pouvoir et la vie; au Ghana où, profitant de l'absence de N'Krumah de l'*Osajefo* (le Sauveur), des militaires s'emparent du pouvoir. En moins de dix ans, aussi bien en Afrique de l'ouest qu'en Afrique centrale, le pouvoir tombe aux mains des militaires, seule force organisée. Le régime militaire est partout instauré. Echappent à cette épidémie le Sénégal, la Côte d'Ivoire, le Gabon et le Cameroun.

La précarité de la société civile dans l'état post-colonial est une réalité qu'il ne faut guère occulter. Presque partout le régime militaire s'installe sans protestations, à l'exception de quelques protestations isolées d'intellectuels qui n'ont d'ailleurs pas su créer une synergie. Du reste en Guinée, au Mali, les intellectuels appuyèrent la classe politique, consolidant ainsi - bien involontairement - le pouvoir d'un parti et d'un homme qui ne tardera pas à devenir dictatorial. Que conclure sur la fin souvent dramatique de certains fondateurs qui furent écrasés sous la botte des militaires? Les structures républicaines et démocratiques héritées du système colonial n'ont pas toujours fonctionné: le candidat du parti unique à la magistrature suprême est toujours élu avec 99% des suffrages, l'assemblée est un simple chambre d'enregistrement, la justice est à la dévotion du parti et du *leader*. Aucune consultation populaire qui reflète ce que pense ou veut le peuple. République et démocratie étaient un habit d'emprunt mal ajusté. On est bien obligé d'admettre que le Sénégal fit exception à cause de l'existence d'une société civile combinée au pouvoir modéré du Président Senghor, intellectuel par tempérament, et donc peu porté vers le pouvoir dictatorial.

En Côte d'Ivoire, il est indéniable que l'action personnelle du Président Houphouët dont la devise était « Enrichissez-vous » renforcera la société civile en consolidant la base économique de celle-ci. La Côte d'Ivoire eut non seulement ses gros planteurs, ses forestiers, mais aussi ses petits et moyens planteurs, en même temps que les chefs traditionnels redoraient leur blason en s'affirmant dans la modernité. Ici comme ailleurs, le parti unique s'est installé, mais comme au Sénégal, le pouvoir politique ne débouchera guère sur l'autorisation que connurent les pays engagés dans le socialisme, comme la Guinée, la Tanzanie ou le Ghana de N'Krumah. Il n'est pas inutile de dire que le pouvoir éclairé d'Houphouët et de Senghor permirent une acclimatation de la démocratie en même temps que le renforcement de la société civile. Celle-ci prend conscience d'elle-même et si en Côte d'Ivoire l'état se bat pour avoir de bon prix de café et de cacao, c'est bien parce que la ruine des planteurs entraîne celle de l'état. Au Sénégal le grand marabout est producteur d'arachide, l'état le ménage et le respecte au double titre de chef religieux et de gros producteur.

Ailleurs l'état n'a pas devant lui de riches marchands, de riches planteurs. Bien souvent l'état vit de produits dont il a la propriété. C'est le cas de la Guinée, où après la ruine rapide des planteurs au seuil de l'indépendance, l'état tira essentiellement ses revenus du fer, de la bauxite. Il tira de ces produits des royalties représentant plusieurs centaines de milliards. L'état n'avait devant lui que des partenaires étrangers, le privé national étant totalement absent de ce secteur. Quand l'état dispose librement des richesses, des revenus qui ne

sont ni produits, ni contrôlés par le corps social, il devient sa propre raison d'être. C'est le cas également du Gabon, où l'état vit du bois, du pétrole. Il n'a pas en face de lui de groupements socioprofessionnels de marchands dont les activités conditionnent l'économie nationale. Nous voyons par ces exemples que quand l'état est seul, il est tout. L'inanité de la société civile dans la plupart des pays explique la pérennité du pouvoir de présidents ainsi nantis d'une rente viagère.

A la recherche d'un nouveau souffle

En 1990 des régimes militaires sont partout en place, à l'exception des pays cités plus haut. Alors l'Europe parle d'"Afro pessimisme". Comme en réaction à cette vague de dénigrement dont elle est l'objet, l'Afrique réagit. Ainsi après trois décennies d'indépendance marquées du sceau de l'échec, avec son cortège de coups d'état, de dictatures, de famines, 1990 apparut comme une année d'espoir, le début d'un véritable "printemps historique". L'année s'ouvrit avec l'historique conférence nationale du Bénin: la société civile se réveilla sous l'action des intellectuels, l'urne se substitua aux fusils et aux canons militaires. Innovation inouïe, la conférence nationale fait penser tout naturellement aux états généraux de 1789 qui jetèrent les bases de la révolution qui allait engendrer une France nouvelle, républicaine et démocratique. En février de la même année, l'*apartheid* bascule et Nelson Mandela sort de prison au terme de 27 années d'incarcération, pour montrer au pouvoir et mettre fin au régime d'exclusion.

Ainsi, en 1990, pour l'Afrique c'est la recherche d'un nouveau souffle. Le vent de la liberté souffle, les conférences nationales se succèdent dans le tumulte de la parole retrouvée. Hélas, à moins de cinq ans la désillusion est complète. Les dictateurs décriés qui avaient été évincés par la force des urnes, reviennent au pouvoir par la grâce des mêmes urnes. C'est le cas au Bénin, à Madagascar, pour ne citer que ces deux exemples.

Que s'est-il passé? Le peuple est-il pusillanime à ce point? La démocratie serait-elle un jeu vicieux auquel l'Africain ne comprend rien? La démocratie convient-elle à l'Africain? Autant de questions qui avec brutalité posèrent le problème même des "indépendances". Le brusque retour en force des anciens dictateurs à la faveur des urnes mérite réflexion.

N'en vient-on pas à dire pourquoi l'indépendance s'il fallait tomber si bas, offrir le spectacle du Rwanda en proie au génocide intertribal? Pourquoi l'indépendance, s'il faut assister aux atrocités et autres crimes dont les populations d'un même pays se rendent coupables? La violence qu'on n'a pas imposée aux colonisateurs pour le bouter hors du pays sévit lorsqu'une ethnie frappe sur une autre.

De la contribution des intellectuels

Tout au long des décennies d'indépendance, la classe politique et ses protégés n'ont pas cessé de tirer à boulets rouges sur les intellectuels. Il faudrait peut-

être définir ce qu'est l'intellectuel dans nos pays, où tous ceux qui lisent et écrivent les langues européennes sont classés d'emblée parmi les intellectuels.

Il y a d'abord que l'indépendance octroyée à une Afrique balkanisée par la "loi-cadre" de 1956 a brisé le front intellectuel que l'anticolonialisme avait fait naître. Sans distinction d'origine, Sénégalais, Dahoméens (aujourd'hui Béninois), Soudanais (aujourd'hui Maliens) et Voltaïque (aujourd'hui Burkinabès) se battaient sous la même bannière anticolonialiste. En accordant l'indépendance séparément à chaque colonie, l'ancienne puissance coloniale porte un coup fatal au front anticolonial des intellectuels. La réserve que constituait la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France (FEANF) ne survécut pas non plus à la balkanisation de l'Afrique. L'indépendance créa une nouvelle situation.

Dans la plupart des pays africains, au lendemain des indépendances, hauts cadres et intellectuels ont été sollicités pour mettre la main à la pâte et contribuer à la construction nationale. Mais il est notoire que les pays socialistes ont préféré jeter à l'eau l'intellectuel, considéré comme un pur produit du système libéral, et donc un ennemi. Si les intellectuels ne se sont pas fait entendre dans les journaux, cependant le questionnement de la société africaine ne s'est nullement ralenti dans les universités et dans les revues spécialisées. Nous formulons le vœu que le présent colloque ne soit pas un ensemble de critiques et de vœux pieux réservés aux seuls universitaires et autres chercheurs. Un tel débat doit gagner la place publique. C'est le rôle de la presse.

La lutte engagée formera la société civile et l'amènera à prendre conscience d'elle-même dans nos états. Frantz Fanon a parlé à juste titre de "malédiction de l'indépendance". Il écrit: "Parfois l'effort colossal auquel sont conviés les peuples sous-développés ne donne pas les résultats escomptés". Fanon préconise une rupture brutale, il prêche la violence comme thérapeutique de libération: rompre d'avec la colonisation et reconstruire. Aujourd'hui, trois décennies après, on pose la question: reconstruire quoi? Un nouvel état, une société nouvelle? Les mouvements de 1990 prouvent à suffisance que la société est en pleine évolution: le peuple n'est plus cette chose impalpable, sans contour; il est constitué de commerçants, d'agriculteurs, de travailleurs de villes, qui ont pris conscience de leur place dans la société et qui ne peuvent plus supporter un état budgétivoire etc. ethnique. Les ethnies exigent une convivialité, une égalité devant la loi. Il est important de souligner qu'avant 1960, le colonisateur disposait du pouvoir civil et militaire; surtout il disposait du savoir et de la maîtrise. Si le colon a abandonné aux *leaders* de l'indépendance le pouvoir civil et militaire, il a su garder par dévers lui le savoir et la maîtrise. N'Krumah disait: "Cherchez le royaume politique et tout le reste vous sera accordé". L'ancien colonisateur ne s'y est pas trompé. Il a vite fait d'abandonner l'ombre que constitue la politique pour garder l'essentiel: l'économie, qui se cache dans le savoir et la maîtrise.

N'est-ce-pas le lieu de souligner que l'indépendance fut un leurre; elle ne pouvait être une fin. Mais un moyen pour conduire au développement. Depuis les indépendances, on n'a jamais insisté sur l'indigence de la pensée, sur le manque d'initiative dont ont fait preuve, et la classe politique et les intellec-

tuels. Le cas de la république démocratique du Congo (ex-Zaire) est révélateur.

Le Congo va à l'indépendance pour ainsi dire sans cadres techniques, sans cadres politiques. Il n'est pas exagéré de dire que c'est le vide complet. N'occultons pas les faits. Comme écrit Christian Descamps:

"Formellement, tout est en place pour l'indépendance; Lumumba est au gouvernement, Kasa Vubu à la présidence; les députés à leurs bancs. Mais cette machine qui copie à la perfection le modèle occidental, tourne à vide. Le monde entier écoute les discours de Lumumba, mais à Léopoldville personne ne se déplace pour l'écouter."¹⁵

Il est bien triste d'évoquer ce qu'a été le Congo du temps de Lumumba. On voit une classe politique sans expérience, une société civile inexistante, une population manipulée, finalement indifférente au jeu politique. *Mutatis mutandi* à y regarder de près, la même situation prévalait un peu partout; c'est la raison pour laquelle l'assistance technique s'est installée en Afrique. N'a-t-on pas vu d'anciens administrateurs des colonies devenus assistants techniques là où ils commandaient autrefois? Dans le cadre des propositions à faire, c'est le lieu de dire avec force, que l'on n'a pas donné toute sa place à l'éducation et à la science dans l'Afrique en construction.

En fait, il ne s'agit pas seulement d'affecter à l'éducation le quart ou la moitié du budget national. Il s'agit de faire l'effort de réflexion qui consiste à créer une école qui réponde aux besoins africains de l'heure. Cette réflexion ayant fait défaut, on s'est contenté de scolariser, d'alphabétiser à outrance, sans discernement. Résultat, l'école est devenue une boîte à fabriquer des chômeurs. Et les parents s'en détachent. Et les brevetés et les bacheliers chômeurs se comptent par milliers. L'école a pour vocation dans toutes les sociétés de former des hommes utiles à eux-mêmes et à la société; c'est en ayant ce principe comme boussole, qu'on installera la réforme souhaitée. La scolarisation à outrance est une fuite en avant, si au terme du primaire, du secondaire, du technique ou de l'enseignement supérieur, rien n'est fait pour doter l'élève ou l'étudiant du gagne-pain qui est la finalité de l'école. C'est parce qu'il n'y avait pas un projet de société qu'on s'est contenté de scolariser et d'alphabétiser sans un but bien précis. Les fondateurs n'ont eu nullement l'idée de s'approprier la science et la technologie de l'occident. C'est bien cette situation qu'il faut corriger; c'est la science et la technologie que l'Afrique doit s'incorporer pour cesser d'avoir recours à des experts, à des spécialistes de questions africaines. L'absence de programme de développement est la cause de l'échec de l'état qui cesse de naviguer à vue.

Aujourd'hui, pour asseoir la démocratie dans une Afrique désormais livrée à elle-même, les organisations régionales ou sous-régionales, comme l'ECOMOG, s'érigent en gendarmes pour mettre un frein à toute velléité de coup d'état. Une initiative louable certes. Cependant, le président au secours duquel volent les troupes communautaires, a-t-il gouverné selon le principe démocratique qui l'a fait monter au pouvoir? Il est permis d'en douter quand un chef d'état ou un ancien chef d'état, entretient une milice qui s'élève en rivale de l'armée nationale. Il est permis d'en douter quand on voit que l'opposition est condamnée aux strapontins et n'a pas accès aux médias d'état.

Si le droit d'ingérence pour ramener la légalité reste valable, il devrait s'appliquer en amont, avant putsch, dès que le président en exercice viole la règle du jeu démocratique. Comment mettre ce principe en application?

L'état de droit dont il est si souvent question, ne saurait advenir quelque soit l'ardeur des vœux, si les citoyens conscients ne s'organisent pas pour être les défenseurs des droits de l'homme. Il faut donc que le droit d'association entre dans les mœurs! L'état totalitaire ne saurait éduquer les populations. Mais tant que ne naîtra pas un secteur privé porteur (entrepreneurs, marchands, agriculteurs, techniciens et intellectuels) l'état fera la pluie et le beau temps. Les multiples relations d'échange et de consommation dont il a été question sont les activités économiques, commerciales et financières que détiennent entrepreneurs et commerçants. L'utilité réciproque renforce les indispensables relations entre les divers membres du corps social. Ces relations s'effectuent selon une règle pour éviter les heurts. L'état, à travers son appareil judiciaire, tranche les différends en cas de conflits entre les éléments du corps social. Cela revient à dire que l'état réglemente tout en respectant la société civile. Mais en dernier ressort, le rôle principal de celle-ci est de veiller à limiter, à freiner la tendance autoritaire de l'état. Quand la société civile est faible, l'état en fait "à sa tête" et ne connaît pas de frein. Il y a là un cercle vicieux qui s'installe et la société civile continue à faire cruellement défaut à l'Afrique noire.

Comment hâter la prise de conscience du corps social? L'état a pris une telle importance qu'il ne laisse qu'une faible marge de manœuvre à la société civile embryonnaire. Là intervient nécessairement le facteur personnel du maître du jeu. La modération et l'esprit de tolérance de ce dernier sont des facteurs propices à l'émergence de la société civile. Mais là où l'état est intolérant et partial, la violence est le seul recours, et c'est la société civile qui en fait les frais. La transition démocratique est interminable, parce que la société civile reste encore très faible. Elle émerge lentement. Locke disait que la société civile est l'association des propriétaires. C'était vrai pour son temps où la république était censitaire: ceux qui payaient votaient et ont droit à la parole, ont voix au chapitre. Mais l'expression de Locke signifie que ce sont les hommes et les femmes organisés en groupements pour défendre des intérêts qui ont voix au chapitre dans un état. Car c'est en veillant à leurs intérêts que les éléments constitutifs de la société civile contrôlent l'état.

Notes

1. Pierre François Moreau, "Société civile et civilisation" dans: *Histoire des idéologies* tome III. Paris: Hachette (1978), p. 28.
2. G. Burdeau, *L'état*. Paris: Seuil (1970), p. 37.
3. Tshiyembe Mwayila, *L'état postcolonial facteur d'insécurité en Afrique*. Paris: Présence africaine (1990), pp. 25-30.
4. R. Emerson, *Régimes militaires et développement politiques en Afrique noire* 5 [revue française de sciences politiques] (octobre 1972), p. 979.
5. Christian Descamps, "Les idéologies de la libération" dans: *Histoire des idéologies* tome III. Paris (1978), pp. 319-342.

Bibliographie

Baer, Alain

"Heures et malheurs de la décolonisation" dans: *Défense nationale* (octobre 1987), p. 36.

Buchmann, J.

L'Afrique noire indépendante. Paris: LGDJ (1962).

Burdeau, G.

L'état. Paris: Seuil (1970).

Châtelet, François

Histoire des idéologies t. III. Paris: Hachette (1978).

Descamps, C.

"Les idéologies de la libération" dans: Châtelet, F., *Histoire des idéologies t.III*. Paris: Hachette (1978), pp. 319 - 342.

Eboussi Boulage, F.

Les conférences nationales en Afrique noire. Paris: Karthala (1973).

Edem Kodjo

Et demain l'Afrique. Paris: Stock (1985).

Emerson, R. et Lavroff, D.G.

"Régimes militaires et développement politique en Afrique noire" dans: *Revue française de science politique* 5 (octobre 1972).

Hocine, Ait-Ahmed

L'Afro-fascisme. Paris: Harmattan (1980).

Mwavila, Tshyembe

"L'état postcolonial facteur d'insécurité en Afrique" dans: *Présence africaine*. Paris (1990).

Michelon, Thierry

Quel état pour l'Afrique? Paris: Harmattan (1984).

Pabanel, Pierre

Les coups d'état en Afrique noire. Paris: Harmattan (1980).

LA SOCIÉTÉ CIVILE EN AFRIQUE: HISTOIRE ET ACTUALITÉ

Mamadou Diouf

L'invitation à laquelle nous convie cette exploration – pour préciser d'emblée le caractère provisoire de cet exercice – est d'identifier, en situations africaines, les possibilités ou non des traces qui nous permettent de parler proprement d'une société civile ou d'éléments d'une société civile. Il s'agira, d'une part, de saisir, en quelque sorte l'historicité du concept dans la longue durée. Peut-on parler d'une société civile au cours du moment précoloniale dans la diversité des sociétés africaines? Qu'en est-il au cours du moment colonial rythmé par des politiques différenciées de pouvoirs métropolitaines soucieux tout à la fois de conduire "la mission civilisatrice", l'accumulation économique et les définitions de l'autre et de soi-même dans l'instabilité des constructions impériales et l'autoritarisme des administrations coloniales? D'autre part, on tentera de préciser l'actualité de ce concept et ses fondements théoriques, les situations pratiques de sa mise en circulation pour non seulement des analyses de la condition africaine en cette fin de siècle, mais aussi pour la formulation de prescriptions économiques et politiques, aujourd'hui connues sous l'appellation de conditionnalités.

Pour un historien, les débats et controverses sur la société civile et son efficacité comme concept, mais aussi comme outil d'intervention et d'évaluation politique, pose le problème des réalités que le concept recouvre tout comme sa capacité à rendre compte des dynamiques sociales, économiques et sociales en cours sur le continent africain. La société civile est-elle un concept exporté et plaqué? Peut-on se l'approprier comme l'on dit aujourd'hui, dans des procédures d'indigénisation qui imposent une recherche généalogique pour repérer ou non une filiation, en conséquence une continuité historique? Autant de questions difficiles qui conditionnent les résultats de notre réflexion.

Deux approches sont privilégiées dans ma démarche: la première est une approche théorique qui s'appuie sur les travaux de plusieurs chercheurs et penseurs, travaux qui se préoccupent de questions épistémologiques, historiques et morales dans la validation du concept de société civile, tant dans les sociétés occidentales que non-occidentales. Pour ces dernières, le principal souci à l'œuvre est d'identifier les manifestations sociales, culturelles, politiques, économiques significatives des opérations d'une société civile; un concept qui, pour beaucoup de penseurs, est l'expression d'une trajectoire historique proprement – exclusivement – occidentale. La seconde est une approche politique qui s'intéresse à la société civile comme instrument d'analyse et de mesure de la qualité des démocraties non occidentales, de formulation des politiques économiques.

Le recours à cette notion en situations africaines renvoie à un contexte précis, celui des politiques d'ajustement structurel qui ont opéré, à partir de la seconde moitié des années 1970, au double mouvement de libéralisation économique, d'élargissement de l'espace public et de la reconnaissance d'une présence plurielle dans celui-ci. Pour certains, décrits comme euphoriques, la qualification qui sied aux crises des régimes autoritaires bousculés par la perte de leurs soutiens internationaux, les soulèvements inattendus, les dissidences et

dissonances au cœur des dispositifs répressifs, du parti unique est celle de transition démocratique et pour d'autres, plus circonspects, on ne peut parler que de libéralisation politique.¹

Cette redécouverte de la société civile est liée aussi au contexte de transition politique, d'abord en Amérique Latine, en Asie, en Europe centrale et orientale et finalement en Afrique. Elle a à voir aussi avec l'émergence de nouveaux acteurs et de nouveaux idiomes en Occident. En effet, avant ces transitions, l'effondrement des autoritarismes latino-américains et l'apparition des premières fissures du camp socialiste, l'espace politique était simplement binaire. Deux territoires étaient clairement circonscrits: le territoire de la bourgeoisie et celui du prolétariat, médiatisé par la lutte des classes. En Amérique Latine, l'illégitimité de l'état autoritaire et des ses attributs a provoqué l'émergence des pratiques informelles et/ou la réactivation de réseaux traditionnels redéfinis ou encore l'attribution de rôles sociaux et humanitaires de plus en plus importants aux églises, associations syndicales ou de quartiers. De ce moment précis, l'analyse produite se présente sous la forme d'une dichotomie, d'une confrontation entre l'état et la société civile. Et, lorsque les transitions politiques commencent à s'ébaucher, face à la nécessité de trouver une société civile, certains auteurs n'hésitent pas à expliquer l'échec des régimes populistes et l'arrivée des dictatures militaires au pouvoir comme le résultat des demandes de la société civile. Dans les pays capitalistes, la notion de société civile rend compte des dynamiques de surgissement de nouveaux mouvements sociaux qui secouent violemment les systèmes sociaux, en l'occurrence, le féminisme, les mouvements homosexuels, anti-nucléaires, pour la protection de l'environnement. C'est en Europe centrale et orientale que l'on assiste à la plus farouche volonté de séparer radicalement la société civile de la société politique. La société civile se serait incarnée dans les institutions de résistance contre le totalitarisme des institutions communistes.²

En Afrique, le retour en service de la notion de société civile est fortement liée au glissement dans les analyses du sous-développement, des conditions du décollage économique et de la force des mouvements sociaux. Au cours de la période que je qualifie globalement de nationaliste (1958-1979), l'état était le moteur du développement et le dispensateur de l'équité sociale. Dans la seconde phase, en cours, celle de l'ajustement structurel (depuis 1979), l'état est la cause de tous les maux. Il est la source du mal développement et du non-développement. A l'ordre du jour, l'expulsion de l'état de la sphère économique, l'application d'une cure d'amaigrissement, sa réforme et/ou sa modernisation. Ce glissement qui ne s'est pas encore complètement réalisé est soutenu sinon sollicité par les bailleurs de fonds.

Cette double pression des mouvements sociaux et des conditionnalités des organisations financières internationales est à l'origine des débats sur les processus de démocratisation et la mise en circulation de la notion de gouvernance qui accompagnent la réflexion sur la société civile. La gouvernance renvoie aux mécanismes d'un gouvernement efficace, productif, légitime et capable de mettre les gens au travail pour satisfaire leurs besoins tout en leur rendant compte (*accountability*). En bref, un bon gouvernement des hommes et

une bonne administration des choses. Au cours de la première période, la gestion gouvernementale se réduisait, pour la classe dirigeante à la construction de la nation. Aussi l'accent était-il mis sur la subordination sinon la soumission de la société aux demandes de l'état. Le contrôle du pouvoir importait plus que les moyens d'y accéder et les méthodes de l'exercer. La grande conséquence est l'imposition violente de l'état unitaire pour abolir toute manifestation d'une parole dissidente. La gouvernance est donc d'abord et avant tout, une critique de la gestion politique de la période nationaliste. Utilisée par les chercheurs occidentaux et la Banque Mondiale, la notion renvoie à l'efficacité administrative, la capacité politique, l'effectivité de l'application des décisions et la capacité de produire des analyses politiques à long terme. Si, dans cette perspective la gouvernance doit précéder l'instauration démocratique, le questionnement implique: la construction de l'état, de la société civile et de leurs relations; le problème de la relation de l'état et de la nation; le problème du pouvoir, de ses enjeux et des stratégies des acteurs; la capacité des gouvernants à gouverner; la gouvernabilité de la société civile et les bases de cette gouvernabilité. Toutes ces questions illustrent de la nature problématique de la société civile.

Mise en place théorique

La mise en place théorique dans cette réflexion s'appuie sur les approches proposées par deux penseurs occidentaux contemporains, Jürgen Habermas³ et Charles Taylor⁴, qui dans leurs études insistent sur le fait que la société civile est le produit et de l'histoire de l'Europe occidentale, et des idées européennes. L'importante conséquence de cette généalogie est la suivante: la société civile est un concept autant analytique, historique qu'éthique. Il a parfois aussi servi de slogan idéologique.⁵ Selon A. Seligman, d'une part, le développement de la société civile est inséparable de l'essor des cités-états indépendantes, de l'autonomie de la loi et du principe de réciprocité caractéristique du féodalisme européen⁶ et d'autre part, en tant qu'idée philosophique ou éthique, "le concept de société civile comme expression d'une entité collective indépendante de l'état" est central à l'histoire intellectuelle européenne des quatre derniers siècles.⁷

Dans son ouvrage fondamental sur l'espace public, Jürgen Habermas traite du sujet moderne qu'il définit par les caractéristiques suivantes: il est libéré de l'autorité de la foi et de la tradition; il assure le triomphe du libre arbitre et dans son espace de déploiement; la vie publique et la vie privée sont séparées de manière radicale. Ces nouvelles données inaugurent la mise en marge du poids du passé qui déterminait, avant la révolution moderne, les comportements modernes et les aires du libre choix dont la grammaire est l'absence totale du modèle de délibération argumentée et publique. Habermas affirme avec force que le sujet public, tout comme la société civile dont les membres ont des identités multiples et des trajectoires variées et concurrentes, est une instance produite historiquement. Il considère d'abord que la sphère publique, terme qu'il préfère à société civile, est inséparable de la modernité bourgeoise,

fonde la séparation entre affaires publiques et privées. Selon lui, à l'origine de la sphère publique, se trouvent la question de la violence et les solutions à apporter à sa gestion et à son administration, en l'occurrence, la socialisation de la violence, sa transformation en bien public et, l'émergence de communautés politiques.

L'idée qu'on retrouve à la base des solutions apportées à ces problèmes est le principe de responsabilité avec deux aspects: un rapport constitutionnel entre gouvernants et gouvernés et l'affirmation que toute autorité est supposée par définition conditionnelle.⁸ Les principes ainsi dégagés sont fortement liés aux notions de civilité et société pacifiée et délibérante, par opposition au système féodal de la seigneurie dominé par la violence, la guerre et l'arbitraire. De ces nouvelles règles, les résultats escomptés sont les suivants: bannir de la société l'utilisation des moyens de coercition publique, exiger que la légitimité soit à la base de tout déploiement de la force publique, reconnaître le droit de rébellion contre la tyrannie et la félonie.

On aboutit ainsi à l'établissement d'un pouvoir qui permet de ruiner l'empire des coutumes, des traditions et des autorités injustes ou tyranniques et à la garantie de la constitution de la liberté privée en la distinguant de la souveraineté publique. Il est nécessaire de préciser qu'il y a une autre origine de la société civile qui est inscrite dans le débat autour de deux questions essentielles, les relations du droit et de la force d'une part, et la délibération publique d'autre part. Habermas confirme la thèse que la civilité – la communauté civique de R.D. Putman⁹ – est à la base d'une culture de la délibération publique, de l'intervention et de la participation active des sujets publics dans le champ politique. La sphère publique est impensable en dehors de l'existence d'institutions, de sites autonomes (corporations, réseaux d'intérêts et de coalitions sociales), susceptibles de jouer un rôle d'intermédiaires, au besoin, entre l'état et la société. En conséquence, il ne peut y avoir de société civile sans des lieux institutionnels et des espaces d'autonomie, de représentations et de pluralisme où se forment des sujets juridiques capables de lutter contre l'arbitraire de l'état et des groupes primaires.

Dans la lecture habermasienne, la société civile, identifiée à la sphère publique bourgeoise, est l'instrument exclusif porteur du potentiel émancipateur de la modernité. Elle représente le domaine de l'activité collective privée indépendante de l'état; elle englobe aussi bien les activités économiques, la vie associative que les institutions de socialisation mais exclut les partis politiques et les pratiques politiques institutionnalisées. L'espace public bourgeois du 18^{ème} siècle, tel qu'il est construit théoriquement par Habermas, est précisément une expression historique spécifique de la société civile. Il est compris comme le domaine de la liberté qui doit être défendu contre les intrusions et la volonté de domination de l'état. Ce domaine a été construit par l'opinion public, les débats dans les salons, la littérature populaire, les journaux. Non seulement ces pratiques produisent des capacités de défense de la société contre l'état, en s'engageant dans l'utilisation inédite du recours public à la raison, mais surtout en introduisant, dans le champ politique et social, un discours rationnel et critique sur les affaires publiques.¹⁰

Il s'agira de tester les ouvertures théoriques et historiques de Habermas dans les situations africaines. Cette mise à l'épreuve prend en compte les travaux de philosophie moderne de Charles Taylor, notamment son article désormais classique sur les "Modes de la société civile". Dans cette importante contribution, Taylor identifie deux grandes traditions intellectuelles dans la compréhension du rôle de la société civile dans l'émergence de la société moderne occidentale. La première associée à John Locke, est considérée anti-absolutiste et libéral. Elle met non seulement l'accent sur l'autonomie de la société vis-à-vis de l'état, mais la prééminence de la première sur le dernier. Si l'état viole la confiance placée en lui par la société, celle-ci peut reprendre sa liberté. Dans la philosophie de Locke, l'autonomie de cette société "prépolitique" dérive de la loi naturelle par laquelle Dieu octroie des droits aux individus. Cette tradition, en conséquence met l'accent sur la polarisation de l'état et de la société civile, en concevant leurs relations permanentes uniquement sous l'angle des conflits et l'opposition. La seconde tradition, associée à Montesquieu, n'exige pas l'existence d'une société prépolitique antérieure à l'état. Elle affirme la contemporanéité de la société et l'autorité politique et leur nécessaire imbrication. La société demeure fortement anti-autoritaire parce que les citoyens essaient toujours de défendre avec vigueur, leurs droits contre le despotisme, en ayant recours aux multiples agences et associations. La société et l'état vivent dans un équilibre créatif dans lequel aucun n'a les capacités de détruire l'autre.¹¹

Partant de ce cadrage général, Charles Taylor propose trois définitions de la société civile:

*) une signification minimale: la société civile n'existe que là où il y a des associations libres, soustraites à la tutelle du pouvoir d'état;

*) une signification plus large: la société civile n'existe que là où la société, dans sa totalité peut se structurer et coordonner ses actions grâce à des associations soustraites à la tutelle de l'état;

*) et, comme alternative ou complément à la deuxième proposition de définition, nous pouvons parler de société civile là un groupe d'associations peut, de manière significative, déterminer ou influencer la politique de l'état.¹²

Taylor s'inscrit dans la même orientation théorique que Habermas. Il réaffirme de manière encore plus forte l'identité occidentale du concept de société civile, en mettant en garde contre les dangers d'une transposition de configurations sociales et historiques produites par une trajectoire historique spécifique à l'Europe occidentale vers d'autres situations et d'autres pays.

De la réflexion de Taylor, on peut retenir deux grandes conclusions. Premièrement, la société civile existe là où existe un réseau d'associations autonomes, indépendants de l'état et capables de peser sur les politiques et les décisions publiques.¹³ Ce réseau circonscrit un espace public qui accommode ce qui est reconnu collectivement comme le bien commun ou l'intérêt commun, c'est-à-dire ce qui concerne et appartient à la société dans sa totalité. Il retient comme référence absolue, les instruments, les institutions et la vision du monde qui font qu'une société s'assemble comme une entité singulière et agit.¹⁴ Deuxièmement, la société n'est pas "une sphère en dehors du pouvoir politi-

que, plutôt elle le pénètre profondément le fragmente et le décentralise. Ces éléments sont 'amphibies'¹⁵. Taylor précise de manière très claire la définition de la société civile qu'il retient, et termine en nous invitant à partir de la généalogie européenne pour enrichir le concept de société civile, en y incluant les interactions état/société civile dans les sociétés non occidentales. Il montre ainsi qu'historiquement, cinq idées principales suivantes ont contribué à la production en Europe du concept de société civile séparé de l'état. Ce sont:

- * l'idée médiévale qu'une société n'est pas réductible à son organisation politique et que l'autorité politique est une instance parmi d'autres;
- * l'idée chrétienne de l'Eglise comme société indépendante;
- * le développement dans le féodalisme de la notion légale de droits subjectifs;
- * le développement au cours de la période médiévale des cités-états relativement autonomes;
- * le dualisme du système politique médiéval avec un monarque qui gouverne en s'appuyant par intermittence et de manière incertaine sur des seigneurs féodaux.¹⁶

Les perspectives adoptées par les deux auteurs choisis dans cette étude, Jürgen Habermas et Charles Taylor, ont fait l'objet de critiques fondamentales. L'accent a été mis sur l'incapacité de Habermas de penser une pluralité de sphères publiques et groupes, à côté de l'espace public bourgeois qui les exclut ou les obscurcissent. D'autre part et toujours contre Habermas, une critique féministe très forte a mis l'accent sur le caractère sexué (*gendered*) de l'espace public. Les approches féministes ont montré que les théoriciens occidentaux de la société civile, en présentant celle-ci comme indifférenciée, ont perdu de vue, le fait que les droits individuels sont masculins, tant dans la définition de la citoyenneté que du domaine public.¹⁸ Quant à elles, les critiques à l'endroit de Charles Taylor considèrent plusieurs questions, dont le caractère européocentrique de l'approche. En effet, selon le point de vue de Charles Taylor et comme l'indique sa proposition méthodologique¹⁹, seuls les concepts de la philosophie sociale ont un potentiel pour l'universalisation,

Les Africains et africanistes travaillant sur ces thème ont-ils respecté la mise en garde de Charles Taylor? Et de quelle manière? Y'a-t-il des équivalences ou contradictions entre l'utilisation faite du concept par les chercheurs, les hommes politiques et les bailleurs de fonds qui en sont aujourd'hui les principaux consommateurs? Toutes ces questions pour affirmer d'emblée l'extraordinaire succès du concept de société civile.

Deux orientations sont privilégiées ici. Une première investigation qui porte sur les débats théoriques des Africains et des africanistes sur la mise à l'épreuve du concept de société civile en situations africaines. Mise à l'épreuve qui se préoccupe d'une part, d'une mise en perspective historique - peut-on comparer/identifier la société civile africaine, avec le référent historique occidental qui donne sens au concept? D'autre part une recherche empirique qui s'intéresse aux manifestations de la société civile en Afrique et aux fonctions qui sont assignées. Le deuxième moment est celui de l'actualité qui

se préoccupe d'une mise en ordre politique des relations entre l'état et la société, notamment la société civile. Sous cette dernière rubrique sont prises en compte tant les revendications politiques qui s'appuient sur le concept de société civile – les mouvements de la société civile – que les prescriptions de la Banque Mondiale et des bailleurs de fonds qui, à la recherche des conditions de la "bonne gouvernance", appuient la société civile pour procéder à la déflation de l'état et à la soustraction de l'économie du domaine public. En conclusion, seront analysés les écarts et juxtapositions entre le référent et les mises à l'épreuve pour comprendre les variations du concept de société civile, à des moments différents, dans des champs différents, avec des acteurs différents, sur un continent qui est représenté (se représente) dans un balancement incessant entre la singularité et la banalité.

Dans la littérature africaniste et africaine qui met en branle le concept de société civile, la suspicion ethnocentrique²⁰ est souvent mise en exergue et les problèmes analytiques ne sont pas, dans la plupart des cas résolus. Les descriptions de l'état qui forment le soubassement dans lequel s'édifient les constructions théoriques sur la société civile méritent une mention car elles permettent de les suivre à la trace. Robert Fatton propose une analyse qui considère l'état comme un système corporatiste, quelle que soit la forme, parti-état civil ou régime militaire qui a la prétention par le recours à des pouvoirs exécutifs monocéphaliques de capturer totalement la société et les particularités de ses composantes.²¹ La caractéristique principale de cet état africain est constituée par une architecture horizontale et verticale constituée par une multitude "protéiforme de réseaux" qui aboutit au monarque patrimonial, dont "les tiges souterraines relient des points épars de la société".²² Pour rendre compte de cet édifice, Jean François Bayart parle d'un état postcolonial vivant "comme un rhizome plutôt que comme un ensemble radicaire"²³ pour opérer comme "un arbre institutionnel et une forêt factionnelle", aménageant ainsi les lieux singuliers et hautement significatifs de déploiement de la politique du ventre.²⁴ Une politique du ventre qui était hier synonyme de corruption et d'inefficacité, aujourd'hui installe l'état, ses détenteurs et leurs clients dans le crime.²⁵

Les approches théoriques présentées ci-dessus doivent être complétées par un texte qui me semble essentiel à la compréhension de la société civile, l'article de Michel Foucault intitulé "*De la Gouvernamentalité*". A la question, en quoi consiste l'art de gouverner, M. Foucault écrit: "C'est l'ensemble constitué par les institutions, les procédures d'analyses et de réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme spécifique de pouvoir dont la cible principale est la population, l'espace d'exercice, le territoire, la forme majeure de savoir, l'économie politique et l'espace d'exercice, le territoire, la forme majeure de savoir, l'économie politique et l'instrument technique essentiel, les dispositifs de sécurité".²⁶ La "gouvernamentalité" est selon lui la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a cessé de conduire vers la prééminence du type de pouvoir appelé le gouvernement.

Comment doit-on analyser la situation africaine face aux éléments historiques, théoriques et pratiques retenus par les auteurs convoqués ici? De quelle

manière peut-on repérer la société civile en Afrique? Comment identifier ses mouvements, ses avancées, ses demandes, reculs et compromissions? Qui sont les acteurs qui recomposent l'espace des relations sociales et économiques et qui revendiquent bruyamment et le plus souvent violemment la réfection des institutions politiques? Quelles sont les causes de l'apparition et de l'action des mouvements sociaux? Quelles sont leurs bases sociales et économiques? Quelles questions agitent-ils? Quels terrains et thèmes de luttes choisissent-ils? Quels sont les objectifs qu'ils s'assignent? Il est clair, en effet, que ce qu'il est convenu d'appeler la société civile en Afrique, qui met en échec les stratégies étatiques, ou se dérobent face à elle tout en participant de temps à autre aux logiques de munificence, de la rente et de la théâtralisation du pouvoir, se présente différemment des sociétés civiles occidentales. La société civile africaine entendue toujours au pluriel, est protéiforme. Dans tous les cas, les enjeux et les stratégies de la société civile s'opposent et/ou se dérobent aux enjeux et stratégies adoptés par les institutions gouvernementales telles qu'elles sont définies par Foucault. Dans ces manifestations, la société civile doit-elle nécessairement tendre à absorber, à restreindre ou à détourner ou encore à mettre en échec les modes d'institutionnalisation et la rationalité étatique?

Dans le cas africain, il est possible de soutenir que la lecture de la société civile a privilégié la confrontation, les paysanneries non-captives (*uncaptured peasantry*) ou *l'exit option* comme modalités des relations état-société civile. Pour preuves, les titres d'articles comme "Par delà le Boubou et la Cravate" (Denis Constant Martin), "La Politique par le bas" (Bayart, Mbembe, Toulabor), "La revanche des sociétés africaines" (Bayart), mais aussi les qualifications des répertoires du politique et les idiomes du pouvoir. Achille MBembe les a très bien analysés sous le répertoire de l'indocilité.²⁷

Mahmood Mamdani, dans l'introduction de l'ouvrage qu'il a coordonné sur les mouvements sociaux, en compagnie de Wamba-dia-Wamba, écrit que les mouvements sociaux sont les indices et les expressions de la société civile en Afrique.²⁸ Il a été déjà indiqué que la réflexion sur la société civile en Afrique est liée à la crise économique, à la recherche de solutions autres qu'étatiques aux questions du développement et aux mouvements sociaux de démocratisation. Elle est aussi fortement articulée à la lutte pour la reconnaissance de l'existence de groupes sociaux engagés dans des luttes multiformes et de nouvelles formes politiques et sociales d'expressions étouffées et/ou clandestines durant la période autoritaire, la transformation ou l'appropriation par les acteurs du champ culturel pour la recherche d'une identité collective et de signes de différences et de spécificités pour chaque groupe.

Les luttes en cause dans les mouvements de démocratisation sont de différents ordres. Elles s'inscrivent aussi bien dans les stratégies d'accès au pouvoir et de contrôle des appareils d'état que dans la construction et la production d'identités différentes. Plusieurs conséquences en découlent: une tension croissante entre la société et l'état; l'accent est mis en particulier sur l'autonomie par rapport aux modes conventionnels d'actions politiques ou économiques et sociales (partis, état, mouvements institutionnalisés de jeunes, de femmes, etc.); aux facteurs culturels est attribué un rôle central dans la

constitution et les actions des mouvements sociaux.

La seconde investigation porte sur les problèmes d'identification et de repérage des formes de mobilisation collective de la société civile. La société civile a-t-elle pour objectif la redéfinition et/ou l'établissement d'une société plurielle dans laquelle le droit à la différence est respectée? Peut-elle redessiner et prendre en charge le programme national de développement économique, après la faillite de la modernité autoritaire? Comment mettre ensemble des groupes qui sont en compétition pour leurs intérêts et leurs allégeances? Comment rendre compte des dynamiques et durée des mouvements sociaux? Quand et comment deviennent-elles des expressions de la société civile? Comment identifier et lire comme manifestations de la société civile, des styles politiques, de nouveaux intérêts populaires, de nouvelles manières de faire de la politique et le passage des stratégies de confrontation à la négociation et au compromis dans les situations de statu quo démocratique? Quant aux formes de mobilisation collective, elles renvoient aux modes d'organisations, aux façons d'agir, aux causes des actions, aux objectifs de la lutte, à la structure du mouvement et à la composition des forces et finalement à la relation aux institutions (partis politiques, syndicats, état).

Dans cette quête, il s'agit de pouvoir répondre aux questions suivantes: l'engagement dans les luttes politiques significatives doit-il être compris en termes de modalités d'accès au pouvoir? Comment les acteurs sociaux construisent-ils une identité collective pour eux-mêmes, en dehors des assignations et positions conflictuelles? Les identités de groupe peuvent-elles fusionner dans une société civile capable de mobiliser tous les acteurs pour l'élargissement de l'espace démocratique pour des actions, des pratiques et des manifestations de plus en plus autonomes. Il faut tout autant être capable d'identifier les lignes de fracture, de coopération mais aussi d'indifférence entre l'état et la société civile: l'aggravation de la tension entre les deux; l'accent mis sur l'autonomie par rapport aux arènes plus conventionnelles de la lutte politique. En bref, le concept de société civile permet-il de capturer toutes les actions présentes dans l'espace politique et économique africain? Par exemple, la manière indirecte de faire de la politique, les modes d'opération indirecte ou d'adossement à des procédures et des institutions politiques, tout en ne se limitant pas aux formes traditionnelles du politique telles qu'elles sont définies par les structures étatiques et les procédures gouvernementales; une absence de recherche du pouvoir politique institutionnalisé qui pourrait restreindre les possibilités d'expression; la mobilisation pour influencer et contrôler la politique gouvernementale, en participant directement aux modes de socialisation et de politisation de la société globale.

La société civile est un concept théorique ou polémique, comme je l'ai déjà indiqué, d'où la difficulté de le mettre à l'épreuve de manière empirique. L'exercice que je propose, après tout le travail de préparation théorique ci-dessus, est de discuter la diversité des institutions de la société civile en s'intéressant à la notion centrale de l'autonomie. En procédant de la sorte, je pense que l'on pourrait tout en conservant le contenu théorique du concept,

insister sur le critère d'autonomie par rapport à l'état comme figure de la société civile, tant du point de vue de l'histoire que de l'actualité.

Le degré d'autonomie et la capacité à offrir des espaces d'expressions sont les critères déterminants des institutions de la société civile. Que faire dans cette perspective des associations intégristes religieuses qui répondent à certains des critères essentiels mais ne sont pas forcément démocratiques? La création d'une légitimité indépendante de l'état et de ses démembrements participe-t-elle de la constitution d'une société civile? Comment faut-il considérer les organisations qui, étatiques à l'origine, sont récupérées et reconfigurées dans une perspective d'autonomie et d'occupation d'institutions, de reprise d'activités négligées par l'état ou libérés par celui-ci, sous la contrainte des conditions économiques, des bailleurs de fonds ou des luttes populaires ou corporatistes? Comment comprendre les associations ethniques et religieuses? Participent-elles de la société civile? La défense contre la prédation étatique et l'autonomie vis-à-vis de l'état doit-elle être comprise comme des mécanismes de construction et de production d'un espace démocratique et de respect des droits de la personne humaine? Quel impact les associations localement configurées ont-elles au niveau national, surtout comparativement aux associations professionnelles du barreau, des journalistes et des enseignants.

Exercices historiques

Il existe des études proprement historiques qui tentent de mettre à l'épreuve le concept de société civile dans des situations et pour des sociétés non occidentales, en particulier la Chine de la dernière période impériale et du début de la république et l'Inde des périodes coloniale et postcoloniale. Les définitions de la société civile mises en œuvre dans ces travaux historiques sont très proches de la seconde définition de Charles Taylor (nécessité de la société civile et de l'état). Peuvent-elles aider à la mise en place d'un projet de recherche africain sur les mêmes thèmes?

Les auteurs de ces études affirment que le choix de cette définition favorise une meilleure compréhension de l'émergence des institutions modernes dans le monde.²⁹ Ils considèrent que les principales caractéristiques de la société civile et des éléments constitutifs de l'espace public sont décelables dans la Chine de la fin de la période impériale et du début de la république. De ceux-ci, ils retiennent des réseaux denses structurés, couvrant de larges étendus géographiques, une économie monétaire assez forte et un développement urbain qui s'accompagne d'une vie associative dense pour gérer l'économie et les infrastructures matérielles et sociales.

Les évolutions décrites et analysées dans la plupart des travaux utilisés ici ont, selon leurs auteurs, entraîné la naissance d'une culture urbaine distincte autour des salons de thé, accompagnée par l'essor de la presse, de la littérature et du roman populaires. Et, à la même période, circule la notion de "gong" qui exprime l'idée de sphère publique. Selon Mary Rankin, il renvoie à une sphère publique extra-bureaucratique dans laquelle une élite de gestionnaires (*managers*) et de contribuables (*contributors*) affichent leurs responsabilités au sein

de leurs communautés.³⁰ Cette circulation s'accompagne du développement de la presse imprimée et de la littérature populaire qui contribuent ainsi à générer une tradition de critique et de dissension dans le domaine public. Beaucoup d'historiens de la Chine de cette époque partagent l'analyse de l'historien Paul Ropp, à propos d'un auteur chinois du 18^{ème} siècle, Wu Jingzi dont le roman satirique, *The Scholars*, combine la vieille tradition confucéenne de la protestation et les nouvelles tendances de la culture urbaine et de la littérature populaire.³¹

Les mutations économiques, culturelles et politiques qui se dessinent au 18^{ème} siècle, se consolident au cours du 19^{ème} siècle, pour élargir le rôle et la signification de la société civile, avec la multiplication des activités des associations qui sont de plus en plus nombreuses, le début de la construction et de la définition d'un rôle politique au service de leurs élites dirigeantes qui utilisent la presse commerciale moderne pour s'aménager une posture de défenseurs de la communauté (de la nation?).³² En conséquence, malgré les tentatives de contrôle par l'état des associations professionnelles et des chambres de commerce, suite aux réformes de 1902-1908, David Strand insiste sur le développement d'une vigoureuse société civile jusqu'à la fin des années 1920, en Chine. Elles prennent un essor incroyable et obtiennent une légitimité idéologique certaine. Dans ce cadre, non seulement l'élite s'organise dans les associations professionnelles et les chambres de commerce, mais aussi les groupes subalternes - les vendeurs d'eau et les pousse-pousse (*rickshaw pullers*) - s'introduisent dans l'espace public pour présenter leurs opinions et demandes. Ils produisent de la sorte des affaires publiques. Les associations lancent d'importantes actions collectives et éprouvent quotidiennement ses capacités d'exprimer et de contenir la dissension, en utilisant des canaux légitimes. C'est donc - toujours selon le même auteur - les forces traditionnelles combinées à un système corporatiste auto-régulé, des privilèges territoriaux ou de groupes qui ont aménagé un espace autonome soustrait aux incursions de l'état.³³

La mise à l'épreuve s'est aussi préoccupée des limites d'une recherche en termes de société civile dans des contextes non occidentales, en particulier les limites historiques de l'autonomie et de l'initiative des groupes et associations identifiés. M. Rankin fait remarquer que dans la Chine de la fin de la période impériale et du début de la république, l'espace public comme domaine d'activités extra-bureaucratiques n'échappe pas totalement aux définitions confucéennes de l'élite, du bien commun et du peuple comme des "objets passifs des préoccupations impériales."³⁴ S'y ajoutent l'absence de garanties légales et de droits individuels et des tendances au factionnalisme, au clientélisme, et à la course effrénée pour les positions de pouvoir des leaders des associations qui participent dans une certaine mesure à l'affaiblissement de la sphère publique. Et, selon Strand, non seulement la société civile chinoise n'avait pas de garanties légales pour assurer son autonomie vis-à-vis de l'état républicain chinois, mais encore elle dépendait énormément du patronage de celui-ci pour la protection et l'avancement individuels de ses membres.³⁵

Peut-on déduire de ces travaux, compte tenu des limites constatées dans le

domaine de l'autonomie, que la société civile ne se manifeste pas dans l'histoire de la Chine de la fin de l'empire et du début de la république? Les auteurs convoqués dans ce travail répondent par la négative, en reprenant les réserves de Charles Taylor quant à l'idéalisation de l'autonomie de la société civile, y compris dans la trajectoire occidentale. Prasenjit Duara précise que "des éléments d'une société civile vigoureuse, y compris une tradition de défense de son autonomie a définitivement émergé en Chine, dans les dernières décennies des Qing. Au même moment, il y a des éléments contraires qui restreignent sévèrement cette autonomie. Précisément, mon analyse des forces objectives à un moment essentiel de l'histoire de la Chine, au début de notre siècle, m'autorise à conclure qu'il a existé en Chine, un potentiel pour une société civile de jouer un rôle majeur dans l'émergence d'institutions modernes".³⁶

En situations africaines, il est difficile d'élaborer un programme de recherches pour tester la pertinence et la transposabilité du concept de société civile, à l'image du travail des historiens de la Chine, en particulier dans le moment précolonial, pour des raisons qui sont principalement l'absence d'informations et de tradition scripturale pour porter une littérature et un roman populaires. Néanmoins, on reconnaît dans les sociétés africaines de cette période, dans leurs diversités, l'existence de formules de participation dans le jeu politique de groupes préalablement définis. Celles-ci se sont construites dans les écarts constants entre les formulations idéologiques et leurs mises en pratique, dessinant des configurations politiques instables, tiraillées par les tensions vers la centralisation – mises en mouvement par les détenteurs du pouvoir et leurs clients – et des populations, communautés et notables vigoureusement arc-boutés sur les contre-pouvoirs pour préserver leur autonomie. Le travail consécutif des tiraillements sur les structures et les idéologies a souvent été réduit par la militarisation des pouvoirs politiques et l'émergence de pouvoirs prophétiques et religieux. Si l'autonomie ou du moins la soustraction des contre-pouvoirs du noyau central de l'autorité suprême se réalise dans une confrontation continue – il n'y a jamais de victoires et de défaites définitives –, elle se manifeste comme le mécanisme essentiel de constitution et de distribution des pouvoirs, de sélection de leurs détenteurs qui ont des sources et des ressources différentes.

Une question demeure: peut-on identifier un espace public et des affaires publiques qui concourent à la définition et à la prise en considération du bien commun. Il est admis, dans les théories politiques générales que la ritualisation du pouvoir, son encastrement dans les tissus du religieux et de la parenté excluent le déploiement de la société civile; que l'espace public comme lieu de rencontre et de traitement des "affaires publiques" se construit dans une expulsion radicale des usages communautaires. Celle-ci garantit précisément l'émergence des affaires publiques comme expressions convergentes des choses partagées, de ce qui est commun. Bien sûr des lieux et mécanismes tels que l'arbre à palabres et/ou la case du chef, le palais du roi, lieux de rencontres et de délibérations paraissent illustrer, d'une certaine manière, les formules envisagées dans la section théorique. Des recherches sont nécessaires pour

mieux comprendre les thèmes, les logiques d'organisation du discours, les régimes de vérité et de l'argumentation discursive, sa réception, remise en cause ou acceptation, d'une part et d'autre part, il faudrait être capable d'identifier qui participe à la discussion, comment et jusqu'à quel niveau. La grande difficulté vient du fait qu'il est difficile, en l'état actuel des recherches de repérer l'espace public et de suivre les modes d'appropriation, réels, symboliques ou imaginaires qui le mettent en ordre et organisent les rapports entre l'état et la société en Afrique précoloniale. Aujourd'hui encore, pour désigner la rue publique, en wolof on dit *talw buur* (la route du souverain) et le jardin public, *toolw buur* (le jardin du souverain).

C'est probablement dans la frange sahélienne de l'Afrique, au cours de la période des révolutions islamiques et guerres saintes (*jihād*), entre la fin du 17^{ème} siècle et la première moitié du 19^{ème} siècle que l'on peut trouver des manifestations de la société civile. Cependant cette hypothèse mérite une vérification par des recherches historiques précises. Y a-t-il eu réellement la configuration d'une société civile musulmane dans le cadre des royaumes traditionnels? Comment s'est-elle formée et assurée son autonomie? Comment a-t-elle assuré la circulation des idées de la bibliothèque islamique et des disciplines, créant ainsi des communautés transethniques et transétatiques? L'autonomie spatiale et idéologique que les communautés musulmanes s'étaient aménagées a-t-elle été à l'origine d'une certaine forme de contestation et de résistance aux classes dirigeantes royales ou religieuses? Par rapport à cette autonomie, comment insérer les commentaires proprement philosophiques faites dans la langue arabe ou les transcriptions de certaines langues sahéliennes en caractères arabes, sur des textes de la tradition occidentale? Doit-on faire porter cette réflexion plutôt sur les cités-états *haoussa*, des lieux où se combinent l'urbanisation et la maîtrise de la langue et de l'écriture arabe?

Si l'on peut suivre à la trace les configurations sociales produites et/ou promues par les révolutions musulmanes, dans la frange sahélienne, il est un peu plus difficile de lire de manière précise les résistances de la période des colonnes expéditionnaires qui ont assuré la conquête territoriale et la mise en subordination des sociétés africaines et la longue époque de la consolidation des administrations coloniales anglaise, française et lusophone. Dans leur diversité, les empires coloniaux imposent subordination, assimilation et/ou indigénisation.³⁷

Les mêmes interrogations me semble-t-il sont valables pour des institutions comme les assemblées des sages, des vieux et de certains groupes sociaux, en particulier dans les sociétés segmentaires. Il apparaît plus aisé de reprendre notre analyse de la société civile et de son existence et déploiement au cours du moment colonial. Il est difficile de parler de société civile, du moins faut-il en parler autrement. La gouvernance coloniale, les discours et pratiques de l'administration, aussi bien dans le système d'administration directe (à la française) que dans le système indirect (*indirect rule* à l'anglaise), établissent une nette séparation, physique et légale, entre colonisés et colonisateurs. Les droits et devoirs sont singuliers et exclusifs à chaque segment des sociétés impériales. Ces systèmes de gouvernance s'inscrivent dans des procédures

administratives. La domination coloniale utilisait plus la force que la loi, l'économie étant structurellement et forcément au bénéfice exclusif de la métropole. Dans ces conditions, est-il possible d'évoquer la société civile d'autant plus que plusieurs questions étaient soustraites au débat dans le contexte colonial. Les plus importantes parmi celles-ci sont les droits civils et politiques, la légitimité du pouvoir, les libertés et la participation populaire, les capacités politiques et citoyennes, témoignant que la relation sujétion et de commandement tient lieu de lien social.³⁸ Et, lorsque la citoyenneté est accordée à des indigènes, comme dans les cas des Quatre Communes ou de certaines individualités algériennes, c'est une prérogative³⁹ sinon une faveur et celle-ci s'est heurtée à l'extraordinaire investissement des communautés musulmanes dans la défense de leur statut particulier.⁴⁰

Dans tous les cas, la conjonction entre les pouvoirs publics et privés, comme au Congo belge, entre 1908 et 1960, prouve à l'envie, l'encastrement du politique dans la sphère de l'économie, avec un état et une administration au service exclusif des entreprises métropolitaines.⁴¹

Ces circonstances dessinent des figures particulières qui survivront à la domination coloniale, tels que le contrôle draconien de toute expression politique, l'administration de la politique, de l'économie, de la société et l'absence d'une civilité indigène. La confusion des genres en quelque sorte! L'accent particulier mis sur les communautés et leurs coutumes - produites par la manipulation des traditions - a imposé une justice administrative et une tradition de force et d'autorité, par opposition à l'autorité de la loi. Le résultat le plus dramatique de cette trajectoire, pour l'actualité africaine est l'absence totale de dialogue politique interethnique, plus simplement la circonscription des manifestations politiques, sociales et culturelles, exclusivement dans l'espace communautaire. L'intégrisme ethnique de l'ethnologie et de la gouvernance coloniale, a provoqué ainsi une fragmentation des sociétés indigènes dont les pouvoirs coloniaux demeurent l'unique trait d'union, bloquant ainsi le développement d'une expression et d'un espace politiques communs/partagés par les habitants d'une même colonie.

Au moment de l'indépendance, la question qui se pose est la suivante: comment rendre compte des relations que les élites africaines à qui le pouvoir est transféré, entretiennent avec les populations qu'elles sont censées représenter, quels que soit les sources de ce pouvoir, les mécanismes par lesquels et les attributs en regard desquels elles obtiennent le devoir de représentation et l'exercent? Comment construire l'objet d'étude et sur quels événements bâtir la mise en ordre théorique? Ces deux questions sont autant de défis majeurs pour l'approche politique. En effet, de quelle manière procéder lorsque l'on connaît d'un côté, la difficulté de statuer sur ces questions dans un continent où les sources et les ressources du pouvoir et de l'influence sont variées et changeantes, relevant tout à la fois des domaines public, privé et religieux, "des méandres de la sorcellerie"⁴² et de l'invisible et de l'autre, la faiblesse de la participation populaire et, en conséquence, la difficulté de mesurer la représentativité des élites tout autant que la mobilisation sociale qui prend souvent les

détours de l'informel et/ou les sentiers de la dissimulation⁴³ et de la dérision⁴⁴. Il me semble aller de soi que c'est dans cette tension entre des registres multiples et des espaces disjoints et concurrents où négociations, confrontations et coopérations sont rendues possibles précisément par la configuration des pratiques et les circonvolutions des discours que peuvent être lues et restituées les relations entre les élites et leurs mandants supposés. Probablement ces registres et espaces sont les sites où les transactions portent sur des vies et des mises à mort de certaines communautés, groupes sociaux, individus, des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux. Est en cause, la compétition entre des modernités irréductibles (ethniques, religieuses ou séculières) pour l'accès et le contrôle de ressources et de pouvoirs.

Cette réflexion a d'abord porté sur l'état et sa double prétention à moderniser la société et à construire la nation, à partir d'une critique radicale de la gestion des communautés africaines par la violence coloniale. Cette prétention se double de l'ambition d'assurer le développement et le rattrapage des sociétés occidentales développées. La recherche constante, par les états africains, quelle que soit l'idéologie dont il se réclament, d'un contrôle absolu et exclusif de la scène publique (politique, économique, sociale et culturelle), la quête continuellement renouvelée et souvent violente, de la substitution de l'administration directe des hommes et des ressources à la politique et au gouvernement est - me semble-t-il - le trait inédit des trajectoires des sociétés africaines. Elle se manifeste de plusieurs manières: dans la surveillance, l'encadrement et la répression, dans les figures des exils internes et externes, les silences et les cris, les affolements sociaux, les dérives émeutières et/ou terroristes, individuelles ou collectives. Par la furie administrative, l'état a réussi à imposer et inscrire, dans le corps et la tête des Africains, ses institutions et sa classe dirigeante⁴⁵, comme les seuls instruments et bénéficiaires du pouvoir sur la société et l'économie. Le caractère central et la centralisation à outrance de l'état a eu des conséquences incalculables sur la construction des nations africaines. Les détenteurs du pouvoir d'état n'ont pas eu à soutenir directement la concurrence d'autres *leadership*, tarissant et/ou subordonnant d'une manière ou d'une autre, tout autre lieu de pouvoirs, d'enrichissement ou de prestige social et cela, pendant au moins deux décennies. La géographie du pouvoir d'état postcolonial s'est ingéninée à s'accommoder des pouvoirs qui se préoccupaient non pas de lui disputer la scène, mais de se dérober plutôt à son regard pour ne pas subir ses foudres. Face aux logiques de surveillance, d'encadrement et de punition, les sociétés africaines ont constamment tenté de se soustraire à l'entreprise de totalisation étatique qu'elles ont cherché à déjouer ou à exploiter par les ruses de la dissimulation.

Aujourd'hui, la déflation de l'état et la prolifération des espaces sociaux lui échappant, impose de repenser la représentation comme forme d'inscription de l'état ou des modes populaires d'actions et aussi des lieux appropriés de lecture de celle-ci, en termes de société civile.

La crise de l'état et l'actualité de la société civile

Le discrédit de l'état est général dans les sociétés ouest-africaines. État partisan et clientéliste, il a abdiqué de son rôle d'arbitre, laissant ainsi les conflits et la compétition prendre des allures inédites, surtout dans les situations urbaines. Lieu de la compétition entre individus, entre groupes, entre ethnies, entre anciens et nouveaux urbains, la ville est aussi le cadre de la compétition entre ceux qui sont capables de mobiliser des ressources, quelle que soit leur nature (financière, foncière, politique, symbolique) et ceux qui ne peuvent pas. En témoignent la pauvreté et ses conséquences sur la dégradation du milieu et des infrastructures. Site de l'économie moderne et de l'état, elle est devenue l'espace de déploiement de la confrontation générale dont le principal enjeu est l'accès aux ressources urbaines, à l'aide internationale, à la fonction publique et aux rentes économiques et politiques. Les conséquences de la réduction du crédit de l'état sont énormes. Chaque fois qu'il se débarrasse, sous la pression des bailleurs de fonds ou de la conjoncture financière, de certaines de ses prérogatives et domaines jadis réservés, sa prétention à diriger est amoindrie. Les zones libérées deviennent des territoires d'invention, de dissidence et de dissonance, contribuant ainsi au renouvellement du quotidien, à la dissémination de la violence, consécutivement à la multiplication des grammaires concurrentes de l'identité débordant l'état.

La vigueur des mouvements sociaux ne se décline pas exclusivement sous le mode contestataire, revendicatif et violent. Par exemple, l'emboîtement des espaces de vie, de travail, de la débrouille et/ou de la délinquance est un aspect important de l'identité des villes ouest africaines. Aux interstices de ces différentes territorialités, s'est épanoui ce qu'il est convenu d'appeler "secteur informel" ou "économie populaire urbaine" qui, à l'image de la partie non lotie ou spontanée de la ville, occupe l'immense majorité de la population. La morphologie urbaine, dans beaucoup de situations semble être produite par une architecture dont l'élément dynamique est la recomposition identitaire et ethnique pour s'appropriier la terre. Ces recompositions entraînent souvent la mise en œuvre de logiques plurielles qui débouchent sur la sollicitation de différents régimes fonciers. Cette superposition de régimes et de formes d'appropriation très hétérogènes a des conséquences non seulement sur la morphologie urbaine mais aussi sur les relations sociales et les réseaux de solidarité.

Dans le domaine de la capitalisation et de l'accumulation, la chance que représente la ville est portée par des groupes puissants, mais eux-mêmes très contradictoires. Si la dynamique d'indigénisation persiste, le problème de l'accumulation des richesses se pose dans une grammaire inédite. Si le jeu de la double citoyenneté, selon qu'on est originaire ou non, s'impose, alors les évolutions à long terme vont être contrariées. Aujourd'hui, au Cameroun, les *Bamiliké* n'osent plus ouvrir de boulangeries dans le pays *béti*, une de leurs spécialités traditionnelles, alors qu'au Nigeria, les *Ibo* sont de plus en plus réticents à investir à l'extérieur du *Iboland*. Et les réactions contre les hommes d'affaires et commerçants *baol-baol*, dans la région de Dakar, de la part des

autochtones, annoncent des situations de conflits.

Les pouvoirs publics urbains sont-ils capables de contenir la charge explosive de la compétition entre les segments les plus visibles de la société, car l'accumulation de la richesse s'opère par la sédimentation. Les nouvelles pratiques provoquent un morcellement de l'espace public en coterie sociale. Le bien commun s'efface progressivement au profit des clans et groupes. La création des milices pour assurer l'ordre et la discrimination dans les structures sanitaires et scolaires communautaires contre les non cotisants et les étrangers à Baurako⁴⁶, par exemple, en sont des illustrations. Elles témoignent du morcellement du sens social, de l'intérêt commun.

Les nouvelles formes d'accumulation sont différentes de celles de la bourgeoisie occidentalisee et des hommes d'affaires clients de l'état entrepreneur, distributeur de quota et de licences d'importation. Elles reposent sur des entreprises communautaires (*baol-baol*), religieuses (les Mourides, les pentecôtistes nigériens), ethniques (les *haussa* du Niger, les *Peul* de Guinée, les *Ibo* du Nigeria). Les friches qui échappent totalement à l'emprise de l'état et qui sont investies par des expressions identitaires porteuses de conflits et de xénophobie, se multiplient. A la place du cosmopolitisme prolifèrent des sous-ensembles mal contrôlés par la puissance publique et plus homogènes au plan ethnique. Ces marquages produisent de nouveaux idiomes et sollicitent de nouvelles mémoires qui procèdent d'un bricolage savant et parfois provocateur et/ou narquois de traditions multiples et d'histoires hétérogènes et souvent conflictuelles. Il est indispensable de lire ces évolutions dans le contexte des ajustements économiques et des libéralisations politiques, sur une toile de fond rythmée par la crise pour en comprendre la configuration et les enjeux.

Au moment où les frontières internationales redeviennent des espaces disputés (les conflits sénégal-mauritanien et sénégal-bissau-guinéen, les querelles entre le Nigeria et le Cameroun, les immixtions du Zaïre dans les affaires rwandaises et de ces derniers et des ougandais dans les affaires zaïroises, les crises et guerres civiles de l'Afrique centrale, les débordements de la guerre civile libérienne sur la Côte d'Ivoire, la Sierra Leone et la Guinée, l'étalement des crises *touareg* sur toute la bordure sahélienne...), des frontières internes sont érigées dans des affirmations répétées d'une appropriation identitaire des espaces de vie et de mort, de manière exclusive et discriminatoire. Plusieurs cas peuvent aider à illustrer ces mutations: la Casamance et la revendication indépendantiste du Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance (MFDC) et l'inscription de pratiques inédites à la ville et à la campagne. Elles mettent en scène des organisations autonomes, centrées sur l'ethnie, le quartier, la confrérie religieuse, l'église... Même si la première situation apparaît plus classique dans la formulation identitaire et les vertus d'une communauté imaginée comme attestation d'une identité différente, elle organise d'abord et avant tout, un rapport au *terroir*, donc à la mémoire. Il est clair cependant que les matériaux sollicités et retravaillés dans les situations irrédentistes sont multiples.

Le texte qui organise les mouvements irrédentistes s'inscrit dans des terroirs et des imaginaires qui sollicitent plusieurs fabulations, coloniales,

nationalistes et parfois ethniques, à cause de leur vocation à s'inscrire dans un territoire où l'enchevêtrement ethnique ne peut que militer pour une logique d'assainissement et de refondation communautaire. En se retournant sur elles-mêmes et en mettant en scène, dans l'histoire, les paysages, les rites et parades, elles érigent un contre-modèle et se lancent à l'assaut du territoire national et de la prétention de la fabulation nationaliste à être la seule histoire véridique. Et, parce que cette dernière s'est érigée de manière totalitaire et incontestable, durant la période du parti unique, sa disqualification est à l'ordre du jour. Celle-ci ne passe pas uniquement par la lutte armée, elle passe aussi par l'auto-organisation des communautés qui s'acharnent à se soustraire à l'emprise de l'état par la création d'une économie et d'une civilité territorialisées et dédaigneuses du domaine public.

Ces nouvelles organisations prennent en charge les tâches communautaires. Initiative de la base, plus démocratiques et plus ouvertes aux jeunes et aux femmes, elles élargissent les zones de fracture où s'élaborent des stratégies de contournement et de résistance à l'état. De la sorte, elles portent en elles les germes d'une nouvelle conscience sociale très critique des projets étatiques. Elles commencent à décliner autrement des pays soumis à une crise de plus en plus difficile à gérer. Sont-elles des affirmations d'une société civile en ébullition?

Le desserrement de l'encadrement étatique, laisse place à un foisonnement de pratiques buissonnières dans lesquelles le licite, l'illicite, la parodie et le totalitarisme religieux, familial et/ou moral s'entrelacent, se chevauchent, s'interpellent et se contredisent dans une folle sarabande, admirablement rendue par deux ouvrages du romancier nigérian Ben Okri, *The famished road* ou *Stars of a new curfew*. Sont en cause dans ces arabesques socio-économiques, la compétition, la coopération et les conflits entre groupes qui sollicitent des ressources politiques, économiques, symboliques et imaginaires variées. Des structures telles que la famille, le groupe d'origine - comme les *area boys* du Sud Ouest nigérian, les *yan daba* ou la secte ou la confrérie religieuse - à l'image des associations pentecôtistes ou de *born again* de Lagos, les *almajaraï* (étudiants musulmans itinérants du Nord nigérian) ou les mourides du Sénégal - deviennent des lieux de conflits. L'accentuation de la compétition entre les groupes, témoignent des formes violentes d'expression d'une autochtonie qui s'imisce dans les pores de sites sociaux et de logiques d'accumulation que l'état africain en cure d'amaigrissement ne peut avoir la prétention de gérer de manière exclusive.

La crise de la fin des années 1970 est une attitude de défiance vis-à-vis des structures politiques, économiques, culturelles de l'état encadreur. Certains groupes, notamment les jeunes, en particulier les étudiants, après des périodes de confrontation physique - qui ne sont pas totalement achevées - se sont lancés dans la création d'organisations autonomes centrées sur le quartier, l'ethnie, la confrérie religieuse, l'église, etc. Cette stratégie de rupture a profondément fissuré le tissu social et les politiques de développement. Le mouvement de désaffiliation a commencé avec les regroupements de jeunes paysans et de femmes, les acteurs sociaux traditionnellement exclus du

système coopératif étatique. Les principaux atouts des groupements sont: a) ils sont le produit d'initiatives à la base et non de directives administratives; b) ils ne sont pas dominés par des notables et des leaders religieux; c) ils sont beaucoup plus à l'écoute des besoins des femmes et des jeunes qui jouent un rôle déterminant dans la prise de décision; d) leurs intérêts et spéculations sont diversifiés. Ils ne s'investissent pas seulement dans les cultures industrielles et commerciales; e) ils réinvestissent la plus grande partie de leurs bénéfices dans l'amélioration des conditions et du cadre de vie dans les villages; F) leur capital de départ est la somme des cotisations des membres, des bénéfices de projets collectifs réinvestis et des participations financières des amis et parents travaillant à Dakar et en France; g) plutôt que d'accepter passivement la tutelle de l'état et de ses agences, ils peuvent négocier les termes de leurs relations tout en s'appuyant sur les organisations non gouvernementales.

En milieu urbain aussi, on assiste au même mouvement, avec l'émergence des associations de quartier, des regroupements des originaires d'une même région, ethnie, confrérie religieuse... Elles organisent des opérations d'investissements humains pour l'assainissement, des cours de vacances pour les écoliers et lycéens et la construction d'équipements collectifs. De plus en plus, elles organisent la résistance et imposent, aux établissements et pouvoirs publics, la concertation pour l'occupation de l'espace. Certaines de ces associations tentent aujourd'hui, des opérations originales de bibliothèques publiques et de centres de formation professionnelle tout comme la mise en place d'entreprises économiques sous forme de Groupement d'Intérêt Economique (GIE). Ces manifestations qui mêlent la bonne action et la violence, la civilité et l'incivilité disputent de plus en plus l'espace physique et l'imaginaire à l'état et à ses institutions, signes, parades, monuments et commémorations.⁴⁷

Ces évolutions obligent à repenser l'état et la citoyenneté, face à deux changements majeurs, la crise et la démocratisation. D'un côté l'état n'est plus en mesure d'assurer ses fonctions et, de l'autre, les manifestations ont pour but de l'obliger à assurer certaines des missions qu'il néglige, la collecte des ordures, l'assainissement du cadre de vie et la mise en place d'infrastructures et d'équipements fonctionnels. Quelles sont les solutions politiques disponibles? A quel niveau devrait-on situer la puissance publique, la collectivité locale et, de manière corollaire, une citoyenneté réelle, susceptible de mobilisation collective. Devrait-on tendre vers une citoyenneté de quartier, instance territoriale où l'individu se sent impliqué et responsable? La politique urbaine est-elle capable de contenir le foisonnement des pratiques de l'informel. Peut-on planifier l'existant et faire coïncider la modernité institutionnelle et les règles de production de la cité, car la gestion des mutations c'est la gestion des cotes mal taillées qui sont des séries de consensus conjoncturels permettant de survivre jusqu'à la prochaine étape? Qui peut porter le nouveau discours, maintenant que l'état est discrédité? La Banque Mondiale, le transporteur, le chef de quartier...? Avec qui négocier le nouvel équilibre si l'on sait que les frontières du politique changent, sans que les acteurs traditionnels ne s'en rendent compte. Le retour aux terroirs physiques et identitaires plus restreints

débouchera-t-il sur un nouveau contrat social, une nouvelle inventivité ouvrant de nouvelles possibilités pour l'avenir, ou bien mène-t-elle à la barbarie, cette "culture de l'émeute et du racket"⁴⁸ qui laisse prédire une issue probable "d'équilibre anarchique".⁴⁹

Conclusion

On le constate, au terme de ce voyage d'exploration, l'Afrique d'aujourd'hui est traversée par de multiples trajectoires, une pluralité d'acteurs et d'interventions qui s'entrelacent pour organiser des sociétés en quête de nouveaux équilibres ou de nouveaux bouleversements et remises en causes, souvent dans la violence et la terreur. Ces multiplications de facteurs variés, d'engagement et de désengagement, d'oscillations entre des traditions toujours repensées et de modernités constamment réinventées, il me semble, ne se réduisent pas à la notion de la société civile uniquement circonscrite à l'affrontement avec l'état et cela pour plusieurs raisons. Plusieurs études ont montré que des groupes qui s'engagent dans des reconfigurations sociales et économiques tels que les femmes, ne s'opposent pas frontalement à l'état tout en ayant un impact considérable sur les sociétés africaines. Elle dit donc préférer la notion de vie associative à celle de société civile pour éviter la charge européocentriste.⁵⁰

Les procès d'auto-organisation des groupes sociaux, de réactivation de certaines associations, comme par exemple au Zimbabwe et en Côte d'Ivoire où les sociétés de funérailles, nées au cours de la période coloniale pour répondre au processus de prolétarianisation, reprennent de la vigueur face à l'insécurité née des programmes d'ajustement structurel; au Nigeria, l'extraordinaire virulence des *area boys*⁵¹ et des *yan daba*, des *langa*⁵² de la province de Western Cape en Afrique du Sud, posent de manière cruciale et souvent criminelle, la dimension historique et territoriale de la représentation et de la citoyenneté.

Les programmes d'ajustement structurel, la rétraction du territoire national et de l'idéologie nationaliste, tout comme l'essoufflement ou la privatisation plurielle des instruments d'encadrement et de coercition ont eu plusieurs conséquences dont nous avons essayé de rendre compte, la réduction de l'espace civique et son inscription dans une contextualisation locale, c'est-à-dire son historicité propre. La question qui se pose est: comment réconcilier cette pluralité de formes d'organisations, d'actions et de présences dans des territoires quadrillés par des forces de l'ordre - pas uniquement gouvernementales -, des espaces gérés de manière discriminatoire, et une multitude de textes (*hidden or public transcripts*) et les nouveaux modes plus ouverts (plus démocratiques?) d'institutionnalisation du politique? Peut-il y avoir, dans cette conjoncture, un texte unique -de bonne gouvernance- s'entend? Comment organiser une compétition et/ou mise en ordre du domaine public, capable de satisfaire au pluralisme des modes d'intervention politique, qui en définit les codes et modes de lectures?

C'est là le défi lancé à la gouvernance technocratique de l'ajustement et aux manifestations de ce que d'aucuns appellent aujourd'hui la société civile,

du moins dans son acceptation restrictive inaugurée par la Banque Mondiale, dans les années 1980, pour appuyer un discours général sur la réforme de l'état et la redéfinition de son rôle dans l'économie.

Notes

1. Voir à ce sujet: M. Diouf, *Transitions démocratiques ou libéralisations politiques*. Dakar: CODESRIA (1998).
2. J. Frenzel-Zagorska, "Civil society in Poland and Hungary" in: *Soviet Studies* vol. 42-4 (1990), pp. 759-777; A. Arato, "Civil society against the state: Poland 1980-81" dans: *Telos* 1-21 (1981); M.C. Hann, "Second economy and civil society" in: *Journal of Communist Studies* 6-2 (1990), pp. 21-44.
3. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot (1993) et du même auteur, *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard (1988).
4. Charles Taylor, "Modes of civil society" in: *Public Culture* 3-1 (Fall 1990), pp. 95-118.
5. Adam B. Seligman, *The idea of civil society*. New York, London, Toronto: The Free Press/Maxwell Macmillan (1992), p. 201.
6. *Idem*, p. 158.
7. *Idem*, p. 5.
8. M. Diouf, *op. cit.* (1998).
9. R.D. Putman "What makes democracy?" in: *National Civic Review* (1993); D. Putman, R.N. Nanetti, *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton: University Press (1993).
10. J. Habermas, *op. cit.*; A.B. Seligman, *op. cit.*; Jean L. Cohen & Andrew Arato, *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press (1992).
11. C. Taylor, *op. cit.*, pp. 104-105.
12. *Idem*, p. 98.
13. *Idem*, p. 96.
14. *Idem*, p. 108.
15. *Idem*, p. 117.
16. *Idem*, pp. 101-103.
17. Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MA, MIT (1992).
18. Joan B. Landes, *Women and the public sphere in the age of the French Revolution*. Ithaca (1988); Anna Yeatman, "Gender and the differentiation of social life into public and domestic domains" in: *Social Analysis: Journal of Cultural and Social Practices* 15 (1984), pp. 32-49; Nancy Fraser, "What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender" in: *New German Critique* (1985), pp. 97-133.
19. Partha Chatterjee, "A response to Taylor's *Modes of civil society*" in: *Public Culture* 3-1 (Fall 1990), pp. 119-132.
20. Voir plusieurs des chapitres de l'ouvrage John W. Haberson, Donald Rothchild & Naomi Chazan (eds.), *Civil society and the state in Africa*. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers (1994). Dans le chapitre de conclusion, T.M. Callaghy, qui préfère la notion de "société résurgente (*resurgent society*)" (p. 238) présente sa position "délibérément dissidente" au sujet d'un "concept trop lourdement lesté d'un bagage historique spécifique" (p.248). Dans sa contribution, l'un des éditeurs, John Harbeson, considère que "toutes les contributions sont des expérimentations

- du concept de société civile dans une exploration pragmatique" (p. 285). De son côté, Michael Bratton insiste sur l'utilité analytique du concept, précisément "parce qu'il porte en lui-même des croyances et pratiques universelles à propos de la légitimité et des limites du pouvoir d'état" (p. 52). Un auteur comme Victor Azarya qualifie l'émergence du concept comme une "correction heureuse" face à la centralité (*the significant other*) de l'état qui était l'unique préoccupation (p. 84).
21. Robert Fatton jr., *Predatory rule/state and civil society in Africa*. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers (1992), pp. 23-25.
 22. J-F. Bayart, *L'état en Afrique. La politique du ventre*. Paris: Fayard (1988), p. 272.
 23. Idem, p. 272.
 24. Idem, se reporter en particulier au chapitre VIII, pp. 261-270.
 25. J-F. Bayart, Béatrice Hibou et Stephen Ellis, *La criminalisation de l'état en Afrique noire*. Paris: Editions Complexes (1997).
 26. M. Foucault, "De la gouvernementalité" dans: *Magazine Littéraire* (1989), p. 269.
 27. A. MBembe, *Afriques indociles*. Paris: Khartala (1988).
 28. M. Mamdani & Wamba-dia-Wamba, *African perspectives on social movements and democracy*. Dakar: CODESRIA (1994).
 29. P. Duara, *Rescuing history from the nation. Questioning narratives of modern China*. Chicago, London: The University of Chicago Press (1995). Les autres auteurs qui m'ont aidé à comprendre la mise à l'épreuve de la société civile dans des contextes, autres que celui de l'Europe occidentale, sont: W. Rowe, *Hankow: conflict and community in a Chinese city*. Stanford: Stanford University Press (1989); "The public sphere in modern China" in: *Modern China* 16-3 (July 1990), pp. 309-329; M. Rankin, *Elite activism and political transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*. Stanford: Stanford University Press (1986); "The origins of Chinese public sphere: local elites and community affairs in the late Imperial period" dans: *Etudes Chinoises* 10-2 (1990), pp. 13-60; D. Strand, *Rickshaw Beijing: city people and politics in 1920s China*. Berkeley: University of California Press (1989).
 30. M. Rankin, *op. cit.* (1990), pp. 14-20.
 31. P. Ropp, *Dissent in early modern China: Ju-lin Wai-shih and Ch'ing social criticism*. Ann Arbor: University of Michigan Press (1981), p. 246.
 32. M. Rankin, *op. cit.* (1986), pp. 147-169.
 33. D. Strand, *op. cit.* (1989), p. 175.
 34. M. Rankin, *op. cit.* (1990), pp. 41-43.
 35. D. Strand, *op. cit.* (1989), p. 147.
 36. P. Duara, *op. cit.*, p. 152-53.
 37. Voir à ce sujet: Mahmood Mamdani, *Citizens and subjects*. Princeton: University of Princeton Press (1997).
 38. Voir: T. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa", in: E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press (1988).
 39. Voir: P. Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen*. Paris: Gallimard (1992); C.R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*. Paris: PUF (1968) (2 tomes).
 40. Voir: Mamadou Diouf, "The French colonial policy of assimilation and the civility of the natives of the Four Communes (Sénégal). A nineteenth century globalization project" in: *Development and Change* vol. 29 (1998), pp. 671-696.
 41. J-L. Vellut, "Articulations entre entreprises et état: pouvoirs, hégémoniques dans le bloc colonial belge (1908-1960)" dans: C. Coquery-Vidrovitch (ed.), *Entreprises et entrepreneurs en Afrique*. Paris: L'Harmattan (1985), pp. 49-79.

42. Peter Geshiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris: Karthala (1995).
43. Sur la dissimulation on se reportera avec profit au livre d'Achille MBembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et état en société postcoloniale*. Paris: Karthala (1988), et à son article, "The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the postcolony" in: *Public Culture* vol. 4-2 (Spring 1992), pp. 1-30, et les réactions parfois très vives qu'il a suscité dans le numéro suivant *Public Culture* vol. 5-1 (Fall 1992).
44. Voir à ce sujet le travail pionnier de C. Toulabor "Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo" dans: *Politique Africaine* 1-3 (septembre 1981), pp. 52-71, et son *Togo sous Eyadéma*. Paris: Karthala, (1986).
45. Je suspends pour le moment la caractéristique de ce groupe social comme constitutive de l'élite, pour n'insister que sur sa position dominante, dirigeante, en termes de position de pouvoirs. On se reportera avec utilité sur cette question à Fawzi Mellah, "Le développement politique: rôle et limites de l'administration publique. Eléments pour une analyse de l'état en Afrique" dans: *Annuaire du Tiers Monde* VIII (1982/83), pp. 77-85.
46. Voir: Ph. Antoine & al., *op. cit.*
47. On peut se reporter sur ces conflits entre imaginaires, symboles et sur la prolifération des espaces sociaux échappant à l'autorité de l'état, aux études suivantes: J.F. Bayart, A. MBembe & C. Toulabor, *La politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*. Paris: Karthala (1992); O. Kane, "Les mouvements religieux et le champ politique au Nigéria septentrional: le cas du réformisme musulman à Kano" dans: *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* 4 (novembre 1990), pp. 7-23; R. Marshall, "Power in the name of Jesus. Social transformation and pentecotalism in Western Nigeria revisited" in: T.O. Ranger & O. Vaugh, *Legitimacy and the state in contemporary Africa*. Oxford: Mcmillan (1993), pp. 213-246; Aili M. Tripp, "The universe of civil society: the heterogeneity of associations in Africa" in: *USAID seminar on civil society, democracy and development in Africa*. Washington D.C. (9-10 June 1994); D. Woods, "The vertical and horizontal dimensions to associational politics in sub-Saharan Africa" in: *USAID seminar on civil society, democracy and development in Africa*. Washington D.C. (9-10 June 1994); M. Diouf, "Fresques murales et écriture de l'histoire: le set setal à Dakar" dans: *Politique Africaine* 46, pp. 41-54.
48. Achille Mbembe, "Traditions de l'autoritarisme et problèmes de gouvernement en Afrique sub-saharienne" dans: *Afrique et Développement* vol. XVII-1 (1992), p. 59.
49. Cette probabilité de l'évolution des sociétés africaines est la sortie vers le 19ème siècle selon A. MBembe (guerres, désordres, meurtres, warlordism), *op. cit.*, p. 64. Voir: Achille MBembe, "The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the postcolony in: *Public culture. Bulletin of the center for transnational cultural studies* 4 (Spring 1992), pp. 1-30.
50. Ailii M. Tripp, "Gender, political participation and the transformation of associational life in Uganda and Tanzania" in: *African Studies Review* 37-1 (April 1994), pp. 107-131.
51. Sur les "area boys", Abubakar Momoh écrit: "The area boys as a social category became preponderant, popularised and organised from about 1986 when the Structural Adjustment Programme took its full course. Hence today, any form of crime or criminal in the entire South-Western Nigeria is identifiable or traceable to the area boys. The area boys are the equivalent of *Yandaba* in Hausaland, there are also called *alaayes*, *Omo oni ile* (son of the soil or landlords) sweet urchins,

government pickin, untouchables, or alright sir. "The South-Western Nigeria Case Study", paper presented at the West African Long Term Perspective Study (WALTPS), Lagos, ADB-CINERGIE Conference (11-13 October 1993), p. 28.

52. A.M. Simone et E. Pieterse, *op. cit.*, p. 56.

STATE AND CIVIL SOCIETY IN AFRICA: AN INSTANCE OF ASYMMETRIC INTERDEPENDENCE?

Eduardo Sitoc

Contextualization

To begin with, it can be argued that in most African countries, and the case of Mozambique is one in point, the space and strength of the civil society is largely constrained and/or determined by the predominance of the state over the entire social system. This is so despite the fact that the state in Africa is, in general, structurally weak and its formal institutions barely reach the entire national territory, particularly the countryside.¹

However, since the state is to a larger extent the privileged arena for economic accumulation, political prestige and social predominance, weak and limited as the state actually is, it still plays a pivotal role when put across the civil society. Instead of conceptualizing this scenario as a kind of state imperialism over the civil society, the main thrust of these brief notes is to present the pattern of relationship of the state and the civil society in Africa as a typical situation of asymmetric interdependence, where the search of equilibrium between the two may set the path for the establishment and subsequent consolidation of democratic political orders in this part of the world.²

The idea of civil society

Andrew Heywood in his book *Political ideas and concepts* points out that "... in the tradition of Hegel and Marx, civil society takes place outside the state and refers to a realm of autonomous associations and groups, formed by individuals in their capacity as private citizens".³ This particular conceptualization of civil society corresponds to what David Beetham and Kevin Boyle considered to be the positive view of this concept, according to which civil society encompasses a plurality of "... independent foci of self-organizations within society, through which people can work collectively to solve their own problems, which can act as channels of popular opinion and pressure upon government and which can serve as a protection against encroachments".⁴

According to Beetham and Boyle the negative view of civil society is given by a conceptualization of it, which instead of focusing on how civil society is constituted, its sphere of competence and on what it actually does, it concentrates on how it limits the state influence and on what it prevents the state from doing. In this "negative" framework the civil society is embedded in the idea that "... the reach of the state should be limited, so that it is prevented from controlling all social activity, penetrating all spheres of life, or absorbing all social initiative and talent".

Given the previous assertions four main aspects appear to be relevant in the conceptualization of the idea of civil society: that, although the state is part of the social system as a whole, there is a heuristic and practical relevance of keeping the state and the civil society as two separate entities in the conceptualization of democratic political orders; that even recognizing the fact that there could be no civil society without the state, the separation of private

and public spheres of life in society and the urgency of potentiating individual rights and freedoms, presupposes that the civil society needs to be strengthened in its relationship *vis-à-vis* the state; that the main thrust of the civil society is the presence within society of a significant number of autonomous associations formed by individuals in their capacity as private citizens; and that, however defined, the civil society is basically that segment of autonomous associations and groups which is in permanent inter-relationship with the state through its institutional bodies, both with the main aims of allowing people to work collectively to solve their problems and act as channels of popular opinion and pressure upon government, as well as limiting the reach of state powers beyond the sphere of the public good and preventing it from controlling all social activity and/or penetrating all spheres of life, and thus absorbing all social initiative and talent.

How the Civil Society Can Be Made

Beetham and Boyle present the following dimensions as particularly relevant for the civil society to be an expressive entity in a given social system: that there is a flourishing network of voluntary associations in all areas of social life, through which people manage their own affairs; that there are sources of expertise on all aspects of government policy that are independent of the state; that there is an independent media of communication; and, finally, that there is a market economy.

Given these dimensions it can be asserted that wherever the state is the center for the bureaucratic and administrative running of the economy, or it is the primary source for economic accumulation, there will be a limited space for independent voluntary associations to grow. This can also be the case where there is no freedom of expression and organization, since in this sort of environment independent media is jeopardized by government control and/or manipulation of the media, and through it control of public opinion.

Therefore, although a market economy is not a sufficient condition for self-organization and self-financing, it is, doubtless, a necessary condition for the development of private initiatives and talents outside the state framework that may lead to economic self-sustenance. On the other side, state control over the economy is potentially prone for lack of transparency and encouragement of nepotism and corruption, thus contributing to the concentration of resources in a thin circle of those members of the political elite in power.

Press freedom and the presence of a strong and autonomous judicial system is also a fundamental requisite, both for the spontaneous development of associations and groups, and for the public opinion to exercise its influence upon government.

Another aspect which does meaningfully contribute to the strengthening of the civil society is the building of mechanisms for consultation in all relevant areas of government, bringing together government institutions and different societal groups, such as trade unions, professional associations, religious bodies, grass-roots organizations, and so on. This is particularly the case, because through such consultations these groups gain public visibility and recognition.

This aspect of public visibility and recognition is especially relevant, since most individuals are not aware of the activities undertaken by different organizations which do exist even in their neighborhood. In a recent national public opinion survey conducted by the Center for Population Studies of the University Eduardo Mondlane in a population of 2000, less than 16% of the respondents said they knew about associations, NGOs and other organizations established and/or operating either in their areas of work or of residence.

In the case of Mozambique these consultation processes are normally realized through two main traditions: (a) in the definition of fiscal policies and the parameters for the establishment of the national minimum salary, the government bodies responsible for the economic portfolio do hold consultative forums with the federation of trade unions and the business association; (b) whenever important legislation in the country is about to be enacted, it is usually widely circulated for debate in the ambit of a diverse range of associations, including NGOs.

Apart from this, in the recent political process in Mozambique there are a number of aspects regarding civil society, which deserve to be mentioned. One is the fact that during the prevalence of the one party political regime in the country from 1975 up until 1994, the Frelimo government developed a system of "mass democratic movements" (MDMs), whose leadership was linked to the Frelimo party structure. MDM was a term which referred to a diverse range of organizations, including women, youth, children, journalists, teachers, trade unions, professional bodies, and so on, which mainly played a role of tools for political mobilization and political participation. Given the fact that during the colonial regime there was no space for independent political association and activity, this initiative, although brought about to serve Frelimo's political purposes, it indeed contributed to the development of civic consciousness among a significant number of Mozambican citizens. Indeed, in most cases independent associations existing in the country now resulted from those previous organizations which de-linked themselves with either the state or Frelimo's party structure.

Outside this framework the space of the civil society in Mozambique has largely to do with the strength of religious institutions in the country, particularly the Roman Catholic, the Muslim and the Protestant groups. Just to give one enlightening example, the religious groups played a critical role in the building of confidence between the Frelimo government and the (then) Renamo rebel movement during the peace talks, which ended in the signing of the historic Rome General Peace Agreement in October 1992. It was this agreement which opened the path for the holding of the 1994 general multiparty elections in the country.

Finally, it can be argued that the political culture prevailing in a given country is also related to the elements of the civil society beyond economic and political considerations. Take the case of Mozambique: in a survey referred to earlier, more than 66% of the respondents considered the government as "the father" with a kind of authority that must be obeyed. This conception tends to prevent citizens from judging critically government policies and activities,

because these citizens consider that exercise as unacceptable and/or unnecessary.

Final remarks

It is possible to assert that the path for the development of the civil society can decisively be open in two main ways: first, by the reduction of the state control over the economy, by restricting its sphere of intervention in this arena to the enactment of facilitative and less bureaucratic legislation, and thus opening the space for private initiatives and talents; and second, by allowing more access to education facilities and media, since this will contribute to the strengthening of civic virtues among the citizens.

Undoubtedly this can only be achievable if those in the position of authority in the African continent themselves recognize the importance of a strong civil society and therefore be committed to encouraging its development. And, on the other side, when individuals in this part of the world will learn to be more aware of their rights and freedoms and be prepared to strive for them.

One of the main reasons for the state itself to be particularly interested in the consolidation of the civil society is that a strong civil society, by encouraging a non-violent political participation, contributes to the socio-political stability of the state and the country alike.

Notes

1. The contention in these brief notes is that for the state to be considered successful, it should provide protection for its citizens against external aggression, guarantee a system of security for the well being of its citizens, as well as assure basic infrastructure that cannot be left to private initiative.
2. Indeed, the point is that in Africa there is a need of building an effective state, constructed within a context of a vigorous civil society.
3. Andrew Heywood, *Political ideas and concepts* (1994), p. 336.
4. David Beetham and Kevin Boyle, *Introducing Democracy* (1995), p. 107.

Bibliography

Beetham, David and Kevin Boyle

Introducing democracy: 80 questions and answers. Cambridge: UNESCO, Polity Press (1995).

Budge, Ian

Agreement and the stability of democracy. Chicago: Markhan Publ. Company (1970)

Dalton and M. Kuechler

Challenging the political order: new social and political movements in Western democracies. Cambridge: Polity Press (1990).

Hampton, Jean

"The contractarian explanations of the state" in: William J. Booths et al. (eds.), *Politics and rationality*. Cambridge: University Press (1993).

Heap, Shaun H. et al.

The theory of choice: a critical guide. Oxford: Blackwell (1992).

Heywood, Andrew

Political ideas and concepts. London: Macmillan (1994).

SOCIÉTÉ CIVILE ET POLITIQUE

Mahamadé Savadogo

Le but du présent propos n'est pas d'analyser l'intervention de la société civile dans la vie politique sur un continent ou dans un état particulier, mais de s'interroger sur la spécificité universellement reconnue à l'action de la société civile par rapport à d'autres protagonistes de la vie politique. Le langage politique contemporain considère comme évidente la dissociation de la société civile par rapport à d'autres acteurs de la vie collective, l'état notamment. Mais, cette dissociation est-elle vraiment justifiée? Est-il légitime d'admettre une spécificité de l'intervention de la société civile dans la vie publique?

Du point de vue de l'histoire de la pensée politique, la dissociation de la société civile et de l'état a été dégagée dans l'oeuvre de Hegel et reprise dans celle d'Eric Weil.¹ Il demeure cependant possible de se demander dans quelle mesure le langage politique actuel se détache de l'héritage de ces philosophes, plus précisément de Hegel. Afin de répondre à cette préoccupation, il convient, par-delà l'exégèse des oeuvres philosophiques, de se mettre à l'écoute du langage politique contemporain, de le suivre pour en expliciter les implications, le développer pour l'élever à la dignité d'une doctrine cohérente.

La société civile se comprend de nos jours comme un ensemble formé par des agents de la vie publique aussi différents que les syndicats, les organisations de défense des droits de l'homme, les associations culturelles, les autorités religieuses, les intellectuels, etc. Il semble de prime abord impossible de donner une liste exhaustive des sujets regroupés sous l'appellation "société civile". Cette impossibilité, en définitive, incite en retour à s'interroger sur ce qui fonde l'unité de l'ensemble qu'est supposée être la société civile: que peuvent bien avoir de commun les agents de la vie publique ci-dessus indiqués?

A suivre le langage politique contemporain, la réponse à cette question s'avère moins difficile qu'on pourrait le craindre: les éléments de la société civile ont pour trait commun de ne pas dépendre de l'état dans leur action. La société civile désigne un niveau de la vie collective distinct de l'état, indépendant des institutions dont la réunion constitue la direction de la collectivité qu'est l'état.

Il convient cependant de bien s'entendre sur le sens de l'indépendance de la société civile à l'égard de l'état. Elle n'exclut pas une intervention de l'état pour soutenir l'activité de la société civile. Il est en effet de l'intérêt de l'état lui-même que les éléments constitutifs de la société civile participent à l'animation de la vie politique. Ils sont en mesure de servir d'interlocuteurs entre les représentants de l'état et ceux des citoyens qui se reconnaissent en eux.

L'indépendance de la société civile signifie surtout que ses membres n'attendent pas de l'autorité étatique une définition de leurs objectifs ou des moyens à mettre en oeuvre pour les atteindre. Les acteurs de la société civile élaborent leurs programmes d'action en rapport avec les questions qui les préoccupent, sans se sentir obligés de prendre en considération les projets de l'état. Il est ainsi concevable qu'ils entrent en conflit avec l'autorité étatique.

La confrontation avec l'état ne saurait cependant être tenue pour la finalité principale de la société civile. L'indépendance de la société civile n'est pas synonyme d'opposition inconditionnelle à l'état. Il est certes généralement

admis que la société civile forme, face à l'autorité étatique, un contre-pouvoir; néanmoins, il ne faut pas oublier de relever que le statut de contre-pouvoir n'implique pas une opposition systématique à toute initiative de l'état. La société civile remet en cause les décisions qui compromettent les intérêts de ses membres. Elle jette un regard critique sur les initiatives de l'état à partir des revendications des individus ou groupes qui l'animent. En admettant que l'état soit le garant du bien commun à la collectivité globalement considérée, l'attitude de la société apparaît marquée du sceau de l'égoïsme: elle se préoccupe essentiellement de l'intérêt particulier de ses acteurs, sans prendre garde aux exigences de la vie collective dans son unité. Cet égoïsme de la société civile trouve une bonne illustration dans l'action syndicale. Le syndicat est une organisation chargée de la formulation et de la défense des aspirations de ses adhérents dans le cadre de la répartition des avantages de la vie en société, dont la conduite incombe à l'autorité centrale qu'est l'état, indépendamment du système politique considéré. Le syndicat privilégie dans son action la satisfaction de l'intérêt des membres de la catégorie professionnelle qu'il représente par rapport au reste de la société. Cette attitude qui semble moralement suspecte est admise par la réflexion politique comme un trait distinctif de la société civile par rapport à l'état. Les protagonistes de la société civile, contrairement aux représentants de l'institution étatique, ne s'assignent pas pour ambition l'édification de la collectivité dans son ensemble. Cette thèse ne contredit-elle pas la présentation de la société civile comme un niveau, une forme de la vie collective par laquelle s'est ouverte la réflexion en cours?

La société civile est effectivement une manifestation de la vie publique, mais cette manifestation a ceci de particulier qu'en elle la réunion des hommes en une collectivité déterminée n'est pas élevée à la dignité d'une fin en soi. Ainsi que l'indique l'expression en elle-même, la société civile est certes une société, un regroupement d'individus, mais ce regroupement ne résulte pas d'un engagement délibéré de ses membres. Le phénomène ici visé est sans doute paradoxal mais il n'est pas absurde, incompréhensible. La diversité, l'hétérogénéité des composantes de la société civile a déjà été reconnue, au seuil même de notre propos. Il reste à présent à préciser comment l'unité du phénomène se maintient au-delà de cette diversité.

L'indépendance par rapport à l'institution étatique a été dégagée comme principe de rassemblement des agents de la société civile. Cette indépendance semble cependant être le principal obstacle à l'épanouissement de la vie collective au niveau de la société civile. Il n'existe pas en effet une instance organisatrice, une autorité, qui fonde, encourage et entretient l'unité de la société civile. Une alliance ponctuelle entre des agents de cette société en vue d'atteindre des objectifs déterminés est sans doute concevable, mais un pacte explicite définitif entre eux est inimaginable. L'unité de la société civile est implicite, révélée par la réflexion politique et non explicite, consciemment revendiquée par ses composantes.

Il en est ainsi parce que la société civile se compose d'individus et de groupes attachés en priorité à leur sort particulier. Les membres de la société civile n'entrent pas en relation parce que la vie collective leur apparaît bonne en elle-même, mais parce qu'ils ont mutuellement besoin l'un de l'autre pour organiser la satisfaction de leurs désirs. Le lien qui les relie n'est pas tenu pour

un objectif en soi, un but; il apparaît comme un moyen, une médiation, conduisant à un terme distinct de lui.

Le contenu précis de ce terme qui se traduit par la notion de satisfaction varie selon les lieux et les époques, il recouvre des exigences aussi bien matérielles que culturelles, morales ou intellectuelles... Il est impossible de donner une énumération exhaustive de ces exigences dans lesquelles s'enracine la diversité des voix de la société civile. Il importe surtout de retenir que la quête de réponses à ces exigences suscite l'établissement d'une chaîne, d'une liaison entre des individus différents, et engendre la formation d'une société. La vie collective qui se développe à travers cette société s'avère être simplement le cadre d'un échange imposé par l'impératif de subvenir à ses besoins, de veiller à sa propre conservation. Telle est la forme de vie collective que constitue la société civile. Elle est un système de dépendance imposé par l'intérêt bien compris. Sa formation ne résulte pas d'une adhésion réfléchie au principe même de la vie en collectivité.

Il ne faut pourtant pas s'empresse de considérer que la société civile est hostile à l'idée même d'un regroupement volontaire, conscient, des individus en un collectif. Le syndicat a déjà été cité comme exemple d'acteur de la société civile. Il est évident que l'affiliation à un syndicat, au même titre que l'implication dans une organisation de droits de l'homme ou une association culturelle, deux structures également constitutives de la société civile demande une forme d'engagement de la part de l'individu. Non seulement il est peu fréquent que tous les travailleurs d'une catégorie professionnelle se sentent sans exception attirés par l'action syndicale, mais surtout il se manifeste souvent des situations politiques dans lesquelles il est dangereux de s'afficher membre d'un syndicat ou d'un mouvement de droits de l'homme.

La société civile correspond à un niveau de la vie publique qui réclame de l'individu une attention pour les affaires publiques. L'individu ne participe pas naturellement, spontanément, à la société civile. Il a besoin d'une formation à cet effet. La société civile n'est pas la famille dont la disponibilité à l'endroit de ses membres est inconditionnelle, immédiate. La famille se reproduit par la naissance alors que la société civile se développe par le travail, la formation. L'appartenance à une famille s'hérite, l'implication dans la société civile se mérite. La société civile a pour fondement essentiel la division du travail, mais il est clair que l'accès à une profession n'est pas immédiat, automatique: il exige la médiation d'une qualification.

Certes, il est indéniable que l'appartenance à une famille peut favoriser l'acquisition d'une qualification déterminée, mais dans une société moderne le lien entre la naissance et la qualification n'est jamais automatique. L'individu doit toujours justifier de son aptitude à exercer une profession. La méconnaissance ou la sous-estimation de ce principe essentiel à la société moderne provient de la confusion généralement entretenue entre catégorie sociale et catégorie professionnelle. Du point de vue de la société civile moderne, le travail et non la naissance est le principe premier de la socialisation.

Il est vrai que les formes même du travail varient dans le temps. Mais il importe seulement pour notre propos de constater que l'exercice d'une profession suscite une solidarité entre un individu et d'autres. Le travail arrache l'individu à son égoïsme instinctif pour le lier à d'autres hommes qui partagent

la même condition que lui. Il prépare ainsi l'individu à l'acquisition d'une conscience de groupe, il développe en lui un sentiment d'appartenance à un ensemble, une collectivité.

Les organisations de la société civile cultivent, entretiennent, en l'individu l'aptitude à distinguer ses préoccupations privées, strictement personnelles, des affaires publiques, celles qui intéressent un regroupement d'hommes. En procédant de la sorte, elles l'élèvent à la conscience de la valeur de la vie collective en elle-même. La société civile éduque l'individu à accepter les exigences de la vie en collectivité. En définitive, elle se comprend comme un intermédiaire entre la direction consciente de la vie collective qu'est l'état et le citoyen soucieux de son intérêt personnel.

Cette fonction médiatrice est l'ultime justification de l'attention que l'état se doit d'accorder aux éléments qui la composent. Quand bien même ils se présenteraient sous les traits d'individualités, de personnalités indépendantes, ils expriment des aspirations autour desquelles se reconnaissent une multiplicité d'individus, ils incarnent des principes de regroupement des citoyens. La diversité des acteurs de la société civile est l'indication de la variété des interlocuteurs potentiels entre le représentant de l'état et les citoyens.

La société civile n'est pas un agent accidentel de la vie publique, son dynamisme est au contraire une condition nécessaire du succès de l'action politique. La vie politique moderne est inconcevable sans une société civile fidèle aux principes par lesquels elle se définit. La formation des organisations indépendantes de l'autorité étatique et l'apparition de ceux qu'on appelle les "leaders d'opinion", phénomènes qui traduisent l'autonomisation de la société civile dans une collectivité, sont des signes de modernisation des mœurs politiques. L'inactivité de la société civile, loin de rassurer les dirigeants d'un état, devrait au contraire les inciter à remettre leur ambition politique en cause: telle est du moins la conviction qui anime la pensée politique moderne.

Notre réflexion pourrait s'arrêter à ce point, s'en tenir à la reconnaissance de l'importance de la société civile dans la pensée politique moderne, mais une question demeure à discuter: s'il est vrai que la médiation de la société civile est indispensable au succès de l'entreprise politique, en est-elle cependant la condition suffisante? Le sens de l'action politique s'épuise-t-il dans l'établissement d'un dialogue entre l'institution étatique et la société civile? La confrontation avec ces questions, on s'en doute, nous prépare à appréhender les limites de l'intervention de la société civile dans la vie politique.

Il est évident que l'instauration d'une médiation entre les citoyens et l'état à travers les organisations et personnalités constitutives de la société civile n'est pas l'unique clé de succès de l'entreprise politique. La médiation entre les citoyens et l'état est certes une dimension incontestable de l'action de la société civile, mais elle n'est pas sa vocation primordiale, son principal objectif. La fonction médiatrice de la société civile se révèle être une forme de ruse qui permet à l'autorité étatique de la contrôler, d'orienter son activité dans le sens de son ambition politique. Dans la perspective de l'action politique envisagée à partir de l'état, il est essentiel que la société civile, tout en restant autonome dans la définition de ses objectifs, ne compromette pas fondamentalement l'organisation générale de la vie en collectivité.

L'état, rappelons-le, à la différence de la société civile, se présente comme la conscience de la vie collective, son instance suprême d'orientation. De son point de vue, la conservation de l'unité de la collectivité particulière, dont il revendique la direction, est un but en soi, elle est la fin suprême de l'action politique. La société civile, avec la diversité des groupes et personnalités entre lesquels elle se partage, entretient une menace potentielle contre la cohésion de la vie en collectivité, contre ce que le langage politique courant nomme la "paix sociale". En invitant les acteurs de la société civile à la discussion avec lui, en les traitant en interlocuteurs, l'état les responsabilise, il les éduque à prendre en considération le bien commun dans son ensemble, dans la formulation de leurs préoccupations.

La confiance que l'état est en mesure d'accorder aux animateurs de la vie publique, réunis dans la société civile, dans le cadre de sa mission de sauvegarde du bien commun apparaît néanmoins limitée. L'état en effet souhaite la coopération de la société civile dans la réalisation de ses buts, mais il s'interdit de s'en remettre entièrement à elle. La méfiance de l'état à l'endroit de la société civile n'est pas la preuve d'une mauvaise foi caractéristique de l'autorité étatique, elle reçoit sa justification de l'attitude même des acteurs de la société civile.

Il a déjà été montré que l'unité de la société civile est implicite et non explicite, consciemment affirmée à travers un projet politique. Il est rare que la société civile s'exprime d'une seule voix, se comporte en interlocuteur cohérent, unique, face à l'état. Dans la perspective de la société civile, l'unité, la cohérence que l'autorité étatique attend de ses partenaires dans la vie politique est ressentie comme une insupportable exigence. La société civile se compose de groupes aux intérêts divergents, de statuts sociaux opposés. La diversité lui est plus essentielle que l'unité. Son ambition politique à elle consiste paradoxalement en la protection de la diversité sous toutes ses formes par laquelle elle se caractérise.

Le dialogue avec la société civile n'est ainsi possible qu'à la condition de reconnaître la spécificité de chaque regroupement qui la compose, de l'isoler, de le respecter pour lui-même. Qu'il ait pour fondement la profession, la religion, la langue ou le loisir, tout regroupement de la société civile attend de l'état qu'il n'empiète pas sur lui, qu'il ne lui dénie pas sa spécificité, sa particularité. Cette attente, légitime du point de vue de la société civile, réduit la portée du dialogue en vue de la sauvegarde du bien commun auquel l'autorité étatique voudrait l'associer. Elle limite tout compromis qu'il serait prêt à négocier avec l'état. Elle entraîne en définitive le représentant de la société civile à considérer la volonté d'orientation de l'ensemble de la vie collective à travers l'état comme un danger. L'état, vu de la société civile, est un mal nécessaire et non un bien. La méfiance entre l'état et la société civile s'avère donc mutuelle.

La médiation entre les citoyens et l'état qu'organise la société civile est en somme importante dans le développement de la vie politique, mais elle demeure insuffisante: la société civile ne prépare pas ses membres à s'élever à une compréhension des tâches de l'instance suprême de la vie collective qu'est l'état. La participation aux seules manifestations de la société civile ne permet

pas aux citoyens de percevoir les conditions de la vie collective dans leur unité, de comprendre la logique de l'action politique dans son ensemble.

La formation des citoyens à l'appréhension de l'unité des problèmes de la vie politique intervient ailleurs que dans les revendications de la société civile, elle s'effectue en principe dans les partis politiques. Le parti politique est un acteur de la vie politique qui semble de nos jours tombé dans un total discrédit. Il apparaît dans beaucoup d'états contemporains comme une organisation plus préoccupée de soutenir la promotion de ses membres, fusse au détriment des attentes même de la vie collective, que de contribuer à l'édification du bien commun. Il convient pourtant de ne pas se laisser abuser par ce phénomène politique contemporain. Le parti politique reste une pièce essentielle de la vie politique moderne et la préparation des échéances électorales le rappelle à ceux de nos contemporains qui sont enclins à l'oublier. Il est difficile d'imaginer une campagne électorale sans l'intervention des structures que sont les partis politiques. Le rôle d'un parti politique ne doit certes pas se réduire à la participation aux seules échéances électorales, mais il importe de ne pas perdre de vue que l'élection reste le mode ordinaire de conquête du pouvoir, d'accès à la direction de l'état dans la vie politique moderne.

La principale justification de la formation d'un parti politique demeure la conquête de l'autorité étatique en vue de donner une orientation à la vie collective dans son ensemble par-delà les différents groupes sociaux qui s'affrontent dans la société. Le parti politique, à la différence de l'organisation de la société civile, se caractérise par son aptitude à élaborer un programme d'action à la mesure d'une collectivité humaine dans sa totalité, en prenant en considération la spécificité des aspirations des regroupements qui la composent. Le véritable parti politique dispose d'une vision globale, cohérente, de la composition d'une collectivité ainsi que de ses tendances d'évolution. Il possède en somme ce qu'on appelle "un projet de société", une conception de la meilleure manière d'ordonner les rapports entre les citoyens d'un état, d'envisager la répartition des avantages de la vie en communauté.

L'intervention des partis politiques dans la vie publique s'effectue ainsi, en principe, à partir d'une hauteur de vue inaccessible aux animateurs de la société civile. A travers l'action d'un parti politique se profile une conscience de la vie collective différente de celle qui s'exprime au niveau de la société civile. Le parti politique fonde son action sur une conception du bien commun, une idée du bien politique. De son point de vue, la vie politique ne se ramène pas à une confrontation dépourvue de sens entre des individus ou des regroupements aux aspirations divergentes. La rivalité entre les citoyens considérés isolément ou réunis dans des associations possède une signification, elle obéit à une finalité. Elle suggère à qui sait l'observer une forme d'arrangement entre leurs revendications, une manière de concilier leurs aspirations, de ramener la diversité des organes du corps politique à l'unité. La vocation d'un parti politique est de dégager ce principe d'unification d'une collectivité, de l'explicitier en un programme autour duquel la majorité des citoyens pourraient se rassembler.

L'unité des citoyens autour d'un projet est une condition indispensable de la conquête du pouvoir d'état et aussi de son exercice. Alors que la société civile se montre attachée à la diversité de ses composantes et se préoccupe peu de leur unité, le parti politique, quant à lui, se tient pour un cadre explicite d'unification

des membres d'une collectivité et s'emploie à dégager des points d'accord avec tous les protagonistes de la vie politique en vue de parvenir à diriger cette collectivité. Le parti politique, à travers son action, éduque les citoyens à prendre conscience de la communauté de leur sort, il développe leur sentiment d'appartenance à une même collectivité. L'unité de la vie collective qu'incarne l'autorité étatique est soutenue par l'activité des partis politiques. L'ambition d'un parti politique est toujours nationale. Un parti politique dont la base de formation serait uniquement régionale, professionnelle ou confessionnelle ne serait que le déguisement d'une organisation de la société civile.

La volonté d'unification de la collectivité qui caractérise le parti politique lui confère une suprématie sur les acteurs de la société civile dans la vie politique. L'activité du parti politique prépare les acteurs de la société civile à se retrouver des préoccupations communes, à se reconnaître des points d'accord et, en définitive, à prendre conscience de l'unité de leur status dans la vie collective.

La liaison entre les partis politiques et les associations et personnalités de la société civile est une caractéristique incontournable de la vie politique contemporaine. Il a déjà été établi au cours de la présente réflexion que l'unité des agents de la société civile est seulement implicite, qu'elle n'est pas consciemment revendiquée. Il convient désormais de préciser que la conscience de leur unité leur est apportée de l'extérieur, à travers notamment l'action des partis politiques. Il est de l'intérêt du parti politique d'encourager l'autonomisation de la société civile à travers la formation des regroupements qui la caractérisent. L'organisation de la société civile est un élément du dispositif général de la conquête du pouvoir d'état ou de son exercice. Les animateurs de la société civile, quand bien même ils se présenteraient comme des personnalités indépendantes, sont rarement libres de toute opinion politique.

Le ralliement à une cause politique favorise paradoxalement une meilleure compréhension des limites de la société civile de la part de ses représentants. Car bien que la liaison entre les partis politiques et la société civile soit incontestable dans la vie publique moderne, il demeure pourtant une spécificité de la société civile, elle garde une autonomie relative à l'endroit des autres protagonistes de l'action politique. Cette spécificité consiste en ceci qu'une association de la société civile est mal indiquée pour poursuivre la conquête de l'autorité politique suprême, du pouvoir d'état. L'admission d'une suprématie du parti politique sur la société civile dans la logique de l'action politique ne signifie donc pas que toute ambition de la seconde retrouve celle du premier.

Il ne serait d'ailleurs pas absurde d'envisager une tutelle de la société civile sur les partis politiques. Cette remarque ne vise pas seulement à rappeler la connivence admise aujourd'hui entre les partis politiques et les entreprises privées qui financent leurs activités en espérant des récompenses sous forme de privilèges en cas de victoire électorale. Indépendamment de ce phénomène, dont la considération incombe plus à la sociologie politique qu'à la théorie politique, il est possible de concevoir une emprise plus profonde de la société civile sur les partis politiques. On peut penser en effet que les divergences entre les programmes politiques des partis, leur diversité elle-même, se fondent en définitive sur les oppositions entre les aspirations des individus regroupés dans la société civile. Il a déjà été relevé que le projet de société d'un parti politique

n'est que l'indication d'une manière d'ordonner les rapports entre citoyens d'un même état. La position qu'occupe chaque homme dans le cadre de la division générale du travail et de la répartition des bénéfices qui en résultent détermine en dernière analyse sa perception du bien politique, sa compréhension de la meilleure manière de coordonner les relations entre membres d'une même collectivité. Dans la perspective d'une telle vision du lien entre société civile et partis politiques, la société civile apparaît partagée entre des factions, des classes pour employer la terminologie marxiste, qui s'élèvent à la conscience de leur spécificité à travers les organisations que sont les partis politiques.

Une correction importante est cependant à prendre en considération: la notion marxiste de classe sociale ne recoupe pas celle de catégorie professionnelle. Il n'existe pas autant de classes dans une société qu'elle compte de branches d'activité. La classe sociale est un principe de regroupement qui excède la catégorie professionnelle, qui englobe différentes activités. Il n'entre pas dans l'intention du présent propos d'engager une discussion approfondie de cette notion complexe de classe sociale (une telle préoccupation exigerait de prendre en considération la distinction marxiste de la classe en soi et de la classe pour soi); il nous suffira de remarquer qu'elle est assez ample pour embrasser plusieurs regroupements de la société civile. La théorie politique marxiste distingue l'organisation de masse, qui rassemble des individus aux convictions politiques parfois contradictoires autour d'un enjeu particulier, et l'organisation de classe, qui suppose une homogénéité politique entre ses membres parce qu'elle vise la conquête de la direction de la vie collective dans son ensemble. Le parti politique est une organisation de classe, il développe une ambition pour une collectivité qui rassemble des individus partagés entre différents groupes sociaux, entre diverses associations d'intérêt. Il en découle que même dans la théorie marxiste, il revient au parti politique d'orienter les animateurs de la société civile. Le parti politique prime la société civile dans la logique de l'action politique. Il est inadmissible qu'un parti politique soit le simple cadre d'expression des revendications d'un groupe de la société civile. L'accomplissement de l'ambition d'un parti politique passe toujours par l'unification de la majorité des citoyens autour de son programme, ce qui suppose que celui-ci parvienne à réconcilier des revendications divergentes en apparence.

Il découle de ces considérations que le véritable interlocuteur de l'autorité étatique dans la vie politique est le parti politique et non la société civile. Qu'il soit dans l'opposition ou au pouvoir, le parti politique incarne une alternative face aux difficultés auxquelles une collectivité humaine dans son ensemble se retrouve confrontée. Seul le parti politique est vraiment en mesure de soutenir un dialogue complet avec l'autorité étatique, de lui opposer une perspective sur chaque préoccupation qui engage l'avenir de la collectivité. Il est décisif pour le destin d'une collectivité que l'activité des partis politiques y soit officiellement reconnue et encouragée. La société civile, quel que soit son dynamisme, ne saurait combler le vice que laisserait l'absence de partis dans la vie d'un état. Cette importance des partis dans la vie politique trouve une confirmation dans la conception de l'état démocratique moderne qui érige en principe le droit des citoyens de s'organiser en partis. Le relatif discrédit dont les partis politiques sont l'objet dans beaucoup d'états contemporains ne doit pas occulter l'enver-

gure de leur contribution à la vie collective. L'édification des états modernes exige la médiation des partis pour éduquer les citoyens à la considération du bien commun.

Avec ces dernières observations, notre réflexion est passée d'un point de vue à un autre: de l'affirmation de la prépondérance de la société civile dans la vie politique moderne, nous parvenons maintenant à une relativisation de son rôle dans le dispositif général de l'action politique au profit d'une valorisation de l'intervention des partis politiques. Au fil de ce parcours, il a été établi que l'animateur de la société civile ne saurait remplacer le parti politique. Faudrait-il admettre désormais que le parti politique quant à lui pourrait se substituer à l'organisation de la société civile? La discussion de cette question, on le pressent, annonce la fin de notre réflexion sur la spécificité de l'intervention de la société civile dans la vie politique.

Il a été montré qu'une organisation de la société civile ne vise pas la conquête de l'autorité politique suprême et que, pour cette raison, un parti politique prime sur elle dans la mise en évidence du dispositif général de l'action politique. Le parti politique, en vue d'atteindre son objectif, poursuit, à la différence d'un regroupement de la société civile, l'unité des citoyens autour d'un programme d'action, d'une conception du bien commun. Il ne suit cependant pas de ces analyses que le rôle de la société civile serait, quant au fond, négligeable et que la vie politique demeurerait concevable, après tout, sans son intervention. Cette remarque n'est pas simplement destinée à rappeler ce qui a été dégagé au cours de la précédente partie du présent propos, à savoir que les tâches d'une association de la société civile et celles d'un parti politique ne se confondent pas. Il n'est pas imaginable que les membres d'une association de la société civile soient tous également militants d'un parti politique et perçoivent leur contribution à l'animation de la société civile comme une tâche politique. Mais, même dans un tel cas de figure, il subsiste pour la réflexion politique une différence entre le point de vue de la société civile et celui du parti politique. Cette différence consiste en la vision de l'homme qui s'exprime en chacun de ces deux cadres de la vie publique. L'action d'un parti politique ne peut pas se substituer à l'intervention de la société civile dans la vie collective, parce que la société civile véhicule une conception de l'homme opposée à celle qui s'incarne dans l'état, dont tout parti politique voudrait conquérir la direction.

Tout état se comprend comme l'instance dirigeante d'une communauté humaine particulière dont il se préoccupe de préserver la spécificité. L'état est le garant du patrimoine d'une collectivité, de la parole fondatrice qui enjoint à ses membres de se sentir solidaires, en leur assignant un itinéraire à travers la succession des événements qui constituent l'évolution historique. La vocation fondamentale de l'autorité étatique est la protection et la consolidation de la collectivité particulière dont il est la tête. Il s'en suit que du point de vue de l'état, la participation à la collectivité qu'il oriente est une exigence suprême. La valeur d'un homme s'apprécie en fonction de la communauté à laquelle il appartient. Appartenir à une collectivité qui se hisse à la conscience de son unité à travers l'organisation étatique est une condition essentielle pour être reconnu comme un homme. Le sens de l'existence humaine s'affirme dans l'adhésion à un état. Animé de cette perception de la vie humaine, tout état attend de ses citoyens un dévouement à la communauté qu'il dirige. La loyauté envers la

patrie est pour lui la principale vertu à cultiver. Il encourage les citoyens à se sacrifier pour l'œuvre collective qu'il conduit en leur proposant des récompenses symboliques. Ceux qui perdent la vie en rendant service à l'état sont ainsi montrés en exemple, érigés en héros, et le souvenir des fondateurs de la collectivité est régulièrement exalté. En somme, le patriotisme est pour l'état, pour tout état, l'attitude politique par excellence. Dans la mesure où il convoite la direction d'une communauté humaine particulière organisée en état, tout parti politique, qu'il soit dans l'opposition ou au pouvoir, rejoint l'autorité étatique sur ce point: l'attachement à la patrie est le meilleur indice de la citoyenneté.

La société civile par contre véhicule un tout autre message à l'intention de ses animateurs. De son point de vue, l'appartenance à telle ou telle collectivité n'a pas une incidence décisive sur la condition de l'homme qui est partout la même. Quel que soit l'état sous l'autorité duquel ils vivent, les hommes ressentent les mêmes besoins, nourrissent les mêmes espoirs et expriment les mêmes craintes. Aucun état ne parvient à satisfaire ses citoyens au point qu'ils abdiquent toute tentation de se prendre eux-mêmes en charge, de s'organiser en toute indépendance. Les hommes sont tous égaux dans leur aspiration à s'épargner la tutelle d'une autorité extérieure pour conduire leur existence. L'homme est fondamentalement un individu, un être qui a pour destination de devenir libre de toute autorité, de ne compter que sur lui-même pour donner une orientation à son existence. La réunion des hommes en une collectivité n'est qu'une médiation, une ruse, pour atteindre cet objectif final qui est l'autonomie de l'individu. Tant que les hommes resteront attachés à des communautés opposées entre elles, en lutte pour l'hégémonie, ils ne parviendront jamais à reconnaître l'humanité en tout homme, à respecter l'homme en chaque homme. La vision de l'homme propre à la société civile se résume dans cette conviction que les hommes sont tous égaux en dignité.

Bien évidemment, il ne se déduit pas de cette observation que tout regroupement de la société civile revendique explicitement l'égalité de droits entre les hommes. Au contraire, les attentes des acteurs de la société apparaissent souvent marquées du sceau du corporatisme ou du particularisme. Elles mettent en avant l'intérêt d'un groupe particulier de citoyens au détriment de l'ensemble de la collectivité. Cet "égoïsme" de la société civile qui, considéré du point de vue de l'état, semble négatif, a cependant pour signification profonde la valorisation de l'intérêt particulier dans la vie politique et, en définitive, la reconnaissance du droit de l'individu face à la collectivité. L'égoïsme de la société civile a pour fondement l'individualisme. Il suggère la primauté des droits de l'homme identifié à l'individu sur les prétentions des différentes communautés organisées en états.

Les droits universels de l'homme, dont le respect se réclame aujourd'hui sur tous les continents, explicitent la vision de l'homme propre à la société civile. Il n'est pas innocent que les associations qui se consacrent à la défense de ces droits apparaissent partout comme les véritables contre-pouvoirs face à l'autorité étatique. Leur détermination face aux états est l'expression de la spécificité de la conception de l'homme qu'elles suscitent face à celle qu'incarne l'autorité étatique.

Il convient pourtant de ne pas exagérer l'opposition entre la société civile et l'état sur la compréhension du sens de l'existence humaine. Il est vrai que par

principe l'autorité étatique exalte l'attachement à une communauté humaine particulière. Il importe cependant de noter qu'il se manifeste une différence entre l'état moderne et la société traditionnelle, la forme traditionnelle d'organisation de la vie en collectivité. L'état moderne est un mode de régulation de la vie collective consécutif à l'irruption de la société civile dans la vie politique. Il reconnaît à l'individu le droit de penser à lui-même, de poursuivre sa satisfaction personnelle. Il admet une distinction entre le domaine public et la sphère de la vie privée. L'état moderne ne prétend pas conduire l'individu au bonheur sans son consentement. Le consentement des citoyens est pour lui le fondement de la légitimité de toute autorité politique. Bien qu'il se fixe pour mission la consolidation d'une collectivité particulière, il n'adhère plus à la conviction selon laquelle la vie collective serait naturelle à l'homme. La réunion d'une multiplicité d'hommes en une collectivité est conditionnée par la poursuite de la satisfaction de leurs aspirations qui les anime individuellement. L'individu précède le groupe dans la genèse de la vie collective. En conséquence, l'état moderne ne saurait attendre du citoyen qu'il s'engage inconditionnellement à le servir, à soutenir son ambition. Aussi s'emploie-t-il à instituer des récompenses, à définir des privilèges pour encourager les citoyens à se dévouer à l'édification du bien commun.

Les distinctions entre les citoyens doivent elles-mêmes se fonder sur le souci d'améliorer les conditions de la vie collective dans son ensemble, sur l'utilité commune. Aucun homme n'est par nature destiné à commander ses semblables. Les dirigeants de l'état sont des représentants de la collectivité devant laquelle ils sont tenus de justifier leurs décisions. Tous les citoyens sans exception ont un droit de regard sur la vie publique. Ils jouissent en principe des mêmes droits. Le principe de l'égalité des hommes, cher à la société civile, se retrouve ainsi affirmé dans l'état moderne, ce qui confirme la proximité entre les visions de l'homme qui s'expriment en chacun de ces deux niveaux de la vie collective. L'état moderne est la forme de direction d'une humanité marquée par l'emprise de la société civile. Il est l'état postérieur à l'élaboration de la théorie du contrat social qui, par-delà toutes les nuances qu'elle recouvre dans l'histoire de la pensée politique, se caractérise par la conviction que l'édification du corps politique s'enracine dans le consentement des individus. La théorie du contrat social consacre la rupture entre la pensée politique moderne et la pensée politique traditionnelle, représentée par les figures de Platon et d'Aristote, en introduisant une conception de l'humanité dominée par le principe de l'égalité des hommes. Elle prépare l'autonomisation de la société civile par rapport à l'état qui impose à l'état moderne de reconnaître les droits de l'individu dans la vie politique. L'institution de l'état en tant que direction de la vie collective précède l'affirmation du principe de l'égalité des hommes à travers la société civile. Mais l'irruption de la société civile dans la vie politique entraîne une distinction entre la direction traditionnelle de la vie collective et l'état moderne, qui se caractérise par l'attention qu'il accorde à la conception de l'homme qu'engendre la société civile.

L'accord entre l'état, aussi moderne soit-il, et la société civile n'est cependant pas complet. Il demeure un *hiatus*, une tension même, entre ces deux niveaux de la vie collective qui constitue en définitive la principale caractéristique de la vie politique moderne et contemporaine. L'état moderne récupère le

principe de l'égalité des hommes revendiqué par la société civile au profit de sa mission de consolidation d'une communauté humaine particulière. Il institue seulement l'égalité de droits entre citoyens d'un même état, ce qui revient à privilégier la condition de citoyen par rapport à celle d'homme. La société civile, quant à elle, par-delà la diversité des regroupements qui l'animent, se montre attachée à la conviction que les hommes sont tous égaux en dignité. Elle est encouragée dans cette conviction par l'évolution même de l'humanité qui, en conduisant toutes les collectivités à se rencontrer, à s'interpénétrer révèle à chacune d'elles ses limites. L'unification du monde, qui s'est brutalement accéléré ces dernières années avec la chute du mur de Berlin, suggère une primauté de la vision de l'homme que développe la société civile par rapport à celle que propose l'autorité étatique. L'état reste cependant, aujourd'hui encore, le principal sujet de l'action politique. La société civile intervient essentiellement dans la vie politique sous la forme de l'opinion publique qui réagit face aux décisions de l'état. L'objectif ultime de son intervention est d'amener l'état à réviser ses ambitions conformément à la conviction que tous les hommes sont égaux en dignité. La réalisation complète du principe de l'égalité des hommes exige l'instauration de l'égalité de droits entre citoyens d'un même état, mais elle ne se réduit évidemment pas à elle. L'égalité entre citoyens d'un état ne doit pas se conquérir au détriment du reste de l'humanité. Mais l'état, même sous sa forme moderne, se révèle fondamentalement expansionniste: il se réserve le droit d'assurer la satisfaction de ses citoyens au détriment d'autres collectivités. La logique de la société civile et celle de l'état sont ainsi en confrontation: à l'expansionnisme de l'état s'oppose à l'universalisme de la société civile.

Dans cette confrontation, la société civile trouve un appui dans la réflexion philosophique sur la politique et dans la pensée philosophique tout court. La réflexion philosophique sur la politique s'adresse à tous les hommes sans distinction. Elle s'interroge sur les modalités d'organisation et les fins de l'action humaine, indépendamment de la spécificité des collectivités dans lesquelles les individus se retrouvent. Elle contribue ainsi à la formation d'une conscience universelle, d'une opinion publique transnationale, qui apprécie les orientations politiques des différents états. Elle se comprend en définitive comme la conscience de la société civile dont elle légitime l'universalisme.

La justification ultime du parti pris de la réflexion philosophique sur la politique incombe cependant à la pensée philosophique en elle-même, à laquelle il appartient, d'établir la primauté de l'idéal de l'universalité en s'interrogeant sur son propre sens pour l'existence. Le mérite principal de la réflexion philosophique sur la politique ou, plus précisément, de la réflexion sur l'intervention de la société civile dans la politique est de nous conduire à entrevoir une telle tâche.

Note

1. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* [traduction française R. Derathé]. Paris: Vrin (1982). Eric Weil, *Philosophie politique*. Paris: Vrin (1956)

ANALYSE DE LA TRAGÉDIE RWANDAISE LEÇONS POUR L'AFRIQUE ET L'HUMANITE

Veneranda Nzambazamariya

Quand je désespère, je me souviens que tout au long de l'histoire, la voix de la vérité et de l'amour a toujours triomphé. Il y a eu dans ce monde des tyrans et des assassins, et pendant un temps ils peuvent nous sembler invincibles, mais à la fin, ils tombent toujours. Pensez à cela, toujours.

M.K. Gandhi (Extrait du Film "Grandhi")

Je ne suis ni professeur d'université, ni philosophe, ni politicienne, ni écrivain... Je suis une femme qui a survécu à la tragédie rwandaise et qui voudrait partager simplement quelques impressions et idées à partir de la situation du Rwanda. Il me semble que les moments vécus depuis avril 1994 équivalent à une trentaine d'années d'existence, tellement ces événements ont été marquants. Je me sens dans l'obligation de partager cette tragédie pour qu'on réfléchisse ensemble sur comment prévenir ce genre de folie de pouvoir destructif qui a cours quand un état utilise tous ses pouvoirs pour planifier et exécuter le génocide, comme moyen d'instauration de la "démocratie".

Dans ce forum, je ne représente ni l'état rwandais, ni la société civile rwandaise, je veux seulement partager avec vous l'expérience rwandaise comme une expérience douloureuse qui interpelle tous les Africains. Je voudrais appeler votre amabilité et votre compréhension sil s'avère que mon papier ne répond pas aux critères et normes de qualité universitaires que vous auriez espérés. La présente note va donc présenter le cas du Rwanda comme cas d'espèce, cas d'étude. Après, une analyse sera faite en termes de leçons pour l'Afrique.

Rwanda: cas d'espèce et cas d'étude

A la veille du 21^{ème} siècle, l'intellectuel¹ africain est invité à penser comment contribuer de façon réaliste et pragmatique à la construction d'une meilleure Afrique, une Afrique avec des Africains et Africaines dignes, capables d'aimer, de danser et de sourire, de nourrir leurs enfants, d'assurer les soins médicaux et l'éducation de ces enfants; une Afrique qui soit capable de se gouverner et d'assurer sa destinée.

Le Rwanda, a été le théâtre de la tragédie humaine qui marquera la fin de ce siècle. Cette réalité douloureuse de la misère humaine et du drame africain est la conséquence d'une mauvaise gouvernance qui doit servir de cas d'étude pour les penseurs, les planificateurs et pour la nouvelle génération des dirigeants africains inspirés par la renaissance de ce continent.

Le Rwanda est allé à l'extrême: record de tueries, exécution record du génocide, "excellence" dans les moyens de torture sans épargner les femmes et les enfants et, ces derniers malheureusement ont aussi joué un rôle actif dans le génocide. Les cris de désespoir sortaient de ce pays enclavé avec une

alarme à la fois piteuse, honteuse et scandaleuse. Quatre ans après l'horrible génocide qui a coûté la vie à plus d'un million de victimes et rendu plus de 2 millions de personnes déplacées et réfugiées, le Rwanda, devenu tragiquement célèbre, saura mieux que quiconque, transmettre un message réel, tiré du vécu honteux, encore frais et présent quant à ses répercussions, à tout digne africain démocrate.

Nous étendons la situation du Rwanda à l'échelle continentale voir universelle, car c'est l'humanité qui se trouve dégradée. Les événements de 1994 furent un signal d'alarme du Rwanda lancé à l'Afrique et au monde entier. Le cours des jours nous démontre que l'explosion du Rwanda il y a quatre ans, resurgit ailleurs dans d'autres coins, sous d'autres formes, mais avec les mêmes résultats néfastes pour la société en général et le genre humain en particulier. Exemples: la subversion dégénérée en guerre civile en Guinée Bissau, les conflits armés entre l'Erythrée et l'Ethiopie pour une portion de terre, les troubles de Kabylie en Algérie à la mort du musicien célèbre de cette ville. On peut allonger la liste des pays en guerre ou plutôt en mi-guerre, mi-paix: Burundi, Liberia, Ouganda, Angola, Nigéria, Niger, Tchad... Ces guerres et conflits sont la négation de la jouissance des droits et libertés fondamentaux de l'être humain que sont la vie, la justice et la paix: source de sécurité de l'humanité.

Le Rwanda était une grande nation africaine à cause des particularités de son peuple parlant une langue, vénérant un même dieu, partageant un même petit espace géographique avec un même bon climat tempéré. La co-pénétration était facile et un amalgame de lignages et de clans avait constitué un formidable tissu social marqué par une coexistence pacifique. Cette situation sera perturbée par le génocide. Pour comprendre ce phénomène, il faut rappeler:

Primo, la traite des esclaves qui a emporté les meilleures ressources, transformant l'homme africain en un objet à vendre, brisant toute sa dignité et son avenir en tant qu'un être humain à respecter et honorer dans toutes ses valeurs tant intrinsèques qu'extrinsèques. De ce fait, les familles furent, forcément disloquées, écartelées et déchirées, les femmes et les enfants restant les plus grandes victimes.

Secundo, la période coloniale et néocoloniale qui amena la division pour régner et le déracinement culturel véhiculé par ses nouvelles cultures religieuses, procéda à l'éradication des coutumes, des tabous et des interdits qui cimentaient les vertèbres du peuple africain.

Les causes de la crise

Si vous voulez connaître un homme, mettez-le devant le pouvoir, devant la femme et devant l'argent, vous saurez qui il est.

Thierno Aliou Bouba Dian.

Le sens du génocide le plus affreux du monde est beaucoup plus profond que l'écume du schéma conflit Hutu-Tutsi transmise par les média internationaux et amplifiée par les radios africaines comme un écho. Les éléments ci-après

tentent d'expliquer le pourquoi d'une telle entreprise et donnent les causes structurelles de la tragédie rwandaise.

1) La société rwandaise (environ 7.500.000 d'habitants) fut désorientée par une politique administrative coloniale à base ethnique, par exemple: idéologie imposée par le colon quant à la supériorité des Tutsi par rapport aux Hutus dans l'enseignement; réforme administrative excluant les Hutus dans l'administration publique; changement d'attitude presque brusque du colonisateur qui s'appuya sur les Hutus peu avant l'indépendance du pays - en effet, l'année 1959 marquera un changement: le renversement de la monarchie au profit d'une république à base ethnique Hutu. Pour la première fois, apparaissaient au Rwanda des troubles politico-ethniques téléguidés, qui seront à la base des premiers massacres et de l'exil de près de 400.000 Tutsi.

Après l'indépendance, la première république met en place un parti politique ethniste et ethnisant, le "Parnehutu", qui devient le parti unique au pouvoir pendant 13 ans. Le régime de la première république a été marqué par le renforcement de la tendance ethnique, renforcée par les attaques extérieures des réfugiés, et l'exclusion progressive des éléments tutsi du pouvoir.

2) En 1973, le général major Habyarimana renverse la première république et prend le pouvoir. Il crée à son tour un parti unique, le MRND, qui devient un parti état. Il institutionnalise le système d'exclusion par "l'équilibre ethnique et régional". Il met en place un pouvoir dictatorial et hypercentralisé entre les mains de sa famille et de ses proches. Le régime se bâtit sur le terrorisme, le clientélisme, l'ethnisme, le régionalisme, la corruption et la gestion déficiente de l'économie.

Habyarima, avec son pouvoir minoritaire, militaire, monopartiste, étatique et totalitaire, devient de plus en plus corrompu. Il s'agit d'une dictature, qui s'est solidifiée au fur du temps, avec le but final de se maintenir au pouvoir par tous les moyens, continuer à contrôler et à accumuler les ressources du pays (production nationale et aide à la coopération au développement) sur base des stratégies suivantes.

* Une idéologie politique raciste "majorité hutu/minorité tutsi". Cette idéologie extrémiste et divisionniste a fort longtemps caché la réalité du pouvoir minoritaire, en brandissant toujours les acquis de la révolution de 1959 issue du mouvement social hutu numériquement majoritaire. Cette idéologie raciste a une origine politique, créée par les colonisateurs, entretenue par la première république et institutionnalisée par la république de Habyarimana, derrière le doux vocable d'équilibre ethnique et régionale. Elle a été institutionnalisée (carte d'identité avec mention ethnique, système de quota pour avoir accès à l'enseignement secondaire et supérieur et à l'emploi) par le régime de Habyarimana derrière un discours pacificateur. C'est cette idéologie qui est au centre de la crise actuelle et qui explique l'ampleur du génocide fait au Rwanda.

Le système qui s'est doté des moyens pour asseoir cette idéologie raciste a réussi à faire croire à une large proportion de la population que le seul ennemi du pays était le Tutsi. On en faisait des caricatures Pour dire que s'il y a la

famine dans le pays, il faut tuer les Tutsi, si la pluie tarde à tomber, il faut tuer un Tutsi... Le Tutsi est devenu le bouc émissaire de tous les maux du pays. Quant on tue un Tutsi, on le tue parce qu'il est Tutsi, mais on tue aussi des Hutu qu'on considère complices du Tutsi (l'ennemi). Ce racisme exacerbé est dans la tête des organisateurs du système et les populations ne sont que des marionnettes auxquelles on a fait un lavage de cerveau. Ceci n'excuse cependant pas les massacres commis par la population.

* Une idéologie régionaliste nord-sud ou Kiga-Nduga avec principe de diviser pour régner.

* L'armée rwandaise, majoritairement hutu après l'indépendance (1962), recrutait essentiellement dans le nord. Les Hutu du Nduga avaient plus de pouvoir politique et administrative. Le premier président, Kayibanda, venait du centre. Le coup d'état militaire en 1993 a donné le pouvoir politique au nord, le président Habyarimana étant de Gisenyi, dans le nord. Un esprit de rivalité a régné entre les deux régions politiquement créées et maintenues par la politique d'exclusion de Habyarimana et son entourage des Bakonde, faite avec les quotas (Hutu/Tutsi, nord/sud). Tous les *leaders* de l'opposition au MRND étaient du sud et du centre du pays en général. Habyarimana maintenait volontairement cette division régionale pour surtout renforcer son pouvoir militaire. La plupart de ces leaders ont été massacrés, aussi bien les Tutsi que les Hutu, avec la seule nuance tragique que les Tutsi ont été tués parce que Tutsi, et donc ennemi idéologique de la nation, alors que les Hutu ont été tués en tant que complices de l'ennemi qui s'opposent à l'idéologie génocidaire.

* Le mensonge-propagande et la démagogie pour donner l'image du Rwanda pays modèle de développement et promouvoir l'image de marque de Habyarimana.

* Une armée structurellement mal organisée, avec pour mission non pas la protection de la population, mais la défense du pouvoir d'une minorité au pouvoir. Une propagande active expliquait que ce pouvoir est majoritaire (hutu). Dans les premières années d'indépendance, cette armée composée essentiellement des Hutu ne jouait que le rôle de combattre d'autres rwandais Tutsi qui voulaient retourner au Rwanda. C'est cette armée qui massacra les Tutsi innocents à l'intérieur du pays, quand il y avait des attaques.

3) Faible niveau de participation de la population dans la conception, la mise en œuvre, la gestion et l'évaluation des programmes et des actions concernant leur vie. Le discours politique de décentralisation et de développement local participatif, en soi positif, n'a pas pu se concrétiser. Dans un pays où le pouvoir est trop centralisé dans un parti unique, la population prend l'habitude d'écouter l'autorité et les discours ou les mots d'ordre sont exécutés comme des ordres, à tous les niveaux. C'est l'autorité qui demande aux femmes de faire le *planning* familial, c'est elle qui exige qu'on fasse vacciner les bébés, qui décide de la période de la campagne de vente du café et qui en fixe le prix, qui donne le ton des thèmes de vulgarisation agricole, etc. C'est toujours la même autorité qui demande d'élire le candidat unique à la présidence. Alors, si un jour ladite autorité demande à la population de tuer l'ennemi, tous

les complices de l'ennemi sans oublier les bébés - c'est sûr que cette population va piller, violer et tuer, surtout quand elle sait qu'elle ne sera pas jugée. C'est ainsi que la population s'est retrouvée embourbée dans un génocide sans précédent.

4) Une très grande pauvreté, surtout chez les jeunes sans espoir, à qui on promet le butin des vols, d'où les massacres accompagnés de pillage. La crise socio-économique, sans précédent dans une conjoncture de guerre et de programme d'ajustement structurel sans pitié, a également favorisé la situation. Les ménages de plus en plus pauvres, et une grande partie de la population sans espoir et sans lendemain ont été poussés dans les tueries pour manger le bétail et les stocks des voisins.

5) Une dépendance économique et politique vis à vis des pays occidentaux, notamment la France et la Belgique.

Petit à petit, des gens nombreux, frustrés et exclus, s'organisent pour abattre ce système dictatorial sur le plan interne, et des pressions se font de plus en plus pour un changement démocratique. Sur le plan extérieur, une attaque armée conduite par le Front Patriotique Rwandais est lancée en octobre 1990. Ce sera le début de la lutte pour un changement démocratique et l'instauration d'un état de droit. Cette guerre durera près de quatre ans. Ce régime dictatorial essaiera de réduire ce conflit pour le changement politique en conflit ethnique. Il entreprend le massacre systématique des Tutsi et des opposants au régime pour aboutir au génocide et massacre d'avril-juin 1994.

Contrairement à l'image de certains média qui parlent de conflits interethniques ou des massacres de vengeance, suite à l'assassinat du président Habyarimana, il s'agit bel et bien des massacres organisés, soutenus par le gouvernement auto-proclamé qui est en place avec la bénédiction de l'armée rwandaise de tendance extrémiste. Ces massacres ont été commis par les milices du MRND-CDR, ancien parti au pouvoir avec l'appui actif des militaires de la garde présidentielle. La machine infernale a été préparée et montée par le président défunt Habyarimana Juvenal avec son entourage direct. Les massacres ont eu lieu dans les préfectures qui n'étaient pas impliquées dans la guerre, comme Butare, Gikongoro, Cyangugu, préfectures se trouvant au sud du pays.

La situation explosive avait déjà commencée à s'installer avant même l'assassinat du président. Des faits inquiétants présageaient ces massacres, mais personne ne pouvait prévoir leur ampleur, qui dépasse maintenant l'imagination humaine.

Les autorités morales et religieuses n'ont pas réagi suffisamment ni à temps. Les organismes de coopération au développement ont quitté le pays quand la crise a éclaté. Les Rwandais ont été abandonnés à eux-mêmes.

La communauté internationale était là et n'a pas dénoncé le génocide. Quand la crise a éclaté, tout le monde est parti, laissant les Rwandais crever sans pitié. Même l'ONU a retiré les casques bleus, laissant libre cours aux

assassins et aux criminels! Ce rôle néfaste joué par la communauté internationale et plus particulièrement la mission des Nations Unies pour le Rwanda (MINUAR) impose une responsabilité humanitaire pour la réhabilitation des victimes et la reconstruction du Rwanda, sans nécessairement excuser la responsabilité des Rwandais qui ont commis les actes génocidaires.

Bref, la cause principale de ce génocide est une idéologie politique ethnicienne manipulée par un pouvoir dictatorial aux abois qui ne pouvait envisager aucun changement ni partage politique qui lui aurait retiré le monopole du pouvoir et la gestion de ses avantages. Cette idéologie a trouvé un terrain favorable dans la misère, la pauvreté et l'ignorance de la population.

L'idéologie génocidaire fut à la fois l'œuvre du pouvoir étatique et militaire, mais aussi partagée par quelques leaders de la société civile. La mise en œuvre du génocide a été une tâche administrative, répartie de manière habituelle entre les hommes, les femmes et les enfants, comme une répartition sociale du travail.

Après le génocide et la guerre, la réhabilitation est un défi immense

La défaite du régime dictatorial et génocidaire a permis de mettre en place un gouvernement d'union nationale. Le multipartisme a été réinstauré et tous les partis politiques d'opposition démocratique participent au nouveau pouvoir. Ce gouvernement et le parlement sont pluralistes.

Sur le plan social, la fin de la guerre a produit deux phénomènes presque contradictoires: l'exil de près de 1,7 millions de nouveaux réfugiés au Zaïre, en Tanzanie et au Burundi, et le retour dans le pays de près de 600.000 anciens réfugiés. La paix durable sera fonction de la bonne gestion de ces deux phénomènes. Dès octobre 1996, l'immense majorité des réfugiés était de retour au pays et les camps les plus vastes du monde sont devenus déserts.

Le nouveau pouvoir s'attelle actuellement à la restauration de l'état, de l'administration centrale et territoriale, de la réorganisation du secteur public et privé pour la relance des activités de développement économique et social. La remise sur pied du système judiciaire, déjà faible avant la guerre, est actuellement aussi une priorité des priorités. Il y a ensuite la réhabilitation du secteur social, comme les infrastructures sanitaires, scolaires et de base, comme les routes, l'électricité, le système de transport et, enfin, la relance de la production économique.

Leçons pour l'Afrique et pour l'humanité

Face à l'évidence de ce cas d'étude, il est temps d'admettre le triste constat que le génocide rwandais qui pourrait guetter les autres parties de l'Afrique ou du monde, est le fruit d'un long processus d'exclusion politique, social et économique qui aboutit à un appauvrissement, une déshumanisation et une dépersonnalisation d'*ubuntu*: terme rwandais qui désigne à la fois l'humanisme et générosité, considéré comme principes moteurs de la société humaine et base essentielle de toute action humaine. Cette déshumanisation s'observe et

est ressentie dans la misère, psychologique, intellectuelle et économique, qui sévissent sur le continent africain.

Ceci impose, appelle et interpelle un nouveau type de *leadership* au niveau de l'état et de la société civile, inspiré par *ubuntu*. Nous devrions donc considérer les dimensions dégradées d'*ubuntu*, afin de pourvoir à leur restauration ou réhabilitation. Ces centres vitaux dégradés de l'être humain sont le ventre, le cœur et le cerveau.

Le ventre

Inda expression rwandaise désignant à la foi un centre vital physique grâce au manger et boire, ainsi qu'un point de reproduction et régénération de l'humanité. Normalement l'homme africain n'est respecté que quand il subvient aux besoins de sa famille: nourriture, vêtements, soins de santé. Bref, quand il leur assure une vie digne.

Qu'en est-il dans nos pays? La sécurité alimentaire est-elle garantie? Comment la population s'en tire-t-elle avec les soins de santé médiocres et les conditions d'hygiène? Quant à l'échelle de régénération de l'humanité, la femme en est le point focal. En tant que mère, épouse, fille et sœur elle suscitait des sentiments de respect et d'attachement indéfectibles. Mais qu'est-ce que nous observons? De nos jours, quelles atrocités ne connaît-elle pas? Viols et abus sexuels avec le risque de sida, écartèlement, mutilations sexuelles (petites lèvres coupées et pendues, étalées ou proménées dans la rue): c'est arrivé au Rwanda et ça peut arriver ailleurs. Bon nombre de femmes furent tuées à coups de bâtons pointus perçant leur sexe. C'est ignoble que les hommes qui habituellement s'émerveillent devant la beauté des filles qu'ils peuvent épouser, puissent descendre à ce niveau.

Le cœur

Le cœur havre d'émotions, centre d'expression humaine, de toute dignité et honneur est plus que bafoué dans nos sociétés. Les cas des centres de trauma et *counselling* observés sont foudroyants. Parmi les 400.000 enfants rwandais orphelins, que de cas d'enfants incapables de pleurer, de sourire et de parler! La peur et la culpabilité pèsent lourd pour ceux qui n'ont pu rien faire pour arrêter le génocide.

Le cerveau

C'est le centre du système d'information et de communication. Mais déjà le taux d'alphabétisation est de 47.3 dans notre pays (étude d'évaluation de la pauvreté au Rwanda, février 1998). Tant de barrières dans la communication, voire même dans l'information, existent un peu partout. Par exemple: Abafumbira d'Uganda et Abahongaza de Tanzanie de même culture rwandaise, sont séparés de leurs pairs rwandais par des paramètres d'anglophonie et de francophonie, et bon nombre d'entre eux ne connaissent même pas l'existence de leurs apparentés. A l'époque où Internet fait du monde un *global village*, comment est-ce possible que les africains acceptent de s'enfermer derrière des barrières fixées à Berlin le siècle dernier, alors même qu'ailleurs, on parle des

Etats Unis d'Amérique, de l'Union Européenne?

Perspectives d'avenir

Même si le tableau de l'avenir rwandais paraît alarmant, gardons à l'esprit une lutte acharnée pour donner vie aux lueurs d'espoir qui pointent à l'horizon. Souvenons-nous simplement que le génocide rwandais a été arrêté par les Rwandais qui avaient et qui ont toujours une nouvelle vision de l'Afrique libre et digre. Un gouvernement d'union nationale a été mis en place pour relever le défi de la démocratie. Le chemin est tracé et des efforts ont été faits.

Si nous pouvions passer facilement de l'intellectuel au philosophe et à l'artiste, nous pourrions peut-être dire: "Ne nous laissons plus à la merci des enjeux politiques. Œuvrons plutôt pour valoriser les forces énergétiques de la vie et de l'homme, pour les perspectives sûres d'une vie meilleure, notre rêve étant de forger, bâtir et façonner une meilleure Afrique.

Sortons donc de nos égoïsmes et prévenons ce cauchemar de misère à tous les niveaux. Comme *Profemme Twese Hamwe* (toutes ensembles) - collectif réunissant 35 organisations œuvrant pour la promotion de la femme et de la paix au Rwanda, qui a gagné le prix de l'Unesco pour la tolérance et la non-violence dans des conditions si difficiles après le génocide de 1994 - luttons pour la réhabilitation d'*Ubuntu* en Afrique.

Avec la vision d'*Ubuntu*, on décide de rompre avec la logique de la mort, en lui opposant la logique de la vie. N'oublions pas que l'*Ubuntu* n'est pas héréditaire. *Ubuntu* ne vient pas du seul fait d'être humain, *Ubuntu* s'acquiert et se développe par une vision de justice sociale, d'équité et de sécurité socio-économique. Plaçons l'homme et la femme au cœur de la problématique de développement. Ce n'est pas seulement un défi lancé en l'air, mais aussi une proposition d'un nouveau type de gouvernance, basée sur le renforcement des capacités des populations. Ceci suppose une société libre, égalitaire, pluraliste en plurielle, où l'état fixe les règles du jeu et laisse l'espace d'actions aux autres acteurs.

Les leçons et les réalités du passé ont montré que la prévention et la résolution définitive des conflits est un acte de transformation de la société dans le but de réhabiliter et de recréer de (nouvelles) valeurs sociales se traduisant par des attitudes de tolérance, de démocratie et de respect d'autrui. Cette transformation doit s'appuyer sur tout un système d'éducation des populations concernées, qui seules détiennent les clés de la réconciliation, de la pacification et du développement humain durable pour le bien de l'homme et de l'humanité.

PREFERENCES ET REFERENCES UN ASPECT DE LA DEMOCRATISATION EN AFRIQUE

Jean-Godefroy Bidima

Les rapports entre l'état et la société civile en Afrique convoquent au moins trois remarques. La première de ces remarques concerne le statut de ces rapports. L'état et la société civile se rencontrent sans se fondre dans la rivalité qu'ils entretiennent quant à la production et à la distribution du pouvoir. On attribue classiquement trois fonctions au pouvoir politique et étatique: il a le monopole de la violence légitime (pouvoir de coercition), il prend en charge l'intérêt collectif (pouvoir de gestion) et fixe les buts à atteindre (pouvoir de définition). Ces trois fonctions renvoyaient à l'idée de la centralité du pouvoir étatique par rapport à la société civile. L'état se voulait ainsi le moteur qui fait avancer la société civile. Quant à celle-ci, si elle n'a pas le pouvoir de coercition, elle a souvent néanmoins un pouvoir de refus et de contestation. S'agissant de la gestion, la société civile - contrairement aux théoriciens qui font d'elle une victime innocente - participe du pouvoir de gestion, tout au moins en tant que destinataire. Et quant au pouvoir de définition, à côté de la symbolique étatique, la société civile produit aussi ses définitions. Chaque pays africain a dans son répertoire politique des mots nouveaux et des constructions rhétoriques issues de la société civile. Bien que divisés sur la question du pouvoir, la société civile et le pouvoir étatique appartiennent tous à la sphère du pouvoir. C'est ce qui pose, au-delà de leur clivage, un troisième terme qui participe en même temps du pouvoir et de l'autorité, à savoir la loi. L'antagonisme entre l'état et la société civile oriente le regard vers cette instance inoccupée qu'est la loi. Celle-ci doit rester un lieu vide au sens où personne ne doit se prévaloir d'en être l'incarnation. Pour que les individus aient le sentiment de faire partie d'un même ensemble, il faut au-dessus d'eux un lieu à partir duquel leur appartenance commune est garantie. Personne ne possède la loi, voilà pourquoi tout le monde pourrait la respecter. La société civile n'est pas la loi, le prince non plus n'est ni au dessus ni même la loi. Retenons provisoirement ces trois instances à la consistance et aux statuts différents: l'état, la société civile (registre du pouvoir) et la loi (registre de l'autorité).

Ensuite le statut de la référence. A partir du dispositif état, société civile et le tiers qu'est la loi, quelques problèmes surgissent: la représentation et le manque.

La représentation

Il existe un conflit de représentation en Afrique. La représentation est ici la lieutenance, autrement dit, le fait d'être présent à la place de l'absent sans prétendre se substituer à lui. L'état re-présente la loi, il est un lieu-tenant, un simple représentant et n'est donc pas la loi. La société civile re-présente aussi la loi devant les manquements de l'état, elle n'est donc pas la loi. Un problème philosophique se pose à ce niveau, s'agissant des rapports entre la société civile et l'état en Afrique: quel est ce lieu du manque dont la présence se limite à la seule lieutenance? Plus simplement, qu'en est-il de la loi, ce lieu vide - dont l'expression "vide juridique" trahit la nature véritable - qui indique

un problème important: la référence. Les luttes entre la société civile et l'état se font toujours au nom de ... quelque chose (la loi), d'où un deuxième problème, à savoir le manque.

Le manque

Si la loi est toujours représentée, c'est à dire absente, elle constitue comme référence le lieu du manque. Dès lors, comment parler du manque en termes de référence et comment celle-ci se fait-elle manque? En clair, comment croire en cette référence qu'est la loi quand elle se veut représentée par tout le monde et donc par personne?

Enfin le statut des individus qui composent la société civile. En dehors de la famille, la haine de l'état et son amour ou encore de l'appartenance religieuse dans certains cas, la société civile n'arrive que rarement à trouver cette unité dans la diversité qu'on nomme le lien social. Le fait de se savoir membre de la société civile ne produit pas mécaniquement le sentiment d'en faire partie. Dès lors, la définition de cette société civile devient problématique et la désigner au pluriel ne résout le problème qu'en partie. Si la réflexion sur les rapports entre l'état et la société civile ne veut pas devenir un vulgaire tribunal où la seule loi est l'accusation réciproque, on doit repenser la référence, c'est-à-dire ne pas se contenter de la facilité d'accuser l'état, mais descendre dans les bas-fonds qui animent en sourdine nos transferts d'agressivité sur l'État, nos peurs, nos angoisses primitives, bref, ce qui réactive l'imaginaire en tissant fébrilement ce "je-ne-sais-quoi" qui fait tenir ensemble au sein d'une formation sociale. Comment s'ordonnent les jeux de langage qui tressent la référence? L'enjeu de la rivalité entre l'état et la société civile se trouve aujourd'hui dans la démocratisation. Qu'en est-il de la démocratisation comme lieu d'affrontement entre l'état et la société civile au nom (*in nomine*) de la loi. Construisons un carré ayant pour premier côté l'état, le second la société civile, le troisième la référence et le dernier la démocratisation. Nous aurons :

- deux acteurs aux multiples masques: l'état et la société civile;
- un terrain très glissant d'affrontement: la démocratisation;
- une référence qui arbitre: la loi.

Notre interrogation portera sur les préférences des discours sur la démocratisation d'une part et sur les références oubliées d'autre part.

Préférences

Les analystes politiques se sont penchés, s'agissant de l'Afrique, sur certains problèmes qui sont devenus, par leur récurrence, la préférence par excellence des discours sur la démocratisation en Afrique. Quelques thèmes émergent:

La mémoire

On a accusé l'état d'être un mauvais archiviste qui efface et falsifie la mémoire. On sait comment l'état utilise les figures politiques qui constituent la trame de l'imaginaire socio-politique en Afrique. On a, à ce titre, cité les multiples usages de la figure de Lumumba. La démocratisation se présente ainsi comme

un travail de mémoire contre l'amnésie et la falsification, ces dernières étant les travaux de la mémoire administrative.

L'administration

Il est question, à travers les réformes du droit administratif, de fustiger les lourdeurs administratives ainsi que la grammaire propre au jargon administratif. Le but étant ici de faire émerger les initiatives de la société civile contre l'abstraction administrative qui, quelque part, traduit souvent une certaine injustice.

La justice

L'enjeu de celle-ci concerne le thème spécifique des droits de l'homme et, à travers lui, le problème général de la justice sociale. On invoqua le manque des droits fondamentaux (se soigner et pouvoir s'instruire, par exemple). Ce qui est en jeu ici, c'est la mise en perspective de cette injuste justice jusque-là pratiquée par l'état dit postcolonial.

L'état

L'état lui-même a été mis en perspective. On lui reprocha sa violence structurelle, ses symboles à la fois brutaux et subtils, sa faillite dans sa prétention d'ériger un modèle axiologique viable. On pouvait encore taire sa faillite économique, mais pas son mépris de la vie. On dénonça - avec aisance et bonne conscience - l'ambition ontogénétique de l'état. Ce dernier a voulu tout faire naître de lui. Il prétendait donner l'être, ambition qui fut largement au-dessus de ses moyens et on le lui fit savoir en indiquant d'autres acteurs au sein de l'espace public.

La société civile

C'est ainsi qu'on a tourné le regard vers la société civile. On souligna son caractère pluriel et ses antagonismes furent interprétés comme l'expression de son dynamisme qui, au-delà de tout enfermement, trouve un dehors, un espace de créativité et d'inventivité.

L'invention du politique

Comment, au sein de l'espace public, l'imagination s'investit dans l'acte politique de se créer un espace. Comment, au niveau du langage, substituer un langage poétique aux catégories réifiées? Comment crée-t-on un espace public et comment investit-on un temps en politique?

Le temps, l'espace, le sujet et l'espace public

Cette constellation a conduit les analystes politiques à souligner non seulement les résistances de l'état à travers sa criminalisation mais aussi d'insister sur la vitesse - paraît-il, lente !- à laquelle la démocratisation se fait en Afrique.

Dispositions constitutionnelles et procédures institutionnelles

C'est à ce niveau que l'analyse des dispositions constitutionnelles et des

procédures institutionnelles (élections, conseils constitutionnels etc...), qui garantissent la démocratie, s'articule.

Ces discours sur la démocratisation, à travers les problèmes cités, s'organisent autour des tactiques, des textes et des procédures rhétoriques, épistémologiques et fantasmagiques - le critique de l'état postcolonial est, lui aussi, un être de désir et d'appétits. Ce qui est souvent oublié dans ce nouveau magistère de la critique de l'état postcolonial en Afrique, c'est l'analyse de notre - nous, procureurs de l'état postcolonial - propre politique de la vérité. Depuis Marx, Freud, Nietzsche, Adorno, Benjamin, Foucault, Derrida ..., nous savons que chaque discours, malgré ses faux-fuyants, définit (ou tente de définir en cachant) sa politique de la vérité. Dès lors, comment notre discours sur la démocratisation et la société civile organise-t-il sa politique de la vérité et comment refoule-t-il et expulse-t-il les conditions de sa fabrication?¹ Discours sur l'état, la société civile ... mais au nom de quelle politique du vrai? Ainsi se pose l'insoluble, ennuyeux et vieux problème de la référence qui réunit dans un même mouvement la détermination des critères et les motivations de la critique.

Références

Nous allons interroger ces références à travers les thèmes de libéralisation et d'autoréflexivité de la société civile.

Liberté et libéralisation

La notion de liberté joue un rôle capital dans les discours sur la démocratisation en Afrique. La liberté de parole, celle de presse et d'investir les capitaux sont certaines des exigences par lesquelles la démocratisation entend réinstaurer l'émancipation des sujets au sein de l'espace en voie de devenir public. Cette exigence de liberté posée par la société civile a deux enjeux au niveau du sujet et de la communauté.

S'agissant du sujet

La liberté de presse, par exemple, conduirait celui-ci à réaffirmer qu'il est un être qui, par le langage, assume la construction de son rapport au sens. Plus que la liberté de presse, la société civile devrait revendiquer la liberté d'expression qui va beaucoup plus loin que la simple liberté de presse. La liberté d'expression mobiliserait tout le capital symbolique et affectif du sujet. Une telle liberté deviendrait appropriation de l'événement, de soi-même, et surtout la mise à distance critique des diverses modalités de notre propre expression. Ce qui est souvent oublié à ce niveau, c'est un discernement entre la simple liberté de presse et la liberté d'expression. Prenant l'une pour l'autre, la notion d'expression se rétrécit et ne représente dorénavant que la simple profération des mots - peu importe la portée et la pertinence de ceux-ci - et la simple diffusion des opinions. Ici, on gagne en extension et on perd en profondeur. Avec ce rétrécissement de la notion d'expression se trouve donc escamotée la critique nécessaire qui doit accompagner toute liberté d'expression, puisque,

s'ex-primer c'est en quelque sorte sortir de ..., surgir de soi et se mettre à distance de soi et de l'événement. Et on arrive souvent à cette absurdité qui qualifie de démocrate un régime politique qui permet et encourage la parlerie. On y encourage la parlerie afin d'éviter la parole qui, elle, se veut une activité douloureuse d'exigence de soi, d'hésitations, d'honnêteté et de prudence (*phronesis*) de la part de celui dont les propos ont la prétention de signifier quelque chose au sein de l'espace public.

Il n'est pas souvent sûr que dans l'esprit de certaines couches de la société civile et des preux critiques de l'État postcolonial, la liberté de parlerie soit différente de la liberté de parole. Certains états peuvent donner libre cours à la parlerie à condition de ne pas créer les conditions d'émergence de la parole. On a, dans ce cas, affaire à une "tolérance répressive", selon la belle expression de Herbert Marcuse. Avec cette tolérance octroyée, le bon peuple et les braves analystes de l'état qui aiment se défouler se compensent en raillant et en insultant le pouvoir qui, bien évidemment, laisse faire en riant sous cape.

Il n'est pas interdit de se demander si la société civile (presses, associations, syndicats, etc.) n'est pas souvent elle-même le complice de son avachissement en éludant le chemin douloureux et exigeant de l'autocritique qui transformerait la parlerie en parole et la réaction en action véritable. La parole est risquée et celui qui veut l'assumer s'installe là dans cette insécurité d'avoir toujours à exiger de soi-même avant toute profération. Cette exigence de soi implique l'auto-réflexion - difficilement acceptée au royaume des passions et calculs politiques en Afrique - ainsi que la découverte de la relativité et de la finitude de nos convictions politiques.

Au niveau de la communauté

La liberté de parole et d'investir les capitaux pose en creux le problème du rapport à l'action au lieu où le sujet² rencontre l'autre. Or, depuis le début des mouvements dits de démocratisation en Afrique, une grande production d'ouvrages en analyse de la politique africaine entonne la même antienne: critique du fonctionnement de l'état et évaluation des stratégies d'escapisme par lesquelles la société civile réinvente son histoire. La violence étatique a été dénoncée, le rôle peu brillant des élites démasqué, les ambiguïtés de la logique tribale abominées³, la faillite morale des religieux soulignée. Bref, l'état postcolonial est en passe de devenir, sur le plan symbolique, le nouveau bouc émissaire chargé de tous les maux (place peu enviable qu'occupait naguère la colonisation dans la rhétorique tiers-mondiste).

Le glossaire utilisé par ces critiques de l'état postcolonial - glossaire souvent passé au crible - est composé des termes comme: accumulation, administration, aide, ajustement structurel, armée, Amnesty International, associations, bureaucratie, classes sociales, constitutions, clientélisme, conférences nationales souveraines, coups d'état, crises, élites, état, ethnies, factions, guerres, hégémonies, idéologies, identité, indocilité, inventivité politique, nation, partis, pouvoir, politique du ventre, politique par le bas, tribalisme...

Le dernier né dans ce marché des biens rhétoriques étant "la bonne gouvernance", qui veut tout simplement dire la bonne (pour qui?) gestion

économique selon les critères définis dans le secret des chancelleries et des banques. On aura remarqué - avec ce terme de *bonne gouvernance* - le glissement du politique au gestionnaire, la politique devenant ainsi une simple affaire de gestion financière. Une bonne politique sera, dans ce cadre, celle qui s'en sort avec une balance de paiement excédentaire, des créances étrangères honorées à temps, des entreprises qui fonctionnent (peu importe comment l'humain y est traité!), etc. Avec une compréhension très particulière de la bonne gouvernance, la comptabilité supplante le problème politique et humain par excellence qu'est la finalité (en vue de quoi produit et amasse-t-on?).

Pour nous, s'il faut bien donner un contenu à ce terme au contour sémantique chargé, la bonne gouvernance sera celle qui prend comme fondement non plus la comptabilité, mais le devoir et la finalité. Que dois-je faire avant de revendiquer mes droits au sein de l'espace public et en vue de quoi? On doit encore pouvoir poser - au royaume de la mondialisation et de la bonne gouvernance - le problème des rapports entre l'individu et la communauté, l'inconscient et la loi, l'acte d'adhésion à des énoncés et l'image, les images primitives et les tripots de fiction qui nous gouvernent, les montages de culpabilité qui nous accablent et la question de notre désir.⁴

Alors que remarque-t-on? Une abondante production de critiques aussi pertinentes que stratégiques sur l'état et un oubli de la critique du marché et des lois du libéralisme économique qui organisent souvent en sourdine les discours de (et sur) l'état postcolonial. Est-ce innocent de ne s'en prendre qu'à l'état et non au marché dont les structures et schèmes théoriques alimentent en amont certaines décisions étatiques? La dernière ruse de la logique identitaire du libéralisme économique consiste à permettre la critique tout en la canalisant vers l'état postcolonial (élections truquées, lois électorales obscures, etc...) et non vers les règles du marché. Ne devrait-on pas - ce n'est qu'une suggestion qui n'a pas l'arrogance d'un blâme -, après avoir critiqué les pratiques étatiques, aller vers le marché en mettant à jour les stratégies des catégories mercantiles qui structurent une certaine forme de pensée libérale présentée en Afrique après les conférences nationales - dont on reconnaîtra, humblement, l'échec ainsi que le caractère artificiel, malgré le lyrisme naïf qui a voulu en faire un événement fondateur ... sur du papier?

Les faits quant à eux sont têtus et l'histoire n'obéit pas à la trajectoire de notre plume - comme la bouée de sauvetage. Quand on réclame, par exemple, la liberté de presse, il faut se demander quelle sera la position de cette presse "libérée" vis-à-vis de la logique du marché; va-t-elle dénoncer le profit et surtout la soumission de l'information aux effets d'annonce afin de satisfaire aux critères de rentabilité? Une question reste ouverte: comment produit-on des croyants dans la religion libérale dont le fondement semble être une violence structurelle? Cette violence s'exerce, comme le signale Bourdieu⁵, sur la précarité des contrats de travail, par exemple. Le résultat se traduit par l'angoisse et la peur des "plans sociaux", ce qui rend les travailleurs dociles, car il arrivent à ce raisonnement conservateur - du reste, compréhensible -: mieux vaut encore être exploité *in* que d'être *out*. Tout cela renforce le pouvoir de la hiérarchie économique: on ne lutte plus contre la hiérarchie, on lutte pour

accéder à la hiérarchie. La concurrence effrénée et sa mesquinerie consécutive deviennent les nouvelles règles d'action qui abolissent les flots de solidarité collective fébrilement maintenus.⁶ Quand on salue un peu trop vite la suppression des entraves administratives - principalement au niveau de la fiscalité - se doute-t-on que la libéralisation n'encourage la levée des barrières administratives que pour délocaliser les entreprises occidentales afin de leur trouver en Afrique des zones franches où ces entreprises seront soumises à une fiscalité légère, là où la protection sociale des employés est inexistante et surtout là où le travail des enfants et la protection de la nature échappent aux règles du droit? On ne peut donc penser les rapports entre la société civile et l'état en Afrique en se limitant à la simple dénonciation de l'état - vieux refrain⁷ -, à l'examen des stratégies de fuite de la société civile ou à la revendication abstraite⁸ du droit de la presse, en laissant une certaine forme de marché, son organisation, sa symbolique et son axiologie nous envahir. Une critique de l'état qui ne parle ni ne critique les catégories économiques qui supportent ces états est un mensonge et une dénonciation de la criminalisation de l'état en Afrique qui n'est pas fondée théoriquement sur une critique de l'économie politique de ces états risqué de devenir un mensonge. Comme le souligne Paul Ricoeur, il n'est peut-être pas illégitime de se demander si, ici et là le mensonge ne continue pas de sévir sous la forme de la dénonciation du mensonge qui est la dernière ruse du mal.⁹

Aux mensonges de l'état, répondent ceux des critiques abstraits qui font une impasse sur leur discours qui ne se plie pas à l'auto-réflexion.

Société civile et auto-réflexion

La société civile veut s'établir sur des bases se voulant solides et transparentes dans sa rivalité avec l'état. Elle ponctue les pôles de maîtrise, déconstruit certains rapports en instituant d'autres et réactive enfin certains pôles identitaires. Afin que l'état ne l'aliène pas, la société civile produit ses foyers. Pour nous, le véritable problème de la société civile n'est pas à ce niveau le carcan des *arcana dominationis* imposées par l'état, mais cette logique des identités et des foyers qu'elle consacre le plus souvent. Le grand défi est de retrouver au sein de la société civile une espèce de nomadisme instituant¹⁰ qui pourra faire de toute tentative d'établissement un point de départ. Contre la logique des foyers, des identités et de l'assurance doivent prévaloir le départ, le passage et la traversée. Quels sont aujourd'hui, au sein de la société civile, les pôles du nomadisme, les logiques traversières et les actions de surgissement? Cette question nous renvoie à un ensemble de notions utiles pour la réflexion sur l'auto-mouvement de la société civile: le seuil, la frontière, la fluidité et la traversée. Qu'en est-il de la détection des seuils dans la rivalité entre l'état et la société civile? Le seuil est ce qu'on rencontre avant un territoire propre et, en tant que tel, il est la région de l'essai, de l'appel, de la transition et de la traversée. Quand on est au seuil, ce dernier vous invite à aller de l'avant, à traverser, il est l'entre-deux qui n'aime pas ceux qui veulent s'y établir, car il est dans sa vocation le lieu de renvoi. Il renvoie ceux qui s'y trouvent vers un

ailleurs. Comment évaluer dans l'effectivité les seuils¹¹, ces régions incertaines qui marquent les frontières tout en nous invitant à les traverser? Nos démocraties aiment souvent la logique des foyers et se méfient du nomadisme. La question sera aussi pour le sujet de décrypter cette région, dont la spécificité est de pousser tout occupant à partir. Comment vivre en Afrique lorsqu'on est partagé entre les nostalgies du foyer, qui nous poussent vers la sécurité de l'établissement et l'aventure de la traversée qui implique l'incertitude? La société civile et l'état pourraient, nous semble-t-il, libérer les forces susceptibles de favoriser l'émergence des seuils, obligeant ainsi le sujet à l'inquiétude, à la prudence et au souci qui animent tous ceux qui, dans le tangage de l'entre-deux et dans la traversée, se soucient du mouvement. Couperet fatal qui n'épargnera même pas la texture et les enjeux de leurs propres concepts et pratiques.

L'inflexion sur l'auto-réflexion: le piège de la réconciliation

La nouvelle donne de la démocratisation en Afrique semble donner lieu, selon les analystes politiques, à une nouvelle ère pleine de promesses mais aussi grosse d'angoisses. On semble assister en Afrique - avec la démocratisation et la mondialisation - à quelque chose qui ressemble à un nouveau commencement avec toutes les difficultés et incertitudes qui accompagnent un accouchement. Cette idée de nouveau commencement suggérée par les analystes politiques retrouve le souhait quelque peu exagéré du citoyen africain ordinaire: "Tout est pourri, il faut tout recommencer!". Considérons cette soif d'un nouveau commencement. Nous suggérons que celui-ci ne soit pas un simple commencement d'ordre chronologique, mais un commencement intensif. La langue allemande, par exemple, illustre la différence entre ces deux acceptions du commencement. Commencer se traduit par les verbes *beginnen* et *anfangen*. *Beginnen* serait un commencement chronologique extensif, tandis qu'*anfangen* serait un commencement intensif. Dans *anfangen*, il y a le verbe *fangen* qui veut dire attraper, saisir dans un mouvement. *Anfangen* signifierait donc un commencement qui saisit l'occasion, qui attrape quelque chose qui se passe dans une histoire donnée au laps de temps fugitif où le "pas-encore" et le "jamais plus" se renvoient dos à dos. Quand on parle de renouveau de la société civile et d'un commencement d'une nouvelle existence politique, qu'a-t-on saisi au bond? Qu'a-t-on, par exemple, oublié „d'attraper“ au vol? Ce qui nous ramène à un problème philosophique important: comment attraper et saisir le fugace dans la temporalité? Comment attraper ou saisir la gestation des événements non plus dans les pôles que sont l'état ou la société civile, mais dans les croisements de ceux-ci et d'autres instances comme la subjectivité ou la transcendance? Comment évaluer l'interstice, cet imperceptible structurant dans l'analyse de la politique africaine trop souvent réduite à un comportementalisme - on y analyse les comportements de l'état et des sujets - qui oublie que nous sommes tous - censeurs de l'état et herméneutes de l'histoire politique africaine - soumis à la loi du désir et, en tant que tels, nos comportements transitent par des images, des peurs refoulées et des fictions.

La dernière question renverse l'ordre habituel et très consensuel d'une critique de l'état qui s'accompagne souvent de la présentation d'une société civile immaculée, inventive, indocile, ne luttant que pour son seul salut, une société civile dénuée de la *libido dominandi* constitutive de tout humain et de toute communauté humaine. La question ne sera plus de savoir quelles sont les fictions que l'état construit pour rendre supportable sa vérité, mais bien comment un je, au sein de l'espace de communication et d'ambiguïtés qu'est la société civile, produit ses propres fictions et fixations sur lui-même, sur l'état et sur autrui? Mais, après avoir renversé cette perspective en exigeant plus d'autoréflexivité dans la critique de l'état dit postcolonial a-t-on pour autant résolu le problème de la critique? Que non! Car notre plaidoyer en faveur de l'autoréflexivité repose aussi certaine précompréhension du réel elle-même non questionnée et nous devrions donc exiger les critères et l'impensé qui nous font exiger l'autoréflexivité. On exigera les critères à celui qui exige les critères et ceci *ad infinitum* afin que la pensée ne se réconcilie pas avec le donné qu'elle est chargée de mettre en perspective. La critique n'est pas une flèche qui vise un objet sans effet de retour; la critique, en visant le critiqué dans un mouvement, doit aussi construire les conditions qui feront d'elle une cible afin que, dans un élan jamais stoppé, de critiquante elle devienne critiquée. La critique en général est comprise en Afrique de manière affirmative - au sens où Marcuse l'entend, c'est à dire, une critique dogmatique et conservatrice. Elle pourrait devenir - si on le veut bien - une pure béance qui ne clôt pas le débat en incitant les esprits au sommeil autosatisfait. Elle sera une béance qui permet la traversée, la transition, la relation, un peu sous le modèle (très controversé et fort problématique, heureusement!) de la dialectique négative d'Adorno.

Notes

1. Il faut remarquer que le discours actuel sur la démocratisation - quand il est tenu par les universitaires africains - l'est parfois sur commande. Les ONG et associations „démocratiques“ aux financements fort peu transparents subventionnent le discours sur la démocratisation. Le concept se vend à travers les commandes d'ouvrages faites par les ONG. Souvent, la critique de l'Occident est paradoxalement recommandée par ces ONG. Et la critique de l'état dit postcolonial semble s'arrêter là où commence la logique économique des ONG. Que l'état en Afrique soit une faillite, une horreur, une mauvaise adaptation ... cela se dit depuis les critiques des années '60. Sans trop nous attarder sur la généralité et le caractère non-autoréflexif de la critique de l'état, il nous est possible de voir comment la logique productive vient de mettre en marche, au niveau du discours politique africain, la chaîne de production en série des critiques de l'état postcolonial. Comment produit-on en série des critiques politiques africains ayant un langage unidimensionnel, le seul langage qu'ils connaissent en matière politique n'étant que la critique de l'état? Est-il possible aujourd'hui en Afrique de parler de politique - si on veut que notre discours soit bien noté et crédible - sans accuser l'état? La politique se réduit-elle à l'étatique? L'état se réduit-il à l'état providence? La réflexion politique se réduit-elle à la victimologie? Sur le plan purement philosophique, la critique virulente de l'état dit postcolonial ne peut vraiment pas s'appeler critique au sens kantien du mot. Critiquer, en effet, ce n'est pas seulement accuser

et prescrire ce qu'il faut faire, c'est surtout un discernement, une distinction, une mise en perspective des conditions politiques et théorétiques qui déterminent notre rapport au critiqué. La véritable critique est inséparable d'une métacritique (*méta* au sens de ce qui vient après). Si je critique, alors je porte des jugements. Je dois donc pousser le radicalisme jusqu'à examiner les critères au nom desquels s'exerce ma critique, autrement dit je dois pouvoir mettre en mouvement le pré-jugé (au sens où l'entend Gadamer) au nom duquel j'ai mis en mouvement d'autres pré-jugés... Et ce mouvement doit se poursuivre. Il faudrait peut-être une "méta-ironie" (l'expression est de M. Jimenez commentant la position de M. Duchamp in *La Critique*, Paris, Klincksieck, 1996) qui critique non plus l'institution mais l'institution-critique et surtout les conditions par lesquelles s'exerce la critique des institutions.

2. S'agissant du sujet, en exigeant son autoréflexivité, on pourrait objecter qu'il y a, de notre part, encouragement à la désertion de l'espace public et repli dans l'intériorité hypostasiant qui se refuse aux problèmes de la communauté. L'auto-réflexion du sujet, dans cette situation, serait une ruse de la dépolitisation qui se contenterait de dire: „Tout est irrationnel autour de nous, sauvons au moins notre entendement à défaut de sauver les autres au sein de l'espace public, cultivons notre petit jardin privé“. Dans un article intitulé „Jan Patocka, le philosophe résistant“ (1977), Paul Ricoeur souligne, avec Vaclav Havel, la corruption de la citoyenneté par „un régime qui organise systématiquement la fuite hors de la sphère publique vers le confort privé petit-bourgeois“. Nous sommes beaucoup trop avertis de ce danger du confort petit-bourgeois pour livrer encore une conception d'un sujet reclus. La sphère du privé n'est pas, dans notre conception du sujet, ce qui défend à l'espace public de se constituer. La constitution et le renforcement du sujet sont le détour indispensable et la condition même de l'espace public.

L'autoréflexivité du sujet n'est pas un repli, mais la mise en mouvement et la mise en relation. Mise en mouvement du concept, de tout concept - y compris celui de la critique - et surtout une mise en relation du sujet avec ses représentations et avec l'autre au sein de l'espace de discussion. Contrairement au populisme africain qui penserait que le problème politique majeur n'est pas la subjectivité, mais la communauté, notre conception de la subjectivité, dans la mesure où elle admet la mise en mouvement et la relation, ouvre sur ce que Habermas appelle le "paradigme de l'inter-subjectivité", à partir duquel on discutera le problème de la citoyenneté. L'espace public ne sera d'autant plus renforcé que s'il y a des citoyens qui, dans la sphère individuelle, ont acquis l'esprit critique. Se placer uniquement sur le plan de la communauté, du public, en négligeant le travail sur soi, la "réforme de l'entendement" (Spinoza) relève de l'idéalisme, car pour qu'il y ait communauté, il faut qu'il y ait au préalable le sujet. Ce dernier est la condition de la communauté. Comme le faisait remarquer Charles Péguy à Fernand Laudet, "...du public composé de public, constitué de public, appuyé, garanti de public ne nous dit rien qui vaille et nous restera toujours suspect et imaginaire... Le seul public que nous voulons est un public ... composé, constitué, appuyé, garanti par le privé ...(on) croit que l'on ne fait du public qu'avec du public. Nous voyons au contraire que le public ne tire sa force que du privé, ne vient, ne tient ... ne croît que du privé." ("Un nouveau théologien" par M. Fernand Laudet, dans *Oeuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, 1961, La Pléiade, pp. 937-938). La réflexion critique et autocritique est l'un des gages du bon usage de la citoyenneté. En insistant sur l'autoréflexion du sujet, nous faisons une double mise: nous misons sur le mouvement et sur la relation.

3. Dans un paragraphe qui clôt notre article "La philosophie en Afrique" - qui va

paraître aux Presses Universitaires de France en novembre 1998 dans le quatrième volume de *l'Encyclopédie philosophique universelle*, portant sur le discours philosophique -, nous nous interrogeons sur la logique tribale, principalement sur les génocides du Rwanda et leurs incidences sur l'écriture philosophique et l'inscription de l'histoire africaine futures. Après le génocide d'Auschwitz, les penseurs juifs comme T. W. Adorno, H. Arendt, H. Jonas, Primo-Lévi, E. Jabès, et les non-Juifs comme M. Duras, se sont interrogés sur la possibilité de repenser la culture après Auschwitz. Nous avons repris cette interrogation à propos des génocides rwandais, en insistant sur le fait qu'ils sont à la fois catastrophe et moments inauguraux d'une réflexion critique qui doit tenter l'impossible. L'impossible est ici la tentative de tordre le cou à ses propres concepts dans la mesure où ceux-ci sont nourris à la sève d'une culture et d'une éducation qui ont permis un tel mal. Une réflexion en esthétique cinématographique se fait actuellement en Afrique à ce sujet à travers ces interrogations: quel rapport entretenir avec les images de la catastrophe? Comment tenir la caméra en Afrique après le Rwanda? Peut-on filmer la ruine? Y a-t-il une esthétique du macabre dans la mesure où *aisthesis* est finalement ce qui nous touche? H. Mbollé, dans une thèse présentée à l'Université de Nancy II, commentant et prolongeant notre pensée sur le rapport entre la traversée et la catastrophe, note: "Nous verrons comment la philosophie de la traversée (chez Bidima) en attirant l'attention sur l'impossibilité de continuer à philosopher - ou à faire du cinéma - en Afrique, comme s'il n'y avait pas eu les génocides interethniques du Rwanda, met en cause toute possibilité du discours serain dans ce continent ... dans tous les domaines" (H. Mbollé, *Paroles. Cinémas et modernités. Une approche socio-politique et sémio-narratologique de la modernité au cinéma, Le cinéma durassien du vide et le cinéma africain francophone*, Thèse de doctorat nouveau régime, Université de Nancy II, mai 1998, 2 Volumes, 684 pages, p. 501.) Les méfaits de la logique tribale sont à méditer aujourd'hui en Afrique.

4. La question du désir nous plonge dans la sphère anthropologique par excellence: ce qui nous permet de faire un distinguo entre une anthropologie politique à visée totalisante et unifiante et une anthropologie qui fait attention aux détails et à la pluralité. Le détour par l'anthropologie politique dans la critique de l'état postcolonial en Afrique - bien qu'utile - fait partie de l'esprit du temps et, comme toute acquisition, est détournée de ses buts. Il a été dit, lors des discussions pendant ce colloque, qu'il fallait revenir à l'anthropologie. Pourquoi? Parce qu'il faut utiliser le rasoir d'Ockam et saisir l'homme dans son unité, dans son élément simple, et on concluait qu'au départ prévalait l'unité, l'"un", le simple élément. La réduction des fausses entités - fausses à partir de quels critères? - permettrait de découvrir ce qui, en l'humain, est unique. Au départ était l'un. L'invitation à cette forme d'anthropologie qui refuse la multiplicité, la contradiction, l'altercation et finalement le mouvement nous conduit à dégager l'impensé de cette forme d'anthropologie: celle-ci relève du vieux fantasme de la fondation sociale sur l'un, compact, anhistorique. L'imaginaire de nos discours universitaires sur la politique africaine doit pouvoir exhumer des éléments non-questionnés et mythiques qui structurent le socle de nos appareils interprétatifs. La vérité de ce noyau mythique, presque non-questionné dans ce discours de l'anthropologie de l'un, est le monothéisme. Retourner à l'élément premier, c'est retourner au Dieu-l'un. L'anthropologie de la modernité politique en Afrique doit se méfier de la métaphysique de l'un, d'une source qu'on retrouverait après des réductions pour faire ressortir la complexité du tissu social. Il faut adopter le point de vue des processus qui, dans leur autodéploiement et aux prises avec la fortune (au sens où l'entend Machiavel), disent que

la pluralité et la division sont constitutives du social. Dans l'histoire politique, Machiavel, au Livre IX du *Prince*, dit qu'en toute cité on trouve "deux humeurs opposées", en clair - et des penseurs comme Claude Lefort en France reprennent cette idée (cf. *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978) - au fondement du rapport politique, il y a l'opposition de deux désirs et celle-ci est constitutive de l'espace social. Le grand problème reste de saisir, dans un mouvement, l'identité d'une société basée sur sa division et sur sa différenciation constitutive. Comment la différenciation se déploie-t-elle? Réduire l'analyse anthropologique à l'élément simple, à l'un, dispense de réfléchir sur le problème politique essentiel qui est celui de la mise en forme d'une représentation au sein de l'espace politique. Comment analyser le lieu du pouvoir comme instance par laquelle la société se donne à elle-même ses propres principes de mise en forme à travers la représentation qu'elle se fait de sa division interne? La division n'est pas extérieure à la société politique, à partir du moment où il y a l'existence du désir, il y a division, pluralité. L'important n'est donc pas d'occulter la division et le conflit en postulant une réconciliation autour de l'un (qui peut prendre la figure de l'unité nationale, du guide éclairé, du parti au pouvoir, de l'opposition parlementaire etc.), mais de prendre acte de la pluralité, de la division et du conflit en multipliant les procédures de suspension provisoire du conflit. Cette notion de procédure implique la discussion, et celle-ci suppose des citoyens agissant et réfléchissant au sein de l'espace public un programme qui peut être tout, sauf simple et unique!

5. P. Bourdieu, "L'essence du néo-libéralisme", dans *Le Monde diplomatique* (mars 1998).
6. H. Arendt, reprenant la notion de paria chez M. Weber et Bernard Lazare (cf. *Rahel Varnhagen*, Paris, Tierce (1986); *La Tradition cachée*, Paris, Bourgeois (1987)), a opéré une distinction chez les intellectuels juifs entre les "intellectuels parvenus" - ceux qui, comme Friedländer, ont renié leur judéité au profit de l'assimilation - et les "intellectuels parias" comme Rahel, Heine, Mendelssohn, Kafka et Bernard Lazare qui ont accepté de ne pas se compromettre devenant ainsi des parias conscients. On reprend souvent cette distinction en Afrique entre les intellectuels parias et les intellectuels parvenus. Il faut encore dire que le contexte africain dans lequel les luttes se font est différent du contexte de la communauté juive de l'Europe de H. Arendt. Les Juifs n'avaient pas à l'époque de territoire propre, et la notion de paria est liée chez Arendt à l'acosmicité des Juifs d'alors, ce qui n'est pas le cas des intellectuels africains d'aujourd'hui. On est libre de reprendre cette distinction - aussi bien que celle opérée par Arendt entre foule, masse et peuple - et de l'appliquer à l'Afrique. Seulement, la question qu'on pourra poser concerne l'opposition dualiste ("paria" vs. "parvenu"). Etre paria implique-t-il l'accès direct au vrai? Le paria, fût-il conscient, est-il libéré du désir? Cette opposition paria/parvenu est parfois non pertinente, car les deux peuvent cohabiter chez une même personne à deux moments différents de sa vie. A bien regarder, Arendt elle-même ne rend pas cette opposition étanche: les cas de Heine et de Mendelssohn qui ont été tour à tour parias et parvenus sont assez exemplaires.
7. Au fond, quand on lit toutes ces critiques de l'état postcolonial en Afrique en les présentant souvent comme des nouveautés, et si l'on est un tout petit peu averti de l'histoire politique de l'Occident, on n'apprend rien de neuf sur l'état. Le texte de Nietzsche sur "La nouvelle idole" dans *Ainsi parlait Zarathoustra* suffit à lui seul pour résumer toutes les critiques qu'on adresse aujourd'hui à l'état postcolonial en Afrique. L'état est-il cruel? Nietzsche le qualifiait déjà de "monstre froid"! L'état ment-il? Nietzsche le disait déjà: "Et voici le mensonge qui sort de sa (l'état) bouche: moi, l'état, je suis le peuple!". L'état est-il sale? Nietzsche employait déjà

la métaphore de la "boue"! Les gens se tuent-ils, se corrompant et se cramponnant les uns sur les autres pour accéder au pouvoir étatique en Afrique? Mais, Nietzsche le peignait déjà dans cette image qu'il donnait d'un trône placé dans la boue ayant tout autour des gens pleins de boue, montant les uns sur les autres pour accéder au trône... Et quand on examine bien les polémiques enregistrées aujourd'hui en Afrique entre les partisans de la raison d'état et les opposants à celle-ci, on a l'impression d'un *remake* des polémiques politiques du XVII^{ème} siècle français. D'un côté l'opposition à la raison d'état y était assumée soit au nom d'une politique chrétienne (cf. Molinier, *Les politiques chrétiennes* (1621)), soit contre les personnages d'état comme Richelieu (cf. le pamphlet anonyme *Admonitio* (1625)), de l'autre, les partisans de la raison d'état, tel que Villaréal (cf. *Politique très chrétien* (1645)). Dans cette opposition, les stratégies des textes, la violence rhétorique, les insinuations et les déchaînements des passions sont à peu près ceux qu'on retrouve dans la littérature politique sur l'état postcolonial en Afrique... *Nihil novi sub sole?*

8. Il n'est pas question d'empêcher les revendications devant les atrocités dont certains états sont responsables, mais de veiller à ce que la critique de l'état autoritaire ne fonctionne aussi de manière autoritaire. Une critique non-autoritaire de l'état autoritaire sera d'autant plus forte que les critiques se seraient soumis à l'auto-réflexion. L'avenir d'un état républicain repose non pas sur les clameurs et les immédiatetés du groupe, mais sur la capacité des citoyens à assumer leur citoyenneté par l'usage d'une critique auto-réflexive, échappant ainsi, aussi bien à la tyrannie du prince qu'à celle du groupe. Sans auto-réflexivité, on est une communauté dans l'histoire, avec l'activité réflexive qui ne néglige pas l'agir, on se transforme en communauté historique.
9. Paul Ricoeur, *Ethique et responsabilité*, Neuchâtel, à la Baconnière (1994) p. 13.
10. Michel Maffesoli, *Nomadisme*, Paris, L.G.F. (1997).
11. En insistant sur la notion de "seuil", on pourrait craindre l'exercice d'une violence du sujet sur le réel, une violence qui, pour produire des seuils, pliera d'autres sujets à la logique répressive. Et il est fort légitime de se poser la question de savoir qui décrète que ceci est un seuil ou non, et au nom de quels critères. Très conscient de la mise en garde faite par Hegel à savoir qu'il ne faudrait pas que le sujet impose ses catégories au réel, il devrait plutôt laisser l'objet se déployer dans ses contradictions et ses contrariétés selon sa dialectique propre, nous nous sommes limité à ce que Ernst Bloch appelle la "conscience anticipante et détectiviste". Notre propos n'est pas de produire des seuils, ce serait une violence au réel, mais de les surprendre dans leur mouvement d'inscription qui est aussi celui de leur effacement. Que le réel soit en gestation est indéniable, mais le sujet doit évaluer quand est-ce que le "non-encore-être" (*Noch-nicht Sein*) est étouffé au sein d'une formation historique (versant critique), et surtout comment se met en forme le "pré-apparaître" (*Vorschein*) avant la réalisation de ce "non-encore" (versant proleptique et détectiviste). Il ne faut donc pas se limiter à la version critique des configurations du réel en oubliant de détecter les préfigurations dans ce même réel.

THE STATE, CIVIL SOCIETY AND DEMOCRACY IN AFRICA

Kwasi Wiredu

Civil society, communalism and consensus

One way in which colonialism injured Africa was through the rupture it caused in the integration of the civil with the political aspect of her social life. That integration was one of the strong points of traditional society. Indeed, in traditional life the distinction between the state and civil society was largely inoperative. This seamlessness was, however, not complete, for it was still possible in traditional times to distinguish between societies that were organized as states and those that had no state apparatus. The Zulu of South Africa are an example of the first class of society, while the Tallensi of Ghana instantiate the second.

One thing that can be learnt from the fact of those non-statal societies is that the political form of organization is not inescapable for all human communities. On the other hand, some form of civil organization is part of the very idea of a human community. There has to be a certain minimum of order in any human community. That order has to be at least communicative and ethical. It has to be communicative, because communicating is the most basic way in which human beings can relate to one another, the capacity to use language being an essential characteristic of a normal person. And it has to be moral, because there cannot be an order of human relations without some principles for harmonizing human interests. Of all such principles those of pure morality, that is, those requiring of the individual an impartial regard for the interests of others motivated by a certain minimum of altruism, are the most indispensable. Without a modicum of morality one could not have any modicum of civility even if, per impossible, one could speak of any sort of society.

But morality and communication provide only a framework for a social order. Traditional societies, just as modern ones, though not to the same degree of elaboration, featured a variety of forms of association - occupational, recreational and, in most cases, political. But from the point of view of the manner in which these forms of civil relations were connected with the political, there is a very significant contrast between the traditional and modern eras, a contrast that holds serious challenges to contemporary African thinkers. Many, possibly all, traditional African societies were communalistic, but in the contemporary world they are all visibly under the impact of social processes, such as industrialization, that are individualistic in tendency.

A communalistic society is one in which extended kinship linkages play a dominant role in social relations. The smallest kinship set-up to which any young adult belongs with a lively sense of belonging is already a significant society. To take a matrilineal case - the patrilineal alternative being derivable by appropriate modifications - it would consist of one's mother and one's siblings, one's mother's siblings and the children of their daughters and, at the top, a grandmother. If this immediate matriarch has been moderately fertile, this provides a broad domain of human relations in which a sense of

obligations and rights and of reciprocity is developed on the basis of natural feelings of sympathy and solidarity. This unit still pursuing the matrilineal angle links up, through the siblings of the grandmother and the children of their daughters, with an extensive network of analogous kinship units which, in a given town, constitutes a lineage. By a kind of natural spillover, the sense of sympathy and solidarity easily acquires a community-wide scope. At this scale of extension there is inevitably a certain diminution in the sense of belonging and solidarity, but it is strong enough to give the individual a solid sense of security. As anyone can verify, this sense of security is easily lost in the relatively non-communalistic setting of a modern city, with destabilizing consequences for individual psyches and for social equilibrium. Measured against the emotionally desiccated conditions of much city life, it becomes easy to perceive the role of kinship solidarity in the maintenance of morale in traditional rural life. So strong, in fact, is the sense of communal belonging in the traditional setting, that an individual's very sense of self is contextualized not only to the fact of community but also to its values; so that a person, for all concerned, is not just an individual born of human parentage, but also an individual of that description whose settled habits evince sensitivity to the basic values of the community.

The ethos of a communalistic society bears an important relation to the ethics of human community as such. The fundamental imperative of ethics is: adjust your interests to the interests of others, even at the possible cost of some self-denial. The principle of adjustment is some such principle as the golden rule, provided it is formulated with much more rigor than is customarily devoted to it. But such a principle of pure morality, though indispensable, is inadequate for the regulation of all aspects of human relations. How shall we arrange the perpetuation of the species, the restoration of cheer in the face of adversity, the utilization of human resources in production, the construction of public projects or the particulars of recreational respite from toil? In the best of formulation, the golden rule still does not proffer any guiding precepts here. It is a fact of simple observation that the cultures of the world display a great diversity of choices in all these matters, all compatible with the golden rule. The principle underlying the choices of a communalistic culture, however, is not only compatible with the golden rule, but also analogous to it. Individuals in such cultures are enjoined to think in terms of not what they can gain from their society, but what the society can gain from them, so, however, that all can prosper. In other words, the individual's interests are to be adjusted to those of society, not vice versa. We find exactly the same outlook in the motto of the moral motivation: be ready to abridge your interests, so that they can harmonize with the common interest. This is not a principle of the abnegation of individual interests, because it applies to all individuals, and in the upshot any one individual should be more frequently a beneficiary of the forbearance of others than a sacrificer of self-interest. Exactly the same is true of the communalistic imperative.

Consider the practice of mutual aid in traditional agriculture. It is not dictated by the golden rule. Societies that do not have such a practice are not

immoral on that account. But the principle underlying the practice is in pursuit of the harmony of human interests to the advantage of society in general. A great many practices of a communalist society are of such civil motivation and have no necessary connection with state regulation. The interesting point for us here, however, is that in the traditional milieu the state itself can be seen as a special organization for the pursuit of mutual aid; and its underlying principle bears the same analogy to moral principles as those of the civil institutions and practices of traditional communalism. But there is another reason for the apparent naturalness of the state in the traditional context: government was formed on the basis of kinship representation. Ruling councils consisted of lineage heads and a "natural" ruler selected from a royal lineage. The continuity of the affairs of the state with the workings of the other sectors of the traditional culture was well nigh complete.

There is, connected with the continuity of the civil with the political in traditional life, a consideration very crucial for our discussion. It concerns the pervasiveness of consensus as a mode of group decision-making. It is well-known that traditional Africans generally, if perhaps not universally, placed such a high value on consensus in deliberations regarding inter-personal projects, that their elders would "sit under the big trees and talk until they agree." Agreement here need not be construed as unanimity concerning what is true or false, or even about what ought or ought not to be done. It only needs to be about what is to be done. People disagreeing about the first two kinds of issues can still agree as to what is to be done by virtue of compromise. There is no such thing as compromising about what is or ought to be. But reasonable people of divergent beliefs about such matters, needing nevertheless to act together, can mutually prune down their reservations so that they can avoid immobilization. We notice at work here the same phenomenon of the adjustment of interests that we have commented on above, interests here, however, being both practical and possibly intellectual. Consensus, short of the limiting case of total unanimity, is an affair of compromise, and compromise is a certain adjustment of the interests of individuals (in the form of disparate convictions as to what is to be done) to the common necessity for something to be done. Since some commentators are apt to perceive the advocacy of consensus as a kind of demand for conformity, it might be useful to emphasize that the suggestion is not that any one has a right to demand consensus of anyone else. Such a demand would contradict the very essence of the quest for consensus. One may hold forth, in a forum of rational discussion, on the advantages of consensus as a mode of decision-making. But that case is simply submitted to the free evaluation of others, as in any genuine dialogue. Moreover, it probably bears repetition that consensus, as a factor of decision-making in social action, does not entail unanimity or conformity in intellectual or ethical belief. The idea is simply that, in spite of any diversity of such belief, a willingness to compromise in order to reach an understanding regarding what is to be done would facilitate harmony in group action. It is suggested, beyond this, that in the political sphere such a spirit of compromise can be expressed

in institutions that are different from those familiar in some of the most glorified democracies in the world today.

One might venture to speculate that the quest for consensus must come easily to the communalistic consciousness, for what is involved is the same adjustment of the interests of the individual to those of the community to which that consciousness is attuned as a matter of culture. It might be speculated further that in such a culture faith in consensus would be carried over to the realm of political decision-making. In fact, reality coincides with speculation in the case of many historical African states. This, however, seems to have been a contingent rather than a necessary harmony, for some despotic African states, as communalistic as any, are also known. But this should not surprise excessively, for human cultures are known to display inconsistencies of tendency almost as much as consistencies.

In any case, since it is rational to learn from better examples, we will, in what follows, focus on the model of government by consensus in our heritage. My argument will be that consensual governance in our tradition was essentially democratic; that the majoritarian form of democracy seen in the multi-party systems in Britain and the USA are drastically antithetic to both our own traditions of democracy and the complexities of our contemporary situation; and that, although the kinship basis of our political systems of old cannot be re-invoked in this day and age, it is still a practical proposition to try to fashion out a contemporary non-party form of government based on the principle of consensus. In this way perhaps we can hope to restore the lost continuity between the state and civil society in Africa.

Democracy, consensus and civil society

Democracy is government by consent. But consent can be obtained in various ways. You can get the consent of people for something by drugging, deceiving, hypnotizing, bribing, brainwashing, or persuading them. I take it that the last is the only legitimate technique for obtaining consent. Therefore, the cryptic assertion that democracy is government by consent is to be understood as envisaging only consent by legitimate means. The modern procedure of general elections in the multi-party forms of it associated with existing democracies are widely regarded not only as legitimate ways of seeking the consent of the governed but also as the only legitimate ones. The second part of this claim is, of course, false. By and large, it defines the end by the means. To see its falsity, remember that a direct democracy, for example, is, by definition, one in which there are no elections. Of the first, more moderate, part, namely the claim that multi-party general elections are a legitimate way of seeking consent - what needs to be said is not so straightforward, but let us, for the time being, accept it as correct. Even so, given what has just been said, this gives no support to the tendency to suppose that if a system of governance, such those of certain traditional African societies, does not use such an electoral arrangement, then it is necessarily undemocratic.

Beyond all this, however, it must be noted that even the most virtuously secured representation is only half the battle of democracy won. The best conducted elections only get you the personnel of representation. But the point of the exercise is to link the governed with the deliberations and decisions of the governing body. Representatives, then, are instruments of mediation. They must discover the wishes of their constituencies, and they must bring these to bear in an effective way upon the deliberations of the governing body. Effectiveness here is to be judged by the degree to which the wishes concerned are taken account of in decisions. On both sides of the linkage there are great practical and, indeed also, theoretical complications. If representatives are to be chosen by some voting system, there are both mathematical and ethical problems to be considered. Is a simple majority a legitimizing quantity? In any case, how are the units of representation to be mapped out? It cannot be pretended that the democracies of Britain and the United States, for example, have achieved any perfection in these matters, though those of Europe, especially Belgium and Switzerland, have, more evidently, taken these problems to heart because of the greater prevalence of religious and ideological factionalism.

Suppose these problems to be solved in some tolerable manner. How do representatives keep in touch with the views and wishes of their constituencies as they evolve in relation to the flow of events? And how do they render account regarding the fate of those views in the process of decision-making? Besides, the desirability of a mechanism for the evaluation of the performance and the review of the status of representatives cannot be ignored. It is not clear to what extent modern multi-party democracies have solved or addressed or even acknowledged these problems.

Nor do these democracies inspire confidence by the manner in which different views are treated in the decision-making and policy implementing processes. Different views are, indeed, not ignored. In the United States, for example, there is a system of committees in which opposition party representatives play very substantial roles in the formation of policies. Moreover, there is a system of "checks and balances" which constrain the executive activities of the president. The checks, in fact, can sometimes become unbalanced as when the presidency is in the hands of one party and the Senate and the House of Representatives in the hands of another party whose desire, or at least designation, is to oppose. Not infrequently, opposition becomes obstruction, giving rise to a phenomenon called "gridlock", in which the government is unable to carry through any meaningful policies. In modern African democracies opposition even more frequently means obstruction, though governments are able to act to the good or often to the ill since they are not, either temperamentally or constitutionally, given to paying attention to the opposition.

To return to the United States, its democracy can be rightly called majoritarian. The president is elected, barring an improbable electoral college complication, by a simple majority and the formation of an administration, together with enormous powers, lie in his hands. To the extent to which the direction in which these powers are exercised is contrary to the will of those

belonging to, or sympathizing with, the opposition party - who are often as numerous as those on the side of the government - to that extent there is a relative disenfranchisement of a section of the population. Government now becomes, in immediate reality, government with the consent only of the majority. Granted, this disenfranchisement is the result of a generally accepted constitutional provision, so that what we have here is a pre-established disharmony. But this does nothing to assuage the frustrations of the opposition, which are given vent to in all kinds of anti-administration schemes, only falling short, mercifully, of a coup. Needless to say, these activities are countered in kind from the other side.

Some, not steeped in a culture of conflict, may well think that it should be possible for human beings to arrange the business of governance in a more humane and rational way. They are certainly unlikely to be impressed by the hackneyed wisecrack that the virtues of multi-party democracy are easy to deprecate but difficult to duplicate in any alternative system. However, if such critics are Africans, they face an obvious embarrassment, for in Africa party political dissensions have been known to lead to coups. Even in coup-less times such conflicts have led or contributed to death and destruction on an unspeakable scale. Still such an African critic can reflect that party political conflict is historically foreign to Africa. The claim is not that political conflict is foreign to Africa, which would be absurdly false, but only that conflict emanating from the activities of those special forms of organization called political parties are not indigenous to Africa. They are an epiphenomenon of colonialism; which accounts in part for the discontinuity between the state and civil society in today's Africa.

In pre-colonial African politics of the consensual kind there were various loci of disagreement and conflict. Royal families could harbor serious rivalries in the quest for succession. The populace could react adversely to the policies of a council of state and manifest their animadversions quite demonstratively. What is more, the council itself could be a theater of sharp disagreement. But such circumstances are what consensus is made of. If all concerned were permanently of one mind, there would actually be no need for a council, and no need for a quest for consensus. Thus consensus, incidentally, proves to be a confirming instance of the adage that too much of everything is bad.

Of course, not all disagreements can be resolved into a consensus in all circumstances. There has to be a will to consensus in the first place. The African elders who would sit under a tree and talk till an agreement was reached as to what was to be done undoubtedly had that kind of a will. But it is a precious disposition and is often lacking in the human heart or located in only half of it. It is, most certainly, absent or only half-existent in the motivation underlying a political party, which is the attainment of governmental power. To be sure, this is only possible under a constitution with the provision that the party that, within a specified definition, wins a general election is entitled to form the government.

Now, winning an election under multi-party conditions means winning against other parties, unless the multiplicity of parties splinters the allegiances

of the voters to such a degree that results are inconclusive - a situation that, paradoxically, can induce a limited will to consensus, when a party wins and gets into power, other parties lose and get out of power or stay out of it. But think what being outside of power means. Barring the case in which the ideas of the losing party are only trivially different from those of the winning one, this means that, for the relevant duration, they will not receive the consideration due to them in the formation of government policy. That, indeed, would not be a secret to them, since all this is constitutionally prearranged. But the reader might like to recall the psychological infelicities that this situation brings to the losers and their consequences commented on previously. Here let us note the victors' psychology too. They are known not to hide their joy at the opportunity to implement their whims or programs, if they have any, to the exclusion, as much as possible, of those of the losers.

But such an attitude is the quintessence of uncooperativeness, leading to an adversarial approach to politics with its manifold severities. It is also quintessentially antithetical to the spirit of communalism, whose principle, as suggested earlier, is the adjustment of the interests of the individual to the interests of others in society. In political terms this means adjusting one's interests in the implementation of certain programs to the interests of others in the implementation of other programs. Given that all these cannot be implemented at one and the same time, a cooperative spirit would, logically, call, at the very minimum, for compromise, which is the beginning of consensus and also, perhaps, of wisdom.

It should be noted that fashioning out a compromise is not a mechanical process; it takes deliberation, that is, rational discussion. We see here the great importance of deliberation in a consensual system, which certain of our elders of old realized more clearly and practiced more steadfastly than we have seemed to do. Deliberation need not always only lead to compromise. Remember, compromise presupposes the survival of disagreements concerning what is or ought to be the case. Thus consensus need not necessarily be an end of all debate. Since debate on one issue can engulf all kinds of other issues, matters settled by previous compromise are fair game to the debating consciousness. But this means only that the quest for consensus in social action is an ongoing affair. Still, if discussion is serious and rational, it can sometimes lead to persuasion, so that there is not only agreement as to what is to be done but also about what is or ought to be the case. In either case, the result is cooperation rather than competition of the adversarial kind.

As we have seen, cooperation does not come easily to political parties. A political association, however, need not have such a resistance. An association of this kind is simply a group of people of a like mind as to what is best for their country coming together to explore ideas and set up a mechanism of persuasion to attract as many people as possible to their point of view. Objective? To find ways, electorally and otherwise, to influence the composition of government and the direction of its decisions. If political bodies of such a description operate under a constitution, in which winning a certain amount of seats or votes in a general election does not entitle a group to form

a government to the exclusion of other groups, then conditions conducive to cooperation, compromise and, consequently, consensus should be at hand. Under such a dispensation elections need not even be officially contested by associations, their presence in an elected assembly being felt only by the persuasions of the elected. It can be rationally expected that in an assembly composed in this way, deliberations would be, in a deep sense, non-partisan.

A system of the sort just barely broached may rightly be called a non-party system, not because it proscribes political parties, but because such parties do not form the basis of government. They cease, in fact and even in logic, to have any relevance in a consensual milieu. In this respect such a system bears an important analogy to a traditional African system of the consensual type. In that tradition the basis of government was not parties but lineages. Local and, at a second remove, national councils, consisted mainly of heads of lineages. In a somewhat mild sense, these lineage heads may be said to have been elected, in that an unpopular character stood little chance of becoming a lineage head. But if a person was the most senior in age and was strong in wisdom, eloquence and practical logic, consultations encountered little delay, and the status was conferred. These criteria were clear and generally acknowledged. To all intents and purposes, a lineage head was leader and representative for his lineage by common consent.

It is probably needless at this stage to stress that in councils decisions were taken by consensus. In this way, the various lineages may be said to have been linked to governmental decisions by a chain of consent. But someone speaking from the standpoint of modern democracy might question whether the system was genuinely democratic. From that point of view, it might seem that the way of selecting lineage heads fell grievously short of a real election, vitiating the entire system, as far as democracy is concerned. If offense is at least sometimes the best defense, one might return the question to the asker and request proof of the genuineness of modern elections as indicators of the will of the electorate. This immediately brings us back to a question earlier considered but not answered, namely, whether modern multi-party elections are a legitimate way of seeking the consent of the governed. The answer is that they can be, but in many well-known cases it is questionable that they are such. The only legitimate way of seeking the consent of an adult in political matters is by rational persuasion. This thought alone must cause one to take an extremely dim view of electioneering campaigns as they have been known in, for example, the United States, a star democracy in the eyes of many. First of all, the process is so expensive that only groups with the command of enormous funds can be in a position to seriously present an option to the people. Second, much of the expenditure goes into a kind of advertising that spurns all the canons of rational persuasion. If we nevertheless grant that, for example, the president of the United States is a democratically elected president, then it is obvious that we are being content, in this characterization, with quite rough approximations to the relevant criteria. This consideration goes without saying in many parts of Africa, where bribery and deception are only the kinder and gentler alternatives in the array of well-known methods of acquiring votes. If

we now come back to the question whether the traditional African mechanism of representation was democratic in the same spirit of approximation, there should be little to discourage one from suggesting that it indeed was so in its own historical context and in a quite robust sense. This conclusion is reinforced by the fact that traditional decision-making by consensus brings us nearer to rule by the consent of the people than decision by the majority, which secures, at best, only rule by the consent of the majority. A greater apparent cause of skepticism regarding the democratic pretensions of the traditional system in question derives from the position of chiefs in that form of statecraft: chiefship is hereditary, and, in principle, life-long. It is true that a wayward chief can be dismissed, but the scope of selection is limited to one lineage, a severe limitation. Besides, the position of a chief seems to be enveloped in an aura of sanctity that makes a chief inaccessible to criticism, a first prerequisite of a democratic polity. The force of this objection, however, disappears almost completely when it is realized that in the consensual system a chief is more a symbol than a ruler: he is a symbol of the unity of the state. He is also regarded as the link between the people and their ancestors. This latter, however, says more about traditional metaphysics than about traditional politics. As far as politics go, what is represented in official communiques as the decision of the chief is, in fact, not his personal will but rather the decision of the council of which he is just the chairman.

Given the fluidity of traditional constitutional arrangements, it must be admitted that a chief of unusual charisma could conceivably stamp his authority on a council beyond the prerogatives of a mere chairman. But this is not an instance that determines the rule, for too overbearing a charisma soon invites an impeachment and dethronement. Needing some explanation also is the fact that the position of a lineage head is life-long. First, the duration of the office was not usually over-long since incumbents were, as a rule, quite advanced in years. But, second, it lasted only so long as the elder remained acceptable to the given lineage.

Why, however, may not the office be held by a young person in preference to an older one? This question brings us to a great difference between our times and olden times. In bygone times it was reasonable to assume that the older person was more knowledgeable and competent person and the more appropriate representative. In our time that assumption does not hold. Here, then, is an aspect of the traditional system that we cannot now rationally imitate. There are other, even more important, ones. Amidst the cosmopolitanism of the urbanization that has resulted from industrialization in our societies, even such as it has been, hardly any argument is needed to show that the lineage basis of political representation would be neither practical nor appropriate at least at the national level. At the levels of the villages and small towns chiefs do still have considerable political sway in Africa, but now only jointly or in parallel with non-traditional local and regional councils.

By and large, what we can learn from the traditional system concerned are two things, namely, the non-party basis of representation and the reliance on consensus in decision-making. Actually, the two amount to one, for a thor-

oughgoing adherence to consensus implies a non-party approach to government. If every decision is to be by consensus, then the formation of government must follow suit. But once government is no longer formed on the basis of parties, such organizations will lose their most distinctive character as mechanisms for the conquest of state power. With this must disappear other negative characteristics, such as their adversarial and aggressive attitude to other such organizations, their financial acquisitiveness, since their mission requires a lot of money, and their tendency toward internal power struggles. A democracy involving political organizations free of such traits will be both conceptually and pragmatically different from multi-party democracy. It would, in the truest sense, be democratic.

In these reflections I have been thinking most particularly of traditional governance among the Bugandans of Uganda, the Zulu of South Africa and the Akans of Ghana, but exemplars can be multiplied. Actually, outside Africa too, in, for example, continental Europe - Switzerland and Belgium come to mind again - there are constitutional arrangements that have pointed away enough from majoritarianism to attract the designation "consensual." These, however, still remain party-based, and the consensus aimed at is limited, being a kind of understanding among parties. The polity we have in mind, on the other hand, is completely party-less and is motivated by a quite radical commitment to consensus. Quite apart from the moral excellence of consensus as an ideal, the need for it is a life-and-death matter in Africa. In the post-colonial period our experiments in democracy have been imitations of Western multi-party majoritarianism. But this has politicized and exacerbated pre-existing dissensions and created new ones with deadly consequences. It should have been clear, on only a little reflection, that, in view of the ethnic configurations and other divisions in many African countries, such a system bore nothing but danger for us. Frequently, small ethnic groups have been politically marginalized in the face of the dominance of larger ones. Sometimes, historical grounds of division, not necessarily ethnic, have operated to produce the same results. In either case disaffection has tended to find non-constitutional manifestations to the doom of peace and stability and countless lives and limbs. There is no reason why peoples, who in the not very distant past worked a political system based on consensus, cannot work out an analogous one in present conditions. A question sometimes asked is how the people can be mobilized in the absence of political parties. But mobilized for what? To pay their taxes? Political parties are not known to be devoted to such crusades. To cast their vote, in the first place? Non-party state information services can do part of the job. The rest can be done by voluntary political associations. Where the objective is to disseminate genuine information or to engage the people in rational discussion, what is needed, on either side, is not emotional intensity but an honest and coherent message and a curious and critical audience. The terminology of mobilization, is, in fact, a hangover from the anti-colonial struggle. In the days of that struggle it was necessary to fire the people by means of mass rallies with enthusiasms for various demonstrative acts of opposition to colonial authorities. (One is here, of course, talking of the

relatively bloodless forms of struggle. The armed struggle called for different strategies.) It was necessary, in other words, to mobilize the people to oppose colonialism. Ironically, those were the days when political parties, as distinct from national movements, made the least sense in Africa. Be that as it may, the language of mobilization is decidedly anachronistic in our present circumstances.

At this historical juncture, there is an urgent need for African intellectuals, including historians, philosophers, political scientists, economists, anthropologists, sociologists, linguists, constitutional scholars, jurists, journalists and other leaders of opinion to put their heads together to explore the history, rationale, conceptual basis and constitutional framework for a non-party system of politics based on consensus. From the multiplicity of the disciplines just mentioned, it can be inferred that the issues surrounding this idea are legion. Only some have been touched upon in an introductory way in this discussion. In approaching my conclusion I would like to stress the importance of issues related to representation by elections. Electing a representative by a simple constituency vote is a majoritarian procedure, unless there is a score of a hundred percent. Any element of majoritarianism is a loss of consensus. It seems unlikely, however, that such elections can be altogether obviated in the setting up of any modern representative government. But supplementary bases of representation with relatively flexible mechanisms of election can be considered. Occupational groups, for example, could select supplementary representatives by some agreed procedure that minimizes adversarial competition as much as possible. One significance of this example for our present discussion is that it would be a way of linking civil society with the state in a manner reminiscent of the continuity that existed between these two levels of social existence in traditional society. In concluding this advocacy of a non-party system of politics, I would like to dissociate myself from any concealed hankering after a one-party system. This is especially necessary since some politicians in power wishing to create a one-party situation without a one-party designation have been known to use the banner of the non-party idea. The fundamental difference between a non-party system and a one-party one is that the former embraces the freedom of political association while the latter execrates it. The one-party system is, in fact, not only incompatible with freedom of political association but also with the freedom of expression, for the expression of ideas among persons is already a kind of association. It is obvious, then, that those who use the name of the non-party system but look unkindly upon political associations do take that name in vain. Political associations in a non-party polity would, in fact, be an exceedingly important point of mediation between civil society and the state, because, as a forum of discourse, they would belong to civil society just like literary societies, while, as vehicles of political education and representation, they would be directly connected with the state.

A further significance of such political associations is that they could be training grounds for the enlargement of political orientations beyond ethnic concerns; which would be a boon to African politics. When ideological or

specific policy considerations motivate political associations, tribal antagonisms are likely to be greatly reduced or altogether overcome. In the absence of the quest for state power, such motivations are the likeliest basis of political associations. Examples of analogous associations already abound in civil society in Africa as elsewhere. There are any number of religious, recreational and occupational associations, especially co-operatives and mutual aid societies, in which tribal or ethnic considerations play hardly any role in their formation or operation.

Civil society, furthermore, can offer to the state extremely important models, or at least illustrations of the possibility, of non-party government and, in some cases, of government by consensus. Consider, for example, the way a university is governed. In places where the process is democratic, representation at various levels is by a combination of election and appointment. Standardly, elections are not contested by any groupings bearing any serious analogy to political parties. Any analogies in the modes of association would gravitate in the direction of the more ordinary forms of political association that are not oriented toward the automatic conquest of power, though, in comparison with even these, associations for university elections are informal and quite ephemeral. Thus there are no parties in the relevant sense in university politics. Yet, university governance does involve quite serious tasks in the administration of persons and resources. University politics can, of course, be vitiated by factionalism, even without any analogue of political parties. But all persons possessed of a sense of objectivity and moderation must regret such proofs of poor habits among an academic community. But they will thank their stars for the absence of the party analogue, since its presence would aggravate the situation out of all recognition. It is known also that other components of civil society, such as mutual aid societies, operate by means not only of governance devoid of "parties" but also decision informed by consensus.

These last considerations and the previous ones, together with the non-party and consensual suggestiveness of certain of our traditions of governance, would seem to show that those who dismiss the plea for a non-party polity based on consensus out of hand as utopian or worse may not be totally infallible. But, in any case, the dialogue must continue. That is the only rational option. It is also the option born of the quest for consensus.

PRESSE, SOCIETE CIVILE ET DEMOCRATIE

Diégou Bailly

La restauration du multipartisme et l'émergence du processus démocratique, au début de la décennie 1990, ont accru l'importance de la presse dans la plupart des états d'Afrique subsaharienne. Or, autrefois, dans le cadre des partis uniques, la question de la presse ne se discutait même pas, puisqu'elle semblait définitivement tranchée, en ces termes: "La presse est au service du parti et du gouvernement dans leur lutte pour le développement et la sauvegarde de l'unité nationale". Autrement dit, la presse était sous la coupe des hommes ou la classe politique au pouvoir, et les journalistes considérés comme des agents de développement.

Mais la restauration du multipartisme et l'émergence du processus démocratique ont provoqué l'apparition de nouveaux hommes et de nouvelles classes politiques; éveillé les consciences des populations qui s'expriment, de plus en plus ouvertement, dans le cadre de leurs organisations (ONG, syndicats...) sur les problèmes nationaux et la marche du monde. Se posent alors trois questions: 1) Est-il encore possible que la presse reste au service de la seule classe politique au pouvoir?; 2) Est-il vraiment indispensable que la presse reste au service des seules classes politiques (majorité et opposition) comprises?; 3) Pourquoi la presse existe-t-elle et quels sont son rôle et son utilité dans le processus démocratique?

Les réponses à ces différentes questions permettront d'établir une corrélation entre la presse, la société civile et la démocratie. Pour mieux appréhender ce rapport, nous allons dans un premier temps en nous appuyant sur l'exemple de la Côte d'Ivoire, montrer comment et pourquoi la presse suscite tant la convoitise des hommes du pouvoir qui font de son contrôle un enjeu politique capital. Ensuite, nous définirons la véritable fonction sociale de la presse, en corrélation avec la société civile et la démocratie. Enfin, nous noterons que, du fait de l'existence de nombreux facteurs inhibiteurs, la presse ne parvient pas toujours à remplir convenablement sa fonction sociale.

La presse, un enjeu politique: le cas de la Côte d'Ivoire

Dès 1960, au moment de l'accession de la Côte d'Ivoire à la souveraineté nationale et internationale, la presse a été utilisée par le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire-CI-Rassemblement Démocratique Africain (P.D.C.I) parti unique jusqu'en 1990, comme instrument de lutte pour le développement et la préservation de l'unité nationale. Le président Houphouët-Boigny l'exprime clairement, en novembre 1975, dans une allocution prononcée à l'ouverture du 12^{ème} congrès de l'UIJPLF (Union internationale des journalistes et de la presse de langue française) à Abidjan:

"La presse et l'information ont eu, au moment des luttes pour l'indépendance politique, un rôle d'éveil des consciences des hommes au bénéfice des admirables devises que sont la liberté, l'égalité et la fraternité. Elles sont devenues le support des réalités visibles, c'est-à-dire que la presse et l'information sont des moyens indispensables et

nécessaires de la bataille pacifique du développement (...). Nous pouvons continuer à nous attacher à la promotion d'une société sachant garder sa tradition, mais résolument ouverte aux courants de pensée et aux influences du progrès du monde moderne. Il faut que la presse et l'information nous aident résolument à l'établissement d'une telle société."

Cette même année, les résolutions du congrès du PDCI-RDA coïncident parfaitement avec les orientations, précédemment données à la presse et à l'information par le *leader* de ce parti. Il s'agit, en l'occurrence, de: consolider et renforcer l'unité nationale; favoriser une participation accrue de tous à l'effort de développement; informer sur la Côte d'Ivoire et sur l'étranger à la fois à l'intérieur et à l'extérieur; répondre aux exigences d'un peuple devenu majeur et pour lequel le droit à l'information est un droit fondamental.

Mais entre-temps, il y a eu la restauration du multipartisme, le 30 avril 1990, et plus tard la disparition du *leader* du PDCI-RDA, le 7 décembre 1993. Son successeur, Henri Konan Bédié, va, à son tour, fixer de nouveaux objectifs à l'information, dans son discours-programme du 26 août 1995 à Yamoussoukrou. Pour lui, elle constitue un des paramètres du cinquième enjeu sur les "sentiers du futur", à savoir:

"Réussir une synthèse originale et féconde entre nos traditions, les apports scientifiques et techniques des sociétés nouvelles et la nouvelle donne économique et culturelle en train de s'ébaucher: celle d'une société post-industrielle basée sur l'information, le savoir et la créativité."

Sur le rôle de la presse dans la promotion d'une société sachant garder sa tradition, mais ouverte aux influences du monde moderne, on note une parfaite concordance de vues entre M. Henri Konan Bédié et son prédécesseur. Toutefois, Mme Danièle Boni-Claverie, ministre de la communication et porte-parole du gouvernement, précisera mieux les missions assignées à la presse par le nouveau gouvernement:

"Il s'agit de donner une raison d'espérer à l'opinion publique en suscitant en elle l'envie de participer à la vie de leur communauté et d'apporter des solutions aux problèmes quotidiens. Le but ultime de ce nouveau journalisme est d'aider la démocratie sociale à fonctionner convenablement par le jeu des critiques fondées, objectives et opportunes, sans entamer le civisme des citoyens."

Donc, le parti au pouvoir et le gouvernement assignent, en priorité, à la presse la mission de mobiliser les citoyens ... afin qu'ils puissent participer pleinement au développement et au progrès de la Côte d'Ivoire. Cependant, dans l'accomplissement de cette mission, la presse doit se garder "... d'entamer le civisme des citoyens". Même si par rapport au régime du parti unique, le nouveau gouvernement concède une certaine marge de liberté à la presse, cette liberté, il faut l'avouer, est strictement surveillée. On le constate, d'ailleurs, avec la loi sur la presse du 31 décembre 1991 dont l'article 36 interdit, entre autres "... la diffusion d'informations même exactes (...) si elles portent atteinte au crédit de la nation".

La restauration du multipartisme a aussi provoqué ce que les profession-

nels de l'information ont appelé "le printemps de la presse". Celui-ci a fait fleurir mille titres dans le paysage médiatique ivoirien. Aussi, le gouvernement et le parti au pouvoir ont-ils perdu le monopole de la détermination des objectifs de la presse devant les autres partis qui nourrissent, eux aussi, l'ambition de la contrôler par la conquête du pouvoir. Ainsi, selon le programme de gouvernement du FPI (Front Populaire Ivoirien), un des principaux partis d'opposition:

"... les missions des média d'état doivent être de promouvoir la démocratie, d'aider à l'expansion des libertés, d'assurer l'éducation des masses. Pour cela, les médias doivent se conformer à la règle d'équité qui respecte et rend compte de l'opinion plurielle du pays."

D'autres *leaders* des partis d'opposition ont également exprimé leur conception sur le rôle de la nouvelle presse. Par exemple, selon Bernard Zadi Zaourou, ministre de la culture et secrétaire général de l'Union des Sociaux-Démocrates (USD), "... ces cinq dernière années, la presse ivoirienne a failli à sa mission fondamentale, qui est d'informer, de former, d'éclairer et d'élever le niveau intellectuel..." des masses.

On constate donc que toute la classe politique ivoirienne (majorité et opposition) assigne à la presse l'objectif prioritaire de l'éducation des masses. Cet objectif est fondamentalement politique, parce que, pour les hommes politiques, la presse ne peut être conçue que comme un instrument de conquête ou de conservation du pouvoir. Aussi cet objectif ne prend-il en compte que l'intérêt de ses commanditaires et non ceux des masses qu'ils prétendent servir. C'est donc à juste titre que Marc-François Bernier, journaliste canadien, se pose ces questions importantes, à notre avis:

"Quel bienfait social à terme peut-on attendre d'une connaissance obtenue grâce à des méthodes qui nient les droits et des libertés de ceux dont on prétend servir les intérêts? Que peut-il résulter d'informations qui servent les intérêts du public et non l'intérêt public? Et, combien de temps encore une société soucieuse d'équité va-t-elle tolérer que des individus revendiquent, à leur profit, une certaine idée de la liberté qui bafoue celle des autres?"

Ces questions renvoient aux deux premières que nous avons posées au début de cet exposé: Est-il encore possible que la presse reste au service d'un seul parti politique? Est-il vraiment indispensable que la presse reste au service de la classe politique?

Les réponses à toutes ces interrogations nous permettront de définir la véritable fonction sociale de la presse, en corrélation avec la société civile et la démocratie.

La principale fonction sociale de la presse

A notre avis, c'est Jacques Duquesne, journaliste à l'hebdomadaire français *Le point*, qui semble donner la meilleure réponse aux questions précédentes:

"Donner l'information, cela implique toujours d'être critique vis-à-vis du pouvoir, quel qu'il soit. L'actualité, les événements, c'est comme un

match de football. Nous ne faisons partie d'aucune équipe. Nous ne sommes même pas l'arbitre, puisque lui va sur le terrain. Notre métier, c'est de raconter le match. Nous pouvons dire tel joue bien; tel autre joue mal."

S'il est vrai que donner l'information implique toujours d'être critique vis-à-vis du pouvoir quel qu'il soit, la fonction sociale de la presse devrait se définir en dehors des cercles du pouvoir, du pouvoir politique notamment. On devrait définir en tenant compte des désirs et des aspirations de ceux dont la presse sert, de façon primordiale, les intérêts. Appelons-les masse, citoyens, public, peuple, société civile, lecteur, électeur, auditeur, téléspectateur... - pour nous, il s'agit de la même entité, c'est-à-dire l'ensemble du corps social qui n'est pas directement ou *a priori* engagé dans la course au pouvoir politique.

Et, si l'on s'accorde sur la définition sommaire qui présente la démocratie comme "le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple", celui-ci devient alors la source du pouvoir et le garant de la souveraineté de l'état. A ce titre, il choisit ses représentants à qui il confie momentanément la gestion des affaires publiques. La véritable fonction sociale de la presse est, donc, justement d'éclairer ce peuple (ou la société civile) en lui fournissant des informations qui puissent lui permettre d'opérer ses choix, en toute conscience et en toute connaissance de cause.

A côté de cette fonction primordiale, il en existe d'autres, secondaires à notre avis. Au nombre de celles-ci, on peut inclure la mission assignée à la presse par des hommes politiques qui en font un instrument de légitimation de leur pouvoir. On l'a déjà vu, à travers l'exemple de la Côte d'Ivoire. Sous le parti unique, la presse jouait un rôle de relais entre l'état et la direction du parti et un rôle global d'éducation des masses.

Même, dans les démocraties de type occidental, la presse fonctionne toujours dans le cadre d'un état existant et pour le compte de cet état. Dans l'ensemble, elle adhère et souscrit aux principes moraux et sociaux; bien qu'elle se divise sur les voies et moyens pour réaliser les objectifs généraux et tacites de la société en place. Par exemple, en Côte d'Ivoire la majeure partie des professionnels de l'information réprouvent certaines dispositions de la loi sur la presse de 31 décembre 1991; mais elle s'impose quand même à eux tous. En plus, le code de déontologie des journalistes ivoiriens se fonde essentiellement sur les principes non écrits de l'éthique sociale.

Cependant, ce que l'on reproche principalement aux hommes politiques, c'est de vouloir réduire la fonction sociale de la presse aux seuls objectifs qui servent leurs intérêts et non l'intérêt public. En tenant compte de ce dernier, Roland Cayrol définit d'autres fonctions à la presse. Selon lui, elle permet l'expression des opinions; remplit une mission sociale et économique, en facilitant la communication entre les citoyens; constitue un moyen de distraction et de divertissement dans la mesure où elle permet à l'individu d'échapper à la solitude de sa vie quotidienne, sert d'instrument d'identification et d'appartenance sociale, etc.

Mais, de toutes ces fonctions, celle d'informer - c'est-à-dire rechercher et transmettre les événements du monde - nous paraît, de loin, la plus importante.

Informé consiste, non seulement, à présenter un événement, de manière précise et vérifiable, mais aussi à décrire tous les paramètres contextuels permettant de comprendre sa signification profonde. De ce point de vue, la fonction d'information de la presse admet naturellement des limites.

D'abord, il faut définitivement tordre le cou à certaines idées reçues qui voudraient que la presse se soit "... le reflet du monde ... le miroir de la société". Ce n'est pas vrai, dans la mesure où la presse ne se fait jamais l'écho de tout ce qui se passe dans le monde ou dans la société. Car, pour elle, tout ce qui se passe ne constitue pas un événement, une nouvelle. En fait, l'événement médiatique, c'est "... le train qui vient en retard et non celui qui arrive à l'heure"; c'est "... l'homme qui mord un chien et non le chien qui mord un homme". En outre, la presse ne rend compte que de la réalité qu'elle observe et non de la réalité telle qu'elle se révélerait elle-même. Autrement dit, la réalité des médias donne quelque fois une vision plus ou moins déformée de la vraie réalité.

Malgré tout, en informant le citoyen sur ce qui passe dans sa communauté et dans le monde, la presse nourrit la prétention de le libérer des chaînes aliénantes de l'ignorance pour en faire un acteur social et politique capable d'opérer ses choix, en toute conscience et en toute connaissance de cause. Ce genre de citoyen pénétré de la culture démocratique contribue plus efficacement à son enracinement et à son expansion. Aux Etats-Unis, la presse d'information au service du citoyen et de la société civile est devenue une réalité si prégnante, qu'elle a fondé le concept de "journalisme civique". En revanche, dans la plupart des pays africains, l'on se contente encore d'énoncer des principes généraux et généreux. Car, la presse africaine, objet de multiples convoitises, est régulièrement prise en otage par des intérêts - politiques, notamment - qui l'écartent de sa principale fonction sociale. Et, comme on a pu le constater, ces huit dernières années en Côte d'Ivoire, une presse aux ordres des partis et des hommes politiques devient essentiellement partisane et courtisane, et exacerbe les tensions sociales.

ETHNICITE, NATIONALITE ET REPUBLIQUE

Kuamvi Mawulé Kuakuvi

Il existe des états en Afrique noire, si par état on veut entendre: un territoire délimité par des frontières; une population plus ou moins homogène, au plan de la race et de la religion; un gouvernement titulaire du monopole de la contrainte légitime et investi du pouvoir institutionnalisé.

Si nous prenons ces trois critères et que nous voulons les analyser du point de vue de la compréhension des concepts, nous nous rendons compte que l'état ne recouvre pas nécessairement les mêmes réalités en Afrique noire et sur les autres continents. Les frontières sont artificielles et poreuses. Il y a des populations certes, mais loin de constituer des peuples, nous avons des mosaïques d'ethnies ou de tribus qui se croient plus intelligentes les unes que les autres. La résultante de cet état de choses est ce que nous pouvons appeler le "nationalisme petit nègre".

La religion est polluée par des syncrétismes divers. Au Togo et au Bénin, nous avons des prêtres du culte vodoun qui s'appellent maintenant "honoun Christophe ou Joseph". La notion du peuple veut dire simplement ceux qui vivent sur un territoire géographique. Ceux qui habitent les pays africains ne se sentent pas unis par un même destin. Ceci pose des problèmes de conscience nationale, car en fait, tout pays est une communauté humaine dont les membres unis par des liens de solidarité matériels et spirituels, ont pris conscience de former une entité distincte des autres communautés humaines. L'ethnicisme menace la nation et les guerres au Libéria, en Ethiopie et en Erythrée, en Angola, au Congo Brazzaville, au Burundi, au Rwanda, aussi bien que les troubles en Centre Afrique, le retour de Kerekou au Bénin, les vocables tels que *l'ivoirité* et *la gabonisation*, ont un seul et même dénominateur commun: l'ethnicisme.

Ce n'est pas la peine de faire des palabres sur le concept le mieux adapté entre la tribu ou l'ethnie. Il y a un fait: les gens de la même région ou les gens qui parlent la même langue se sentent en sécurité ensemble et développent des stratégies de conquête de pouvoirs, en excluant ou en incluant les autres. Dans de telles situations, peut-on parler de peuple, de nation, de partie ou d'état, comme institution habilitée à gérer les conflits d'intérêts que les pouvoirs de fait et le pouvoir politique posent dans nos sociétés? Que peut recouvrir le concept de "société civile" dans ce contexte africain où chaque réflexion de citoyen est perçue comme un acte tribal à l'encontre du Président de la république et des siens? Pourquoi le Président de la république doit-il avoir les siens parmi les citoyens?

Ethnicité ou nationalité?

La braderie des colonies à la fin de la deuxième guerre mondiale a laissé en Afrique noire des territoires instables sur le plan politique, économiques et sociales. Les conflits qui ébranlent nos états aujourd'hui trouvent leur fondement dans la constitution (composition ethnique) de nos états. Les différents groupes ethniques qui composent ces états forgés par la colonisation ont plutôt une conscience collective nationale. Avant la constitution des états-nations et

après les années 1960, les groupes ethniques portaient les uns sur les autres, des jugements de valeur qui serviront après les indépendances d'alibis ou de fondements idéologiques. "Ces gens-là ne sont pas capables de diriger un pays !"; "Ce sont des broussards!" ou des "bushmen!" ou des "countrymen!"

La vérité, c'est qu'un être humain ne peut pas réussir son ontogenèse sans l'apport d'autrui sur le plan ontologique. Sur le plan psychologique, l'être humain, pour avoir une conscience de soi, avoir une idée claire de son moi et pouvoir s'intégrer dans la société, a besoin du groupe pour développer son "sentiment d'appartenance", qui lui permet de dire "nous" sans frustration ni rejet de la part des autres membres du groupe. Cette ontogenèse, tout le monde peut la rater ou le réussir pour mille et une raisons.

Sur le plan métaphysique et sur le plan axiologique, nous savons maintenant qu'aucun comportement humain n'est inné. L'éthologie nous permet d'en renouveler les preuves. Présenter des ressortissants d'une région ou d'une ethnie comme des hommes naturellement *leaders* politiques, militaires ou commerçants relève par conséquent du mythe, pour ne pas dire du mensonge. Il y a une nature humaine spécifique, mais ce n'est pas une somme d'automatismes innés déterminant de manière implacable, le comportement humain à la manière du caneton qui sait nager en sortant de l'oeuf. Il nous faut apprendre à vivre ensemble sur un territoire pour former une nation, en transcendant les ethnies et les tribus.

Le nationalisme a été un mythe intégrateur, lorsqu'il s'est agi de lutter contre le colonialisme. Il est devenu un alibi de volonté de puissance, lorsque des groupes de colonisés ont profité de la position qu'ils occupaient avant le départ du blanc, pour confisquer le pouvoir politique et économique. L'édification de l'état-nation a échoué en Afrique noire, parce que l'état a été mal conçu. Il n'a pas pu déboucher sur la nation à cause de l'ethnicisme du tribalisme ou du régionalisme. "Le vingtième siècle a basculé dans le tragique, parce que subitement la culture s'est mise à célébrer le culte du héros, de la race et de l'état, en versant dans un pessimisme dénigrant la raison."¹ Beaucoup plus qu'en Europe, cette affirmation de Ernst Cassirer interpelle chaque chercheur universitaire et chaque intellectuel. Nous devons repenser nos rapports aux mythes de l'Afrique moderne et savoir faire la part des choses entre Sékou Touré, Joseph Désiré Mobutu et Nelson Mandela.

Du vivre ensemble à la république

On ne constitue pas une république du simple fait que l'on vit ensemble. Comme le note Yves-Jean Harder: "... l'idée de république est une nécessité de la raison avant d'être une nécessité de l'histoire. La république, réduite à l'essentiel, est la définition politique de la liberté: la libre coexistence, régie par la loi, d'individus libres."²

A partir de 1962 un nouveau mythe eut cours. Au nom du parti unique, on a supprimé les libertés individuelles. Trois principaux alibis ont alors été mis en avant: le parti unique est le moyen de construire l'unité nationale; le parti unique est le moyen d'assurer le développement économique; le parti unique est le seul compatible avec le socialisme africain, qui, aux dires de Senghor,

Modibo Keita, Sékou Touré, Julius Nyerere et Kwame Nkrumah, est un syncrétisme, un effort de conciliation des idées de Marx, du christianisme, des théories économiques modernes et des valeurs africaines. On ne peut pas réaliser la liberté dans l'ordre politique sans la subordination de la politique elle-même à des principes supérieurs, tels que l'égalité, la fraternité et la convivialité.

Comme l'a si bien dit Alain "... ce n'est pas la tyrannie qui est difficile. Car l'injustice trouve promptement des amis et des soutiens en tous ceux qui ont horreur de la lumière et qui prennent l'égalité comme une injure." En république, il s'agit d'égalité: de droit et non pas d'une égalité de proportion. Chaque ethnie ne peut pas avoir son président de la république et ses ministres, à moins de transformer chaque ethnie en république autonome! Il nous faut mieux expliquer les modalités de la vie dans un état de droit.

Nous avons essayé de retourner à la république en 1990, mais nous n'y sommes pas tous parvenus. Là où il y a eu des réussites, il faudra continuer; là où il y a eu des échecs, il faut repartir comme Sisyphe. *Res publica, res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus* (Cicéron). La république est la chose du peuple, et un peuple n'est pas toute réunion d'hommes rassemblés de manière quelconque, mais la réunion d'une multitude d'hommes associés par leur adhésion à un même droit et pas une communauté d'intérêts.⁵

De la société civile

L'idée qui se trouve dans cette appellation porte sur les forces vives d'un pays, notamment les personnes engagées dans la vie professionnelle, par opposition aux hommes politiques envisagés comme professionnels de la politique. La société civile avait perdu tout son sens dans le parti unique. Le parti pensait à tout et décidait tout. Le peuple n'avait qu'à exécuter les mots d'ordre du parti-état. La longévité de cette pratique contre nature (1962-1990) a anesthésié les vieux et lavé le cerveau des jeunes générations. Par bonheur, l'éducation et la lumière de la raison ont permis l'émergence de jeunes intrépides qui ont secoué le joug de l'autocratie et du parti unique à partir de 1990.

D'aucuns ont pensé que l'unique cause de l'exigence démocratique a été le vent de l'est. Certains ont cru à la supercherie du discours de la Baule. D'autres ont pensé aux effets seconds de la chute du mur de Berlin. Les uns et les autres ont oublié un détail très important de la nature humaine: on sait ce qu'on met dans les têtes humaines. Mais aucun régime au monde n'est maître de ce qui peut sortir des têtes humaines ! C'est le phénomène de l'émergence. Le renouveau démocratique a été préparé effectivement par l'échec du marxisme-léninisme comme idéologie politique, et par les exigences des institutions de Bretton Woods, qui avaient constaté qu'en Afrique noire, l'argent emprunté était dilapidé, volé et/ou mal géré et aucun mécanisme de contrôle du pouvoir politique et de sa gestion n'était toléré. Elles exigèrent par conséquent la démocratisation.

Des pays africains prirent l'injonction à la légère, mais ils durent se rendre à l'évidence. Le déclic est venu des jeunes scolarisés encore sur les bancs ou au chômage. Partout, des voix se sont levées, profitant de cette nouvelle donne (?) internationale. Le multipartisme et la démocratie en furent les résultats escomptés. Les discours éthiques, comme l'a dit Aristote dans le dernier chapitre de *L'éthique de Nicomaque*, sont impuissants à eux seuls à convertir à la vertu les âmes qui n'y sont pas naturellement disposées. Nous avons l'impression que beaucoup d'hommes politiques, mais aussi beaucoup d'universitaires africains n'ont pas l'âme disposée à la vertu. Ils se passent trop souvent et avec désinvolture des principes généraux. Il y a souvent de la conspiration contre le peuple qui détient, sans le savoir, la souveraineté. Le mythe de l'unanimité a vécu en Afrique noire. Dans le pluralisme démocratique, la variété sociologique du milieu politique et l'autonomie de chaque être humain sont des valeurs à sauvegarder. Le citoyen est un sujet de droits ayant une originalité que l'on protège contre l'asservissement à un ordre totalitaire. Les jeunes générations issues des universités se sont aperçues de la supercherie qu'il y a dans la politique du ventre, déguisée en démocratie. Mais le rapport des forces n'était pas en leur faveur. Beaucoup de jeunes ont perdu leurs vies. "Le changement de mentalité et d'institutions", la vraie compréhension du développement, est à ce prix. Puissent les survivants ne pas baisser les bras.

La politique, contrairement à ce que l'on veut nous faire croire, est l'affaire de tous. Nous sommes tous concernés par la manière dont nous sommes gouvernés. La constitution nous en donne le droit. La société civile est constituée par les syndicats, les organisations non gouvernementales, les groupements professionnels divers, les associations confessionnelles, les mouvements de jeunes, de femmes, de retraités, les artistes, les universitaires, les intellectuels... Comme l'avait remarqué Aristote "... ce n'est pas l'architecte qui apprécie une maison, ce sont ceux qui habitent la maison". C'est nous qui habitons les pays et subissons les méfaits du plus froid des monstres froids, l'état (Nietzsche). Mais l'état en Afrique noire, c'est une combinaison funeste du Léviathan (Hobbes), du Prince (Machiavel), de Néron et de Caligula. Il nous faudra beaucoup de temps pour exorciser tant de démons en un seul corps.

Quelles stratégies pour le futur?

Il faudrait tout mettre en œuvre pour faire accréditer l'idée d'une dynamique politique dans laquelle l'état n'est pas seulement acteur principal, mais également enjeu symbolique, incarnant et garantissant un certain ordre social. Cet ordre doit être juste et équitable. Si un régime ou un pouvoir ne garantit pas l'intérêt collectif, il faut prendre position et porter des jugements sur cet état de choses. Exigeons de plus en plus des projets de société assortis de résultats, garantis par l'alternance au pouvoir. L'université n'est pas neutre en gardant le silence sur l'autocratie, la dictature, l'ignominie, la corruption, la gabegie, la prévarication et les violations des droits de la personne humaine. Nous devons avoir constamment à l'esprit que dans les officines de ces partis qui ne sont pas encore tout à fait des partis politiques, ce sont des professeurs de droit, et d'autres universitaires qui rédigent constitutions et propositions de lois dans la

majorité des cas et ils prétendent qu'elles sont adaptées aux réalités africaines, sans préciser la nature de ces réalités.

La dynamique politique ne veut pas dire la remise en cause de l'ordre républicain. Il faut que le pouvoir soit légalement établi. La démocratie a également une dynamique. L'isonomie et le droit égal à la parole sont des valeurs à illustrer dans la vie d'une nation. Il n'y a pas un temps pour le silence et un temps pour la parole. Si nous donnons la priorité à la rationalité et à la logique, cela voudra dire que ceux qui prennent la parole doivent dire des choses qui ont un sens. N'acceptons plus n'importe quoi en guise d'idéologie sous le prétexte que c'est africain.

Les intellectuels doivent œuvrer pour ne pas avaliser les particularités culturelles que les idéologues des partis veulent faire passer pour des valeurs démocratiques. En démocratie, c'est la loi qui garantit la paix sociale. Ce n'est pas la palabre. La palabre africaine disait également le droit, même si c'était un droit qui excluait les femmes, les jeunes et les enfants. En république, le consensus social se fait les valeurs démocratiques, les libertés fondamentales, l'alternance au pouvoir, l'égalité des droits et devoirs, la reddition de comptes et l'égalité de tous devant la loi. Les universitaires et les chercheurs devraient donner la compréhension réelle de ces concepts, avant de vouloir valoriser l'être africain. Il ne faut pas cautionner "... les générosités d'intention qui couvrent la médiocrité des actes".⁶

Conclusion

L'édification des états-nation est une tâche permanente dans toute société humaine. Au moment où les Africains se contentent du "n'importequisme" en politique, les autres continents pensent au dépassement de l'état-nation. Il nous faut des ressources mentales pour vivre dignement notre vie d'être humains à part entière. On ne fait pas semblant d'être des êtres raisonnables. La rationalité, malgré les limites déclarées de la raison, est après tout un déterminisme de la nature humaine. C'est pour cette raison que Socrate disait qu'un homme normalement constitué ne fait pas certaines choses.

Pour vivre en république, il nous faut transcender les ethnies, les tribus et les instincts grégaires régionaux. Au-delà d'une simple déontologie, c'est une éthique qu'il nous faut dans nos cénacles d'universitaires. Dire que les ethnies sont incontournable ne peut avoir qu'un seul sens: l'ethnie ou la tribu est la communauté qui permet aux Africains de réussir leur ontologie. L'état, la nation et la république impliquent des exigences incompatibles avec le ghetto des ethnies ou des tribus. Soyons modernes avant de vouloir passer à la postmodernité.

Tribalisme et ethnocentrisme sont à la base du clientélisme politique et électoral. Il y a aujourd'hui l'opportunité de les utiliser avec la décentralisation. Mais il ne faut que nous vivions au niveau des cantons, des préfectures et des régions, ce que nous avons vécu au niveau de l'état centralisateur.

Comme l'indiquait Jean-Luc Chabot "... l'homme politique doit reconnaître ce qui est imposé, la nature des choses, par l'observation des faits, des lois et des circonstances, pour exercer d'autant mieux sa liberté personnelle par une

action éclairée, volontaire et responsable. C'est la morale cornélienne et non le fatalisme racinien⁷ qui sied en politique.

L'ouverture de nos pays à la démocratie a été en partie l'œuvre d'universitaires qui ont joué correctement leurs rôles à leur place, au moment opportun. C'était un rendez-vous avec l'histoire au sens que lui avait donné Hérodote: le jugement porté par des hommes sur les actes des hommes. Tout comme la politique, la démocratie a une dynamique. Ce n'est pas une fin en soi. La fin en l'occurrence, c'est vivre ensemble et bien-vivre. "Vivre ensemble ne va pas en fait, sans acceptation d'une certaine manière de vivre. C'est dire que le consensus social n'évacue pas les problèmes, il les intègre. Et c'est précisément lorsque l'état apparaît comme la seule force capable de concevoir les conditions de cette intégration et d'en promouvoir l'accomplissement qu'il trouve dans la mentalité collective, l'énergie nécessaire pour imposer son arbitrage dans la concurrence des pouvoirs de fait."⁸ La survie de cette dynamique démocratique dépend de la manière dont nous gérons ensemble l'avancée démocratique. Raison mais aussi imagination peuvent nous aider à accomplir dignement cette tâche.

Notes

1. Ernst Cassirer (1946).
2. Yves-Jean Harder (1989), p. 1.
3. Maurice Kamto (1993).
4. Lavroff (1970), p. 52.
5. Ciceron, *République I* (XXV), p. 39.
6. Georges Burdeau (1970), p. 138.
7. Jean-Luc Chabot (1986), p. 122.
8. Georges Burdeau (1970), p. 141.

Bibliographie

Aristote

L'éthique de Nicomaque. Paris: Editions Garnier-Flammarion (1965).

La politique. Paris: Editions Vrin (1962).

Burdeau, Georges

La démocratie. Paris: Editions du Seuil (1956).

L'état. Paris: Editions du Seuil (1970).

Cassirer, Ernst

Le mythe de l'état. [traduit de l'anglais par Bertrand Vergely]. Paris: Editions Gallimard (1993) / Yale University Press (1946).

Chabot, Jean-Luc

Le nationalisme. Paris: Presses Universitaires de France. Collection "Que sais-je?" 2280.

Harder, Yves-Jean

"La république de l'idée à la réalité" dans: *L'idée de république*. Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public - 3 (janvier-février 1989), pp. 1-2.

Kamto, Maurice

L'urgence de la pensée. Yaoundé: Editions Mandara (1993).

LA SOCIÉTÉ CIVILE COMME LA SUBSTANCE VIVANTE

Augustin Dibi Kouadio

Une attention à l'Afrique comme elle va révéler ceci: dans les populations commence à se rendre de plus en plus vive, la conscience de la liberté. Chaque jour surviennent des événements, au plan social et politique, qui traduisent le refus croissant des hommes et des femmes de se laisser guider par l'arbitraire et les mains du hasard: ils manifestent le désir de voir la liberté s'appliquer aux affaires de leur vie et s'organisent à cette fin. Ceci signifie qu'ils cherchent à donner à leur désir la forme de la volonté, c'est à dire, de la particularité réfléchie sur soi et, par là, élevée au général. Cet effort pour exprimer et organiser des intérêts liés à la vie sociale a pour élément d'existence ce que l'on appelle habituellement la société civile.

Dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, la société civile trouve son traitement dans la troisième partie de l'œuvre intitulée "Die Sittlichkeit". On sait que les commentateurs français rendent ce terme par moralité objective ou encore éthicité. La moralité objective renvoie au concept de la liberté, en effectivité de soi pour signifier qu'il ne s'agit point d'un simple présupposé, d'un sentiment passager, mais du droit et de la conscience de soi morale retournés à eux-mêmes comme à leur résultat. Le bien est ce que veut la liberté. Ce bien n'appartient pas au seul moment de la certitude subjective, qui risque de s'évanouir dans la vanité, dans la bouillie du cœur et de l'enthousiasme. Il est toujours-déjà-là comme le bien vivant, sous la forme des mœurs d'un peuple dans les moments de la famille, de la société civile et de l'état.

Dans l'exposition des choses, la société civile se situe entre la famille et l'état. Elle est ainsi le lieu où se dit et s'élabore une médiation, articulant l'une à l'autre les deux autres sphères, famille et état. Dans la famille, le bien est sans doute là comme substance, c'est-à-dire puissance absolue se rapportant à soi, richesse de tout contenu. Mais, il est là seulement comme unité sentie. Les liens entre les individus sont des liens naturels. Par l'éducation et le mariage, ces liens naturels se dépassent. Désormais existent des personnes avec des dispositions juridiques étrangères aux relations familiales. Qui dit "personne" dit "être-pour-soi", particularité; cette particularité implique des besoins. Ceux-ci ne peuvent être satisfaits que dans un système des besoins, médiatisant la particularité et l'universalité: c'est cela qui vient au jour avec la société civile.

On pourrait alors dire ceci: la société civile introduit dans ce qui est là substantiellement, le moment de la particularité, et donc de la réflexivité, de la négation. Elle introduit la division qui peut se vivre comme déchirement (*Zerrissenheit*). L'on sait que ce moment est la condition de possibilité d'un rapport conscient à la totalité substantielle. Ce qui semble être là comme nature doit être soumis à un type d'expérience; afin de ne pas avoir la valeur d'un accident, de quelque chose de contingent, la substance doit être conquise par l'être-pour-soi particulier et éprouvée dans sa nécessité. De la sorte, sa nécessité n'est plus simple nécessité, mais nécessité de soi par soi, en infinie exigence de l'unité de sa position et de sa présupposition. Il est essentiel que le bien, substance universelle de la liberté, expose sa propre actualité. Il

l'expose par la médiation des personnes cherchant à donner forme et contenu à leurs consciences.

Le paragraphe 157 des *Principes de la philosophie du droit* dit de la société civile qu'elle est la liaison des membres comme singuliers autonomes dans une universalité formelle au moyen des besoins. L'homme est un être de besoins, et l'on peut lire en cela sa fragilité et sa contingence; mais cette fragilité est aussi sa richesse. Elle vient dire en effet que la promotion de l'être-pour-soi particulier exige le moment de l'universel...

Qu'au cœur même de la contingence des besoins se trouve l'universel, dans une sorte de tissage silencieux, n'est-ce pas le signe que la société civile, bien comprise, est le lieu de la sauvegarde de la substantialité du bien? En ce lieu, les intérêts des hommes leur sont présents sous le mode d'une ferme certitude; mais en même temps ils éprouvent ceci: leurs intérêts divers et variés ne peuvent être satisfaits que dans une sorte de bain syllogistique qui les intègre à une totalité où se dit l'universel. Cette totalité, en sa forme systématique, sera l'état, effectivité de la volonté substantielle. Mais Hegel insiste sur le fait que pareille effectivité n'est possible que parce que la conscience particulière s'est elle-même universalisée. Qu'est-ce à dire?

L'état, en son idée, est la volonté et la pensée de tout homme, en tant qu'il veut et pense raisonnablement. Sans doute, les hommes créent des états dans l'histoire; mais l'idée de l'état n'est elle-même nulle création humaine, au sens de ce qui ressortit à une décision subjective. En créant des états, les hommes, simplement, répondent à la convocation de la raison en eux, afin de correspondre à leur essence. Aussi conviendrait-il de dire ceci: C'est l'idée de l'état comme le rationnel, qui les réclame pour sa propre présence.

Mais, comme le souligne Hegel lui-même, l'état se tient dans le monde, et donc dans la sphère de l'arbitraire, du hasard et de l'erreur. En conséquence, une mauvaise conduite peut le défigurer sous beaucoup de rapports. Il n'est pas besoin de nous donner beaucoup de peine pour voir les visages défigurés de l'état que nous présente la réalité historique. Cela signifie que l'état, en s'inscrivant dans la phénoménalité, peut se présenter sous des traits hideux et monstrueux. L'idée, en tombant, peut devenir de la mauvaise matière, trahissant de la sorte son propre principe. Ne reviendra-t-il pas, au fond, à la société civile de demeurer le lieu secret, rappelant l'état au ressouvenir de son idée, quand celle-ci semble tomber dans une fâcheuse somnolence? N'est-ce pas son affaire d'indiquer qu'il existe une cote en dessous de laquelle nous ne saurions tolérer que vive un être humain?

Sous cet aspect, il me semble qu'en Afrique est essentiel, plus qu'ailleurs, le rôle de la société civile. "Plus qu'ailleurs": l'expression ne traduit point une absolue particularisation de soi, loin des autres, mais l'urgence même de se tenir dans l'universel, que les conditions historiques particulières peuvent rendre trouble. En général les états en Afrique, dans leur forme moderne, ne procèdent pas d'une histoire s'enracinant dans une vie éthique substantielle depuis la famille. Ils ont la signification d'une réalité prêtée ou imposée, d'une ascension immédiate à l'universel qui, comme tel, ne peut être qu'abstrait. Le plus souvent, les individus ne se reconnaissent pas dans l'état comme leur

contenu le plus propre, le résultat de leur faire substantiel, le but absolu posé par eux-mêmes. L'ascension à l'universel de l'état s'est réalisée sans la médiation de la culture de l'être-pour-soi particulier, sans le moment de la subjectivité infinie. Le danger de toute ascension immédiate, n'est-il pas d'avoir à retourner, précisément, à l'immédiat, et cela de manière violente? C'est qu'elle n'a pas payé le prix de sa montée: elle se trouve en haut prématurément, sans avoir connu une réelle enfance. Alors, le bas la réclame. Ici trouve peut-être origine la raison pour laquelle, chaque fois à l'occasion d'une crise en Afrique, surgissent les relations naturelles, les relations de consanguinité et d'ethnie fixées en forme d'absolu, et au nom desquelles l'autre se voit exclu et exilé dans l'indifférence.

La grande question en Afrique me paraît être la suivante: comment parvenir à faire vivre aux diverses communautés l'idée élémentaire que la vérité n'est ni à moi, ni aux autres, mais qu'elle est entre nous au milieu, en médiation infiniment réflexive de soi? Comment parvenir à ne plus affirmer: "Ceci est bien parce que c'est notre manière de voir à nous", mais à demander simplement: "Où est le bien pour que je le puisse servir?" Seule la formation des consciences individuelles à la volonté générale est susceptible de favoriser une consolidation de l'idée du bien, afin qu'elle innerve le tout de l'existence, comme être-soi-ensemble-avec-les autres. La conscience réfléchie de soi unie au concept est le lieu qui donne vie à l'idée du bien, afin d'éviter l'arbitraire et de rappeler l'état à son concept.

On pourrait alors dire ceci: la société civile, c'est la totalité des puissances structurant la substance concrète. En tant que cette structuration ne vient pas de l'extérieur, il convient de s'exprimer de la manière suivante: "C'est la substance elle-même se donnant à soi des accidents pour s'animer par leur médiation. La société civile est dite avoir pour vérité l'état. Dans un passage de la *Science de la logique*, Hegel écrit: "Ce qui est apparemment autre, dans lequel le premier terme est passé, en constitue la vérité." De cette façon, c'est l'état lui-même qui pose la société civile, la laisse exister, afin de la faire apparaître comme son moment logique nécessaire. Le paragraphe 348 des *Principes de la philosophie du droit* nous dit ceci: "A la pointe de toutes les actions, même des événements de l'histoire universelle, se trouvent des individus, à titre de subjectivités qui réalisent la substance." Pour comprendre ce paragraphe, Hegel nous renvoie à un autre passage, le paragraphe 279. Il y est question du monarque. Par là, il faut entendre la fine pointe du soi singulier où vient se recueillir la totalité du peuple pour donner cohérence au divers, dans une décision qui ne peut être que le fait de ce qui est sujet. Il nous importe de retenir l'idée de la nécessité de la subjectivité.

Qu'à la pointe de toutes les actions, se trouvent des subjectivités réalisant la substance, n'est-ce pas le signe que la substance universelle n'est vivante que si elle se particularise organiquement? Ce qu'exprime la vie même de la société civile. La substance doit aller à sa concrétude. A cette fin, elle exige la particularité pour s'informer elle-même. Mais il me paraît ici essentiel de souligner un point: elle ne doit pas se perdre dans la particularité. Sa réflexion particulière dans la société civile ou comme société civile ne doit nous faire

oublier sa détermination universelle, pour employer des termes kantien propres à la faculté de juger, que Hegel articule l'un à l'autre.

La société civile ne doit-elle pas demeurer le lieu secret du ressouvenir du devoir-être? Ne doit-elle pas sans cesse rappeler l'horizon éthique comme le lieu de séjour le plus propre, nullement monnayable de l'homme? Occupant une place médiane entre la famille et l'état, elle est, à la vérité, le point nul de la médiation, sans épaisseur spatiale ni temporelle; le milieu sans lieu rappelant une idée élémentaire, mais peut-être oubliée: l'homme est essentiellement citoyen du monde, avant que d'appartenir par l'existence à une cité définie. L'autre n'est pas primordialement Pierre ou Paul étant là en face de moi. L'autre, c'est l'homme en général, où qu'il soit, et quel qu'il soit.

Sans doute en Afrique les états ne jouent pas le plus souvent leur rôle. La société civile pourrait alors être tentée de se mettre à leur place. De le faire, elle s'exprimerait en dehors de toute structuration constitutionnelle. Comment pourrait-elle, dans ces conditions, se contrôler elle-même et ne pas tomber dans un atomisme politique qui se résout dans la loi du cœur où le soi n'est que l'opération de dévaster, l'être en dehors de soi, le délire des Titans? Un état particulier a beau être laid: il est enfant de l'idée de l'état, universelle en soi, et l'on se saurait rejeter l'idée en partant d'une inscription singulière malencontreuse qu'elle aurait dans l'effectivité. La société civile ne peut remplacer l'état, sans elle-même devenir un monstre, l'absolu d'elle-même, et donc une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air. Certes, il a été affirmé, qu'en sa forme moderne, en Afrique, l'état ne procède pas dialectiquement de notre vie éthique, de nos mœurs comme un résultat. Mais il nous est impossible de vivre ailleurs que dans un état. Sans l'état, nous ne serions même pas ici dans cette salle dans une relation d'échange. Nous ne serions peut-être même pas nés, ou dans le meilleur des cas, nous serions nés autrement. Comme le dit Pascal, nous sommes embarqués. Il nous revient d'affronter le présent de l'état qui s'impose à nous, en nécessité. Cela signifie: faire que la nécessité devienne liberté, que notre existence soit libre quoique nécessaire. L'état est peut-être une chance en Afrique pour polir nos mœurs en vue d'une fraternité au delà de l'ethnie et de la nation.

Comme le disait le Cardinal Charles Journet: "Les épines peuvent devenir des roses dès qu'elles sont acceptées." Permettez-moi que cette évocation de la rose de la vie marque la fin de mon propos.

RESCUING THE POST-COLONIAL STATE IN AFRICA: A RECONCEPTUALIZATION OF THE ROLE OF THE CIVIL SOCIETY

Eghosa E. Osaghae

There is general agreement that the post-colonial African state, which refers to the corpus of governmental structures, regimes and governance in the post-independence country, is flawed, weak and ineffective.¹ The mostly negative epithets that have been invented to characterize it - soft, underdeveloped, irrelevant, weak, swollen, illegitimate, rogue, etc - speak volumes of the incapacities of the state. The very existence of the state has even been questioned, as it is said to be "fictitious" and, more recently, it has been described as "failed" or "collapsed"! If the state is so fundamentally flawed, that, according to Jackson & Rosberg², its survival in several countries has to depend on its formal juridical elements (notably recognition in international law of sovereignty), rather than core empirical elements (internal legitimacy, effective governmental structures, and ability to protect citizens), what do we do with it? Ditch it and find a replacement, as seems to be advocated by critical members of the international donor community and others who celebrate the discovery' of civil society, the non-state section of the public realm, as the alternative engine room and spear-head of development? Or find ways of rescuing it, on the grounds that no matter how flawed the state may be, there can be no substitute for its role as the established reference point of identity for citizens in the world system and the only institution with sovereign power to act authoritatively to ensure peace, order, stability and development within a given territory. For rather obvious reasons, the second option is the only option. Civil society or any other alternative site to the state can only complement the efforts of the state, it cannot replace it.

Taking this as a point of departure, the argument advanced in this paper is that, given its crucial roles, the post-colonial African state should be salvaged, and that civil society has a crucial role to play in this regard. To be able to make and sustain this argument, a different conceptualization of civil society from the dominant neo-liberal view that pitches civil society as alternative, rival, even opposed to the state, is called for. The neo-liberal conceptualization evolved and has been popularized within a narrowly defined ideological and historical moment, one which sees civil society as the spear-head and defender of economic and political liberalization. But surely, civil society, even from the point of view of the historical and theoretical experiences of Western society which inform the postulates, has a much more enduring life and a more nuanced relationship with the state. For the question may be asked, where was civil society before liberalization, and what would be its role after the project is completed? Rather than approach civil society in this fleeting and mechanistic manner, the approach of this paper is to focus on what to me is the fundamental *raison d'être* of civil society: its role in the formation and reformation processes of the state. If, indeed, as Ndegwa's study of non-governmental organizations (NGOs) in Kenya reveals, liberalization and democratization are

not the driving forces of civil society they are assumed to be, then surely the relevance of civil society has to be searched for elsewhere.³

Central to the reconceptualization of civil society is the submission by Fatton who, following Hegel, Montesquieu and Gramsci, asserts that "... the state is transformed by a changing civil society; civil society is transformed by a changing state. Thus state and civil society form a fabric of tightly interwoven threads, even if they have their own independent patterns."⁴ For state and civil society to form a fabric of tightly interwoven threads' however, it is necessary that they evolve from the same social formations and are fed by shared culture and world views. This gives the state the capacity to express the common good and makes it possible for civil society constituents to cultivate the sense of state ownership and commitment they need to partake in the formation and reformation of the state.

Such sense of ownership has been difficult, even lacking, in many African states, a point Ayoade aptly captures in the imaginative title of his seminal contribution "States without citizens".⁵ This is largely due to the exclusion of critical segments of civil society from the formation of the contemporary state in the colonial era, and its reformation in the period after independence. Some of these subsequently retreated from the state and polity into alternative sites of empowerment and self-defence, while others opposed the state. The state has demonstrably been the worse for it, deprived of legitimation and a public ethos that is conducive to its inclusiveness, democratization and effectiveness. It is precisely how to close the ensuing gap between state and civil society to enable civil society play its role in the much needed reformation of the pathological post-colonial state that this paper addresses.

That role has to involve setting of the rules and ethos of public conduct and governance, the harmonization of organizing principles of the state with those of society at large, and the restructuring of the state to reduce its vulnerability to sectional capture and its transformation into a credible agent of distributive justice. The problem with extant conceptualizations of civil society in Africa is that they recommend the parallel development of civil society and, perhaps inadvertently, the widening of the gap between it and the state. It goes without saying that civil society conceived this way cannot play the reformative roles we are talking about. Hence the need to reconceptualize the role of civil society in state-(and nation) building in post-colonial Africa.

A reconceptualization of civil society (in Africa)

The intellectual pedigree of civil society shows that both as an analytical construct and the realm of concrete action, civil society has usually been brought back in during periods of cataclysmic transformation which often culminate in state formation and reformation. The golden age of civil society in Western thought indeed followed the French revolution which marked the overthrow of the feudal state and the rise of the bourgeois state. It is in character therefore that civil society has entered African discourse at a time of massive political and economic change in various parts of the continent, the way it did earlier in Eastern Europe and Latin America.

To this extent, the relevance of civil society to Africa cannot be denied, in spite of the reservations by scholars who query the true intentions of the civil society project because of the uses to which it has been put by Western hegemonists. From the perspective of civil society, the importance of the ongoing socio-political and economic change in Africa lies in the opportunity it provides for the post-colonial state which, like its colonial forebear, is a derooted other, to be appropriated by alienated citizens, and reformed to serve their interests rather than those of the global capitalists who created it. For, at the core of the problems of the state is the absence of a claim to its ownership by the vast majority of citizens who have continuously been treated as subjects and consequently lack the requisite stakes to claim ownership. As we analyze in the next section, the ownership crisis took its roots from the anomalous origins of the state in the colonial period, and has persisted because the state continues to be colonial in character. The opportunity provided is for the colonial state to be unbundled and a proper state built on the stakes of citizens constructed in its place. Civil society constitutes the *avant-garde* of this process.

But what exactly is civil society? How is it conceptualized in Africa? Does that conceptualization fit the role we have defined for it? Civil society is usually defined in contradistinction to the state, as the arena of the public realm where individual and group autonomy (but not disconnection) from the state is articulated and defended, and where collective action is taken to ensure that the state expresses the common good or general will. In empirical terms, it comprises the broad range of voluntary organizations (professional organizations, labor unions, social movements, student, youth, women's and cultural organizations, etc.) which cherish autonomy from the state, but at the same time participate directly or indirectly in its structuration. This definition is admittedly derived from Western experience where the *raison d'être* of civil society has historically centered around the protection of individual and collective freedom. For the ancient Greek philosophers, Plato and Aristotle, the task of civil society was to protect the freedom embodied in the private realm from the intrusions of the state in the public realm. The need for freedom, especially the right to property, increased after the rise of the powerful state in Western Europe, which Hobbes described as a Leviathan. It was the search for institutional checks to the assault of the totalitarian state that led Alexis de Tocqueville into interrogating the pluralist voluntary associations as the mainstay of civil society in the USA. Gramsci's projection of civil society as the site of counter-hegemony is also to be seen in the same light. The phenomenology of the consciousness of freedom which, for Hegel, underpins civil society, is not however the exclusive preserve of Western society. It has also been the springboard of civil society in Africa's history. Peter Ekeh, for example, has traced the development of the principle of kinship which is crucial to civil society structuration to the search for freedom beyond the state.⁶ Voluntary self-help communal associations evolved under similar circumstances in the colonial period.⁷

Freedom is not, however, an end in itself. In the absence of a state capable of actualizing freedom, it is meaningless to talk of freedom. Freedom is

therefore to be seen as a matter of stake-holding, on the basis of which individuals organize to ensure that the state is responsive to the general will. Political philosophers however differ on how this is (to be) done. Social contract theorists for example assume a sequence in which the state came into being only after a political (call this national) society had evolved to mediate relations between society as a whole and the Commonwealth. For Hegel, sequence mattered less than the fact that the state and civil society continuously engage in the transformation of each other. Indeed, for Hegel, civil society needs the state to thrive.

"In civil society as Hegel describes it, the assumption is always made that there is a state which establishes the law, gives the law validity, maintains peace and order, passes a social policy and guarantees the effectiveness of social institutions. Only when this is taken as assumed can members of early capitalist society pursue their private ends, without taking cognisance of the liberal legal state in which they live."⁸

Hegel is even more specific on the interdependence of state and civil society.

"Only as civil society develops ... do the historical conditions arise in which the idea of unrestricted equality of rights can be actualized. But a modern state is the first prerequisite for this."⁹

Hegel's conception is certainly more relevant to my immediate purpose, especially as it is further assumed that the intercourse of transformation between state and civil society is a continuous and on-going process.

What can be surmised from all that has been said so far is that the state evolves from within its society and that civil society is the source of legitimacy for the state. The role of civil society in this process is four-fold: to set the public agenda as embodied in the common good; to set the rules and ethos of public conduct; to mediate relations between state and society; and to ensure that the state reflects the social reality and is committed to the pursuance of the public good which is unlikely without the guarantee of freedom. The end-product and implications of these are well summarized by Hegel:

"The network of governmental and political institutions of the state - its constitution - is [then] typically a product of history and expresses the culture of a particular nation - its values, religious beliefs, views about the world, traditions and customs... The values of the national community and the operations of its central government are linked together through mediating institutions (such as corporations, estates and the representative system), which ensures that the activities of the government broadly express the basic ideals and interests of groups within the community or its individual members. *If such mediating links do not exist or cease to perform their proper function, the nation or its important sectors become alienated from the government and the integrity or independence of the political community is jeopardized.*¹⁰

It is this aspect of civil society which has so far been neglected in civil society discourse in Africa that I wish to examine as the key to salvaging the post-colonial state in Africa. The argument, to repeat, is that as presently constituted, the vast majority of the people remain alienated from the post-colonial state which is a colonial imposition and is incapable of expressing the basic

ideals of the community. The state has accordingly to be reconstructed, and the on-going processes of socio-political and economic change provides a golden opportunity for doing so.

But the prevalent conceptualization of civil society in Africa is not capable of positioning it to play its historical role in this process.¹¹ Civil society is presented as a rival site of development and empowerment to the inefficient state, and its constituents are encouraged to retreat or detach themselves from the state, thereby further alienating them and making the state less relevant. Indeed, the objective of the international donor community which funds the various NGOs appears to be the further weakening of the state which is now by-passed in matters of delivery of social services. Also, the range of activities of the more politically active constituents, typically human rights and pro-democracy movements, are restricted to opposition to the state - indeed Bayart makes consciousness of opposition to the state a key criterion of membership in civil society.¹² Furthermore, the relevance of civil society is narrowed to the enthronement of liberalization and democratization.¹³

But overall, the most serious short-coming of extant approaches to civil society is the attempt by the West and international donor community to create a 'new' civil society in African countries to serve, it seems, their own purposes rather than the interests of the African peoples. This certainly informs the inclusion of international NGOs and other external actors in the civil society action set in Africa. The actions of Western capitalist powers can be seen as a continuation of the pattern of control established under colonialism, and the logic seems to be that since the state is no longer a viable ally, the way to retain control over the affairs of these countries is to capture the soul of civil society as well. It is on such grounds that many scholars have opposed the entire civil society project, with many asking, like Chris Allen¹⁴, "Who needs civil society?". This exercise has unfortunately taken attention away from the need to critically interrogate the concept. From all that has been said, Africa needs civil society, but a civil society that is built on its own terms and is therefore capable of autonomous action in the task of reconstructing the state.

So how is civil society to be conceptualized to make it relevant for the role of reconstructing the state? The premise for reconceptualization is that civil society has itself to be brought back in, which implies its own reconstruction. This is not to suggest that civil society did not previously exist in Africa or that it has necessarily been weak - after all it led the assault on the colonial state and has engaged the post-colonial state in various ways. Rather, it is to emphasize that for purposes of appropriating the state, civil society has to first become a national society able to articulate the common good, as well as common values and ethos, which as yet does not exist in most African countries. It is only on this basis that it can enter into a new social contract and ensure meaningful restructuring of the state. We shall return to this point in the concluding part of this paper, but to conclude this section, we shall outline the following ingredients for reconceptualizing and restructuring civil society.

First and foremost, the broad range of the intercourse between the state and civil society has to be recognized. As Gramsci warns "One should not think of

the distinction between civil society and state as though the[re]...is a clearly defined boundary between them ... it is possible for an organization to embody relations belonging both to civil society and the state. This applies especially to schools, universities and other educational institutions."¹⁵ In the particular case of Africa where the post-colonial state is omnipresent and, a la Gramsci's integral state (i.e. state plus civil society) which Bayart¹⁶ refers to as the totalizing state, has sought to subjugate the entire spectrum of the public realm under its control, opposition or exit is not always a realistic option. In fact, Post argues that the state-civil society dichotomy is not relevant to Africa.¹⁷ Creative forms of engaging the state, including collaboration, have to be considered. The point in all this is of course that everything that promotes the cultivation of a sense of belonging to the state has to be encouraged, without unduly compromising the autonomy of civil society.

Next, the scope of civil society should not be restricted to constituents that are relevant only to the immediate needs of liberalization and democratization, typically those that are formally organized. Two things are called for here. First, the fact has to be recognized that civil society is not new in Africa. It should be remembered that coalitions of civil society constituents spearheaded the anti-colonial movement that won independence. That history should inform the (re)structuration of civil society if we are to deal with the question of ownership of the state. Second, there should be an inclusive conception which recognizes that civil society is the arena of rivalries, contestations and conflicts since. As Gramsci reminds us, although concentrated in the state, relations of power are diffused in the social relations of civil society as well.

Thus, "... it is not only the sphere of class struggle; it is also the sphere of all the popular democratic struggles which arise out of the different ways in which people are grouped together - by sex, race, generation, local community, region, nation, and so on."¹⁸ This means that social movements, ethnic organizations and other so-called divisive groups which are derivatives of power relations have a place in civil society. The point is not to deny that consensus which is the hallmark of the existence of a national society is crucial to the efficacy of civil society, but to emphasize that consensus is a negotiated outcome (this is in contrast to the state which employs coercive means to deal with conflicts). But negotiation cannot take place where there is exclusion.

Finally, civil society has to be seen as the province of the people. It is alright to emphasize class structuration as Fatton¹⁹ does, but the bourgeois conception that civil society is the estate of the middle class cannot suffice for Africa where the fundamental problem of ownership cuts across all segments of society. Studies of social movements across the continent indicate this much.²⁰ Indeed, it is the ordinary people, especially those in the rural areas, who have been neglected by the state since colonial times, that need to appropriate the state. Even though they have lived mostly in autonomy-seeking parallel structures, the notion of freedom has remained abstract to most ordinary people. The peopleness of civil society also requires the assertion of its autonomy from global control, if civil society is not to follow the paths treaded earlier by the state or arrive at a dead-end with its reconstruction project. As is argued in the next section, externalization has made it difficult to transform the peripheral

post-colonial state from within because the impetus for doing so lies outside the control of the ruling classes in Africa. It would be a tragedy if civil society was also to lose control to external forces.

Having established the need for a reconceptualization and the ingredients for doing so, we next turn to examine the malcontents of the post-colonial state. In particular, we are interested in how the gulf separating the state from civil society evolved, and why it was difficult for the state to be appropriated by the citizens in the first decades of independence.

The pathology of the post-colonial state: structuralism versus extraneity

What is wrong with the post-colonial state, why does it need reformation, and what is the point of entry for civil society in that reformation process? We begin with a brief overview of the pathologies of the post-colonial state. Three decades of independence have produced striking common trends and tendencies that suggest the possibility of theorizing an African state, as indeed authors like Bayart have attempted to do.²¹ At the heart of this theory is a problematic and ineffective state which fails to satisfy the empirical criteria of modern statehood (legal-rational authority, a modicum of national loyalty, internal legitimacy, effective and responsible government, etc). Even sovereignty, which is basic to the existence of the state, is problematic. How sovereign, for example, are states that have lost control over policy-making, especially in fiscal, monetary and trade matters, to the World Bank/IMF, and have to depend on aid from these bodies and other international donors to fund their budgets?

The empirical referents of the weakness of the state are well known, and need only be spelt out here in broad outline. They include the following:

- economic marginality and underdevelopment worsened by the debt overhang and Structural Adjustment Programs (SAPs) whose market reforms have so far brought little succor to impoverished citizens;
- political instability, involving disorderly succession to power, with the ever-present danger of state dissolution as a result of internal strife, civil war and zero-sum political competition;
- the predominance of neopatrimonial and authoritarian rule, and sectional capture of state power over constitutionalism, rule of law and democratic institutions;
- pervasive corruption which has imperilled the over-bloated governmental sector which is unable to discharge its responsibilities to citizens even in the most basic areas such as protection of life and property and provision of basic social services; and
- a chronic crisis of legitimacy which, as the end-product of all that is wrong with the state, involves massive withdrawal of support from citizens many of whom retreat from the state, and incessant challenge or opposition to state authority by members of aggrieved, marginalized and excluded groups.

What is of interest to us, however, is not so much *how* weak the post-colonial African state is, but *why* this is the case. Does it have to do with underlying African social structure and political culture (call this the structural view), or is it a product of the flawed construction of African political econ-

omic reality by the forces of global capitalism as manifested in the colonial state whose problems were inherited at independence, and the constrained milieu within which the post-colonial state operates (the so-called theory of extraneity)? Jean-Francois Bayart, a foremost champion of the structural view rejects the theory of extraneity on the following grounds:

"Perhaps the theory ... mistakes the exceptions for the rule. The state in Africa ... should not be considered *a priori* as a simple product of the colonial period. Many political systems existed ... before Western colonization... When the colonialists effectively acted as a demiurge ... by creating most of the sub-Saharan African states, they did not do so *ex nihilo*; and colonial creations were also subject to multiple acts of *reappropriation* by indigenous social groups. Therefore, these states, which are reputed to be artificial, rest in reality upon their own social foundations..."²²

Although the conclusion lacks sufficient grounds from the preceding statements, Bayart's argument does have some validity. The reference to *reappropriation* especially means that we should not make light of the fact that even if the state was wholly a colonial creation, it has, over the three decades of independence, metamorphosed into an African state. The norms that govern public conduct, for example, are more reflective of indigenous values than they are of colonial, let alone Western values. Yet, the point of this paper is that that reappropriation, if that is what it really is, is too tentative and ineffectual to be of any consequence.

More fundamentally, Bayart is right that, in the light of long-term historical analysis (*longue durée*), dating back to the pre-colonial period, the contemporary state was not a wholly colonial creation. In British and French colonies at least, African elites as members of legislatures and through the nationalist political parties played important roles in the acts of creation or the transformation of the state. Indeed, the granting of independence in several colonies was preceded by negotiations and pacting on the shape of the state and diarchical arrangements between colonial administrators and the African political elite which afforded the opportunity to the latter to craft the state in their image. Finally, Professor Ali Mazrui also made the point in his famous BBC documentary on Africa that the social formations in contemporary Africa are a product of a triple heritage: Westernization, including Christianity, Islam and indigenous forces.

But whatever the merits of the structuralist view, it is guilty of down-playing the power of global capitalism in shaping the manifest destiny of African (and other Third World) states as peripheral capitalist formations, and the epochal consequences of colonialism. The point is that these states were created to play specific roles (typically sources of raw materials and markets for finished products) in the global capitalist order and, by the very acts of their creation and integration, it has been difficult for the state to be appropriated by the vast majority of citizens themselves. Contrary to the view of the structuralists, the transfer of power to Africans at independence did not mean any fundamental change in the structure of the state; instead, as Davidson puts it, the transfer was a transfer of crises.²³ Without necessarily discounting the

responsibility of Africans themselves for the pathologies of the state, the theory of extraneity holds that the problems of the post-colonial state can only be understood by interrogating the anomalous foundations laid under colonialism. For this, we have to interrogate the colonial state.

The creation of the colonial state did not follow the dictates of any of the classical theories of the state, which hold that states evolve from within society and reflect the historical experiences and ideals of society. The state was instead imported wholesale (bureaucracy, army, legislature, police, and other apparatuses) from the mother colony without due regard to African social structure or needs; even the boundaries of the state were determined arbitrarily. Without structural roots in society, the state was, as Goran Hyden says, "a balloon in the sky"²⁴. It is precisely this fundamental disjuncture between state and society that laid the foundations for the anomalies that continue to disenable the post-colonial state.

Let us take the crises of national cohesion and legitimacy. Although imported from metropolitan Europe, the colonial state was bereft of the national principle of the modern nation-state already established with the emergence of unified Germany and Italy. By lumping together diverse groups within artificial boundaries and keeping them divided, the colonial state left to its post-colonial successor the daunting task of holding what were in effect artificial nation-states together.

The colonial state also suffered from a fundamental crisis of legitimacy, as it alienated the vast majority of the very people to whom the state in theory belonged. The interests and rights of the colonized, the vast majority of whom were subjects rather than citizens, were not only subordinated to those of the colonizers, their welfare counted for very little, at a time when the rights of citizens and the welfare state were well under way in Europe. Infrastructure and social services (roads, schools, health centers, etc.) were developed only to the extent that they served the colonial enterprise. Otherwise the main function of the colonial state was the maintenance of law and order to facilitate the exploitation of resources. This was through the most violent and authoritarian means possible. Thus the major encounters most ordinary people had with the state came through its authoritarian and terrorist agents and activities: "Between colonizer and colonized there [was] only room for forced labor, intimidation, pressure, the police, taxation, theft, rape, compulsory crops, contempt, arrogance,... brainless elites, degraded masses."²⁵

The lot of the political elite was only a shade better to the extent that the most pliant of them were co-opted, along with traditional authorities, into the colonial regime. But even so, severe restrictions were placed on political activities, especially those involving organized labor and (radical) political parties, while the colonial economy was dominated by a few European trading companies and entrepreneurs. It is this form of limited and guided participation that structuralists cite as evidence that Africans were involved in the acts of state creation. It is forgotten that the colonizers were fully in control and never failed to remind the ambitious elites of this fact as the British did when Obafemi Awolowo and other elites of the Western region threatened to secede from Nigeria if Lagos was not made a part of the region. They were reminded

they were not in the federation by choice and that force would be used to keep the region in. The roles played by the political elite are obviously exaggerated by the structuralists.

By the very nature of its imposition and externalization then, the colonial state alienated the ruled, denigrated the norms of accountability and responsiveness in governance, and foreclosed the democratization of the state even when it was possible for indigenous elites to participate in the processes of state-building. The effect of all this was that the colonial state was a state the vast majority of the people could neither identify with, nor claim ownership of. They accordingly retreated into alternative sites and networks of self-defence, self-help development, and empowerment. These included, in the main, the various ethnic, kinship, women's, youth, and professional associations that were formed in the urban areas to provide the welfare and social security the state was unable or unwilling to provide. The political elites did well to capitalise on the disclaimer of the state in the struggle to terminate colonial rule. They promised not only to appropriate the state, but to pursue the common good. But this promise did not include the transformation of the state, which meant that the anomalous colonial state was preserved. All that mattered was to gain the political kingdom:

What fired the activists ... was never an imagined spectacle of the beauties of the sovereign nation-state, but the promise that the coming of the nation-state would strike away the chains of foreign rule and all that these had meant in social and moral deprivation."²⁶

In the final analysis, the explanations offered by structuralism and extraneity actually complement each other. On the one hand, extraneity unravels the deep roots of the pathologies of the post-colonial state while, on the other, structuralism shows why the pathologies have been aggravated in the post-independence period. The theory of extraneity is however more relevant to the present discourse because it addresses the question of ownership of the state. This is the point of entry for civil society which was not allowed to blossom and play its rightful role in the process of state formation - setting the normative agenda and the rules of social coexistence of the diverse and competing groups. Although there were important differences in the extent of tolerance by the various colonial regimes which have had a lasting effect on the character and effectiveness of civil society²⁷, the consequences were more or less similar. The colonial regime was intolerant of the nascent civil society structures organized around the nationalist movements which contested its claims to power. In effect, the normative, material and social rules governing the state were imposed on an alienated civil society rather than set by it, thereby making legitimacy a problematic attribute of the state *ab initio*.

Civil society to the rescue

The challenge of the post-independence era in Africa has been that of legitimizing and transforming the state which steadily took over the entire spectrum of the public realm, and established itself as the sole determinant of material reproduction. With such power and presence, it was dangerous to let

the state remain alien and unappropriated. The anti-colonial coalitions of political parties, labor, youth, women, ethnic organizations and so on, that held the promise for the creation of a national society as well as the laying of new foundations for reconstructing the state, did not last for too long after independence. The ostensible urgent drive to develop and keep the fragile nation-state from disintegration led to the adoption of one-party systems, military interventions, and an authoritarian assault on all forms of opposition. Some of these were rationalized on the grounds of aligning the state to society through dubious indigenous ideological inventions like African socialism, humanism and African democracy, whose real objectives centered around justifying the claims to power by the new power holders. The totalizing project subsequently embarked upon by the state saw the decimation of the nascent civil society. There was to be little or no room for independent media; labor had to submit to the national will defined by the state; local private capital beyond the control of the state was not welcome; ethnic and other divisive organizations were suppressed, etc. As Ekeh summarizes:

"... the state barred other groups from using the political space of the political domain, exceeding the claims of the colonial state in this regard. At any rate, the postcolonial state has come to assume that the political space of the public domain can only be used at its pleasure and that permission to use it can be revoked on its own sole judgement."²⁸

All this meant that the ideals of independence and the opportunity for reconstructing the state had been subverted by the survivalist designs of the new men of power and members of the predator ruling class whose "heritage" and "destiny" it was to rule their countries.²⁹ What should have been a reformation process at best became a hijacked class project. What followed was a worsening of the crisis of ownership. As a result of the patrimonialist systems which quickly replaced the fragile constitutional orders inherited at independence, the question of ownership and belongingness to the state became reduced to the holdership of power and the ability to attract competitive pay-offs. In the absence of a national society and abiding public morality, this only served to divide society, heighten the stakes of the struggle for power as the state became increasingly vulnerable to sectional capture, and further alienate and exclude large segments of the citizenry. While most of those alienated persisted in retreating from the state, some of the excluded groups became separatist and demanded the right of selfdetermination. For these segments, the post-colonial state clearly needed to be reconstructed, but as long as freedom (and autonomy) continued to be denied, the basis for peaceful articulation and redress-seeking did not exist.

The implication of all this is that for the most part of the post-colonial period, the state remained a colonial state, a balloon hanging above society, that was incapable of expressing the common good and serving the interests of the citizenry. It remained in essence an illegitimate state. This was the situation until the political implosions of the 1980s and 1990s that were provoked by a combination of internal and global factors, and marked what has been called the "second independence movement" in Africa. Not unexpectedly, the implosions put the continued survival of some of the states which were embroiled in

intractable civil wars, but in almost all cases it also held the promise for the reconstruction of the state on terms determined by civil society coalitions which, for the first time, enjoyed the freedom of political space.

This was the lesson of the sovereign national conferences in Benin, Togo, Cape Verde, the former Zaire, Congo, and so on, notwithstanding their scuttling by anti-democratic forces. The development has been very conducive to the emergence of national societies as witnessed in the new coalitions of civil society constituents reminiscent of the nationalist movements of the colonial period, in which narrow interests are subordinated to the collective good, which in this case includes the ouster of discredited regimes. The participation of previously excluded and marginalized segments in these coalitions and the gradual emergence of consensus on a key number of issues and expectations with regard to the shape of the state (these represent stakebuilding) signify that, finally, the cultivation of a sense of ownership has come within reach. The process is however a slow and gradual one whose outcome cannot be guaranteed, but the new quest for freedom and autonomy of space (as for example represented by the independent media), the increased openness with which the "national question" is discussed, and the demands for a new ethos of public conduct that emphasizes accountability and responsiveness, are positive indicators of the potential directions in which civil society can move. Where state power holders have been adamant to change, violent conflicts have ensued, but even this is more positive than negative.

All this probably explains why, unlike the past when separatist agitations and exit were considered major instruments of political contestation, organized groups are now more willing to insist on their right of belongingness to, and ownership of, the state. This is a significant development when contrasted with the prevalent attitudes toward the state dating back to colonial times which Ekeh has captured as follows:

"Stretching back to European colonialism in Africa ... the state has claimed ownership of the civic public domain. There has not been a republican assertion of ownership of the civic public domain and its political space by citizens. That remarkable anger of the ordinary man and woman ... against public officials who transgress on their public trust has been largely absent from Africans because ordinary persons assume that the public domain in which the state operates does not belong to them."³⁰

The probability is high that, with the developments in the civil society that we have discussed, the question of ownership of the state is on its way to being fully resolved. Given the abortion of the state reformation project that was expected to follow independence, the question may be asked how long the changes we have referred to would last. According to Keller "... the pattern has consistently been for civil society to retreat into limbo once victory has been secured or when defeat is certain, only to emerge again when another crisis occurs that seems unmanageable for existing political institutions."³¹ This may very well be so, but our conceptualization of civil society assumes that the intercourse with the state is on-going and immanent because the struggle for freedom which fires civil society is a continuous process.

Notes

1. Doornbos (1990).
2. Jackson & Rosberg (1982).
3. Ndegwa (1996).
4. Fatton (1995), p. 67.
5. Ayoade (1988).
6. Peter Ekeh (1990, 1994).
7. Osaghae (1998).
8. Ilting (1984), p. 217; also Poggi (1978).
9. Ilting, *ibid.*
10. Pelczynski (1984), p. 266 [emphasis added].
11. See, for instance, the collection of essays in: Harbeson et al. (1995).
12. Bayart (1986).
13. Cf. MacMahon (1997) and Osaghae (1997) for a critique.
14. Chris Allen (1997).
15. Simon (1982), p. 71.
16. Bayart (1993).
17. Post (1991).
18. Simon (1982), p. 69.
19. Fatton (1995).
20. Cf. Mamdani & Wamba-dia-Wamba (1995).
21. Bayart (1991, 1993).
22. Bayart (1991), p. 52-3 [emphasis added].
23. Davidson (1992).
24. Goran Hyden (1983), p. 19.
25. Césaire (1972), p. 21.
26. Davidson (1992), p. 164.
27. Widner (1994).
28. Ekeh (1994), p. 7.
29. Awolowo (1947).
30. Ekeh (1994), p. 12.
31. Keller (1995), p. 226.

Bibliography

- Allen, C., "Who needs civil society?" [review article] in: *Review of African Political Economy* 73 (1997).
- Ayoade, J.A.A., "States without citizens: an emerging African phenomenon" in: D. Rothchild & N. Chazan eds., *The precarious balance: state and society in Africa*. Boulder: Lynne Rienner (1988).
- Bayart, J-F., "Civil society in Africa" in: P. Chabal ed., *Political domination in Africa*. New York: Cambridge University Press (1986).
- "Finishing with the idea of the Third World: the concept of the political trajectory" in: J. Manor, ed., *Rethinking Third World politics*. London & New York: Longman (1991).
- The state in Africa: the politics of the belly*. London & New York: Longman (1993).
- Césaire, A., *Discourse on colonialism*. New York & London: Monthly Review Press (1972).
- Davidson, B., *The black man's burden: Africa and the curse of the nation-state*. London: James Currey (1992).

- Doombos, M., "The African state in academic debate: retrospect and prospect" in: *Journal of Modern African Studies* 28-2 (1990).
- Ekeh, P.P., *Colonialism and social structure in Africa: an inaugural lecture*. Ibadan: Ibadan University Press (1983).
- "Social anthropology and two contrasting uses of tribalism in Africa" in: *Comparative studies in society and history* 17-1 (1990).
- "Historical and cross-cultural contexts of civil society in Africa". Paper presented at USAID Workshop on "Civil society, democracy and development in Africa", Washington DC (June 1994).
- "Kinship and civil society in post-colonial Africa" (mimeo).
- Fatton, R. jr., "Africa in the age of democratization: the civic limitations of civil society" in: *African Studies Review* 38-2 (1995).
- Harbeson, J.W., Chazan, N. & Rothchild, D.S. eds., *Civil society and state in Africa*. Boulder: Lynne Rienner (1995).
- Hyden, G., *No shortcuts to progress: African development management in perspective*. London: Heinemann (1983).
- Iltig, K.-H., "Hegel's concept of the state and Marx's early critique" in: Z.A. Pelczynski ed., *The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press (1984).
- Jackson, R.H. & Rosberg, C.G., "Why Africa's weak states persist: the empirical and the juridical in statehood" in: *World Politics* 35-1 (1982).
- Keller, E.J., "Liberalization, democratization and democracy in Africa: comparative perspectives" in: *Africa Insight* 25-4 (1995).
- MacMahon, E.R., "The "new" civil society and democratic transitions in Africa" in: R.A. Siddiqui ed., *Sub-Saharan Africa in the 1990s: challenges to democracy and development*. Westport: Praeger (1997).
- Mamdani, M. & Wamba-dia-Wamba, E. eds., *African Studies in Social Movements and Democracy*. Dakar: CODESRIA (1995).
- Ndegwa, S.N., *The two faces of civil society: NGOs and the politics in Africa*. West Hartford: Kumarian Press (1996).
- Osaghae, E.E., "The role of civil society in consolidating democracy: an African comparative perspective" in: *Africa Insight* 27-1 (1997).
- "Ethnicity and civil society in Africa". Paper presented at the conference on African perspectives of civil society. Central State University, Wilberforce, Ohio (May 1998).
- Pelczynski, Z.A., "Nation, civil society, state: Hegelian sources of the Marxian non-theory of nationality" in: Pelczynski, ed., *The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press (1984).
- Post, K., "The state, civil society and democracy in Africa: some theoretical issues" in: R. Cohen & H. Goulbourne eds., *Democracy and socialism in Africa*. Boulder: Westview Press (1991).
- Simon, R., *Gramsci's political thought: an introduction*. London: Lawrence & Wishart (1982).
- Widner, J.A., "Political reform in Anglophone and Francophone African countries" in: J.A. Widner, ed., *Economic change and political liberalization in sub-Saharan Africa*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press (1994).

REPENSER LA SOCIÉTÉ CIVILE

Aminata Diaw

Pourquoi un tel titre? Pourquoi une telle préoccupation qui dans la manière dont elle est formulée traduit plus une quête que des certitudes bien assises?

La réponse qui nous viendrait naturellement à l'esprit est la suivante: la société civile est à la mode et parce qu'elle est la mode, il y a comme une fétichisation du concept. Aussi devons-nous réitérer la question proprement philosophique: qu'est-ce que la société civile? Quelle est la trajectoire du concept? Qui sont les acteurs de la société civile? Comment l'émergence de la société civile peut-elle nous informer sur les procédures en acte dans la société, sur la démocratisation de celle-ci, sur la production d'une modernité africaine? Cette société civile en construction, peut-elle aujourd'hui produire une culture citoyenne, mettre en oeuvre une capacité citoyenne?

L'archéologie du concept

D'un point de vue théorique, la philosophie politique réelle de repères qui montrent le caractère fluctuant de ce concept, qui n'est rien d'autre que sa propre dynamique historique. Toutefois, une précision s'impose comme préalable: la société civile d'un point de vue théorique n'a pu être pensable que parce que la politique était passée de la référence cosmologique à celle anthropologique. Ce tournant est revendiqué par Thomas Hobbes qui affirme être l'inventeur de la science politique. Chez Hobbes comme chez Locke nous trouvons cette opposition de la société civile à la société naturelle (état de nature), faisant ainsi de la première la totalité sociale incluant l'état.

Ainsi que le dit Locke dans *l'Essai sur le gouvernement civil*:

"Les personnes qui vivent ensemble en formant un même corps, et qui disposent d'une loi sanctionnée commune et d'un organisme judiciaire auquel elles peuvent avoir recours, qui a l'autorité pour décider des disputes entre elles ou pour châtier les coupables, vivent en société civile les uns avec les autres."

La pensée de Rousseau constitue un moment important dans la procédure théorique de distinction de la société politique par le biais du contrat et de la volonté générale.

La référence hégélienne, informée par l'histoire du capitalisme et l'essor de la bourgeoisie, ne véhicule plus l'identification de la société civile à l'organisation politique de la société, mais renvoie plutôt à "l'ensemble des rapports économiques et extra-économiques, au-delà des liens familiaux et en-dessous de l'organisation politique". La société civile désormais trouve son topos entre l'état et la famille, informant ainsi l'articulation du privé et du public. Elle se fait le lieu des intérêts privés, lieu qui se trouve être surdéterminé par la rationalité de l'état en ce sens que ce dernier constitue la consécration de l'organisation sociale. A partir de cette référence hégélienne on peut comprendre l'apport du marxisme: du déterminisme de l'état on passe au déterminisme des rapports économiques.

La dernière référence, qu'il importe d'évoquer ici parce qu'elle met l'accent sur le culturel, est Gramsci. En situant la société civile dans la superstructure, Gramsci en fait le lieu où, par une action sociale institutionnelle, se construit l'hégémonie d'une classe ou alors d'une alliance de classes.

Cette archéologie du concept permet de mettre en exergue la non univocité de la société civile, son topos problématique, son implication dans l'articulation du privé et du public, ses rapports avec l'état, bref, sa propre dynamique historique. La nécessité de la repenser s'inscrit dans un contexte qui pose sa propre réémergence ou réactivation comme grille de lecture du politique.

De l'émergence de la société civile en postcolonie africaine

Notre réflexion à ce niveau voudrait prendre en charge deux remarques: la première concerne Alain Touraine, qui évoque le fait suivant:

"Le recul des états, démocratiques ou non, entraîne la baisse de la participation politique et ce qu'on a justement nommé une crise de la représentation politique. Les électeurs ne se sentent plus représentés; ce qu'ils expriment en dénonçant une classe politique qui n'aurait d'autre but que son propre pouvoir et parfois même l'enrichissement personnel de ses membres."

La seconde est de Sékou Pathé Gueye; pour lui

"... on a un peu l'impression que par la faute d'une activité partisane qui n'a pas toujours réussi à se maintenir en phase avec les préoccupations et les attentes des populations, un effet de saturation politique commence à se manifester chez celles-ci aux yeux desquelles la politique telle qu'elle est faite par les partis serait devenue une affaire trop peu sérieuse pour mériter qu'elles s'y investissent."

Ces deux remarques, à travers la crise de la représentation politique et l'effet de saturation politique, traduisent la déconnexion du politique et du social. Nous retrouvons ici un vieux débat déjà soulevé au XVI et XVIII siècle par Hobbes et Rousseau: le premier montrant que la relation de droit est une relation de représentation—autorisation; le second répliquant que la volonté ne se représente point où cause de l'autonomisation progressive et possible du représentant, cause par excellence de l'aliénation de la liberté. Il en résulte que la relation politique, de par son essence, n'est pensable que comme effectuation de l'intérêt général, de l'intérêt public, en tant qu'elle permette de réaliser la fin que Aristote assignait au politique, c'est-à-dire le bonheur ou encore le bien-même.

La libéralisation politique ou la décompression autoritaire ou encore la démocratisation qui nous ont fait passer d'un état autoritaire à un état "démocratique" montrent que la crise de la représentation politique et l'effet de saturation politique sont consécutives au mode d'être de la démocratie aujourd'hui en Afrique. Paradoxalement, la démocratie comme discours aujourd'hui ne pose pas la question de la légitimité, mais uniquement celle du pouvoir. Cette démocratie comme discours que nous indexons s'est plus focalisée sur "l'habillage institutionnel" (l'expression est empruntée à J.

Copans) que sur la démocratisation effective de la société. La trajectoire de l'état colonial africain fait que ces deux questions de la légitimité et du pouvoir n'ont jamais été dissociées; pour cette raison, l'autoritarisme politique n'a point été un accident en postcolonie africaine. Il s'est plutôt affirmé comme mode de gouvernement, comme effectuation de ce pourquoi l'état est: la réalisation du commun vouloir de vivre ensemble tant sur le plan de l'être que sur celui de l'avoir. Sur ces deux plans on ne peut que constater l'échec de l'état africain, et c'est cet échec qui va opposer à la question du pouvoir celle de la légitimité. Cette question est aujourd'hui posée par le retour analytique et politique de la société civile qui va procéder à un ancrage du politique dans le social. Le contexte dans lequel cet ancrage se fait est marqué par les effets de la mondialisation.

La réalité de nos pays c'est la pauvreté, la désalarisation de la force de travail, l'individualisation des formes de survie, la déréalisation de la chose publique et du fait républicain dans l'imaginaire collectif, d'autant plus que l'état n'assure plus ses fonctions distributives. Le lieu social, depuis les programmes d'ajustement structurel, est corrélatif à la valeur excluante de l'avoir. Il suscite de ce fait de nouvelles formes de solidarité, de nouvelles modalités de mobilisation, de nouvelles modalités d'expression, traduisant toutes un espace d'autonomie ou d'autonomisation; l'émergence de structures d'organisation collective en dehors des mécanismes de l'état et renvoyant à des références ethnique, religieuse urbaine, de genre ou d'âge. Ce contexte d'émergence de la société civile n'a pu se défaire d'une vision romantique de celle-ci, occultant le fait qu'elle puisse être le site de lettres sociales, le lieu de confrontation de valeurs et d'intérêts qui ne participent pas nécessairement à la démocratisation de la société. La dynamique alternative qui porte la société civile ne doit pas faire perdre de vue les procédures complexes que celle-ci abrite.

Société civile, espace public et capacité citoyenne

Si est mise en avant la capacité d'auto-organisation comme élément de détermination de la société civile, alors nous pouvons dire que cette dernière donne une certaine configuration à l'espace public. Elle donne à voir une transmutation des valeurs et des relations sociales qui permet d'appréhender le procès de génération de la modernité africaine.

Je voudrais ici prendre l'exemple des associations de femmes. Non pas parce que je suis femme ou parce que cela fait bien d'être *gender scusitive*, mais surtout parce que cela me permet d'illustrer trois choses:

- 1) la transmutation des valeurs et des relations sociales;
- 2) la réarticulation du privé et du public;
- 3) le procès d'individuation ou l'émergence de l'individu, qui rend possible l'affirmation des droits de la personne humaine.

Le discours des Nations-Unies (cf. par exemple les cinq conférences sur la femme), la crise économique, les programmes d'ajustement structurel avec la féminisation de la pauvreté, ont participé à une visibilité de plus en plus

grande des femmes à travers des associations luttant pour leurs droits. Cette sortie des femmes de l'intimité de l'espace domestique pour accéder à l'espace public, avec comme objectif la revendication de droits ou la lutte pour le respect de leurs droits, traduit la transmutation des valeurs déjà évoquée. Par cet acte qui est d'abord prise de position et de parole dans l'espace public, elles cherchent à donner sens au principe de l'égalité naturelle. A cet effet par exemple la revendication pour l'abandon de la puissance paternelle et de la reconnaissance de l'autorité parentale dans le cadre de la famille au Sénégal, subvertit le type d'idéal féminin secrété par la morale sociale, qui veut que la femme soit confinée dans l'espace domestique et reste sous l'autorité du chef de famille. Cette morale sociale n'est plus en phase avec une réalité sociale qui, sous l'effet de la crise, voit de plus en plus de femmes, chefs de famille, assumer toutes les responsabilités inhérentes à l'économie domestique et traditionnellement dévolues à l'homme.

Ce divorce entre la réalité et la morale sociales implique nécessairement une réarticulation des rapports hommes-femmes, mais surtout une réarticulation du privé et du public. C'est pourquoi la violence domestique et conjugale devient l'objet d'un discours public qui la sort de l'intimité du privé, avec implicitement admise, l'idée d'une humanité et l'idée de l'intégrité du corps. La femme ne se considère plus seulement comme la mère, l'épouse ou la sœur mais d'abord et avant tout comme l'individu qui peut affirmer: "Je suis un être humain et à ce titre je veux d'abord et avant tout qu'on prenne acte de l'humanité qui est en moi."

On peut dès lors dire que la société civile résulte de la capacité citoyenne, en même temps qu'elle participe à sa consolidation. En s'autorisant du principe de responsabilité (qui est co-responsabilité de l'espace institutionnalisé de vivre ensemble) d'une part, et d'autre part du principe d'autonomie, la capacité citoyenne peut être considérée comme ce qui permet à l'homme de vivre l'épreuve de son humanité. En somme, elle s'articule à cette exigence éthique qui fait ainsi que l'indiquait Kant, que l'individu ne peut être considéré comme moyen mais seulement comme fin.

Un autre exemple permet de voir comment la société civile peut mettre à l'épreuve cette exigence éthique. Au Sénégal, une initiative qui s'est présentée comme étant celle de la société civile au moment des discussions relatives à la commission électorale indépendante n'a pas manqué de soulever des réactions pour le moins soupçonneuses voire hostiles et négatives. Les interpellations se sont fondamentalement inquiétées de deux choses: au nom de qui parle cette société civile? Sa parole n'est-elle pas une parole travestie? Pour reprendre les mots d'un journaliste: "S'agit-il d'un engagement ou d'un calcul politique?"

On pourrait avancer quelques éléments de réponses: le mouvement interpellé fait valoir son identité de société civile, élabore un discours à partir de cette identité pour légitimer sa propre prise de parole, parole qui se veut opposable au pouvoir de l'état. Cet acte discursif part d'un postulat qu'on peut considérer comme politique: un déplacement de la légitimité du politique vers cette société civile, ce qui lui confère un pouvoir de négocier. Le problème de légitimité qui est au coeur des différentes interpellations, traduit de manière

forte, et au-delà du politique, un problème éthique. Il y a une présomption certaine de voir « l'identité société civile » convertie par ces acteurs (universitaires juristes, anciens militants de partis politiques) en ressources politiques pour une meilleure visibilité et une présence continue dans l'espace public. Pour l'imaginaire collectif, l'acte discursif qui s'élabore autour de « l'identité société civile » participerait à l'idiome et à la symbolique du pouvoir et du politique, d'où l'idée de travestissement. Dès lors, la société civile ne peut que participer à la crise de la représentation politique et renforcer la « déparicipation » politique.

Le problème de fond qui se pose est le suivant: comment penser la démocratie, ou plus encore la démocratisation de la société, si les fonctions de médiation et d'internédiation au sein de la société sont en crise? Comment penser inculquer les valeurs républicaines si la déconnexion du social et du politique est si forte? Comment aujourd'hui en Afrique faire naître, comme le disait Rousseau, une mystique civile qui puisse donner sens à l'idée de citoyenneté et de solidarité? Comment construire des pôles de civilité dans nos sociétés, avec quels acteurs, selon quelles modalités? Il s'agit en un mot de construire une tradition démocratique. Ce projet nous situe nécessairement dans une dynamique prospective qui doit tenir compte de deux éléments: l'urbanisation et le poids démographique des jeunes.

Ces deux facteurs permettent de prendre en charge le rapport des jeunes à l'identité, leur représentation de l'Afrique ou encore ce qu'ils considèrent comme valeurs. Le jeune rappeur ivoirien ou sénégalais a-t-il la même mémoire que ses parents? Ont-ils en partage le même mémoire monde? Le jeune chômeur des banlieues de Kinshasa ou de Dakar a-t-il le même rapport à l'idée de communauté, au travail comme valeur que ses parents? Les enfants-soldats ont-ils le même rapport que ceux de leur âge qui sont restés dans le douillet cocon familial, à ces institutions que sont l'école, la famille?

Les valeurs sont de ces temps-ci et pas nécessairement de ces temps-là. L'invention de la tradition doit prendre acte de cette contemporanéité dans sa complexité, de cette pluralité qui n'est pas statique mais dynamique, car ce qui est en crise aujourd'hui c'est l'idée de bien commun ou bien public. La reconstruire en pensée suppose qu'il y ait ce que Aristote nommait l'amitié (cette communication libre et pacifique entre les hommes). Si on veut réhabiliter la sphère publique, il semble bien qu'on ne puisse faire l'économie d'une «éthique de la discussion», pour reprendre l'expression de Habermas. C'est dans cet espace de l'intersubjectivité que la tradition démocratique peut trouver ancrage et ériger des pôles de civilité et de solidarité. Il s'agira de dire pour conclure provisoirement que la culture n'est pas mémoire mais projet, et c'est en construisant notre futur que nous inventons notre tradition que nous voulons démocratique et citoyenne.

L'IDEOLOGIE DE LA TRANSPARENCE ET LA DEMOCRATIE CONTEMPORAINE

Niamkey Koffi

Le fonctionnement de la démocratie en cette fin de siècle est caractérisé par un malaise qui ne dit pas son nom: l'absession de la transparence, comme *leitmotiv* du "politiquement correct".

Cette idéologie qui s'emploie à occuper insidieusement l'espace abandonné par les grands systèmes idéologiques de masse du XX^{ème} siècle, et qui engage l'activité politique des états devenus sans nation et sans souveraineté propre dans un processus de démodernisation¹ a ceci de particulier qu'elle n'a pas de source assignable.

Cette absence de paternité intellectuelle empêche de voir que cette idéologie sans sujet s'organise en un système cohérent de concepts et de représentations, qui informe notre grille d'explication du monde et nos manières de penser les problèmes de société. Le facteur de cohérence de ce système, c'est la peur ou le refus du conflit. Dans la déshérence des repères de l'état républicain, ce déni fait symptôme de maladie dans la démocratie, puisque celle-ci est fondée sur le principe de la reconnaissance du conflit et de son irréductibilité. C'est pourquoi, comme nous le verrons, l'idéologie de la transparence a pour effet la mise en place d'un état préventif caractérisé par la production permanente de contraintes réglementaires et d'instances de contrôle, d'observation, d'évaluation, dominées par des experts.

Nous assistons à un processus de dissociation et de divorce entre les valeurs républicaines et les valeurs démocratiques inaugurées par la modernité. Il s'agit d'une grave menace de régression des libertés où se prépare, pour le siècle à venir, le lit d'un conformisme politique, social et intellectuel destiné à devenir un totalitarisme implacable pour ses adversaires si rien n'est fait pour y résister.

Dans son ouvrage intitulé *Jean-Jacques Rousseau*² Jean Starobinski montre que la transparence fut un rêve de Rousseau. En effet, Rousseau s'exclamait en ces termes: "Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du coeur!"³

En réalité, le désir de transparence est, chez Rousseau, lié à l'hypothèse de l'état de nature qui renvoie à la vision nostalgique d'une époque d'innocence imaginaire, où l'être intime de chaque être s'exprimerait sans détour dans son apparaître et où les actes ne seraient pas différents des intentions.

Cette fiction littéraire de Rousseau a malencontreusement engendré chez les révolutionnaires français du XVIII^{ème} siècle et chez les maîtres marxistes du soupçon, dans un même mouvement, l'utopie d'une société sans opacité et sans conflits. C'est ainsi qu'est née l'idéologie de la transparence. Celle-ci a le propre de traquer les apparences et de placer sous le coup de la présomption de faute tout ce qui s'écarte de la norme, parce que soupçonné *a priori* de chercher à échapper au regard de la société.

L'exemple de la terreur et des régimes du Goulag nous indique que le mythe de la transparence a toujours servi d'alibi aux régimes totalitaires. A la dérive de la pensée rousseauéenne, l'utopie totalitaire, à défaut de retrouver

l'homme de l'état de nature, veut fabriquer un homme nouveau. Pour y parvenir, elle érige la règle, la surveillance et l'avcu comme moyens de réinventions du "communisme primitif", c'est-à-dire l'idéal de relations sociales sans malentendus, sans conflits et sans nuisances. Ce constructivisme en quête d'une vision panoptique⁴ de l'ordre social, loin d'apparaître comme la mise en place d'un système de contraintes destiné à peser sur les libertés, se donne au contraire comme un mode d'organisation fonctionnelle de la société visant, préventivement, à rendre le mal impossible, à éviter la sanction, et à garantir les droits de ceux qui n'ont rien à se reprocher.

La dialectique de la vie sociale et la mondanité ont rendu les hommes mauvais, dangereux et coupables: le pouvoir, par l'organisation et le contrôle sociale, les forcera à devenir prévisibles et donc inoffensifs en contraignant les citoyens à se surveiller les uns les autres.

Il s'agit de mettre en permanence chacun dans l'obligation de prouver en toute circonstance sa vertu et son innocence grâce à la multiplication des codes et à l'encadrement des conduites. C'est ainsi qu'à travers l'histoire s'est dessiné, autour de la préoccupation de transparence, le réseau qui relie entre elles les notions de communauté, d'exclusion et de prévention. Faire l'effort intellectuel pour percevoir dans la pensée de Rousseau l'écart ou le décalage théorique qui sépare l'interprétation républicaine de l'interprétation totalitaire de sa philosophie politique, c'est saisir clairement l'opposition latente entre le règne de la loi et le contrôle social, entre la sanction et la prévention.

En effet, un effort s'avère nécessaire pour comprendre que la sanction est une sanction, c'est-à-dire quelque chose qui n'intervient qu'après la faute, dans la mesure où elle suppose et engage la responsabilité de celui qui la subit. Ce qui veut dire que la sanction suppose que chacun a le libre choix de sa conduite, alors que, par contre, les mesures préventives visent à modifier les comportements, le plus haut possible en amont de la faute, en se substituant à l'individu dans le choix de ses risques et de ses plaisirs.

Aujourd'hui, la place prépondérante que l'on confère à l'objectif de transparence dans le soi-disant "processus de démocratisation" appelle de la part de la réflexion intellectuelle une vigilance accrue. Il est urgent que l'on comprenne que le refus de l'opacité et du secret n'autorise pas à demeurer sourd et aveugle au danger que représente l'idéologie de la transparence pour les principes républicains qui garantissent les libertés. Dans le contexte actuel marqué par la crise de la souveraineté et de l'autorité de l'état, la logique de l'idéologie de la transparence épouse en apparence, le mouvement de remise en cause de la raison d'état. En réalité, reposant sur la prévention qui lui donne les allures non répressives d'un régulateur social permanent, l'idéologie de la transparence privilégie la non-conflictualité, récuse les modalités contraignantes de l'exercice de la tutelle de l'état sur la société civile.

Cette logique du refus du conflit induit pour l'état la nécessité de faire sa mue en abandonnant sa figure d'état providence pour devenir un état préventif. L'exigence d'un état préventif dérive d'une idéologie de l'absence de conflit qui suppose: qu'aux rapports de civilité empreints d'intérêts, de choix contradictoires, et d'affrontements inévitables, il faut substituer ou préférer la

transparence de l'organisation, la transparence du cadre réglementaire et législatif; que la tutelle de l'état sur la société civile ne s'exerce plus par la contrainte, parce que l'état est désormais dans l'obligation de s'instituer comme un partenaire de droit commun, de s'astreindre à respecter la même loi que le citoyen, et de donner lui même l'exemple de la transparence et de la vertu.

Dans un tel paysage intellectuel, la ruse de la raison de l'état va consister à répéter la ruse qu'Ulysse a mise au point pour échapper au règne sauvage des Cyclopes: se faire passer pour "personne". Dans la politique de la transparence, le seul moyen de faire accepter les décisions est de laisser croire ou penser non pas que celle-ci ont été prises par tout le monde, comme dans le modèle républicain de la volonté générale, mais qu'elle n'ont été prises par personne. Cette stratégie de dilution générale des responsabilités de l'état passe par la multiplication des commissions d'experts et des instances non gouvernementales indépendantes, qui jouent le rôle de "chambre de lumière" à l'abri de laquelle les pouvoirs exécutifs et législatifs sont dépossédés pour donner consistance à l'effet Panurge sous les auspices de M. Personne.

Cette dilution du pouvoir dans la société civile conduit à penser le pouvoir comme une activité privée parmi d'autres, au lieu de le percevoir comme étant au service de la société. La conséquence en est que désormais, on ne voit plus nulle part des hommes d'état, mais des hommes de pouvoir. Le soupçon devient le lot indissociable de leur action qu'on ne juge que pour dévoiler les arrière-mondes et les arrière-pensées.

L'ironie du sort, c'est que l'idéologie de la transparence est devenue une stratégie du pouvoir entre les mains des responsables politiques au même titre que l'opacité d'hier avec, en prime l'alibi de la morale. L'indiscrétion, la fuite calculée, la divulgation des archives interdites, la publication de mémoires politiques et celles des délibérations confidentielles du Conseil des Ministres, sont devenues une méthode de gouvernement qui, loin de servir la démocratie, aggrave le défaut chronique de civisme, dont la conséquence ultime est de discréditer la démocratie elle-même.

L'idéologie de la transparence, en supprimant la différence entre le paraître et l'être, fait accroire que le paraître dit l'être qu'il livre à bout portent du voir. On comprend donc l'importance qu'elle confère aux média et tout particulièrement à télévision, qu'elle élève au rang d'outil éminemment démocratique, parce que prétendument lieu de vérité et espace de débat public. Lucarne ouverte sur "le village planétaire", le petit écran s'apparente faussement à l'*agora* des Grecs, en provoquant la confusion entre l'exigence moderne de transparence et la vertu démocratique antique exigée de ceux qui gouvernent ou qui se destinent à gouverner: la pratique du franc-parler qui, chez les Grecs, s'appelle *parrhésia*. Celle-ci, c'est-à-dire l'obligation à dire vrai, suppose d'abord l'effort de la production de cette vérité sur un fond de mystère dans lequel se joue un destin. Tel est le thème des tragédies, sorte de films à suspens racontant une quête où le vrai n'est qu'énigme dans la dramatique du discours. La vérité suppose pour sa production un parcours initiatique. C'est pourquoi la vertu démocratique du franc-parler s'inscrit dans la constella-

tion des rapports de la subjectivité à la vérité, du gouvernement de soi et du courage de la vérité. Car le souci de *véridiction* qu'implique la *parrhesia* suppose l'accord du vivre et du dire qui culmine dans la constance pour fonder la crédibilité.

La dimension morale de cette exigence est aux antipodes de l'idéologie de la transparence. Celle-ci tue la vérité en banalisant l'état d'esprit d'inquisition. Ainsi tout devient matière à enquête et à procès d'intention, car pour mener à bien sa tâche de démystification, elle a besoin de voir partout de l'ombre.

Comme on le voit, le chantage à la transparence et à la vertu porte en creux une tentation totalitaire où s'organise la violation de la sphère privée, dont le respect et la protection est une des valeurs républicaines fondamentales. L'amalgame du bien et du vrai est une imposture qui permet à une justice politique "aux mains propres" de livrer à la vindicte populaire son contingent de boucs émissaires consacrant ainsi la faiblesse du pouvoir politique devant la dictature de l'opinion.

Notes

1. A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. Paris: Fayard (1997), p. 33.
2. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard (1971).
3. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*.
4. Cf. *Bentham - le panoptique*.

L'INVENTION DE LA SOCIÉTÉ CIVILE EN AFRIQUE: RENFORCER LA SOCIÉTÉ CIVILE POUR UN MEILLEUR ANCRAGE DE LA DÉMOCRATIE

Badié Hima

L'Afrique re-naît à la démocratie. Cette re-naissance est, à n'en point douter, une nouvelle chance, une nouvelle opportunité pour la libération et le développement du continent, à l'image des espoirs suscités par les moments exaltés et exaltants du soleil des indépendances. Cette renaissance est, peut-on encore dire à la suite de Jean Copans, "...la revanche des sociétés africaines". Mais l'instauration d'une démocratie participative et durable ne nécessitera-t-elle pas l'invention d'une société civile indépendante? Un regard historique, même rapide, sur l'évolution du concept, montre que la société civile peut exister sans la démocratie. Par contre la démocratie, elle, ne saurait se passer de la société civile. Le degré du développement démocratique, ne doit-elle pas se mesurer à l'aune de la liberté d'action des personnes et des organismes au sein de la société civile?

Une société civile forte et démocratique est également une société où les associations indépendantes ont la possibilité d'influencer substantiellement la gestion des affaires publiques, et cela, par la force et le poids de ses activités, par la force et la pression de son opinion.

A partir de l'histoire et du concept de la société civile, nous voudrions analyser ici les conditions de son émergence, de sa mise en selle en Afrique, ses caractéristiques générales; enfin, il s'agira surtout de montrer la nécessité de l'inventer et de la renforcer en vue d'un meilleur ancrage de la démocratie.

La société civile: concept et histoire

Le concept de société civile et ses rapports avec l'état structurent la réflexion politique sur les sociétés occidentales. Lorsqu'il apparaît au XVII^{ème} siècle, le terme de société civile ne se différencie guère de celui d'état. Il se distingue seulement de l'état de nature auquel les hommes décident de renoncer pour mettre fin à l'insécurité due à l'état de guerre de tous contre tous. La société civile est selon Hobbes une création artificielle, visant à instaurer un ordre politique stable et pacifique; elle est synonyme de société politiquement organisée, autrement dit de l'état. Mais à partir du XVIII^{ème} siècle, la société civile se distinguera de l'état. Ainsi dans la perspective esquissée par John Locke, elle désignera la sphère de la propriété et des relations de communication et d'échanges; tandis que l'état ou société politique assure la garantie et la protection des intérêts collectifs. C'est cette distinction initiale qui conduit tantôt avec Rousseau à la valorisation d'une société politique issue du contrat social, tantôt avec Adam Smith à l'exaltation des vertus d'une société civile fondée sur l'ajustement spontané des intérêts particuliers et devant être régie par ses propres lois.

C'est avec Hegel que le concept connaîtra sa formulation la plus achevée: intermédiaire entre la famille et l'état, la société civile est conçue comme le "système de besoins", c'est-à-dire le lieu de l'échange et de la production des

biens nécessaires à la survie matérielle des hommes. Mais, en tant que siège des intérêts particuliers, elle ne peut se développer et s'organiser que dans et par l'état, ce dernier étant incarnation de l'intérêt général. Il se noue ainsi entre l'état et la société civile des rapports dynamiques de conflit ou de complémentarité.

"Lorsqu'on se représente l'état comme une union de différentes personnes, union qui n'est pas qu'une simple association, on n'entend par là que la caractéristique de la société civile. (...) Dans la société civile, chacun est son propre but et toutes les autres choses ne sont rien pour lui. Mais nul ne peut atteindre l'ensemble de ses buts sans entrer en relation avec les autres; ceux-ci ne sont donc que des moyens en vue de buts particuliers. Mais pour cette relation avec d'autres, le but particulier se donne la forme de l'universel et l'individu ne parvient à la satisfaction qu'en procurant en même temps aux autres la satisfaction de leur bien être."¹

Ainsi en indiquant que la société civile est le lieu du déferlement de toutes sortes de contingences, de passions voire de conflits, Hegel insiste bien sur la distinction entre état et société civile. Il montre également que le concept de société civile est bien une invention de la modernité politique.

En conséquence, la distinction entre la société civile et l'état renvoie ainsi à un contexte historique précis: celui de la construction de l'état moderne, rationnel, caractérisé par la spécialisation des rôles et des fonctions. Et du point de vue du développement historique, société civile et état en viennent à acquérir, par un processus d'autonomisation, des espaces sémantiques différents. Cette autonomisation a même tendance à céder le pas aujourd'hui à une relation d'ordre conflictuel, en raison de l'affaiblissement du mythe de l'état-providence consécutif à la crise de rationalité et de légitimité dont il est l'objet. "Perdant le privilège de l'infaillibilité, l'état se voit taxé d'inefficacité et accusé d'exercer une emprise excessive et paralysante sur la vie sociale."²

En définitive, la société civile se laisse définir d'abord négativement. Elle ne sera pas la population ou le peuple, cette masse informe et inorganique. Elle se définira par opposition à l'état et à son emprise. Elle n'est plus, à partir de ce moment-là, la sphère du besoin. Sans s'opposer aux partis politiques, elle doit en être distinguée: elle ne saurait être synonyme du règne exclusif des partis politiques. Selon Zahir Fares

"...le pouvoir n'est pas exclusivement dans les assemblées législatives et le gouvernement. Il est aussi dans une multitude d'associations, de regroupements, d'affinités, de régions; d'intérêts culturels et religieux etc., dont le but n'est pas nécessairement la prise du pouvoir mais la contribution de chacun en ce qui le concerne à la solution des problèmes qui ont motivé l'émergence de ces regroupements. En d'autres termes, est aussi politique ce qui ne s'exprime pas à travers des partis et en outre n'a pas besoin de prendre un quelconque pouvoir qu'il soit au sein d'une assemblée ou d'un gouvernement ou d'une autorité. En consacrant le monopole des partis politiques pour l'expression des besoins collectifs généraux ou catégoriels on nourrit les causes d'insta-

bilité et d'exaspération des conflits dans une perspective partisane.¹³

Il ne peut certes pas y avoir de démocratie sans partis, sans acteurs ou agents politiques, mais leur règne exclusif engendre souvent la corruption politique, les coalitions de groupes d'intérêts ou la logique infernale des marchés politiques. Il conduit soit au chaos, soit à la domination des groupes puissants qui arrivent ainsi à imposer leurs intérêts et leur volonté à la majorité des citoyens.

L'émergence de la société civile en Afrique: la revanche des sociétés africaines

L'évolution politique des pays africains a suffisamment montré la nature autoritaire de l'état post-colonial. Mais cette essence autoritaire a dès le départ été savamment masquée. La mise en place de cet état, de ses structures et de son fonctionnement ne devaient surtout pas apparaître comme le produit de l'occident ou encore comme une dérivation du capital, mais bien plutôt comme le produit de l'archaïsme des sociétés africaines à civiliser, à moderniser, à développer. C'était là le seul moyen de justifier leur autoritarisme et leur caractère anachronique d'avec la réalité des besoins et l'histoire.

L'autoritarisme ou la prédominance de l'état sur la société a même pu trouver des sources de légitimation dans une culture africaine de la hiérarchie et de l'obéissance. Cet autoritarisme s'est distribué dans une double dynamique, "stratégique" et "constructiviste". Il s'agit, en effet, de la double fiction instrumentale dévolue à l'état africain. La perspective stratégique, explique la philosophe sénégalaise Aminata Diaw⁴, s'assigne comme un impératif de la souveraineté économique, politique et culturelle construite sur une mystique de l'unité de la nation ou du peuple, qui se révere à la fois idéologique et fictive. Mais après l'accession des états africains à l'indépendance, une nouvelle exigence voit le jour: la perspective constructiviste. Il s'agit ici de construire et de réaliser la nation. Ces deux objectifs s'appuient sur le principe unificateur de la *ratio* identitaire, reposant sur l'idée de nation comme regroupant l'ensemble de la communauté et des différentes classes qui la composent. Cette idéologie supprime toute spécificité et toute altérité. Et l'état national, comme le pense Alain Touraine "... se transforme en un nationalisme identitaire intolérant, qui aboutit au scandale de la purification ethnique et condamne les minorités à la mort, à la déportation, au viol ou à l'exil."¹⁵

C'est donc cette logique instrumentale, à la fois stratégique et constructiviste, évacuant l'individu en tant que sujet de droit, qui permet de comprendre l'origine et la nature de la capture de la société civile par l'état.

Aujourd'hui, l'Afrique re-naît à la démocratie. Il faut cependant éviter l'adulation et l'optimisme sans réserve et tenter, par une attitude critique, de comprendre les contours, les conditions et les enjeux du processus de démocratisation en cours, enfin de jeter les bases solides de son ancrage effectif. Cette ouverture est la conséquence logique de la crise. Elle offrira désormais la possibilité d'une revanche des sociétés africaines dans la perspective même de la réappropriation de leur propre histoire. Elle offrira surtout la possibilité de

rapprocher l'état de la société par l'érosion progressive ou l'écroulement brutal des barrières qui les séparent. C'est la fin de la politique en circuit fermé vers un état plus démocratique. L'irruption d'acteurs sociaux autonomes (partis, associations diverses et autres corps intermédiaires) introduit de nouvelles relations entre l'état et la société, mais aussi l'apparition d'un état plus "étatique", c'est-à-dire un profond changement dans la nature de son "autonomie".⁶

Cette transformation radicale dans l'existence des sociétés africaines implique un nouveau type de rapport entre l'individu et l'état, mais également entre les sujets en tant qu'acteurs sociaux. Elle prend ainsi la forme d'un contrat nouveau qui, pour être opératoire et pérenne, exige l'invention d'une société civile autant responsable et consciente de ses besoins réels que nourrie d'une culture politique véritablement démocratique. Mais si la trajectoire suivie par le concept de société civile est celle de l'état moderne occidental, sa reprise dans le discours politique africain répond à la situation de crise que connaît cet état. Et si son appel participe à une politique du sujet (c'est-à-dire qui tient compte de la liberté et des droits du sujet), il est possible en Afrique également, de l'invoquer dans le nouvel espace de revendication démocratique. L'idée d'une société civile et de son ancrage a été inexistante dans l'espace de l'état-nation africain. D'une part, l'état-nation, autour de ses thèmes mobilisateurs telles que la nation ou l'identité, s'est forgée comme une totalité sociale dans laquelle les libertés ou les initiatives des individus socialement organisés autour de leurs propres intérêts, ainsi que se définit la société civile, n'auraient aucun droit de cité. D'autre part le communautarisme social et le totalitarisme politique tendaient à faire du corps social une masse uniforme sans identités sociales autonomes. La seule identité sociale qui tenait face à l'état, étaient les "solidarités ethniques", suivant cette expression de Michalon. Mais ces dernières n'avaient aucun espace de liberté face à son emprise autoritaire, voir oppressante. Aussi,

"... avant la période actuelle de transition au pluralisme politique, oncernait fort mal les contours de la société civile en Afrique. En fait, le contexte socio-politique de la plupart des sociétés africaines était caractérisé par une indifférenciation entre société politique et société civile, celle-ci étant happée et diluée dans celle-là. Le parti unique par sa prétention à la totalité et sa puissance hégémonique uniformisait, fût-ce sous l'emprise de la violence, toutes les couches et catégories sociales et gommait la frontière qui sépare la politique du social."⁷

Si avec l'ouverture démocratique, synonyme d'absence de pouvoir autoritaire, l'existence d'une société civile véritablement libre s'avère nécessaire pour une meilleure consolidation de la démocratie, quelles peuvent être les composantes de sa configuration en Afrique?

Caractéristiques de la société civile en Afrique

Malgré les transformations dues à la colonisation et les relents de modernisation, les sociétés africaines restent marquées par les idées de communautarisme

et d'unanimisme. Et les grands référents sociétaux restent la famille, l'ethnie et le clan. Conséquemment, la société est une collection de familles, liées les unes aux autres à travers un réseau complexe de relations, dont les unes sont d'ordre mystique ou mythologique, alors que les autres sont simplement basées sur le mariage ou le voisinage. Les solidarités restent globalement ethniques. La responsabilité, quant à elle, est plus sociale, communautaire qu'individuelle.

La société civile est la sphère sociale distincte de l'état et de ses démembrements, distincte également des partis politiques. Elle est formée alors de l'ensemble des organisations et personnalités dont l'action concourt à l'émergence ou à l'affirmation d'une identité sociale collective, à la défense des droits de la personne humaine, ainsi que des droits spécifiques attachés à la citoyenneté. De ce point de vue, on peut dire qu'il y a plutôt une ineffectivité du concept en Afrique. Ou mieux le concept connaît une naissance lente. Elle était déjà en gestation à l'aube des indépendances, avec la création des partis politiques, des premiers syndicats de travailleurs, ou encore des organisations à vocation professionnelle ou religieuse. Mais l'omnipotence du parti unique a très vite stoppé l'élan démocratique naissant et à ralenti la naissance de la société civile. Il a fait disparaître la nécessaire frontière entre la politique et le social. Il n'a pas manqué des structures et des cadres de repli, telles les institutions religieuses (églises), les associations d'étudiants ou des corporations de défense des droits des travailleurs. Aussi peut-on dire que la société civile dans ces formes-là, parce qu'assez embryonnaire ou insuffisamment structurée, ne pouvait être une force sociale en balance avec le pouvoir politique. Elle ne pouvait déconstruire l'unanimisme de commande et ne pouvait qu'être silencieuse ou condamnée à l'exil.

Vers les années 1970, la création de nombreuses organisations non gouvernementales (ONG) répondait au souci de réagir à la crise et à l'incapacité de l'état à satisfaire aux besoins sociaux les plus urgents. C'est cette tendance qui s'accroît aujourd'hui, à la faveur du processus de démocratisation marqué par les vagues de protestation et de revendications des acteurs sociaux: partis politiques, associations féminines, syndicats d'étudiants et de travailleurs, tous portés par l'espérance du changement. Ces manifestations ont été souvent violentes et désordonnées. Elles sont l'expression du désir de dire et correspondent à un effet de sortie de la dictature.

C'est la revanche des sociétés africaines. Après cette vague euphorique de contestation, les sociétés africaines sont en train de franchir progressivement le pas de l'affirmation de soi. Les individus deviennent de plus en plus des sujets de droit, pouvant désormais s'organiser et s'élever contre tout ce qui peut braver l'humanité, la liberté en eux; ils deviennent des acteurs sociaux pleinement conscients de leurs responsabilités et de leurs besoins réels. Le processus connaîtra, sans doute, des difficultés, des lenteurs dues au poids des vestiges du passé. Mais il est irréversible et plein d'espoirs. Ce processus doit donc être soutenu moralement et appuyé matériellement. Mais si l'autonomisation par rapport au pouvoir semble être effectif, il n'en est pas de même par rapport aux repères sociaux traditionnels: la région, le clan ou l'ethnie. Ceci pourrait s'expliquer, dans une certaine mesure, par la proximité avec l'histoire et la

longue période de bâillonnement des libertés, faisant naître ainsi chez les individus des réflexes sécuritaires.

Renforcer la société civile pour un meilleur ancrage de la démocratie

Plusieurs raisons peuvent indiquer que la consolidation d'une démocratie réelle (non pas formelle et figurative) passe par le renforcement des structures de la société civile.

L'ordre ancien

Par rapport à l'ordre ancien, les structures de la société civile peuvent constituer un front du refus: refus de la "politique par le haut". Dans cette optique, les structures de la société civile, tout en contribuant au renforcement de l'action sociale, peuvent la mobiliser dans une volonté de changement.

Le processus de démocratisation

Les tendances montrent aujourd'hui que la démocratie en construction en Afrique et dans le monde implique un système de politique orthodoxe d'ajustement économique en fonction du grand capital. C'est cela l'image réelle de la démocratie libérale victorieuse, selon Francis Fukuyama de toutes les idéologies rivales: "...le totalitarisme de droite et l'autoritarisme de gauche."⁸ Et comme telle, elle reste une contradiction dans les termes. En conséquence, elle sera certainement coercitive et socialement exclusive, si elle ne l'est pas déjà. Elle ne débouchera pas sur une plus grande équité, légitimité et intégration sociale, parce que laissant plus de place au marché qu'à la prise de décisions participatives. Contre cela, la société civile apparaît comme un frein au tout économique. C'est elle qui rappelle les exigences du social et de l'humain.

L'émergence des partis politiques modernes

Les structures politiques du passé africain tels les mouvements national-populaires ont connu après les indépendances un processus de fragmentation et de repli de leur action collective. Il n'existe plus de mythes révolutionnaires, plus de sujets historiques. Cette éclipse politique et idéologique traverse aujourd'hui de façon souterraine la naissance et le développement des partis modernes. Ceux-ci, malgré leur prolifération à tous égards positive, à la faveur du récent processus démocratique, ont du mal à trouver des repères solides et à combler, comme on pourrait le souhaiter, le déficit idéologique. Si souvent leurs analyses de la situation se montrent pertinentes, la conviction ou la foi militante comme moteur de la vraie négativité, ne répond pas. On peut dès lors comprendre que dans de nombreux pays africains l'ancien pouvoir décrié par les matins démocratiques ne puisse pas rencontrer de difficulté majeure à revenir aux commandes, c'est-à-dire à reconquérir le pouvoir, et aussi paradoxal que cela paraît, ce retour s'est fait sous le manteau de la démocratie. La société civile permet de définir des valeurs et des idéaux pouvant servir de repères sociétaux.

L'inadéquation entre la société et le système de représentation

Du point de vue de la légalité juridique et de la légitimité populaire, le mode de représentation a souvent ressemblé à une confiscation de la représentation démocratique du peuple au profit d'hommes qui ont eu, selon les mots de Zahir Farès, "...l'intelligence de créer leur propre moyen d'accéder au pouvoir." C'est ainsi que la démocratie représentative, forme caractéristique de la modernité politique, au nom du principe de la représentation des droits des citoyens, a cette vertu dormitive d'entretenir chez les sujets acteurs sociaux l'illusion qu'ils peuvent être représentés et même participer au pouvoir. En plus de l'avantage de mieux organiser et exploiter ce consentement populaire, ce mode de scrutin, malgré sa générosité, a produit l'anachronisme le plus abject d'un pouvoir exécutif ou parlementaire sans base populaire et sans lien, en conséquence, avec les intérêts et les besoins de la majorité.

Malgré donc ces apories, la démocratie ne laisse pas d'être la meilleure forme de rationalité politique. Il faut donc inventer des systèmes de régulation pour la protéger et la promouvoir. Cette promotion, sans être indifférente au "haut", pourrait venir du "bas". En mettant en valeur la société, en renforçant l'action sociale, on protège les citoyens et la démocratie contre l'instrumentalisation politicienne. La démocratie pour ne pas rester fictive doit être une référence permanente à la société, à ses acteurs et à leurs attentes réelles.

L'irrédentisme

En occident, la société civile s'est constituée sur la base du lien économique au moment même où, du fait du développement des bourgades et de l'industrie, les liens communautaires s'appauvrissaient et que la campagne se dépeuple et se déplace vers les centres urbains, foyers de l'expression et de l'action individuelles. En Afrique, les premiers groupements ou organisations sociales étaient fortement communautaires et avaient ainsi une base ethnique ou tribale. L'ethnie peut être une catégorie positive. Selon Touraine

"... l'ethnicité, quand elle désigne l'appartenance à une communauté représentée par un pouvoir politique, ou même simplement incarné dans une collectivité territoriale - quartier, pays ou région - est chargée de menaces pour la démocratie; au contraire, quand elle est un élément de l'identité personnelle, elle est une composante du sujet."¹⁹

En conséquence, la société civile africaine s'organisera autour des ordres sociaux légitimes que sont les organisations corporatistes, professionnelles, syndicales ou associations libres et volontaires. Ces ordres sont capables de cultiver en leur sein des valeurs universalistes qui, tout en tenant compte des besoins des sujets, pourraient évacuer l'irrédentisme du social et du politique. La société civile permet de maintenir une certaine exigence de l'universel.

Le désengagement politique

L'invention de la société civile peut palier le délitement du politique. Il y a comme un désengagement politique qui se caractérise par ce que Jurgen Habermas, appelle "la dépolitisation de la grande masse de la population". Les partis politiques ou les syndicats modernes ne réussissent plus leur rôle

traditionnel de transition entre la sphère de l'état et celle de la société.

Cette dépolitisation est dû à deux phénomènes extraordinaires de la fin du XX^{ième} siècle:

* Le désenchantement démocratique qui se caractérise par l'abaissement régulier de la participation électorale des citoyens, lui-même causé par des modes de scrutin inégalitaires qui confèrent la majorité à des minorités politiques. La démocratie est atteinte dans son principe quand la majorité de l'opinion se persuade qu'elle ne pourra jamais infléchir la politique du gouvernement.

* Le phénomène de la mondialisation: il sape l'autonomie du politique et sacrifie le social. Dans ces conditions, au nord comme au sud, la capitulation ou l'impuissance du politique face à l'ordre mondialisant désarme les citoyens.

En conclusion, on pourrait dire que par leur travail de rassemblement, d'éducation, de conscientisation, d'organisation, les structures de la société civile offrent aux acteurs sociaux un espace d'initiatives personnelles, de participation sociale, d'expérimentation de la démocratie à la base, d'élaboration de projets de développement, et donc leur permettant d'émarger comme citoyens. Ainsi les acteurs sociaux, en investissant les nécessités et les demandes dans des actions sociales combinées, feront des interventions récurrentes sur le système politique. C'est là le sentier lumineux et porteur d'un approfondissement et d'une transformation de la démocratie représentative, marquant la fin ou l'atténuation de la politique sur commande.

Notes

1. Hegel, G.W.F., *Les principes de la philosophie du droit ou droit naturel ou science de l'état en abrégé*. Paris: Wrin (1986), note 35c 182 add, p. 215.
2. Chevalier, Jacque, "Mirage de la société civile" dans: *Libéralisme, société civile, état de droit*. Paris: PUF (1986), p. 48.
3. Farès, Zahir, *Afrique, démocratie; espoirs et illusions*. Paris: l'Harmattan (1992), pp. 175-176.
4. Diaw, Aminata, *Démocratisation et logiques identitaires en acte. L'invention de la politique en Afrique 1* [Série de monographie 2/94]. Dakar: CODESRIA (1994), p. 61.
5. Touraine, A., *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard (1994), p. 10.
6. Médard, J.F., *Etats d'Afrique noire. Formation, mécanismes et crises*. Paris: Karthala (1991), p. 80.
7. Kamto, M., "Les rapports état-société civile en Afrique" dans: *Afrique 2000* 19 (oct/nov/déc), p. 47.
8. Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et de dernier homme*. Paris: Flammarion (1992), p. 452.
9. Touraine, A., *op. cit.*, pp. 239-240.

Minutes du colloque international

ETAT ET SOCIETE CIVILE EN AFRIQUE ENRACINEMENTS ET PROJECTIONS

Les rapporteurs généraux
Ngomo Paul Aarons
Nyamsi Franklin Nathan

Introduction

Le but de ces minutes est double: il s'agit d'abord de restituer le rendu du colloque pour les intervenants, notamment lorsque ces derniers obéissant à la situation de communication spécifique que leur imposait leur tour de parole, ont délibérément présenté un discours original et libre. Ensuite, ces minutes s'attachent à restituer autant que faire se peut la matière des débats qui ont clôturé chaque séance, de telle sorte qu'on y voit se manifester les premières réactions du public, mais également des intervenants eux-mêmes, face aux idées mises en circulation lors du colloque.

Par conséquent, les communications lues *in extenso* dans le manuscrit vont être textuellement et intégralement reproduites, tandis que les communications rendues oralement et différemment par les intervenants font l'objet d'un procès-verbal de proximité. Les débats sont restitués aussi fidèlement que possible, dans un esprit de synthèse.

1- Cérémonie d'ouverture sous la présidence de son Excellence M. Amara Essy, Ministre des Affaires Etrangères

Le maître de cérémonie, M. Voho Sahi s'excuse au nom du département pour les 30 mn de retard qui du reste, à son avis, font partie des signes qui n'effraient point les philosophes. Il passe alors la parole au professeur Yacouba Konaté, chef du Département de Philosophie. (Applaudissements)

Allocution du Professeur Yacouba Konaté, chef du Département de Philosophie de l'Université d'Abidjan, Président du comité scientifique et du comité d'organisation du colloque

Ce colloque se veut:

- Une rencontre d'intellectuels africains autour d'un problème africain, en Afrique.
- Un lieu propice pour aider les intellectuels africains à résister à la démanigaison du départ.
- Un lieu d'exprimer la diversité africaine, car il y a 30 invités de 18 pays.
- Une occasion de mobiliser la masse critique en lui donnant un espace public.
- Une occasion de rompre les barrières qui obstruent les communications interafricaines.

Des remerciements sont présentés à Monsieur et Madame Speekenbrink, ambassadeur du Royaume des Pays-Bas en Côte d'Ivoire, dont les implications personnelles dans l'organisation pratique du colloque, lui ont assuré l'audience et la participation substantielle que chacun peut noter.

Pour l'oeuvre qu'ils ont accomplie et qu'ils continuent de bâtir avec rigueur et constance, hommage est rendu à Youssouf Tata Cissé, Fabien Eboussi Boulaga,

Souleymane Bachir Diagne, Mamadou Diouf, Kwasi Wiredu, Kole Omotoso, Willie Breytenbach, Aminata Diaw. Pour la qualité exceptionnelle de leur engagement et de leur action militante, doivent être saluées Angèle Gnonsoa, Veneranda Nzambazamariya, Shaje Tshiluila, Bernadette Palé. Cette énumération est injuste et incomplète, mais elle indique l'excellence et la complémentarité des participants au colloque.

Dans le contexte qui est le nôtre que la société civile est le point d'ancrage des réorganisations en cours, le lieu de régulation des forces sociales, où l'éducation doit jouer son plein rôle pour la transformation durable de la société. On peut ainsi se représenter la société civile en deux figures:

- La figure de la dispersion: Alexandre Soljenistine nous la brosse quand il montre des citoyens dans l'attente du Goulag. Cette position des citoyens rivés dans la peur et l'impuissance nous renvoie l'image de la société civile disloquée.

- La figure du regroupement: deux références peuvent la signifier. Celle de Rosa Park dans un autobus d'Atlanta. Elle s'affale sur un siège interdit aux Noirs et de fil en aiguille déclenchera un mouvement collectif et solidaire contre le racisme. La seconde référence est de proximité et c'est celle de femmes qui à San-Pedro ont donné à leur association le nom «Les Anges du Lac». De s'être organisées en association leur a permis d'obtenir de meilleurs services de la part des taxis de la ville et aussi du conseil municipal. En définitive, tous ces exemples visent à montrer et selon le mot de Joseph Ki Zerbo, que la plus lourde dette des Africains, c'est à l'Afrique elle-même qu'ils la doivent.

Allocution du Pr. Alloco N'guessan, directeur de l'U.F.R. des sciences de l'homme et de la société

Une cérémonie de même envergure se déroule au même moment dans un autre ampli de l'université, d'où l'indisponibilité du président de l'Université de Cocody. Des remerciements vont au ministre Essy Amara pour son effort discret en faveur de l'université ivoirienne. Des remerciements vont aussi à l'action de l'ambassadeur des Pays-Bas en Côte d'Ivoire.

«Etat et Société Civile»: problématique complexe et savante. Plusieurs approches disciplinaires sont envisageables dont celle qui voit l'Etat comme puissance suprême d'action. Et là se pose la question de la conscience politique. Comment assurer à la société civile une configuration idéale et réelle? Les philosophes pensent le monde et l'éclairent. Il est donc heureux qu'ils aient initié ce colloque.

Allocution de Son Excellence M. Speekenbrink, Ambassadeur du Royaume des Pays-Bas en Côte d'Ivoire

Pourquoi ce colloque? Parce que c'est l'harmonie entre l'Etat et la Société Civile qui est le fondement de la légitimité politique. La légitimité diffère de la seule légalité. Mœurs et valeurs doivent se refléter dans la légitimité politique. Les structures et les composantes sociales doivent participer au consensus. Pourquoi une rencontre interafricaine? En vue d'identifier des éléments de la culture africaine à partir desquels la légitimité politique serait fondable.

Ce colloque sera publié. Il est subventionné par le Ministère de la Coopération des Pays-Bas. Et dans son principe, son expérience peut être renouvelable.

Allocution de Son Excellence le Ministre Essy Amara, Ministre des Affaires Etrangères de la République de Côte d'Ivoire.

La Côte d'Ivoire s'honore de ce colloque. Aucun problème ne peut aujourd'hui être résolu avec les armes d'une seule discipline. Or l'Afrique est à la une de tous les journaux. Sa situation critique est un chapitre clé dans l'agenda de l'ONU. Il y a eu un conseil de sécurité sur l'Afrique en 1997. Mais l'Afrique reste toujours ce continent de misère. Depuis 1997, 30 conflits ayant une origine interne ont eu lieu en Afrique. En 1996, 14 conflits dans 14 pays sur les 53 africains ont entraîné près de 8.000.000 de réfugiés. Quelles sont les causes de ces conflits? Le passé colonial avec le partage de l'Afrique lors de la Conférence de Berlin en 1885? Mais après 40 ans d'indépendance, nous sommes désormais responsables de nous-mêmes!

Le thème "Etat et Société Civile" est intéressant. C'est l'œil du voisin qui vous permet de savoir que vous avez une tâche sur le dos de votre chemise. La plupart des conflits africains débouche sur des conséquences extérieures. Il s'agit au niveau de l'O.U.A. de gérer nous même nos conflits. Depuis la débâcle de Mogadiscio en Somalie, ni les Américains, ni les Européens ne sont prêts à faire mourir leurs soldats pour des causes interafricaines. Il y a des chances et des raisons d'espérer qu'une dynamique consensuelle soit créée au sein même du continent. Houphouët-Boigny parlait en termes d'Est et Ouest. Aujourd'hui nous avons un monde monopolisé par une seule puissance qui s'intéresse cependant à nous. Le combat pour la paix et la stabilité doit être global. L'Afrique doit opérer par volonté, par prise de conscience. Il y a eu la décolonisation, mais le défi du développement économique reste encore à relever. En ce sens, je pense que ce colloque a de la matière.

Je déclare ouverts les travaux du colloque!

2- Travaux du 13 juillet. Matinée.

Président de séance: Pr. Djibrill Tamsir Niane

Communication de Youssouph Tata Cissé:

La confrérie des chasseurs

Malgré mes problèmes de santé, je suis heureux de dialoguer avec vous sur la confrérie des chasseurs chez les Mandingues, groupe social fort connu en Afrique de l'Ouest. La citoyenneté chez les Mandingues se détermine par le lieu où sont enterrés le placenta et le cordon ombilical de l'individu. Là est sa patrie. Cette pratique est du reste fort répandue en Afrique. Pour revenir aux sociétés Mandingues, on y trouve le *Ladjè* où chef de famille qui a toute autorité dans le respect des lois et coutumes. On y trouve ensuite le *Kafou* qui est une association de villages ayant valeur de supracommunauté politique. Enfin on trouve les sociétés d'éducation ou d'enseignement, qui conduisent l'enfant du sevrage à l'âge adulte. Ceci se fait sous la direction du religieux, dans des sociétés d'initiations (*Djo*). Je vais vous présenter ces sociétés.

On a d'abord *Tcheblinké* (petit homme rouge qui s'appelle encore *Wokloni*). Cette société s'étale de 0 à 10 ans. Son symbole c'est le nain *Bassi* que nous trouvons en Egypte ancienne sous le nom de *Bes*. Petit homme à la grosse tête, nain généreux. Haut comme trois pommes, il porte sur la figure un masque orné de 7 cornes (3 sont masculines et 4 féminines). On a deuxièmement *Ntomo*: front bombé, nez long, bouche tubulaire, signes d'intelligence et de succion du savoir. A cet âge, il faut insuffler le savoir à l'enfant. Je rappelle que toutes ces sociétés sont encadrées. Dès dix ans, on entre dans la *ton*, troisième palier: c'est la civilisation du travail, qui invite à la productivité. Les humains y apprennent à faire des chants, des cantiques... Au

quatrième niveau, c'est dès 15 ans, le stade du *Komo* ou *Simbon*. C'est l'entrée dans l'histoire, dans la philosophie. Histoire des ancêtres, astronomie, médecine, toutes les connaissances sont étudiées ici. La société des masques est le monde entier. De son origine supposée, à sa fin préfigurée, le masque conduit le monde. Un rapprochement avec le travail de Niangoran Bouah est ici possible.

Au cinquième niveau, on a affaire à des disciplines particulières dont la rhétorique, etc. Le sixième niveau, le *Nama* est réservé à tous ceux qui veulent faire de la médecine. Le septième niveau, c'est le *Korè*: société sans tabou. C'est l'association des *Korédougas* qui disent tout ce qu'ils pensent. Ce sont des bouffons sacrés. Au huitième niveau, on a la société des jeunes filles le *Niakourouni* et la société des femmes. Au neuvième niveau, c'est le *Ladjè* ou assemblée des devins, des géomanciens. Au dixième et suprême niveau, il y a la confrérie des chasseurs: c'est le conservatoire des traditions politiques, religieuses et philosophiques du monde Mandingue.

Qui a engendré un chasseur a engendré un défenseur des causes justes. Etre chasseur n'est pas une chose banale. C'est une confrérie de type maçonnique. On y adhère sur la base d'un serment: "Tu aimeras à jamais ton prochain et chassera l'*arbitraire* sous toutes ses formes". La droiture morale et spirituelle ici exigée fait que le chasseur est concerné par tout malheur. Etre chasseur, c'est surtout affirmer l'individu et les institutions sociales contre l'injustice. Le pouvoir se transmet chez les chasseurs dans la libre adhésion et le serment. Le pouvoir supérieur échoit au premier initié. Il ne se transmet pas par le sang. C'est par le sang que la coutume transmet le pouvoir. C'est par le savoir que les chasseurs reçoivent le pouvoir. Un savoir à la fois théorique, technique et éthique. L'Islam n'a jamais formellement interdit l'esclavage. Les chasseurs se sont battus contre les esclavagistes dans une Internationale organisée autour, d'abord de Soumangourou Kanté puis de Soundjata Kéita. Partant ensuite du Sankaran, les chasseurs du Torong ont conquis l'espace pour venir combattre la capture de l'homme par le musulman. Plus près de nous, les chasseurs étaient nombreux dans les armées opposées à la colonisation de l'Afrique. Un principe de cette confrérie dit que "Nul ne doit abandonner la terre de ses ancêtres à l'appétit des uns et à la dégradation des autres". Le message de la France était Liberté – Egalité – Fraternité, il fut compris comme le signe qu'en France et pour elle, il y avait nécessité d'une rencontre des chasseurs du monde entier. Alors les chasseurs africains sont vaillamment allés se faire étriper, au nom de leurs idéaux.

A entendre les récits initiatiques Bambara et Malinké, on découvre une profondeur de pensée. Parmi les œuvres typiques de ces peuples, on trouve des pierres dressées et des cercles de pierre. Ce sont des langages de chasseurs, disséminés dans la brousse. La mascarade par exemple est une création des chasseurs. Marcel Griaule disait des signes Bambara et Dogon qu'ils étaient des précipités des mythes. Cependant l'œuvre majeure, c'est le Manding-Kalikan, charte des droits de l'homme qui précèdent dans le temps toutes celles qu'on clame fortement. C'est le serment du chasseur: Entente, Amour, Liberté et Fraternité sont ici les principes fondateurs de ce texte de 1212, c'est à dire dès le début du XIIIème siècle.

Extrait du *Maden Kalikan*.

- 1) Toute vie est une vie. Aucune n'est supérieure à une autre.
- 2) Tout tort causé exige une réparation. Que nul ne martyrise son semblable.
- 3) Que chacun pourvoie aux besoins des membres de sa famille.
- 4) Que chacun veille sur le pays de ses pères.
- 5) L'esclave n'est respecté nulle part en ce bas monde
- 6) L'âme se nourrit de trois choses:
 - Voir ce qu'elle veut voir
 - Dire ce qu'elle veut dire

- Faire ce qu'elle veut faire

7) Chacun est libre de ses actes.

C'est d'ailleurs en rapport avec tout ceci que le texte dit encore: "un chef qui ment et vole est moins qu'un gueur".

Voilà ce qu'avait à dire un apprenti chasseur s'adressant à des universitaires.

Le Président de Séance: M. Djibril T. Niane. Cet exposé est essentiel car il y a comme une rupture entre nous et nos traditions. Il y a un manque chez nous, un manque en nous.

Débats

Olivia Ceesay (Sierra Leone): High morals, helping the community, fighting against injustice, how the hunting fraternity exerted its influence on those who had the political power?

Youssef Tata Cissé: Effectivement, ceci n'a pas été évoqué. Mais les chasseurs sont membres des kafou ou conseils de village. Par la force des choses, on les écoute. Il n'y a pas de vie politique et sociale chez les mandingues sans le chasseur et sa femme!

Mamadou Diouf (Sénégal): Quel est le rapport entre le rôle des chasseurs et le caractère inégalitaire des sociétés mandingues? Peut-il y avoir un espace public là où le pouvoir s'assigne secrètement? Il y a eu un esclavagisme des sociétés Mandingues! Ensuite, comment comprendre qu'il y ait une déclaration orale des droits de l'Homme? Les textes du Manding-Kalikan sont-ils fixés?

Réponse de Youssef Tata Cissé: La confrérie est démocratique. Les forgerons qu'on méprise souvent se retrouvent par les grâces du savoir au sommet de la confrérie des chasseurs. Pour le reste, on peut vérifier chez tous les chasseurs l'intégrité et l'intégralité du Manding-Kalikan. Je sais que les historiens français ont du mal à admettre qu'en 1212 des africains aient pu s'asseoir et réfléchir à leurs problèmes. J'ai recueilli ce texte en 1965 au Niger, auprès du chef des forgerons Fadjiba Kanté. Récemment des griots de Niagasola ont rendu le même texte!

Angèle Gnonsoa: Ceux qui décident aujourd'hui sont en dehors de nos sociétés initiatiques. Comment nos sociétés, dites modernes parce que pratiquant la tradition des autres peuvent-elles préserver nos cultures?

Youssef Tata Cissé: Les princes qui nous gouvernent aujourd'hui sont justement nos pires bourreaux. D'où l'obligation d'étudier nos traditions. De faire venir les initiés devant le public. La philosophie bambara par exemple est fantastique! Il faut procéder au réarmement moral de nos sociétés.

Jean-Marie Adiaffi: Le mot moderne est oublié ici. Quel est le rapport du savoir traditionnel et du savoir moderne? Comment se produisent-ils, se conservent-ils, se transmettent-ils? Quel serait donc ce rapport? Que servirait-il? Nous confondons occidentalisation et modernisation. Nous avons du mal à produire notre propre modernité. Comment éviter d'être les poubelles idéologiques de l'Occident?

Youssef Tata Cissé: Il faut que les savoirs traditionnels rentrent dans l'enseignement moderne de nos pays. Mais en ce qu'ils ont d'universel.

Le président Djibril T. Niane: Le thème nous donnera la latitude plus tard de creuser plus loin. Ne nous attardons pas aujourd'hui.

Charles Bowao (Congo-Brazzaville): La confrérie est prise comme un modèle de société globale. Or on voit par la suite que c'est l'un des lieux de la société globale. Comment articuler la problématique de la liberté à partir de là? La discipline de groupe que suppose cette confrérie est-elle exempte de reproches?

Youssef Tata Cissé: Je fais une précision. Les sociétés mandingues sont régies par plusieurs institutions. Mais c'est l'excellence de celle des chasseurs qui en fait un modèle. Les chasseurs sont des héros civilisateurs par définition.

Damian Upata (Nigeria): Do you take into account the sociology of knowledge of these hunters? The issue of occupations shows that no person is exclusively hunter. Are you talking about them as hunter or as simple human beings? The relationship with the political authority must also be analysed.

Youssef Tata Cissé: La confrérie des chasseurs n'est pas parfaite. Elle est faite d'hommes. Beaucoup d'intellectuels maliens vont vers ces sociétés pour avoir un pouvoir magique. Mais les chasseurs se sont rarement compromis avec les pouvoirs en place. Quand la lutte contre le pouvoir de Moussa Traoré chauffait, ils ont voulu se joindre aux étudiants après la tuerie du pont de Bamako.

Gasibirege (Rwanda): Nous avons ici deux discours. D'une part, celui partant de l'école traditionnelle, et d'autre part celui partant de l'école occidentale. Qu'ils soient écrits ou oraux les textes méritent qu'on les pense. Notre problème est de trouver un nouveau discours à cheval entre le passé et l'avenir. Qu'est-ce que ces repères peuvent nous apprendre pour notre temps à nous, pour nos problèmes à nous?

Youssef Tata Cissé: J'ai promis autrefois à un chasseur à la retraite d'écrire sur les chasseurs. Que faire de la tradition? Partons du principe de l'état des lieux. La société civile, c'est quoi? C'est aussi l'effort de faire admettre que pour diriger un peuple, il faut savoir ce qu'il veut, ce qu'il pense. La plupart de nos dirigeants sont des bourreaux de nos peuples. Prenons le problème foncier. L'aborder à la manière de nos Etats pillards sans tenir compte, dans le cas mandingue par exemple de la tradition de l'usufruit, c'est brouiller les repères éthiques et s'exposer à tout.

Madame Bernadette Pallé (Burkina Faso): Quel est le rôle de la femme dans la confrérie des chasseurs?

Youssef Tata Cissé: Elles occupent une place considérable. Lors de toutes les réunions publiques, ce sont les femmes qui chantent les refrains des textes sacrés.

Président Djibril Tamsir Niane: Une référence constante à la tradition est utile à l'ancrage de nos réflexions sur le présent. Il y a ainsi un lien à établir en permanence.

3- Après-midi du lundi 13 juillet: Les interpellations de l'actualité.

Président de séance: Professeur Kwasi Wiredu

Président de séance Professeur Kwasi Wiredu: Everyone has to respect the 20 minutes given.

Communcation de Masipula Sithole:

State and civil society

The state left and the civil society remained. Our state men have opened the session and are gone. The civil society is distinguished from the political society. Civil society consists of non-governmental organization. It is the link between the state and the society in general. Most political scientist argued that democratization is the result of the emergence of a strong civil society; during the struggle for independence the civil society was subordinated to the nationalist movement. The hegemony of the one party state comes from there. As we approached the 1990, we see the emergence of a vibrating civil society. The state also now seems to be accepting that it can not provide everything. In other words, the governing elite and the people are both governing. Another consequence of the growth of civil society is the democratic and international community. The civil society should be strengthened. Why? Because it is the condition

sine qua non of a free society. The most critical fact of improvement of civil society in Africa is the expansion of intelligentsia with leaders as Houphouët-Boigny or Kaunda. A critical culture emerged throughout that expansion showing that the beautiful one is yet to come. Let us take the example of Zimbabwe. The ruling party, the opposition personalities have been permanently criticized. Civil society is non-playing, it should play the role of conservators of the democracy through its liberty of opinion. Mugabe for example tried to create the impression that he is on the oath forever. But the people are showing to him that it is a question that those who know don't tell and those who tell don't know.

*Communication de Simon Gasibirege:
Sortir du paradigme ethnologique*

Je choisis de ne pas lire le papier que j'ai expédié ici parce que cela se lira de toutes façons. Je vais parler de «comment sortir du paradigme ethnologique». En 1994, sur la base de croyances et de théories diffusées par l'ethnologie, on a légitimé le massacre au Rwanda. On a voulu démontrer que la majorité démographique-ethnique est une majorité politique. Ce qui s'est passé au Rwanda se passe partout en Afrique actuelle: la naturalisation du politique dans un concept hématologique. Voici cependant l'expérience d'un retour au pays, après 30 ans d'exil, nous avons monté pour rendre vivable un lieu où l'indicible avait eu lieu: le programme de santé mentale communautaire, dans le but de donner des soins psychologiques aux personnes souffrantes. Mais comment consulter un à un les gens en si peu de temps et avec si peu de consultants? Nous avons institué des consultations de groupe, à travers la sensibilisation collective. Les communautés étant délabrées, il fallait d'ailleurs les reconstruire. D'où les ateliers de développement personnel et communautaire qui avaient pour finalité de créer des espaces de diction des peurs, des angoisses, selon une technique originale. Des obstacles ne manquaient pas: quelle grille de lecture utiliser pour lire la réalité à laquelle on fait ainsi face, quand on sait que nos études universitaires en psychologie nous avaient préparés à tout sauf à ces cas de figures? Il nous fallait élaborer de nouveaux postulats pour:

- 1) Améliorer et recréer les réseaux de communication.
- 2) Recréer la solidarité devant la vie et la mort.
- 3) Mettre en place un mécanisme pertinent de gestion des conflits.

Ce fut l'aventure d'un universitaire dans l'action: pouvoir travailler avec cent, deux cents personnes; considérer un grand groupe comme la société et le scinder en petits groupes, puis à partir de là convaincre les compatriotes à sortir du modèle ethnologique. Les médecins formés à l'ancienne école psychiatrique s'opposèrent à notre approche. Refusant de comprendre qu'en Afrique, le médicament c'est en fait aussi la parole, ils ont conduit le ministère de la santé à considérer que la piste que nous suivions était illégale. Mais aujourd'hui on nous comprend mieux. La deuxième résistance est provenue du fait qu'on nous accusait de travailler avec les Hutus. Les Tutsis trouvaient qu'on aidait ainsi les anciens criminels à revivre. Finalement nous avons deux discours qui se confrontent. Le discours traditionnel de la cure, qui est en décrépite et le discours occidental qui est moins alerte devant nos réalités rwandaises. Un vide de facto trône encore sur la théorie de notre situation. Comment construire un autre discours correspondant aux interpellations de l'actualité?

*Communication de Willie Breytenbach:
State and civil society*

Democracy is not just a multipartite election. It needs a strong civil society. I want to show that afro-optimists are right when they try to show that civil society must clearly distinguish itself from the other political institutions, without compromising with the authoritarian systems. For this main reason civil society must firstly be a volunteer association; secondly it must have a public agenda; thirdly it must interact with the state; fourthly it must not be based on ethnical references. If the four conditions so given are entirely respected, we are walking in the right path of democracy.

Communication de Tharcisse Nsabimana:

L'ethnicité: un obstacle à la démocratisation du Burundi

Comment peut-on construire une démocratie viable dans un pays en proie à une crise des replis ethniques, ou mieux ethnicistes? Ma thèse est que c'est avec les hommes qu'il faut compter car eux seuls peuvent vouloir que la démocratie s'enracine véritablement dans l'histoire du Burundi. Nous sommes de ceux qui pensent qu'il y a encore des chances pour qu'un tel enracinement salvateur ait lieu.

Définir la démocratie sur la base de la souveraineté demeure insuffisant. Le concept de démocratie provient des transformations de la société. D'où il suit que la démocratie ne peut vivre qu'en fonction du milieu où elle s'enracine. Buyoya dit fort à propos que: «Il n'y a pas de prêt-à-porter dans le domaine démocratique». La démocratie est dynamique. Les valeurs qui doivent l'inspirer sont aussi dynamiques. Au Burundi cependant, on a retenu la paix sociale, le progrès, la stabilité pour instaurer la démocratie sur la base de l'autocritique et du dialogue. L'histoire du pays est explicative des difficultés rencontrées, sur le chemin.

L'histoire du Burundi n'est pas que celle de l'opposition ethnique. C'est vrai que celle-ci est le fond du problème actuel. Mais elle peut d'ailleurs avoir une valeur politique positive pour la démocratie. *Bahutus; battutsi; batua*: même langue, même Dieu, même système politique depuis le XV^{ème} siècle. Pourtant des diversités existaient au sein du groupe social en général. J'ai spécialement étudié les moyens d'accès au pouvoir et à la richesse et j'y ai trouvé des contradictions qui n'entamaient cependant pas le socle de l'ancienne solidarité agro-pastorale. Certains croient que la colonisation ne fut que positive. En fait, elle a entamé, mieux exacerbé la division et l'égoïsme, en tirant sur la ficelle de la dispersion par l'introduction des théories racistes dans l'administration des peuples burundais. On disait désormais: les Batuas sont venus les premiers, les Hutus les seconds et les Tutsis les derniers. Tel fut le travail de fixation anthropologique des peuples.

Les inégalités vont ainsi être exacerbées. A la fin de 1945, tous les Hutus sont éliminés du pouvoir. Cela se poursuivra dans la politique scolaire: beaucoup de Batuas, quelques Tutsis, peu de Hutus font partie de l'élite au moment de l'indépendance. Voilà les circonstances dans lesquelles une crise durable va s'installer avec pour ferments les facteurs suivants: peurs, chaos institutionnels, refoulement du problème ethnique, assassinats massacrés. En novembre 1959, massacres au Rwanda, ce faux jumeau du Burundi. 1965, 1972, 1988, 1991 massacres anti-tutsis. En 1993, après un coup d'état manqué, génocide anti-tutsi terrible. L'exclusion de l'autre sur la base du critère ethnique est ainsi devenue une chose officielle. C'est seulement, après l'échec des situations qui lui ont révélé l'urgence et la nécessité du dialogue et de l'unité.

Je finirai en disant que c'est dans la puissance du dialogue, que résident les chances du Burundi de se démocratiser. C'est par le dialogue que la société civile peut nous conduire à une existence normale. Sur ce chemin, nous intellectuels avons toujours failli à notre mission.

Débats

Kuakivi Kuamvi: A Gasibirege, je demande: qu'est ce qu'une personnalité communautaire? Il faut réduire le mythe de la capacité africaine de résoudre les problèmes! Vous souscrivez à un unanimité insatisfaisant. Le problème essentiel chez nous en politique réside dans la peur de nos dirigeants de partager le pouvoir. Il ne sert à rien de se voiler la face.

Kole Omotoso: This regains all the panel. The problem is in fact among us. We use European languages and concepts to think and realities. How could we succeed?

Réponse de Gasibirege: L'homme est divers, en plusieurs lieux et dans le même lieu. Je suis en train de remettre en cause la chanson qui dit qu'il n'y avait pas d'antagonisme avant la colonisation au sein de la société burundaise. Je dis contre Buyoya qu'il y avait des différences aux niveaux de l'accession à la richesse, de l'autorité, etc. Je suis d'accord avec vous pour dire qu'avant le dernier génocide, on se mentait. En fait, tout tourne autour de la lutte pour le pouvoir.

Olivia Ceesay: You have said that democracy is not universal. Mr Nsabimana, don't you think that there is a universal spirit of democracy?

Réponse de Nsabimana: En fait, si la démocratie se réduit au principe d'un homme, une voix, certains se disent dans mon pays qu'ils n'arriveront jamais au pouvoir. Moi, je soutiens qu'il y a d'abord un problème de justice sociale. Voilà le problème, madame Ceesay.

Mosso Agbé: Monsieur Nsabimana, vous avez devant vous une assemblée composite. Dites nous ce qui s'est passé en 1993. Buyoya est un putschiste que vous encensez, par contre vous oubliez Melchior Ndadaye. Vous couvrez les injustices commises contre les Hutus.

Réponse de Nsabimana: Les organisateurs du colloque nous ont demandé à tous de ne pas faire de ce forum un tribunal. J'ai cité un auteur publié. C'est normal! Vous dites qu'on a traité les Hutus comme des sous hommes. Je dis qu'il faut plutôt parler d'antagonisme. Il faut se méfier des écrits à sensation sur la situation des grands lacs.

Eghosae: To M. Breytenbach. Is civil society another name of the opposition?

Réponse de Breytenbach: No, I didn't mean opposition but interaction between the state and the civil society.

Mme Veneranda Nzambazamariya: Est-ce que les conclusions que nous obtiendrons ici pourront un jour influencer le leadership africain actuel? Il faut réfléchir sur un cadre de leadership qui construise un partenariat positif. Sans bien-être procuré aux populations, la démocratie est plutôt de la démagogie. D'où la forme de substitution trouvée par les régimes superficiellement démocratiques: l'agressivité. Je pense que le développement économique et social est tout à fait capital pour l'avancée de la justice sociale. Quelle thérapie faut-il alors penser pour nos leaders? Traumatisés, rongés par la peur, que savent-ils ou pensent-ils encore faire? Voyons également la relation homme-femme. Le système patriarcal prédominant en Afrique pose des problèmes. Comment inventer un processus démocratique dans un contexte phallogratique? Quelle influence nos réflexions ici auront-elles sur les dirigeants?

Le Président Kwasi Wiredu: Professor Konaté, can you answer?

Yacouba Konaté: Personne ne peut d'ici forcer la main aux gouvernants. Il s'agit d'abord de faire ici qu'il fasse clair en nous. C'est le premier objectif de notre rencontre. Et comme nos échanges l'ont déjà montré, ce ne sont pas seulement les solutions qui dépendent des intellectuels, très souvent les problèmes procèdent également d'eux. Si déjà chacun à son niveau nous pouvons comme le disait tout à l'heure Gasibirege abandonner le paradigme ethnologique dans nos pratiques quotidiennes puis inciter nos

proches, nos étudiants, nos patients, nos proches à en faire autant, croyez bien que la cause de la santé de la société civile en serait déjà valablement défendu et ce serait un bon début. Par ailleurs, on diffusera les résultats du colloque dans la presse nationale. C'est à chacun de nous et collectivement qu'il revient de voir comment rendre performant ce que nous sommes en train de penser ensemble. Un colloque c'est d'abord une occasion de penser à haute voix, de donner une manifestation publique de ses recherches, et d'en discuter avec des collègues et des étudiants. C'est une pratique publique de la critique intellectuelle.

Mamadou Diouf: Pensons d'abord les concepts qui sont devant nous. Que signifie Etat et Société Civile? La société civile n'est pas toujours et partout bonne! Elle égorge bien en Algérie! Il faut que la société civile se crée un espace qui évacue les usages communautaires. Il s'agit d'aboutir à une définition minimale du bien qui nous fasse aboutir au nœud des choses, à savoir le vivre-communautaire. Il y a des dédoublements qu'il faut que l'on pense! Les O.N.G sont aussi une manière pour certains de se recycler dans la mangeoire internationale. Je crois qu'il faut mobiliser notre pouvoir d'abstraction pour bien formaliser tout ceci.

Angèle Gnonsoa: Nous avons été accusés de ne pas avoir d'Etat. Alors nous avons édifié des Etats forts. La théorie libérale nous a ensuite dit qu'il faut moins d'Etat. Aussi avons-nous fait des sociétés civiles fortes. Mais enfin, il faut que nous nous trempions bien dans l'Afrique traditionnelle pour comprendre de l'intérieur notre vécu. La création doit puiser dans le terreau. Il nous faudra alors dépoussiérer les structures traditionnelles.

Aminata Diaw: De petites inquiétudes provoquent en moi de grandes questions. Où est l'Afrique traditionnelle? J'ai du mal à appréhender ce que certains appréhendent comme Afrique traditionnelle. Est-il possible de parler de société civile en rapport avec cette tradition-là? Je crois que la dette de l'Afrique vis-à-vis d'elle-même est la théorisation.

Osaghae: We must realise that the elite needs to be reculturised.

Damian Upata: Is seriously the concept of civil society able to explain what we need in Africa today? Let us find in ourselves the basis of our freedom.

Réponse de Gasibirege: Toute la question est de trouver une lecture qui nous restitue une société viable par la suite. Il y a là un problème tout à fait profond, à mon avis.

Président Wiredu: Thanks to all of you. The debate can continue everywhere.

4- Mardi 14 juillet 1998. Matinée:

L'Etat et les transitions démocratiques.

Président de séance: Fabien Eboussi Boulaga

Communication de Akakpo Yaovi:

Une pensée prospective des conférences nationales chez Fabien Eboussi Boulaga à propos de l'ouvrage Les conférences nationales en Afrique. Une affaire à suivre

L'ouvrage paru en 1993 n'a vraiment pas été soumis à discussion. Les conférences nationales, rêve prenant corps d'une délivrance collective, retour du refoulé ou je ne sais quoi encore nous appellent à une mise en lumière des logiques actuelles d'invention du politique. La préoccupation de Fabien Eboussi Boulaga, d'emblée, ne s'inscrit ni pour ni contre les conférences nationales. Il s'agit de restituer l'esprit original de la fondation d'une communauté politique crédible. Penser la déchéance de l'Etat idéologique vivant du divorce entre lui et sa raison d'être, avec comme instruments le mensonge et la violence abjects. Fabien Eboussi, élabore pour ce faire le concept de "mensonge transcendantal" pour cibler l'essence de l'Etat idéologique. La posture d'un tel ciblage est celle du témoin radical qui s'attache à restituer la communauté historique

africaine à sa quête de liberté. Il s'agit alors d'éclairer et de déconstruire les réseaux de force d'oppression. Comme le dit l'auteur il s'agit de "contourner cet obstacle formidable, libérer les virtualités" En ce sens les conférences nationales constituent un événement politique et philosophique épopéal, car ceux qui s'y opposent en vain verront le monde crouler sur les épaules, tôt ou tard.

Communication du Pr. Kole Omotoso

The problem of the failure of the state in Africa calls a reflection on the future of our past. We must avoid generalizing the problems of our continent. We forget the great diversity of the African cultures and societies. Our concern should be to build the modernization on the basis of our cultural diversity. For this we have to domesticate the concepts. Japan still spends millions of dollars in translation. Our challenge is that each of us must render into our mother tongue. I present that purpose to professor Konaté. Thank you.

Communication de Liboire Kagabo:

La démocratisation en Afrique: un impératif éthique.

L'absence de la dimension éthique dans notre vie publique est au moins en partie responsable de l'échec de l'Etat. D'où il nous semble possible et nécessaire de repenser une éthique politique sur la base du concept de société civile. D'abord partons d'un constat: l'Afrique est potentiellement riche, en ressources matérielles et humaines. La question est cependant: comment les utilise t-on? Plus profondément: comment l'idée de démocratie que tous revendiquent aujourd'hui se traduit-elle dans la manière de gérer les choses et les hommes, d'opérer dans le monde? J'observe encore que les Africains et les Etats occidentaux gèrent plutôt de manière fort douteuse les problèmes moraux.

Prenons d'abord l'Etat. En principe celui-ci est une donnée de droit. Il est créé par le droit et créateur du droit. D'où l'Etat de droit qui consiste en des lois qui limite toutes les formes d'arbitraire y compris les tentatives d'arbitraire partant de l'Etat. Mais en Afrique c'est plutôt l'arbitraire qui fonde l'Etat. Celui-ci est surtout un Etat de la force, un Etat autoritaire. Cette essence l'accule ainsi à une légitimité purement médiatique, faite de principes qu'on clame pour masquer une politique truquée par la violence brute.

Parlons ensuite des populations. En principe leur participation à la prise des décisions capitales est le point de départ d'une véritable légitimité. Mais qu'observe t-on? Les populations africaines sont peu participatives et fortement manipulées. D'où une société configurée en divisions criardes, au sein de laquelle l'exclusion et l'intolérance conduisent même à la mort de l'Etat.

Comment donner à la dimension éthique une possibilité d'insertion dans le champ de la vie publique africaine? Comment faire que les principes éthiques fondateurs de l'Etat et de la Société Civile s'inscrivent dans le vécu quotidien des africains? A partir du legs conceptuel qui nous vient d'Aristote, on voit déjà qu'il y a nécessairement une dimension éthique de la vie politique. Max Weber après Kant est d'ailleurs revenu à cette idée lorsqu'il distingue l'éthique de conviction de l'éthique de responsabilité. En fait, il nous faut faire participer les populations à l'organisation de leur vie publique. Il faut responsabiliser les individus, en les insérant véritablement dans la tradition démocratique. La société civile apparaît dès lors ici, en tant que créatrice d'un rôle critique, un rôle de formation de responsabilisation, de développement. Dans cette trajectoire, on peut malheureusement constater que la société civile n'est qu'à l'état

embryonnaire. Les lobbies et autres sociétés secrètes imposent au cœur de la société civile un minimum de violence. Enfin la société africaine traditionnelle a une place de droit dans la société civile. On doit pouvoir insuffler à la vie ici une dimension éthique en se référant à l'humanisme africain, qui est tout à fait pertinent. Je vous remercie.

Communication de Flexon Mizinga

Voir le texte de la communication, intégralement lu par l'auteur.

Communication de Sibanyama Mudende

(Voir le texte de la communication, intégralement lu par l'auteur).

Débats

Le président de séance, Fabien Eboussi Boulaga: Je me fais le devoir de rappeler les instances de ce matin. Premièrement, l'échec de l'Etat africain a été constaté par tous. Fétichiste, fétiche, l'Etat africain ne répond pas à sa raison d'être. Il ne comporte pas de principes éthiques qui permettent la justice. L'Etat ne satisfait pas les besoins sociaux et ne parvient pas à prendre en charge le fait qu'il est l'Etat d'une société donnée. Deuxièmement, il ne faut pas généraliser les questions historiques africaines. Les particularités des divers pays africains exigent que nous traduisions dans nos langues nos aspirations propres. Troisièmement, si l'Etat ne peut pas répondre aux besoins économiques de base, s'il ne peut pas protéger et respecter les droits fondamentaux, il perd les lieux essentiels de sa légitimité et prête le flanc à des initiatives nouvelles de légitimation. La séance des questions-réponses peut se souvenir de tout ceci.

Questions:

Souleymane Bachir Diagne: Je m'adresse à Kole Omotoso. La question des langues maternelles apparaît parfois comme un serpent de mer. Vous avez axé votre étude sur la possibilité de la traduction illustrée par l'exemple des Arabes en 832. En fait, traduire la philosophie grecque en arabe consista pour eux à créer une nouvelle langue: la langue philosophique arabe. Et là, un problème de communication demeure. Car, même en Arabe des concepts rébarbatifs réapparaissent et cette nouvelle langue philosophique n'est pas à la portée immédiate de tous les arabisants! Evitons la démagogie. Quand Al Farabi traduit en arabe, il s'adresse toujours aux seuls philosophes. Traduire n'est donc pas une panacée.

Damian Upata: Common experiences of suffering and enjoying are the fundamental basis of a discourse on one Africa. Is it a false generalization? I don't think so. But my question to all of you is how can we organize our societies? To Mr. Kagabo, where are the imperatives which inspire your fight for good governance?

Simon Gasibirege: Nous avons fait un effort de traduire les concepts scientifiques en Kinyarwanda. Mais les populations comprenaient mieux ceux qui parlaient le Kinyarwanda normal que ceux qui parlaient la langue complexe créée par les experts. Omotoso a-t-il partagé pareille expérience et qu'en pense-t-il? Je demande d'autre part à tous les intervenants comment procéder pour animer l'organisation sociale de manière plus efficace?

Kuakivi Kuamvi Mawulé: To Omotoso: what can we invent to live correctly in our society? The Japanese example is not absolutely what we need. Pouvons-nous vivre en Afrique aujourd'hui en nous passant de l'Etat? Je veux psychanalyser Kagabo. Laissez les occidentaux tranquilles! Les partis à fondement ethnique doivent être déclarés illégaux. Enfin, ni le socialisme, ni le communisme n'ont vraiment été vécus ici. A Akakpo: est-ce que le mensonge transcendantal n'a pas été instauré en système d'Etat,

raffiné par une classe instruite? Comment le corriger avec ceux-là même qui l'ont instauré? La république des professeurs est-elle fiable?

Réponses.

K. Omotoso: La fondation de l'arabe était basée en 832 sur l'arabe ancien. Les traducteurs ont plutôt reconstitué une langue et non reproduit la culture grecque dans les néologismes arabes. C'est le premier point. Moi, j'écris sur les droits de l'homme en yoruba à partir de la littérature poétique yoruba. Je réfléchis sur le « iyo game » qui est un jeu de réciprocité dans lequel la moindre faute coûte fort cher à tout le jeu, parce qu'elle l'annule, l'invalide. Je veux dire qu'on peut toujours s'instruire dans nos langues! Qu'on y traduise les concepts scientifiques ne signifie pas qu'il suffira de les avoir comme langues maternelles pour comprendre les concepts scientifiques. Ce serait une absurdité que de dire une chose pareille. Voilà pour le deuxième point, il est important de savoir que nos langues sont d'abord des valeurs ou aussi des valeurs, pas seulement de simples codes de transmission. En 1986, une université brésilienne sollicitait un professeur de yoruba. Pendant six mois la demande de cette université resta lettre morte sur la table du ministre de l'éducation au Nigeria. Est-ce normal à votre avis?

L. Kagabo: Je donnerais trois domaines d'inscription de l'éthique dans le politique: Il y a premièrement l'auto-compréhension de l'Etat. Il doit organiser la justice et le droit. S'il échoue, c'est fondamentalement grave. Il y a deuxièmement le respect des gouvernés. Aristote dit que les gouvernants et les gouvernés doivent chacun respecter son aire. C'est la question que reprend Kant: nous devons savoir être législateur et sujet. Troisièmement, il y a les rapports entre les gouvernés eux-mêmes: l'exclusion et l'intolérance font que le droit et le devoir ne trônent pas. On voit bien, je crois, que l'impératif éthique se signale à ces trois niveaux. Quant à Kuakuvi, qu'il m'excuse, mais le poids des puissances occidentales est évident. Pourquoi Olympio et un émissaire d'Eyadema vont-ils s'expliquer à Paris aujourd'hui? Les puissances occidentales diluent leurs exigences éthiques propres quand elles arrivent en Afrique. Vous voulez me psychanalyser? Soyons sérieux! L'Etat burundais existe depuis plus de cinq siècles. Je crois qu'on s'en sortira. Mme Shaje parle de ces intellectuels qui ont mis sur pieds ces sociétés mutilées de mensonges. Mon avis est que les intellectuels doivent savoir rester dans la société civile.

Y. Akakpo: A Mme Shaje je dirais que ce qui entraîne ce présent désolant après les conférences nationales, c'est le fait que les acteurs politiques n'ont pas changé.

F. Mizinga: To Kuakuvi, I want to say that political leadership, intellectuals, ordinary citizens, free associations are the basis of a true civil society.

Sibanyama Mudende: I think it is also important to have a general understanding of the Africans problems but all this must have a starting point.

Questions. Deuxième série.

M. Nzimvira Joël (Etudiant burundais): Merci à ceux qui ont parlé ici. Je veux parler des burundais qui ont parlé ici. Ils font tous ressortir le risque d'extermination encouru par les Tutsis. Je dis que ce sont les Hutus qui ont été génocidés. En 1972, René Lemarchand le montre, ce sont les Hutus qui ont été génocidés. On a tué en 1993 parce que les anciens étaient de retour. L'enjeu au Burundi, c'est le contrôle à tout prix du pouvoir!

Ngouan (chercheur): L'un des mots du monde, c'est la prééminence de l'argent sur le politique. Un gouvernement de bonne volonté n'a pas en ce monde les moyens de ces intentions à cause des exigences économiques des gendarmes de la finance internatio-

nale. Le capitalisme hégémonique en impose trop à la manœuvre des gouvernements de bonne volonté. J'insiste sur ceux-ci en particulier parce qu'il y a des gouvernements qui sont irrécupérables. En raisonnant donc en terme de marge de manœuvre on peut comprendre la situation insatisfaisante des gouvernements de bonne volonté.

M. Diomède (Etudiant burundais): messieurs, l'Afrique nous entend! Le monde nous entend! En fait au Burundi c'est le mensonge transcendantal de la classe dirigeante qui a conduit au pire. Le fait est que les intellectuels ont animé cette tragique mascarade. Tout de même, Monsieur Nsabimana, ancien vice-recteur, vous avez un peu les statistiques de l'université du Burundi! Combien de Hutus y trouve t-on à ce jour? Ce n'est pas la colonisation qui est à l'origine, non, loin de là!

Paul Aarons Ngomo (rapporteur): Monsieur Eboussi Boulaga, les conférences nationales étaient une affaire à suivre. Aujourd'hui que peut-on dire des nationalités qui ont informé la nouveauté des conférences nationales? Jusqu'à quel point la radicalité du témoignage peut-elle rendre compte de la fondation de la conférence nationale? Qu'elle est finalement sa vraie généalogie?

Nathan Franklin Nyamsi (rapporteur): J'ai le sentiment, Messieurs, qu'il y a actuellement des concepts en ballade dans l'espace théorique africain. On renvoie de plus en plus la conceptualisation du politique aux données primitives de l'anthropologie. Par exemple, je vois le concept de pays remplaçant celui d'Etat. Le concept de serment des peuples remplaçant celui de constitution ou encore se concurrençant avec celui d'alliance. Je vois revenant dans l'espace théorique les concepts du sacrifice et du pardon. Alors pensez-vous qu'on soit capable de les opérationnaliser dans nos textes fondateurs et dans nos pratiques quotidiennes? Ne faut-il pas subvertir les programmes d'éducation et les réseaux de transmission des modèles collectifs pour faire passer ce retour aux choses elles-mêmes dans la vie réelle africaine?

Réponses:

Akakpo: Je crois dans le cas du processus des conférences nationales, il y a eu au départ invention du politique. Voilà ce que je puis dire à Aarons NGOMO.

Eboussi Boulaga: Les acteurs des conférences nationales ne sont-ils pas obligés par l'histoire? C'est un aspect qu'il faut explorer.

La séance de ce matin est achevée.

5- Mardi 14 juillet. Après-midi.

Tradition de la société civile.

Président: Youssouf Tata Cissé

Communication de Fodé Balla Moussa Sidibé:

La confrérie des chasseurs traditionnels et les valeurs authentiques d'enracinement de la société civile africaine

Je vais successivement vous parler de la structure de cette confrérie, des valeurs religieuses qu'elle respecte, de ses fondements idéologiques, et enfin de la place qu'y occupent les femmes.

A. La structure de la confrérie des chasseurs se présente comme suit:

- 1- les divinités tutélaires (Sané et Kontron)
- 2- les maîtres chasseurs. Le Dossokountigi est ici le chef hiérarchique.
- 3- La masse des chasseurs
- 4- Les élèves ou apprentis –chasseurs

5- Le Sora ou chanteur des chasseurs

Il faut préciser que l'adhésion individuelle à cette structure a pour critère d'éligibilité la valeur intellectuelle et les qualités morales.

B. Les valeurs religieuses de la confrérie: La chasse est liée à la vocation de l'homme pour le cosmos. Il y a des entités métaphysiques qui se manifestent en l'homme: *Faro, Fèmba, Téré, Nyama*. Les textes sacrés disent que «tout tort, aussi léger soit-il sera sanctionné par le *Nyama* ». Ce dernier est un flux néfaste que manipulent le forgeron, le vannier et le potier, exclusivement. Ils sont ainsi appelés des *nyamakala*.

C. Les fondements idéologiques de la confrérie: Ce qu'il y a de primordial ici c'est que l'idéologie de la confrérie est universaliste. Le respect de la vie, la condamnation des meurtres prémédités, la gestion scrupuleuse des ressources naturelles, l'assurance des besoins vitaux de la société.

D. Le rôle des femmes dans la confrérie: La femme n'est pas en tant que telle admise dans la confrérie, mais sa probité morale est utile au mari-chasseur. L'homme relève de la droite et la femme de la gauche. L'homme est devant, la femme est derrière. La femme est ainsi l'aînée et l'homme le cadet, si l'on se réfère à la symbolique africaine de la hiérarchisation des jumeaux, l'homme est lié à l'extérieur, la femme est liée à l'intérieur. Comme dit le dicton «c'est prendre une bonne épouse qui fait la différence entre les hommes »?

Finalement, il est loisible de constater que d'authentiques valeurs de civilisation persistent ici! Reconnaissance, défense et promotion de l'homme sont tout à fait patents ici. Passéisme sclérosant? Non. Invitation à la promotion d'une société civile ancrée dans l'histoire.

*Communication de Mme Angèle Gnonsoa:
Le pouvoir des masques: le cas des Wè*

Les Wè sont une population à cheval entre Côte d'Ivoire et Liberia. Chez ces peuples, le masque est ancien. Ses fonctions varient cependant selon les peuples. Le Wè n'attend ni Jésus ni Mahomet, car pour lui Dieu s'est manifesté depuis. Le masque est une créature immortelle, pas éternelle. Le masque est un esprit féminin. Il féconde. Au début, les masques appartenaient aux femmes. C'est l'exciseuse en chef qui ayant assez des profanateurs alla requérir les masques. Les hommes en souffrirent et Dieu leur fila une astuce pour récupérer les masques. Ils prirent donc les femmes pour conseillères.

Parlons maintenant des différents types de masques. Il y a le mendiant, le danseur, le griot, le guerrier et le masque sacré qui est le premier du lignage. Les masques ont aussi plusieurs rôles ou fonctions. Il y a le rôle religieux qui fait du masque, un intermédiaire. Le rôle militaire résulte quant à lui du fait que les masques conduisent la guerre et rapportent le butin. Le rôle économique ici provient du fait que les masques mobilisent tous les hommes valides. Enfin, il y a un rôle artistique du masque, dans la danse et dans le chant qui rapportent aussi de l'argent.

Parlons du rapport du masque au pouvoir politique. Pour entrer dans cette société gouvernante des masques l'âge seul ne suffit pas. La sagesse est fortement recommandée. On cherche pour le commandement, le plus sage de la classe des anciens. Mais la richesse et la force physique peuvent aussi être des critères. Le nombre d'enfants, de femmes importe autant que le pouvoir de protection. Chez les Wè le guerrier doit toujours être au service d'un chef pacifique. Le tenant du pouvoir

suprême, c'est donc le masque le plus ancien, chez qui le désintéressement est aussi requis. Celui qui crée le village recueille les masques. Autour du chef, les initiés sont là. Le porteur doit être digne sinon on ne le laissera pas sortir. L'Etat, c'est l'assemblée des initiés, autour du chef. Les jeunes et les femmes sont hors de l'enclos. Que peuvent-ils alors faire? Préparer les sorties de masques. Plus un porteur est gentil envers les jeunes et les femmes, mieux il gagnera.

Voici, et j'espère que vous le voyez, une organisation complète depuis le baptême jusqu'à la mort. Mais elle est un déclin. Comment faire pour qu'elle survive? Il faut faire en sorte que le centre de gravité de nos élites ne soit pas en dehors de nos cultures. Nos jeunes ne doivent-ils pas s'initier? Il m'a fallu des années pour y réussir. Je pense qu'il faut organiser des rencontres entre nos initiés et toutes les différentes couches sociales.

(Applaudissements)

Le président de séance Youssouf Tata Cissé: Il n'y a aura pas de culture sans toutes les cultures. Je suis un enfant de masques. Je sais ce que masque veut dire. Dans quel universel voulez-vous nous conduire, M. Charles Bowao? Vous avez la parole pour nous le dire.

Communication de Charles Bowao: Contre le culturalisme et pour l'universel Le sens de l'univers.

C'est en souvenir de Habib Mbaye que je dis ce titre. Habib Mbaye disait: « Je suis philosophe, je l'accepte; je suis sénégalais, je le revendique; mais dire que je suis philosophe sénégalais, je ne l'accepte pas. Soit l'un, soit l'autre, pas les deux ». En fait la découverte en soit de l'autre est la condition de l'universel: « Le Cosmopolite c'est celui qui parle au nom du genre humain et construit une république universelle » dit Pape Amadou N'diaye. Sidiki Diakité avait aussi une vocation pour l'universel. Il s'agit en fait de chercher un point d'ancrage de nos cultures. C'est 'le droit transculturel de juger' dont parle S. B. Diagne. En fait l'éthique doit se dresser en Afrique contre la violence. L'incapacité dans l'abstraction ne doit pas devenir le prétexte de l'arbitraire. Au Congo, après la conférence nationale souveraine, j'ai vu lors des élections une femme qui croyait pouvoir voter à la fois pour son fils et son neveu alors qu'ils étaient candidats concurrents. L'incapacité d'abstraire s'est donnée à voir dans l'ethnicisme qui a eu raison de l'esprit républicain. Non pas l'ethnie comme donnée historique ou sociologique. Il faut une éthique généralisée de la discussion rationnelle. Il faut comprendre ceci comme le seuil de la tolérance positive, sinon c'est la dérive.

Et là, j'en viens au rôle de la société civile. Elle doit traduire la capacité du citoyen d'éliminer tout arbitraire. Peut-être faut-il en arriver à une situation où les partis politiques auraient entre eux et l'Etat, la société civile. Dès lors que je confonds ces limites-là, nous rechutons dans l'arbitraire. La fonction de la société civile est vraiment donnée là, à mon avis: être un rempart contre l'invasion de la violence et pour le règne de la raison discursive. J'en viens donc toujours à la nécessité de vivre en Afrique selon une éthique de la discussion rationnelle.

Communication de Mme Olivia Ceesay: The search for essential questions
(Voir le texte intégralement lu par l'auteur)

Le président Youssouf Tata Cissé: Que va devenir l'Afrique? Voilà une question qui n'a pas du tout été posée depuis le début de ces travaux. Je vous invite à une pause.

Questions

Un étudiant: A M. Fodé Bala Sidibé. Le phénomène des Dozos progresse vers le sud de la Côte d'Ivoire. Dans la région de l'Ouest, à Guiglo, le phénomène s'est soldé par un échec. Comment un non-malinké peut-il vraiment être initié?

M. Gauze: La mort chez les Wè porte un nom, Madame Gnonsoa, Pourquoi? Que veut dire Guéré? Qu'est-ce que la gothimascologie? Senghor a utilisé le mot essencerie. Y a-t-il un avenir des lettres africaines?

Mme Veneranda Nzambamariya: Merci pour le discours sur les masques. Notre dignité passe par-là. Utiliser le savoir mondial en Afrique. Il y a une similarité entre les principes de la société wè et les sociétés burundaise et rwandaise. Il faut peut-être rééditer la philosophie bantu-rwandaise d'Alexis Kagamé. Olivia a abordé l'interrelation entre l'Afrique et le monde mais j'aurais voulu qu'elle y montre le rôle des femmes, qui ne sont pas suffisamment médiatisées à mon avis, dans le processus de viabilisation de la planète. La problématique des réfugiés qu'elle a aussi évoqué invite à la recherche de solutions pertinentes.

Upata: How to operate in our own languages? Indicate me more in terms of the focus you, Mrs. Ceasey wanted to pursue. Now, to Madam Gnonsoa, I have masks where I am coming from. Are you talking about masks as special clothes? As institutions? Is it a career? Some contradictions may be clarified if we prove how the creators of the masks determine the way they must be used. If there is a hierarchy, where is the equality again? To Mr. Fodé Moussa what is the real place of the women in your society of hunters?

Sylvain Koffi (Etudiant): je remercie tous les orateurs. Mais je pense qu'on ne devrait poser qu'en termes alimentaires les problèmes de l'Afrique. Nous constatons avec amertume que les intellectuels africains oublient

Réponses

Fodé Moussa Bala Sidibé: Ainsi donc les Dozos auraient échoué à Guiglo. Mais ils font partie de la société civile et leur travail est tout entier là. Au Mali la dernière fois, ils ont tranquillement empêché les étudiants en grève de brûler les archives nationales. Non, mais, voyons, les Dozos, les chasseurs sont des humains. C'est incontournable. Pourtant, il faut avouer que cette confrérie n'est pas brillante en compromissions corruptrices. A Guiglo, il y a eu peut-être un problème de sphères d'influence.

Olivia Ceasay: I am not pessimistic. We are gradually moving towards democracy. The spirit of democracy encapsulates all the African society today. Every one is trying to have some ideas about what is going on. They say I have omitted the role of the women. In Sierra Leone, in 1995, they have played a very important role, women directed civil disobedience.

Mme Angèle Gnonsoa: Merci pour les félicitations de ma sœur Veneranda. La gothimascologie est une invention d'un jeune plasticien ivoirien qui a été en Italie. Sa thèse est que le baroque italien s'est inspiré des masques. C'est en fait un jeune qui a beaucoup d'idées. Ensuite, le mot Guéré viendrait de « guéo », un mot *yacouba* par lequel ce peuple désignait ses voisins. Et *wobè* provient d'un mot bambara « wè-bey » en bambara veut dire « ce sont les wè qui sont là ».

Disons pour la suite que les wè donnent une portée symbolique au nom. Jusqu'à six mois, l'enfant porte n'importe quel nom. Mais quand il commence à se débattre, on dit qu'il cherche son nom. Il y a une circularité de la vie et de la mort chez les wè. Tu meurs ici, tu nais là-bas. Tu meurs là-bas, tu renaiss ici. Le masque comporte certes la figurine et le raphia, mais aussi le support humain. En ce sens le masque est un génie,

à cheval entre l'ici-bas et l'au-delà. Le masque, c'est le mort-vivant ciment du lignage. La hiérarchie chez les wè se fonde sur cette autorité, le message du masque dépend de la qualité du porteur. Aussi son usage peut-il être refusé à un porteur.

Parlons enfin de la femme. Elle dominait la procréation. Aujourd'hui les hommes sont entraînés de leur remettre cette hégémonie. A la limite, il y a une relation de réciprocité qui assure désormais à la femme un droit de contrôler à nouveau la procréation.

Le président de séance, Youssouf Tata Cissé: Aussi bien chez les Bambaras que chez les Sominkés, les femmes tiennent une place considérable. De l'ouest africain à la cuvette du Niger. Voilà ma petite contribution parce que la parole me démangeait la langue.

(Rires).

Charles Bowao: J'ai situé mon propos dans l'horizon risqué de l'avenir de l'humanité. Peut-être que les foyers mixtes de la civilisation seront les lieux de redimensionnement du monde humain. Ne faisons pas l'économie du débat pour ne pas être surpris demain. Il faut apprendre à vivre avec les ismes. C'est cela la valeur de l'ironie dans les cultures. L'avenir des lettres africaines? J'y crois. Il y a des productions en marche. L'anecdote d'Upata montre qu'il est difficile de faire la démocratie quand on a des populations analphabètes. La dimension de l'instruction est utile. Mon titre est-il large? Je voulais montrer qu'on est sorti de la logique du déterminisme historique pour interpellier ce que chacun a de positif en lui. Enfin, ne retombons pas dans le débat entre l'émotion et la raison. Je crois qu'on peut lire Senghor autrement. Seule une éthique de la discussion rationnelle devra permettre de restituer notre époque à l'universalité. Il n'y a pas de théorie plus concrète que celle qui est abstraitement bien formulée, a souvent dit Bachir Diagne.

Madame Aminata Diaw: A Monsieur Sidibé et Mme Gnonsoa. Comment pouvez-vous penser la citoyenneté à partir de vos idées respectives de masques et de chasseurs?

Mamadou Diouf: Je crois que dans les deux cas, les femmes sont exclues et exploitées. La femme y est toujours au service du maître. Comment théoriser la citoyenneté sur ces bases? Je pense que la question de savoir d'où vient l'Afrique et où elle va n'est pas bonne. Il faut penser l'Afrique maintenant. On vit dans un monde où on ne doit pas transiger. Or par exemple, les chasseurs transigent! Ils protègent les archives qui ne sont pas de leur tradition. Une tradition qui n'anticipe pas n'est pas suffisante. Alors finalement, comment voulez-vous construire la démocratie sur le terroir lorsque précisément cette notion exclut les autres?

Le Président Youssouf Tata Cissé: Le masque n'anticipe pas, il traduit. C'est seulement maintenant que chacun se veut chez soi dans sa chaumière!

M. Badié Hima: Adorno ou Herbert Marcuse dit que « C'est justement au nom de ceux-là qui sont sans espoir que l'espoir est permis ». Pensez-vous que les éléments traditionnels peuvent être mobilisés dans une nouvelle production du pouvoir politique?

Réponses

Fodé Moussa Bala Sidibé: Après avoir lavé l'enfant, on ne devra pas jeter et l'eau sale et l'enfant. Vous qui avez un problème avec vos traditions, demandez-vous qui vous êtes d'abord! Vous ne connaissez pas grand chose de la confrérie des chasseurs, mais déjà vous voulez la réfuter et l'occulter.

Mme Angèle Gnonsoa: Traduisons nos problèmes avec des concepts d'ici. La citoyenneté mérite d'être pensée! En France par exemple, elle exclut. Les masques peuvent évoluer! L'universel vient toujours de quelque part. Connaissions d'abord, par

simple curiosité avant de vouloir rejeter: je suis allée en France à 11 ans. Mais quand je revenais ici je cherchais toujours à comprendre nos cultures. Ceux-là même qui ont laissé les oripeaux de l'Afrique réagissent en africains quand ils sont avec les Chinois.

Charles Bowao: Je pense essentiellement l'universel comme médiation entre les cultures.

6. Journée du Jeudi 16 juillet 1998. Matinée:

La démocratie comme question.

Présidente: Aminata Diaw.

La présidente: Nous allons pouvoir briser le mur du silence ce matin par Shaje Tshiluila.

Communication de Shaje Tshiluila:

« *Le devoir de briser le cercle du silence* ».

Je partirai de deux postulats: le constat de la mort de l'Etat, le constat de la défaillance des intellectuels, partie de la société civile. La différence est grande entre apprendre par soi-même et apprendre d'autrui. Ce dernier cas désigne la voie culturelle. Aux alentours de 1983-1987 nous avons enquêté sur les sculptures de l'ancien Zaïre et d'Angola, et même du Congo-Brazzaville. La production de ces oeuvres est conçue comme un don transmis par le rêve au forgeron, pour transmettre le souvenir prestigieux des chefs responsables. Pourtant notre environnement immédiat nous façonne au silence. On laisse croire ça et là en Afrique que « la parole dévoile, tandis que le silence protège ». Pourtant encore nous sommes dans des sociétés dites de palabre. Enchevêtrement de paradoxes qu'il faut penser.

En fait, ce silence coupable auquel on incite sournoisement et quotidiennement les Africains complique plus les problèmes qu'il ne les résout. C'est ce que nous apprend le drame rwandais. En Angola, la situation reste préoccupante. Il faut donc pouvoir accéder à un droit à la parole. Dans ces pays-là, on raconte calmement que le chef est fatigué de négocier, que le médiateur n'y pourra rien, que le chef de guerre tient au pouvoir à tout prix. Pourtant, on regarde, et on ne dit rien. Il faut maintenant des prises des positions, et les causes sont légions! Dans un tel contexte encore, personne n'imprime, tout le monde se soumet au règlement du tabou. Regardons l'exemple de la France. Toute la classe pensante de ce pays garde un œil vigilant sur la montée de l'extrême-droite aujourd'hui. Nous devons nous atteler ici aussi à transmettre une information culturelle efficace et assimilable.

Communication de Damien Upata:

« *The beautiful interpreters are not yet born. The poverty of a metaphysics of state and civil society in Africa* »

Things are not working in Africa. Is it because ancestors have decided sabotage as Ali Mazrui asks? The major lesson I want to give here is that we are taking contact with the 21th century in the wrong way. Inside our legends, folklores, myths, we can observe that the question of power is commonly treated in a social context. How have we consolidated this view? The model of leadership belongs in our own cultures to the people's decision. What have we done to use as much as possible of this basis?

We need new paradigms to interpret our realities. And for that, we must think critically on much of the terms that we use. How can we so operate with the concept of civil society? We need to go away from the western forms of thought. The western logic is dualistic, between being and non-being. But our own attempt is to integrate,

not to oppose. So if you have a situation where people select in their own terms their leaders, and if these terms are respected, all is right, I think that when this method will be adopted the alienation's field will be reduced. Finally, what counts is individual action. All depends on the way of organizing our societies.

*Communication de Fabien Eboussi Boulaga:
« Redéfinition anthropologique de la démocratie »*

Je remercie le professeur Yacouba Konaté de m'avoir permis de revenir dans cette université qui fut la mienne pendant six ans. Je suis tout à fait heureux d'y reprendre la parole en pareille occasion.

L'état épistémologique dans lequel nous vivons est celui de la confusion. Aussi, nous faut-il trouver une référence commune pour savoir si les mots que nous utilisons sont compris identiquement. L'expérience dont je vais vous présenter le résultat est celle de quelqu'un qui fait de la recherche-action. Reprenons les choses par la racine pour dégager cet ensemble d'expériences qui nous permettent de transmettre les expériences de générations en générations. En philosophie, on nous parle du rasoir d'Okham qui permet de ramener les êtres à ce qu'ils sont vraiment. Je récupère cela ici pour élaborer une sorte de rasoir anthropologique au service de ce siècle. Dans le contexte de mon discours évidemment, l'anthropologie en tant que discours de la diversité humaine, s'offre à la mise en ordre de la philosophie. C'est de cette manière que le politique peut fondamentalement se livrer à nous, c'est-à-dire à travers un renouvellement des concepts à partir de l'anthropologie, à la source fondamentale de la paléontologie.

Ma première observation est qu'historiquement le phénomène démocratique est un phénomène anthropologique récurrent. La démocratisation apparaît dès lors comme une relation entre les hommes à partir d'une définition de l'homme véritable qu'on va étendre à d'autres hommes. Dans l'Égypte pharaonique, chez le peuple juif, dans l'histoire des révolutions, etc. on voit à l'œuvre un processus, d'élargissement des valeurs des 'vrais' hommes aux autres hommes. Ceci nous déconseille de lier exclusivement la démocratie à un peuple donné. Ma seconde observation, est que les attributs humains qu'on croit naturels résultent d'une institutionnalisation: rites, coutumes, règles etc. Ces attributs humains se comprennent correctement à la lumière des situations ou des processus qui leur ont procuré l'effectivité historique. Ma troisième observation est que les actes instituants consistent à trouver des critères humains transcendants, mais qui proviennent de l'expérience: langage, règles, outils, etc. Tout cela constitue l'originalité humaine.

A partir de ces observations qui me paraissent tout à fait au fondement de toute interprétation correcte de la pluralité des affaires humaines, il est possible de procéder à une définition des concepts d'Etat et de société civile, en les ramenant à leurs prémisses anthropologiques. L'Etat est l'expression de la dimension politique présente dans les sociétés humaines. Deux principes organisent l'humanité: le principe de consanguinité et le principe de territorialité. Le premier cité cimenter la famille, le clan, la tribu, etc. Tandis que le second est le principe de base de la société civile. C'est ce second principe qui fonde l'Etat moderne. Le chef n'est pas un parent, car il incarne le principe de territorialité. Par exemple, il serait intéressant de comprendre la confrérie des chasseurs sur la base du principe de territorialité, qui est le principe politique par excellence. La société civile est quant à elle la multitude de populations ayant des droits inaliénables qui s'enracinent dans les principes fondamentaux et qui défendent éventuellement ou promeuvent ces droits. Le peuple n'est donc pas la populace. Ainsi nous pouvons et devons éviter des discussions interminables. Il faut donc rapatrier la

société civile vers ses principes. C'est le désir et la volonté de protéger ces droits inaliénables qui amène les gens à rechercher un ordre politique acceptable. Dès lors la constitution, un autre, concept à clarifier, est donc la structuration de base comprenant une organisation des charges et des privilèges. La constitution n'est pas qu'un texte. Elle est la projection au dehors de la structuration des besoins fondamentaux d'un peuple.

Voilà, dans le cadre et le temps impartis pour cette pour cette communication, les clarifications que je propose en vue d'un consensus théorique raisonnable, comme base de nos réflexions.

Communication de Souleymane Bachir Diagne:

« Société urbaine en Afrique de l'Ouest: le discours des valeurs et la corrosion du sens. »

Nous sommes en face d'un bazar d'identités. Partons de là car nous avons une manière un peu trop répandue d'avoir tort sans véritablement nous tromper sur l'essence de nos identités. La culture y comprise la relation à la tradition doit être une relation de réévaluation. A poursuivre la culture de l'identité, on finit par oublier l'identité de la culture. Les choses se passent plutôt en Afrique maintenant. Il y a des manifestations urbaines. C'est dans l'espace des villes que le présent vient chercher le passé pour lui donner un avenir. D'où la désarticulation, désarroi d'une jeunesse face au dysfonctionnement du système social de la culture. Celui-ci ne se vit plus comme la promesse d'un avenir. Le scénario tendanciel devient la perte de sens. C'est la force corrosive de la pauvreté: une corrosion du sens qui se livre en l'écoulement du rêve, lorsque tout devient possible, c'est à dire n'importe quoi, brouillant la manière dont il nous plaisait de nous comprendre. Pensons au syndrome de rétrécisseurs de sexe. Dans ce phénomène, le sentiment d'impuissance obnubile. L'hystérie est accompagnée d'une vampirisation des autres qui éclôt comme xénophobie. La rage impuissante se manifeste là dans toute sa nudité. La violence au quotidien fait que les sociétés se sont découvertes un visage insoutenable alors qu'il est bien le leur. Des pans de Dakar appartiennent désormais à la sous société civile des brigands. Les vertus cardinales sont en panne. Dès lors que faire? Faire des incantations?? Faire appel au civisme comme on le crie ça et là? Prier? Verser dans le fanatisme? Verser dans le fondamentalisme culturaliste?

Il m'est d'avis que ce discours du retour omet pourtant le problème des mécanismes de l'oubli. Les replis identitaires se voient même sur les affiches des campus. Dans cette inflation de références micro- identitaires, les intellectuels africains, en conflit avec l'universel comme un homme est en conflit avec son épouse, s'adonnent à la trahison des clercs. Pourtant, aujourd'hui, au lieu de se recroqueviller dans le défaitisme et le fatalisme de ce discours du retour, il faut penser la citoyenneté par delà l'appartenance. La citoyenneté, surplombe les appartenances en se plaçant au niveau de la territorialité. La pire chose qui puisse arriver, ce serait la disparition de l'Etat. Ceux qui le souhaitent sont rivés à la bouillie du cœur. Face à la corrosion du sens, la véritable question aujourd'hui est celle de la redéfinition de la solidarité. Or les sociétés durent par les moyens et non par les extrêmes. Or, encore les classes moyennes, tout comme l'école, ne croient plus en elles-mêmes autant qu'avant. La paupérisation du cadre de vie a frappé ceux en qui devrait s'incarner demain. Ce qu'il y a de grave là, c'est le fait que ceux qui sont pour demain ne savent rien de demain. D'où la conscience de l'impossibilité d'avoir un chez soi. L'ailleurs de l'émigration s'impose alors: il faut partir. Disons finalement qu'il faut tracer les chemins de la solidarité. Il y a une actualité tragique à dépasser, car la pauvreté corrosive actuelle n'a rien d'un sacrifice.

Reconstruire l'individu, voilà le défi lancé à toutes les associations où l'identité se cherche.

Débat

La présidente Aminata Diaw: La mise en perspective des intelligences africaines est le point fondamental de ce matin. A partir de quels lieux pouvons-nous penser l'Afrique? Plusieurs: premièrement celui de la malédiction ou de la désillusion en tant qu'elles nous permettent de penser à nouveaux frais. Deuxièmement celui de l'anthropologie des actes instituant des valeurs qui nous permet de saisir les clés de la démocratie. Troisièmement, celui de la citoyenneté qui pose l'humain comme horizon éthique. Tshiluilu a tenté la première voie, Fabien Eboussi la deuxième et Bachir Diagne la troisième. On peut donc passer à l'échange des questions et réponses pour mieux éclairer ces pistes.

Questions

J.G. Bidima: Ma question s'adresse à Upata. Il y a chez vous un usage assez générateur du mythe. Le mythe cosmogonique n'est pourtant pas toujours étologique. Ensuite votre méthode qui consiste à dénoncer le dualisme occidental généralise trop aisément aussi, car vous séparez vous-même, de manière dualiste, les paradigmes africains et les paradigmes européens. Or le paradigme de la complexité n'est-il pas le meilleur? Vous faites du nationalisme théorique! Quand Kant dit que les maximes sans publicité sont invalides, accepter Kant, serait-ce trahir l'Afrique? La publicité n'est-elle pas aussi de mise pour un africain? Je crois qu'il faut partir tout simplement de l'humain, au lieu de recommencer les dualismes qu'on reproche aux autres.

Sitoe: Mr. Upata, do you think that we can share western technology and keep our paradigms?

Mme Gnonsoa: Le défaut d'esprit de conquête n'est-il pas au fondement du fait que nous sommes encore à la traîne des autres? L'intellectuel vit vraiment une situation difficile. Aujourd'hui par exemple, je me suis fait une place dans la parole publique au lieu d'être la simple conseillère nocturne d'un homme puissant. Les masques m'appellent « bouche puissante ». Mais est-il vraiment évident pour un intellectuel de prendre des risques pour comprendre le monde?

Yacouba Konaté: La question des références et révérences m'importe aussi suis-je heureux que Bidima ait posé le problème: comment faire pour que nos généalogies intellectuelles fassent aussi figurer des ancrages qui soient vraiment de chez nous? Pour moi, il s'agit de procéder à une mise en culture de nos savoirs. Par exemple la déterritorialisation de la notion d'intellectuel et sa mise en culture devrait permettre de faire intervenir dans les amphithéâtres comme celui où nous sommes des gens dont la compétence n'est pas livresque. Mais il faut des mesures d'accompagnement, il faut un pouvoir soutenant et capitalisant nos efforts d'universalisation. Quand Descartes écrit en français, il y est aidé par la décision du roi qui donne les moyens de publier et de diffuser en Français. Ceci m'amène à formuler une recommandation qui consisterait à nous engager à identifier un certain nombre de textes qui puissent nous permettre de présenter la vision individuelle et collective que des intellectuels africains se font de la société civile.

Deuxièmement, Eboussi a montré que la démocratie est une qualité de la vie des collectivités humaines. Je voudrais ajouter qu'il y a des différences d'intensité et d'intensification entre les démocraties, ce qui conduit à des procédures de dramatisation de la démocratie. Quelle est notre contribution en tant qu'intellectuel à l'intensification

de la démocratie? L'une des réponses à l'avantage de la philosophie serait de dire que cette discipline crée un espace public fondé sur l'argumentation et que par conséquent elle est une éducation à la citoyenneté.

Troisièmement, la communication de Bachir pose en amont le problème du besoin de culture et d'ancrage qui demeure un appel constant des jeunes. La musique dite *zouglou* en Côte d'Ivoire par exemple nous les montre chantant des textes qu'ils ne savent pas venus des traditions de leur société. C'est à cet égard que je crois qu'il ne faut pas négliger la question de l'enracinement ou, je préfère, celle de l'ancrage culturel. *Kuakuwi*: A Upata, je demande si tous les hommes ne pensent pas de la même manière.

Upata: The diversity is an internal fact of our own culture. Ideas and technologies are not strange to us. But let us take that issue of the unique God. Our way of interpreting him as multiple has been bad seen by people looking it from outside. What are we making to define ourselves? What I am trying to show is that universality could be founded everywhere. Cosmogony is not for me a sort of mystification used to upper-evaluate the traditional communities. But even in our so-called modern state, myths are still present! For example, President Houphouët-Boigny tried to immortalize himself by putting his picture with the Jesus one!

Eboussi Boulaga: J'ai tenté de montrer les limites du parler spontanément, sans co-références. Il nous faut enraciner notre nouveau langage dans nos expériences. Il faut restituer le réglementaire au procédural. Le jeu de l'ancrage signifie qu'on doit pouvoir s'entendre sur des processus. Yacouba Konaté en parle en termes d'extension et d'intensification. Mais n'obscurons pas le fait que ce que nous prenions hier pour des lois de la nature dépend d'une action volontaire. J'insiste sur le concept de l'exigence consciente. La jeunesse n'est pas porteuse d'avenir si elle n'est pas liée au passé. Par ailleurs, le problème de la jeunesse est à la fois celui des vieux et des jeunes. Ces derniers, depuis ce que nous en disent les papyrus jusqu'à nos expériences actuelles, sont toujours déconcertants. La jeunesse est en fait une relation. Si j'étais seul, je ne serais pas vieux. Konaté soulignait que la culture de la mémoire est une exigence de la mémoire. La transmission de l'humanité, c'est en fait quelque chose qui est proche de l'invention de la culture. C'est à raison que Walter Benjamin dit donc de Kafka: « son génie a été de préférer à la vérité, la transmissibilité ».

Souleymane Bachir Diagne: Je suis toujours fasciné quand je réfléchis sur des musiciens comme Youssouf N'dour, l'enfant de la Médina. Au départ, il chantait dans les maisons familiales. Puis il a joué de l'Afro-cubain. Les gens oublient que N'dour, enfant de la ville a cherché sa cohérence en créant son public. Il a imposé une nouvelle écoute. Cette invention de soi fait partie de ce que j'appelle les intensifications urbaines. Sa musique puise dans les rythmes anciens, mais on sait que c'est sa propre cohérence qu'il cherche. Viyé Diba, un plasticien de chez nous, fonctionne aussi comme ça.

A contrario, notre cinéma apparaît comme un cinéma lent, un cinéma pour ethnologues. Les défauts dans la maîtrise du montage sont présentés comme des qualités, comme de l'originalité. Souleymane Cissé sait cependant varier ses montages où exprès il ralentit ou accélère. Nous ne sommes pas condamnés à être emmerdant quand nous faisons des films! Je suis d'accord avec Mme Gnonsoa qu'il n'est pas simple d'être intellectuel. On peut s'immerger, travailler sur les paradigmes ou naviguer entre les deux. La linguistique de la philosophie nous accule à être présent au niveau de la discussion paradigmatique. Quand je suis dans l'espace public, je discute dans les normes de l'éthique de la discussion rationnelle. Nous sommes acculés à des identifications multiples. Voilà pourquoi, je dis toujours aux étudiants que la question

fondamentale de Descartes n'est pas celle du fondement du savoir, mais plutôt la suivante: « Quel chemin suivrai-je en cette vie? »

Mme Tshiluila: Je vais dire qu'en tant qu'ethnologue, j'approuve Bachir Diagne en disant à sa suite qu'en voulant jouer aux africains, parfois on sert mal l'Afrique. N'oublions pas que nous sommes ouverts sur L'ailleurs.

Kole Omotoso: (parle en Yoruba). We have made some choices. We must justify them. We failed to explain ours choices, so we are unable to open the future of our people. That is what I had to say.

Djibril Tamsir Niane: Je pense que la question est celle de l'édition. La pauvreté récurrente exige que nous définissions la complicité que nous sommes entrain de tisser. Il y a un problème de médiatisation de ce colloque. A Bachir, je voudrais dire que si la population se fait justice dans nos villes, c'est parce que l'Etat a échoué. Le campus tribalisé par les étudiants témoigne encore de cet échec. Les nouvelles solidarités, je les vois dans les regroupements socio-économiques, les associations socioprofessionnelles, etc.

Mamadou Diouf: J'ai trois questions. D'abord cette histoire d'intellectuels. Je crois qu'on nous accable trop. Les gens qui ont aussi été les plus réprimés dans notre histoire récente, ce sont les intellectuels. Cela veut dire quoi? Il y a des docteurs qui ne sont pas des intellectuels. Ceux par exemple qui ne lisent plus que Fraternité Matin ou le Soleil. Par exemple, je travaille dans une institution qui a quatre revues qui doivent être publiées trimestriellement. On n'a carrément pas d'articles en français. Les francophones n'écrivent pas, ne publient pas. « Bachir a dit ceci, je ne suis pas d'accord avec lui... », c'est vite dit! Mais écrit donc en contrepoint! Je me bats pour mon salaire, les étudiants pour leurs bourses, mais personne ne se bat pour la bibliothèque! Enfin, sortons du face à face avec l'occident. Voyons par exemple chez les Indiens et demandons-nous: « comment des non occidentaux peuvent-ils penser la nation en dehors du siècle occidental des lumières? » Au Brésil, dans un petit village, j'étais frappé d'entendre Alpha Blondy. Il a mondialisé la musique mandingue! Ayons le courage de nous dépoliariser de ce face-à-face infructueux avec le seul occidental!

M. Gauze: A Bachir Diagne je veux dire que le cinéma africain n'est pas nul. Ki-Zerbo dit: « ceux qui essaient de singer sont en retard d'une grimace ». Etes-vous en retard d'une grimace? A Eboussi Boulaga je demande s'il croit que l'Afrique soit capable de gérer au XXIe siècle un projet de développement.

Masipula Sithole: To all of you, I say this: what business do you have to go into the past? Let us build with what is around us!

Mme Tshiluila: A Mamadou Diouf, je voudrais dire que je n'accuse pas les intellectuels. Je pense qu'il faut plutôt considérer la question dans le sens de la mobilisation. A Djibril Tamsir Niane je dis que je ne pense pas que le manque de moyens empêche d'imprimer. On a lutté contre la mort intellectuelle d'une manière fort originale à l'Université de Kinshasa. Grâce à un partenariat avec les parents d'étudiants et les autres collègues, on a fait trois ans sans l'aide de l'Etat.

Souleymane B. Diagne: Je suis d'accord avec Sithole. Mais je dis tout de suite à Monsieur Gauze que je n'ai pas généralisé. *Le Mandat* de Sembène n'est pas, par exemple, concerné par ma remarque sur le cinéma africain. Mais d'une manière générale une lenteur caractérise les films africains. Vous avez usé curieusement d'un proverbe, car vous oubliez qu'en général les proverbes ont souvent des contraires. Hegel, par exemple, a fait un usage inouï du proverbe sur le maître et le valet, à partir de la perspective de sa pensée dialectique. Donc, c'est son système qui donne un sens au proverbe et non le proverbe qui donne son sens au système. Je crois que cette manière de faire est beaucoup plus pertinente, parce que conséquente.

Eboussi Boulaga: Je donne mes réactions. La première est que nous avons à expliquer nos choix, autant passés que présents. Deuxième réaction: On peut comprendre par deux catégories l'histoire des intellectuels africains. D'un côté on a les parvenus, de l'autre les parias. L'intellectuel parvenu vous dit de faire comme lui, de vous soumettre. Le paria quant à lui paie justement pour ce refus d'adorer les dominants. Troisième réaction: Il nous faut user du dualisme anthropologique pour sortir du face à face avec l'Occident. Nos lectures sous-tendent généralement nos discussions et occultent nos relations d'homme à homme. Quatrième réaction: Pouvons-nous nous développer? Oui, c'est possible. Regardez le modèle japonais. Il se caractérise par ceci qu'on y voit que la rationalité n'est pas ce par quoi les peuples se distinguent, mais ce sont les mythes qui différencient les peuples. C'est une idée chère à Wittgenstein. Ce qui vous donne des raisons de vous développer, ce sont des motivations éthico-mythiques. Enfin, le modèle japonais anticipe sur ce qui est aujourd'hui une évidence: le savoir est le fondement de tout développement. Cinquième réaction: Le passé est mort, vive le passé! En fait, on se déploie toujours dans le passé présent chaque fois qu'on évoque un pan du passé pour affronter l'actualité.

Upata: No person is talking about the whole retrial of the past. But we must have informations about the past. The cardinal point is the recognition of the fact that civilizations walk in cycles. It may take us a long time to come back. But it is necessary to open the roots of the present in our past.

La présidente Aminata Diaw: Les questions que nous débattons ici sont habitées par toutes les cultures et nous pourrions nous focaliser dans l'interrogation suivante: comment habiter aujourd'hui le monde de la façon la plus humaine possible? La science de ce jeudi matin prend ainsi fin.

7- Séance du jeudi 16 juillet 1998.

Histoire et Théorie de la Société Civile.

Président: Souleymane Bachir Diagne.

Communication de Mme Bernadette Palé:

« Droits de la femme et société civile »

Rendons hommage aux hommes qui ont écrit pour les femmes africaines. Mais pourquoi les femmes veulent-elles se mêler aujourd'hui de la question de la société civile? Parce que l'exclusion des femmes par la discrimination sur la base du sexe semble en être le fondement. Pourtant les hommes politiques africains s'agitent trop sur les femmes. Il est dès lors temps que les hommes sachent que pour le XXI^e siècle, nous allons nous aligner autrement en ne choisissant que les hommes qui feront notre affaire. Nous refusons la fatalité parce que nous avons des capacités. Par exemple, au Burkina-Faso, les filles une fois à l'université ne se battent plus parce qu'elles se disent qu'elles ont des acquis. C'est tout à fait dangereux. C'est de toutes façons dans cette perspective que nous allons aborder certains concepts pour y introduire les intérêts de la femme. Nous allons traiter ces concepts dans une perspective féministe.

Prenons par exemple la notion de démocratisation. Cette invite au pouvoir raisonnable de la majorité est fondée sur une notion de la citoyenneté elle-même viciée par l'injustice anti-féminine. Or la citoyenneté n'a de sens que s'il y a justice. Au Burkina-Faso, un pays dont la population est majoritairement féminine, il y a une deuxième chambre, dite des représentants de la société civile. Sur 178 membres, il n'y a que 10 femmes! Contre une telle injustice les femmes ont aujourd'hui le droit et le devoir de se dresser. Il faut que la démocratie fonctionne pour tous, sans distinction de

sexe. Je veux voir ma fille jouir de ses droits. Plus de mariage forcé! Aura t-on encore des enfants qui ne portent que le nom du père? Des femmes qui portent encore les noms de leurs maris? Voilà quelques aspects de la lutte des femmes d'Afrique et du monde.

Communication de Veneranda Nzambazamariya.
 « *Expériences rwandaises* »

Je me lève pour marquer tout le respect que je dois à l'assistance et pour remercier le professeur Yacouba KONATE. Je vous demande de prendre au sérieux la douloureuse question dont je vais parler. Je ne représente personne ici. Je suis venue comme une fille d'Afrique, avec l'ambition de changer l'Afrique.

Dans le car, on a ri quand je l'ai dit. Venant du Rwanda, j'ai vécu des situations qui me donnent plus d'années que je n'en ai réellement ici bas. Le Rwanda offre l'expérience d'une société civile qui a organisé le massacre. Je suis convaincue de la valeur des principes qui sont derrière l'Etat et la société civile. Mais ma question est celle du leadership, car on a vu de grands esprits au service de la mort. Sur quel genre d'hommes pouvons-nous compter pour vivre réellement dans l'Etat de droit? Il y a une chance que les intellectuels africains apportent une lecture radicale à ce poids l'ours du passé. Je me propose de restituer ce poids lourd et d'en esquisser le dépassement.

Les moments forts de l'expérience rwandaise peuvent être présentés comme suit. C'est d'abord Berlin 1884-1885. D'où un petit pays coincé entre l'Ouganda, le Zaïre et la Tanzanie. Dès 1930, c'est le premier recensement de la population et l'institutionnalisation des ethnies. Le mututsi, c'est celui qui a beaucoup de vaches, qui est riche. Le mututsi c'est le pauvre. Le mouvement d'une ethnie à une autre est donc avant 1930 une évolution ou une régression économique. Si tu as plus de 10 vaches, tu es fiché Tutsi. Si tu en as moins tu es fiché Hutu. Les colons viennent, prennent quelques uns des fils de riches qu'ils envoient à l'école. 1959: des migrations se produisent à la suite d'affrontements. Les gens vont en Tanzanie, Ouganda, au Burundi. Ainsi des Rwandais se retrouvent en asile. En 1993-1994, c'est l'Etat rwandais qui utilise les moyens officiels pour tuer. Silence de l'église et de la communauté internationale. N'oublions jamais que les troupes africaines elles seules ont tenté de freiner le massacre, tandis que les O.N.G. se préparaient à s'y faire du beurre. Mais la MINUAR, force des Nations Unies s'éloignent des lieux exactement lorsque le génocide est mis au point. Agathe, la première femme Premier Ministre du Rwanda, s'est généreusement battue exemplairement battue pour l'instauration d'une vie politique objective. Elle y a laissé sa vie. On va ainsi assister au plus grand mouvement de population en termes de temps et de personnes. Alors, comment mettre de l'ordre dans un pays où il faut réintégrer 2 Millions de personnes?

Mon avis est que le dépassement de cet écueil passe par l'apport de toutes les forces nationales. Il faut partir des traumas. Partir de la résolution des problèmes pratiques. Ensuite, entamer le débat démocratique. Mais le conflit rwandais est aussi international. On a vu plus de 200 O.N.G au Rwanda, poursuivant des objectifs pas toujours positifs pour la population qu'elles étaient supposées secourir. Dans la logique de guerre, une sorte de perversion mondiale s'organise toujours. Il nous faut une nouvelle vision pour l'Afrique, dans la logique de la vie, Aussi, à côté des sites du génocide, a t-on créé des villages de paix. C'est l'UHUONU: une humanité est présente en nous qui nous assigne à l'émotion, à l'intelligence et au travail productif. Je vous remercie.

Le Président Bachir Diagne: Deux dames ont bouffé plus d'une heure. On espère que le doyen restera dans le temps. (Rires)

Communication de Djibril Tamsir Niane.
« *Histoire africaine et Société Civile* »

Pour les hommes de 1960, les Etats métropolitains étaient un modèle. La reconversion des mentalités était le cheval de bataille des « pères-fondateurs ». Le vide conceptuel s'installait ainsi du fait de la non-problématisation de l'Etat. Emerson avait fait des émules: « Les régimes d'un homme pour un peuple sont nécessaires en Afrique ». D'où le parti unique. Les constitutions sont alors consacrées à en assurer la toute puissance. Dans la constitution malienne de 1972 il est écrit: « Le parti unique est l'expression de l'unité nationale ». Cette structuration du pouvoir en a facilité l'ethnisation qui éloigne le président du peuple, et qui du fait du président, éloigne aussi l'ethnie du président des autres ethnies. Les gouvernements recherchent alors la sécurité médiatique du gouvernement régionalement équilibré. Dans cette période où pullulent les élections à 99,98% des voix, les conditions de la rupture sont réunies.

C'est au tournant des années 90 que la société civile apparaît avec le déclin de l'Etat. Rappelons que dans la période précédente, l'Etat disposait de ressources immenses. Mais maintenant les choses se passent mal. Les caisses vides montrent le vide structurel. L'école est passée à côté de sa vocation parce que dépourvue d'une finalité systématique et consciente, et elle est devenue une machine à surproduire des inaptes. La société civile s'instaure par la revendication d'une bonne gouvernance. Ainsi se crée un pôle privé s'occupant de la défense des intérêts fondamentaux des citoyens.

Je finirai par dire que la société civile n'est pas une donnée prêt-à-porter. Elle doit se construire sur les éléments dynamiques de la société. La fonction essentielle de cette nébuleuse de regroupements me semble être de rester en éveil permanent par rapport à la dynamique politique.

Communication de Mamadou Diouf:
« *Le concept de société civile* »

D'abord utilisé par Locke, le concept de société civile se retrouve aussi aux débuts du fascisme ainsi que le montre Gramsci. Le concept réapparaît en Amérique du Sud. Prebish montre que les sociétés latino-américaines ont un problème de surdemandes de la société civile. Plus les demandes de la société civile montaient, plus augmentaient également les répliques autoritaires. Le concept est ensuite en U.R.S.S. avec Geremek qui montre que tout ce qui est en dehors de l'Etat est société civile. De même Vaclav Havel. En Europe de l'Ouest, on note que c'est avec l'émergence des nouveaux mouvements sociaux qui font exploser l'unité de l'Etat que la catégorie de société civile s'ancre. En Afrique ce sont les bailleurs de fonds qui ont reconstitué la société civile en montrant que l'Etat est incapable de réaliser une bonne gouvernance. Il y a de plus en plus de communautés qui ne veulent plus d'Etat, qui veulent être oubliées de l'Etat. Toute cette mise en place théorique autorise en fait de comprendre la société civile à partir de l'occident.

Jürgen Habermas et Charles Taylor sont d'accord sur le fait qu'il ne peut pas y avoir de société civile sans bourgeoisie. L'élément signalétique capital ici, c'est le roman qui témoigne de la sortie de la foi. L'apparition du salon, la naissance de la loi à la place de la réciprocité (échange condescendant) caractérisent aussi l'avènement de la société civile, Habermas dit que la société civile apparaît aussi là où règne déjà la violence. L'Europe sortant du médiéval vers le bourgeois nous conduit ainsi au cœur

d'une société délibérative, qui réagit systématiquement contre l'arbitraire social et naturel. Les travaux de Habermas et Taylor sont liés à toute une lecture de l'histoire de l'Europe à partir de deux traditions: - la tradition venant du droit naturel, où se retrouve Locke; - la tradition venant de Montesquieu qui soutient l'inséparabilité de l'Etat et de la société civile. On a reproché à Habermas le fait d'avoir omis la pluralité des espaces publics dans une société, ensuite le fait d'avoir omis le fait de l'exclusion des femmes lors des lumières, de l'espace public. On est ainsi arrivé à soutenir que Habermas a une vision sexuée de la société civile.

Que faire donc en Afrique avec une telle histoire conceptuelle? En Chine, vers 1920 on aurait trouvé un concept de société civile appelé *Gong*. On dit là-bas que cette société civile résulterait de la combinaison du confucianisme et du débat. Qu'en est-il dans les trois moments de l'histoire de l'Afrique? A chacun d'eux, il n'est pas sûr que la palabre ait rempli toutes les attentes de la notion de débat public qui est impliquée dans l'événementialité de la société civile. Mais il est certain qu'en fouillant sérieusement, on peut trouver des traces de la société civile. Prenons la période post-coloniale: quand l'Etat unique avec sa vérité unique roulait encore, pas de société civile. Mais quand les conditionnalités des organismes financiers occidentaux imposent une certaine discipline aux Etats dès les années 1970, la société civile resurgit. Profitant de cela, l'Etat se retire: il ne veut plus ramasser les ordures, vidanger les fosses d'aisance, arrêter les bandits. Les sociétés de gardiennage prospèrent.

Il nous faut donc produire une épistémologie africaine pour comprendre le déploiement de l'événementialité. Faire le travail de terrain, mais aussi comprendre c'est-à-dire catégoriser et opérationnaliser la société civile selon les aspirations de nos peuples.

Communication de Eduardo Siteo:
«*State and civil society: an insistence*»

You can read my paper to see what I have as purposes. But firstly I present my thanks to Professor Konaté, because I am the only representative of the lusophone world. I will be brief.

- 1- My conceptualization of democracy is similar with the one of Eboussi Boulaga and Breytenbach. The African state can not still yet be considered as a successful experience. But normally the state must protect the citizens' peace and build the basic political and economical infrastructure.
- 2- Although especially weak, the state in Africa must improve.
- 3- Part of the failure of the state is due to bad governance. This is encouraged by the weakness of the middle class.
- 4- We must consolidate the civil society by strengthening the state and developing the non-governmental initiatives.

Débat

Le président Bachir Diagne: Avec Tamsir Niane l'exploitation de l'ethnie par l'Etat colonial a été mise en lumière. On a vu la société civile en processus d'auto-crédation. Mamadou Diouf a montré lui l'historien le plus philosophe que je connaisse, les aventures du concept de société civile. Siteo a articulé quatre propositions très importantes sur les fondements de la société civile. L'espace public est le lieu où doit s'enraciner l'initiative des femmes et où doivent se promouvoir leurs droites. Bernadette Palé a montré que la société civile suppose le droit à la différence. L'exposé de

Nzanbazamarya a montré la lutte des forces de la vie et des forces de la mort au cœur d'une société. Passons donc aux questions en nous souvenant de ces points-clés.

Questions

Nzi Jean-Pierre (Etudiant): Il m'a paru à travers ce que Mme Veneranda a dit que c'était angélisant pour un groupe. On a l'impression de trouver dans huit millions de criminels hutus, une seule personne pure. Le 1^{er} Ministre Agathe l'ancien pouvoir est diabolisé. Madame Veneranda n'a pas surplombé la situation. Il faut au Rwanda et même en Afrique, un nouveau courant de politiques capables d'admettre les erreurs de leur groupe. Il faudrait des gens capables de se dépasser. Soyez prochainement plus scientifique que journaliste! *Tharcisse Nzabimana*: L'essentiel, vous l'avez déjà dit, Mme Nzanbazamarya. Je m'adresse à Djibril Tamsir Niane, notamment au sujet de l'éthnicisation du pouvoir africain. Comment dissiper les peurs au sommet de la machine d'Etat? Ceux des présidents, même élus démocratiquement, qu'on défend, ont-ils démocratiquement régné? Comment mettre fin aux mandats des dictateurs? A Mamadou Diouf j'aimerais demander d'où il tire l'assurance que l'écriture était inexistante en Afrique avant la colonisation. Il y avait quand même des débats publics, par exemple dans l'Etat africain. Je voudrais ensuite des précisions sur l'appréciation que vous portez sur la société civile, notamment du point de vue de sa composition. Je crois qu'elle n'est pas essentiellement faite de mercenaires!

Angèle Gnonsoa: Quand la folie est individuelle, on peut chercher à la guérir. Mais quand tout un peuple est fou, quand deux peuples sont fous, l'intelligence ne sait quoi dire. Cela impose du silence. Je voudrais ensuite intervenir sur ce que Mme Palé a dit de la femme. L'humanité a été bâtie sur l'infériorisation de la femme, notamment sur cette division sexuelle du travail qui assigne la femme aux seules tâches domestiques. Il y a des tas de mythes qui infériorisent les femmes avec leurs propres arguments. Dans nos foyers on n'éduque pas les enfants à respecter l'égalité des sexes. Si vous avez une éducation qui vous apprend simplement à faire la cuisine et la couture, vous ne déciderez de rien.

M. Gauze: M. Diouf, croyez-vous en la société civile? Peut-on considérer l'Eglise comme faisant partie de la société civile? A Madame Palé, je dis que 10 femmes dans une assemblée c'est trop!

Réponses

Sitoe: I tend to argue with Diouf and Diagne that we must understand civil society as the non-governing group of the society.

Mamadou Diouf: Il est difficile de parler d'écriture dans la période pré-coloniale. Il faut toutefois distinguer l'écriture initiatique de l'écriture publique, profane. Je parle en fait de cette dernière. Et c'est de là qu'on peut comprendre que je parle surtout de l'avènement de la raison graphique. Que se passe-t-il quand on écrit? Ensuite, en système colonial, il n'y a pas d'espace public proprement dit car l'impérialisme le proscrit. En tant qu'historien, je crois que la ville est le lieu de l'invention. C'est la ville qui invente la modernité. Le mythe du village africain est colonial! Les ouvriers des villes ont été très déterminants dans ce qui s'est passé dans les années 40 en Afrique. Souvenez-vous des grèves. En ville tous les intérêts sont politiques. Ce qui s'y déploie a lieu dans ce que je préfère appeler «les associations communautaires».

Enfin, je dirais à M. Gauze que je n'ai pas envie de croire en l'avenir de la société civile. Je constate qu'il y a une dynamique des sociétés civiles. Il y a une société civile quand si on arrête Angèle Gnonsoa sur ordre du pouvoir parti au pouvoir, il se trouve,

en plus des militants de l'opposition et autres personnes, il y a des militants du parti au pouvoir qui se dressent contre cette décision. Il y a des valeurs que toute société peut partager dans le pluralisme. Elles sont au fondement de la société civile.

Veneranda Nzambariya: Merci des remarques qui m'ont été faites. Mais j'ai voulu surtout mettre en évidence un cas de criminalité d'Etat. Ensuite je refuse le genre masculin porteur de violence. Les femmes rwandaises en général ont surtout subi cette criminalité nationale! La véritable force est celle de la vérité et de l'amour, comme disait Gandhi.

Djibril Tamsir Niane: Je crois que l'Eglise peut jouer là un rôle important. Ne figeons pas la société civile dans une définition statique. Les dictateurs africains par exemple se fabriquent des sociétés civiles!

Bernadette Palé: Je voudrais dire à M. Diouf qu'il y a aussi des règles en ville, même si certains veulent qu'elle soit symbole d'anarchie. La société civile peut bien défendre les femmes. Par exemple, je veille à ce que mes garçons sachent faire la cuisine, n'en déplaît à Monsieur Gauze.

8. Vendredi 17 Juillet 1998.

Société civile et démocratie.

Président de séance: Willie Breytenbach

Le Président: I am very happy to preside this panel at the birthday of president Nelson Mandela. Our national Madiba is eighty years old today! So, I will ask you to respect your parts of time, misters.

Communication de Mahamadé:

« Société Civile et Politique »

(voir le texte de la communication, entièrement lu par l'auteur).

Communication de Jean Godefroy Bidima

La référence est le problème qui m'intéresse. Quand nous prenons les rapports entre la société civile et l'Etat nous constatons que leur rivalité est surplombée par la loi, un lieu vide où tous doivent la respecter. La représentation de la loi est la lieutenance, c'est-à-dire l'être à la place de quelque chose sans être ce quelque chose. Qu'en est-il au fond de la loi, ce lieu vide qui indique le problème de sa référence? Les conflits se déroulent toujours au nom de. Comment croire en une référence qui n'est personne? Ensuite, il y a le problème de la composition de la société civile. A partir de quoi faut-il considérer tel ou tel autre comme membre de la société civile?

Il y a cependant des thèmes qui ont meublé le discours de la démocratisation. Cela indique qu'il y a eu des préférences. Il s'agit de déployer les mécanismes qui tissent notre politique de la vérité. Prenons le thème de la liberté. Son essence est de montrer que par le langage, j'assume mon droit de faire sens. S'approprier la liberté d'opinion c'est surgir, se mettre à distance et mettre l'événement à distance. Liberté d'expression veut dire exigence d'auto-critique. Au lieu de tomber dans la parlerie, il faut prendre la parole. Or on qualifie ici de démocratiques des régimes qui n'autorisent que la parlerie.

Le grand défi est de trouver au sein de la société civile, le nomadisme instituant. Le seuil est ce qu'on rencontre avant un territoire, une région qui appelle la traversée. Le problème est de pouvoir évaluer nos seuils au lieu de continuer à laisser choir nos

démocraties dans la logique des foyers. La logique des seuils nous pousse à partir. Inquiétude, prudence, soucis du trajet et non du but.

On dit qu'il faut un nouveau recommencement. Mais l'allemand nous offre une signification plurielle du recommencement qui devrait nous inspirer. *Beignen* c'est commencer au sens chronologique. *Anfangen* c'est commencer par la bonne occasion. Je préfère ce second sens pour le contexte politique. Le fugace dans l'espace politique est, il est vrai, difficile à saisir C'est pourquoi je préfère la méthode micrologique au lieu du discours totalisateur.

Finalement le problème politique renvoie à la subjectivité. Soyons droits avant d'exiger des droits.

Communication de Kwasi Wiredu:

« *State, civil society and democracy in Africa* »

(Se référer au texte de la communication, exhaustivement lu au public par l'auteur)

Communication de Diégou Bailly.

« *Presse, société civile et démocratie.* »

(Se référer au texte de la communication, exhaustivement lu au public par l'auteur).

Communication de Kuakuvi Kwamvi Mawulé:

Ethnicité, nation et démocratie

Mon présupposé métaphysique est que la nature humaine est une et universelle. C'est elle qui accouche des cultures. Dès lors le problème de l'Etat est éminemment rationnel. Or l'Etat Africain est fondamentalement terroriste. D'où découle le nationalisme petit nègre qui vogue ça et là. Les gens en fait, font de l'agitation sur leur portion de brousse. Les guerres elles-mêmes témoignent d'une absence de vouloir-vivre. Mon avis est que les situations politiques négro-africaines ont un dénominateur commun: l'ethnisme. Les gens de la même région se mettent ensemble pour chercher à conserver le pouvoir. Qu'est-ce que la société fait donc lorsque le moindre acte du citoyen est perçu comme un acte pour ou contre le président de la république et les siens? Répondons à cette question avant de raconter des histoires sur l'Etat.

La vérité c'est que personne ne peut être sans les autres. Ontologiquement et psychologiquement, c'est le groupe qui m'assigne ma personnalité. Sur le plan axiologique nous savons qu'aucun comportement humain n'est inné. L'éthologie nous l'enseigne. On ment quand on dit que tel groupe social ne sait pas faire ceci ou cela par nature. Dans les faits on apprend toujours à vivre avec les autres. On n'a pas besoin de Hegel ou de Schopenhauer pour comprendre ça! C'est parce que les uns ont volé qu'ils ont sauté sur les fauteuils, qu'ils font la bêtise d'aller demander qu'on annule les dettes qu'ils ont contractées et dilapidées que ça piétine! Que faire dès lors?

- Tout mettre en œuvre pour que l'Etat garantisse l'ordre social.
- Faire de la société civile le lieu de la revendication du bien-être et non du pouvoir.
- Vivre dignement notre être humain à part entière. Transcender les ethnies, les instincts grégaires contre le clientélisme.
- Mobiliser le consensus pour la survie de l'ordre démocratique.
- Puiser dans les ressources ultimes de la raison et de l'intégration.

Débat

Le président Willie Breytenbach: Ask your questions, and please, be brief.

Simon Gasbirege: Il me semble que le thème du colloque ne traduit pas correctement ce qui est en jeu. On parle ici d'une compétition entre société civile et partis politiques, sous l'arbitrage de l'État. Alors questions à tous: Est-il possible et juste de changer l'intitulé de ce colloque en proposant: "Société civile, partis politiques et Etat en Afrique"?

Damian Upata: To Kwakuvi I ask this: which one is the worst? Supporting things or blaming things? Do you have in yours language the equivalent of the devil, of God with the small 'g'? Are you not confusing state and nation? To Mr. Wiredu, I think that the issue between majoritarian democracy is seriously difficult.

M. Ngouan (chercheur) A M. Bidima. Lorsque vous demandez à la société civile de s'autocritiquer, d'être droite avant de revendiquer des droits, je dis que c'est trop long. Je dis qu'il faut être droit en même temps. A M. Sawadogo je dirais que les sociétés civiles sont piégées par l'ordre du capitalisme international. Il faut intégrer ce paramètre car son oubli biaise ce débat. Sinon le multipartisme, à son tour va nous échapper. N'oublions pas que l'espace politique national n'est pas neutre.

Flexon Mizinga: The conflict appears between state and civil society because there is a problem of defining the limits of using power. On journalism, what was missed is the journalists don't have to promote themselves.

M. Gauze: A Monsieur Kwakuvi, qu'est-ce qui pousse certains fils du Sud du Togo à chercher à épouser à tout prix des filles de l'ethnie de l'homme au pouvoir? A Monsieur Sawadogo. Après la rectification au Burkina-Faso, que va t-il se passer?

Réponses

Sawadogo: Il n'est vraiment pas nécessaire de changer le thème du colloque. Il faut peut-être comprendre la politique globale comme une activité qui a ses acteurs. J'ai juste voulu en déployer la logique. Ensuite, je voudrais dire que dans mon exposé, le mot Afrique n'est pas apparu. Mais voici ma position sur l'Afrique, en tant que citoyen de ce continent. Lénine a dit que c'est la recherche du profit qui justifie la colonisation. C'est historiquement exact, je crois. La société civile et l'Etat sont transformés et traversés par des influences extérieures et locales. Mais comme je le disais, et là je m'adresse à Mizinga il faut d'abord comprendre que c'est un conflit de visions de l'homme qui justifie la rivalité entre Etat et Société civile. A M. Gauze, je dis qu'au Burkina Faso, la rectification a été enterrée en 1991. Aujourd'hui, on parle de la Vème république. J'espère que demain adviendra l'Etat de droit et notamment l'alternance.

Bidima: Je partage ce que M. Ngouan, dit sur la critique de l'impérialisme. Mais il dit ensuite que la critique auto-réflexive que je suggère finit par ne pas s'intéresser à la critique des institutions. Mais j'étais placé au sein d'une éthique de toute la société: le « connais-toi, toi-même ». La question de la subjectivité est politiquement capitale pour moi.

Kwasi Wiredu: The question about consensus is recent political philosophy: Switzerland or Belgium examples show that it is important to reduce ideological factions in the political field. Consensus do not abolished conflicts, but is useful because of the existence of conflicts. Consensus just means the kind of compromise that each other could make for the improvement of the whole society. I will try to adapt a word of Jesus Christ: « Not all who say non-party system do believe in that ». I don't think the Ugandan example corresponds with what I am talking about.

Diégou Bailly: Sur l'éthique et les problèmes des journalistes, c'est vrai que la censure est capitale. Elle vient de l'Etat! Mais le pire, c'est l'autocensure. Alors que faire? Prendre des mesures: élaborer une déontologie propre à nous? Pourtant il y a des

codes, il y a la loi. Pourquoi diantre faut-il encore se poser à soi-même une entrave? Je crois que tout dépend du pays. En Côte d'Ivoire, on a fait un code.

Kuakwi Kuamvi: Notre problème, c'est que les gens font des lois, mais on les contourne. J'ai donc voulu évoquer la duplicité morale des africains. On a tendance à ne rien faire comme il faut. Le ventre et l'argent, c'est tout! Quant aux mariages, on peut en faire pour plusieurs raisons, M. Gauze.

Mamadou Diouf: Ma discussion, c'est Kuakwi, sur la question de l'ethnicité, on ne peut pas décréter la fin des ethnies. Il nous faut plutôt comprendre les dynamismes en marche dans ces questions de l'ethnicité et du tribalisme. De 1950 à 1960, les sociétés africaines avaient admis l'idée de la cohabitation des ethnies. Mais que se passe-t-il aujourd'hui lorsqu'on dit que la citoyenneté est le fondement de l'exclusion? L'ethnicité a une histoire. Les Lebou du Cap-Vert deviennent un groupe fermé dès que la terre se vend. Quand Biya devient président du Cameroun, les Beti deviennent les coopérateurs des autres. Il y a une ethnicité morale à distinguer du tribalisme politique. Mandani dans *Citizen and subject* montre bien que l'ethnicité a été le socle de la pratique politique. On ne peut pas décréter la fin des ethnies. Au moment des conférences nationales, ce ne sont pas les partis à base ethnique qui ont réussi. Quand les gens ont la touille, ils retournent d'où ils viennent.

Yacouba Konaté: En rapport avec la notion de consensus, ne serait-il pas utile de le problématiser au regard par exemple de la notion de différend au sens où J.F. Lyotard pour rappeler que la démocratie instruit et instaure également le différend entre les acteurs politiques. Par ailleurs, peut-on vraiment dégager une logique des seuils? Vous vous levez un jour, on vous dit qu'Abacha est mort. Vous vous dites « Ah! Aujourd'hui Dieu n'a pas dormi! » On atteint un seuil certes, mais qui peut en décider? Je crois que les physiciens ont bien réglé cette question qui me préoccupe à un très haut point. Et là je pense à Fechner. Enfin, je me réjouis de ce que Diégo Bailly soit là, parce que la presse par le débat public qu'elle instaure, informe au sens où elle instruit et donne une forme à la société civile. En rapport avec la communication de Sawadogo, je propose de distinguer la société politique dont participent les partis politiques et toutes les organisations engagées directement dans la lutte pour le pouvoir et la société civile, moins impliquée dans ces enjeux, et qui se mobilise en deçà et au delà des partis si j'ose dire.

Fabien Eboussi Boulaga: Je remercie Mamadou Diouf de m'imposer la parole. (Rires) Je reviens sur l'importance de l'ethnicité. Anthropologiquement l'ethnie est fondée culturellement. Les ethnies se cristallisent aujourd'hui dans une logique de guerre. Que faut-il faire? Leur faire entendre raison ou les aider à se braquer? Les notions de société civile et d'Etat doivent être revues. L'Etat est le prolongement du politique qui se donne comme territoire ou on s'enracine. Du point de vue anthropologique, il est fondé sur une dialectique de la loi et de la coutume. Or quand on y voit de près, c'est la coutume classe qui est souvent imposée comme loi. D'où l'étrangeté et l'abstraction de l'Etat ressenties par les autres classes. La société civile intervient ici parce qu'elle se bat pour que la loi procure les avantages que procurait la coutume dans les diverses classes. C'est dans cette dialectique de la loi et de la coutume qu'il faut comprendre élémentairement, la société civile.

Kuakwi: Il ne s'agit pas de décréter l'abolition des ethnies. J'ai d'ailleurs montré que l'ontogénèse d'un individu se déploie nécessairement dans le groupe. Mais j'ai un credo: soit l'Etat, soit l'ethnie. Si on est incapable de penser l'Etat qu'on l'avoue au lieu de créer des constitutions qui institutionnalisent des présidents de la république à vie.

Bidima: Merci au professeur Konaté. Vous demandez qu'on problématiser la notion de consensus. Vous doutez ensuite de la possibilité d'une logique des seuils. Je pense que la notion de consensus est fondamentalement piégée par la possibilité du malentendu.

Peut-on dégager une logique des seuils? Je ne sais pas. Nous ne pouvons que suivre ces seuils dans leur surgissement.

Mahamade Sawadogo: je ne sais pas qui distingue société civile et société politique. Je préfère considérer la société politique comme ce qui comprend à la fois la société civile, les partis politiques, l'Etat.

9. Après-midi du vendredi 17 Juillet 1998.

Repenser la société civile.

Président de séance, Kole Omotoso:

Le Président: Welcome to this last session of our colloquia, we need to place in context the totality of our reflections. We produce what we don't consume; we consume what we don't produce! Please, in order to help the translators speak slowly and simple as possible. Each contributor will have twenty minutes.

Communication de Niamkey Koffi:

« *L'Ideologie de la transparence et la démocratie contemporaine* »

Il y a aujourd'hui une obsession de la transparence comme expression du politiquement correct. Cette idéologie a ceci de particulier qu'elle n'a pas de source assignable. Le facteur de cohérence, c'est la peur et le refus du conflit. On refuse de reconnaître l'irréductibilité du conflit. Il s'agit pour l'idéologie de la transparence d'une menace de contrôle du politique par les expertises d'horizons divers. Starobinski montre que la transparence fut un rêve de Rousseau. Le désir de transparence est lié à l'Etat de nature, rêve d'une société sans opacité, une société sans conflit. Traquer les apparences, tenter de maintenir tout sur le regard de la société, voilà qui renvoie au totalitaire. C'est la fameuse vision du Panopticon dont nous parle Bentham. Il s'agit de mettre en permanence chacun dans l'obligation de justifier ses conduites à travers la multiplication des codes. Il y a ainsi un écart entre l'interprétation républicaine et l'interprétation totalitaire de la pensée de Rousseau.

Le soi-disant objectif de la transparence, fait oublier que le refus du secret et de l'arbitraire est aussi dangereux que la recherche de la luminosité absolue de l'espace politique. L'idéologie de la transparence se donne alors là comme idéologie de l'unité absolue du politique. L'Etat doit ainsi s'astreindre à respecter les mêmes lois que le citoyen. La ruse de la raison d'Etat va consister à se faire passer pour personne. Stratégie de la dilution de la responsabilité de l'Etat. La dilution du pouvoir dans la société civile conduit à le traiter comme une activité tragique. L'idéologie de la transparence est entre les mains des responsables politiques. On diffuse tout, on aggrave le défaut chronique de civisme. On confond la transparence avec la vertu démocratique, la Parésia. (Le président exige le respect du temps. Rires)

La vérité suppose en fait pour sa production un parcours initiatique. Elle est gouvernement de soi et souci de véridiction. La dimension morale est différente de l'idéologie de la transparence en bannissant la manie de l'enquête. Le chantage de la transparence porte en creux une intention totalitaire. Le pouvoir politique est ainsi à la merci de l'opinion, d'où l'importance du philosophe.

Communication de Badié Hima:

« *L'invention de la société civile: renforcer la société civile* »

L'Afrique est entraîné de prendre sa revanche: ne faut-il pas une société civile forte et indépendante? La démocratie ne saurait être indépendante de la société civile du fait de

la force et du poids croissant de ses activités, par la force et le poids de son opinion. Avec Rousseau et Adam Smith la société civile est dès le XVIII^e siècle considéré comme l'espace de l'action libre, spontanée des individus et des groupes. Mais la modernité nous montre surtout comme le voit Hegel la société civile se démarquant de l'Etat par une spécialisation des fonctions. Elle devient distincte de l'Etat, pas nécessairement opposée à lui. Vous n'êtes pas sans savoir que quand le fonctionnement de l'Etat a été bloqué au Niger? C'est un général qui s'est interposé et non la société civile. Ceci me permet d'embrayer pour dire que manifestement, en Afrique la société civile est encore fragile parce qu'otage de la dynamique instrumentale. Il faut donc une société civile consciente de ses besoins réels, solide, d'où les six propositions que voici:

- 1- Constituer un front de refus de la politique par le haut.
- 2- Faire attention à la victoire du système dit libéral en rappelant l'humain.
- 3- Mettre fin à la méfiance envers l'alternance politique.
- 4- Réviser le mode de représentation en lui insufflant de la légitimité car pour l'heure il y a une vertu dormitive des faux-scrutins.
- 5- L'irrédentisme doit être réglé par les ordres sociaux légitimes.
- 6- Le désengagement politique doit être dépassé. Arrêter la dépolitisation est urgent.

Le président Kole Omotoso: I will deduct the six minutes that you have taken in your next time of speech. (Rires dans la salle).

Communication de Mmme Aminata Diaw:
« Repenser la société civile »

Ma contribution veut poser des questions. Car que la société civile soit à la mode, voilà qui nous assigne à cette attitude. Qu'est-ce que la société civile? Peut-elle aider à mettre en œuvre une existence citoyenne? Je vais traiter de l'émergence du concept en occident, de son apparition en post-colonie africaine, et finalement de la transmutation des valeurs qu'elle appelle.

Le concept de société civile n'a pu passer théoriquement dans l'histoire que parce qu'on est passé de la référence cosmologique de l'ordre politique à la référence anthropologique de l'ordre politique. Du droit objectif au droit subjectif. C'est là qu'apparaît l'idée des droits de l'homme. Avec Hobbes, Locke, Rousseau, la société civile se démarque de l'Etat de nature. Pourquoi cette archéologie du concept? Elle permet de mettre en exergue sa non-univocité, son lieu, au point que chez Hegel, on aboutit à la triade: Etat- Société Civile - Famille.

Dans la post-colonie africaine, il est possible de situer ce concept de société civile en partant de deux remarques. D'une part Alain Touraine remarque que le recul des Etats africains entraîne la baisse de la participation politique. D'autre part Semou Pathé Guèye observe aussi qu'un effet de saturation, de banalisation de la participation politique se fait voir chez nous. L'origine cette situation est dans l'activité politique partisane. Il y a ainsi une déconnexion manifeste du social et du politique. Hobbes dit que la volonté est représentable. Rousseau soutient que la volonté n'est pas représentable. C'est ce conflit qui est à l'œuvre dans l'histoire elle-même. La crise de la participation se voit d'ailleurs nettement en Afrique. Avec pour paravent l'habillage institutionnel, l'autoritarisme politique s'est affirmé ici comme mode de gouvernement. D'où l'échec, la rupture qui oppose pouvoir et société. C'est là que s'élabore le retour analytique et politique de la société civile en post-colonie.

Une transmutation des valeurs prend ainsi forme. Fondamentalement le dynamisme des associations non-gouvernementales laisse apprécier l'actuelle

consolidation de la capacité citoyenne. Ce que Rousseau appelait une « mystique de la société civile » s'organise ici. Il faut dans cette perspective réfléchir sur l'urbanisation des jeunes et leur rapport à l'identité. Comment les différents types d'âge se représentent-ils? Comment se représentent-ils le monde? La culture n'est pas mémoire, elle est projet. Le sens de notre présence au monde dépendra de nos réponses à la question suivante: comment aujourd'hui et demain, peut-on vivre correctement notre humanité?

Communication de Osaghae Eghosa
« *Rescuing the post-colonial state* »

When I heard and so much philosophers' names in the program of this colloquium, I feared for the realities. But I have no deception now that I am listening their contributions. This means that it is important to recognize our political concept need to be arranged in our context. If you want to rescue the state, it is because here in Africa the state is in a very desperate situation. The state, merely, has collapsed, and it is fictitious. The time as so comes to rescue the state. For me the major role of civil society is to organize the reformation of the state. You can not develop civil society outside of the state and you can not develop the state outside of the civil society. This African State is a balloon hanging on the sky. The concept of civil society appeared in cataclysm situation. It has been emphasized as the repository of freedom. It means that freedom can not be meaningful outside of the state, which is appropriated by the society. The state involves from the society, normally. But here the state walks against the society. The problems of ownership shows in Africa that citizens are not taken as citizens but as subjects. How to reappropriate the state? This is the problem of the civil society. It is to place, to fight against the pathologies of the post-colonial state: economic marginalization, and what Bayart calls extrancity. In this challenge, the following points are very important:

- 1- Civil society is historical.
- 2- We must see civil society as the arena of the conflicts. This needs negotiations.
- 3- The state has to be re-built in order to consolidate civil society.

Communication de Dibi Kouadio Augustin:
« *La société civile comme substance vivante* »

Dans la population devient de plus en plus vive l'attention à la liberté. En Afrique les hommes cherchent à donner à leurs désirs la forme de la volonté, en s'organisant. Hegel montre dans les principes de la philosophie du droit que c'est en effet la moralité objective qui constitue le lieu de la société civile. Le bien ne s'arrête pas à la satisfaction individuelle, mais renvoie toujours et déjà à la collectivité. La société civile est dès lors le lieu où se médiatisent l'individualité de la famille et l'universalité de l'Etat. C'est cette médiation que nous voulons analyser.

Dans la famille, ce qui est donné, c'est l'unité sentie. Les liens sont naturels. Mais par l'éducation et le mariage de nouveaux liens apparaissent qui tissent un système de besoins. C'est la société civile. Celle-ci comprend et introduit la division qui peut-être aussi déchirement. Ceci aboutit à la quête de l'unité de la position et de la présupposition, ainsi que le montre le paragraphe 157 de La philosophie du droit. Qu'au cœur même de la contingence se trouve l'universel, c'est la preuve qu'ici se déploie l'enjeu de la liberté qui a besoin de se donner en l'Etat sa position substantielle. L'idée de l'Etat n'est pas seulement une décision subjective, mais elle réclame les hommes.

Cependant, ceci n'épargne pas le fait qu'ici, par exemple, on observe que la phénoménalité et la monstrosité s'accouplent parfois quand l'idée tombe dans une matérialité déficiente. En Afrique, plus qu'ailleurs, le rôle de la société civile se donne ici. Les individus ne se reconnaissent pas ici dans l'Etat. L'ascension à l'Etat s'est réalisée sans payer le prix de la montée. Alors le bas réclame l'Etat. Dès lors questionnons: comment parvenir à, faire vivre l'idée que la vérité est au milieu de tous? La conscience réfléchie de soi est ce qui peut rappeler l'Etat à son concept. La société civile est en cela la totalité des forces sociales s'animant par des formes qui lui conviennent dans le paragraphe 348, Hegel montre que dans un contexte correct, la modernité se caractérise par le fait que c'est l'Etat lui-même qui reconnaît en la société civile son origine. La substance doit aller à la concrétude sans s'y perdre. La société civile doit demeurer le lieu du ressouvenir du devoir être. Elle est le milieu sans lieu qui rappelle que l'homme est d'abord citoyen du monde. Sans doute, en Afrique, les Etats ne jouent pas leur rôle. Et il vaut mieux que les sociétés civiles ne ressemblent pas à l'Etat. Nous sommes dès lors embarqués pour affronter (et nous confronter à) la nécessité de l'Etat: « Les épines deviennent des roses dès qu'elles sont acceptées ». Merci.

Débat

Le président Kole Omotoso: We need to reflection our languages, the sources of our inspiration. We have practically one ten minutes for our debate.

Olivia Ceesay: to Mr. Osaghae. You mentioned that the reformation issues lies on the capitalist process. My fear is that the basic needs for survival have to be produced. What could be more injuring than the privatizing persons from a real life of satisfactions?

N'Gouan: Les méditations qu'on déploie entre les médiateurs nationaux oublient l'impact de la finance internationale. Pourquoi l'écarte t-on? Il faut inviter les bailleurs internationaux pour une négociation franche.

Avoni Koblan: au Pr. Niamkey Koffi. L'exigence de transparence des gouvernés peut-elle encore être traduite comme une attitude totalitaire contre les gouvernants? Au professeur DIBI, votre présentation de l'Etat n'est-elle pas celle des philosophes fonctionnaires? N'est ce pas un discours isolé, solipsiste?

Djibril T Niane: A Madame Diaw: Ne faut-il pas en même temps repenser aussi l'Etat? Comment faire naître une «mystique civile»? Est-ce en imposant à l'Etat l'éthique de la bonne gouvernance? C'est vrai, en plus qu'une éthique ne s'impose pas, mais s'adopte. Ce sont des difficultés qu'il faut sûrement aborder. J'espère du reste que des textes issus de ce colloque opèrent des résolutions en ce sens.

Masipula Sithole: I want to make an observation on this colloquium. I will begin by what Doctor Kamuzu Banda said in 1964, when he decided to forbid the political opposition: «God does not want opposition. That is why he threw some opposants from the heaven to the hell» A deputy Minister in Zimbabwe said that «Joseph Mugabé is the second Jesus.» And the common people replied: « If this deputy Minister does not know Mugabé's father and mother, we will show him who and where they are » The sense of this colloquium is to show that Mugabé, and no other politician cannot be another Jesus!

(Applaudissements et rires)

Réponses

Mme Diaw: A Kole Omotoso, je veux dire que par rapport à la connaissance de nos langues, ma mémoire est habitée autant par Ahmadou Kourouma que par la Fontaine. Qu'est-ce qui est le plus important? Ce n'est pas tellement la langue, c'est l'instrumentalisation du concept. A Avoni, je dis que les philosophes ne cherchent pas à se substituer à l'Etat, encore moins la société civile ne peut remplacer l'Etat. Mais il y a le refus de la logique de l'exploitation de l'homme par l'homme.

A M. Niane: En choisissant de parler à partir du concept de société civile, j'ai juste voulu me soustraire du romantisme de l'Etat. Il faut enfin comprendre ce choix: comme un retour aux sources créatives de l'Etat, autrement que sur une formulation non démocratique du bien public comme on le voit aujourd'hui en post-colonie africaine. Il faut retourner le sens de la complexité.

A. Dibi Kouadio: A M. Avoni, je dirais que la moindre réflexion nous montre qu'être soi, c'est être avec. Nous existons toujours dans une volonté commune. C'est cette intersubjectivité qui vient se dire dans la raison. Maintenant, qu'il y ait des Etats violents n'implique pas que l'idée de l'Etat soit totalement ruinée. On ne peut pas absolument congédier un concept parce que des gens l'ont historiquement mal appliqué.

M. Gouan: l'internationalité dont vous parlez nous concerne aussi. C'est à dire qu'elle n'est pas toujours extérieure. Le capital est à l'œuvre partout.

Nyamkey Koffi: La question d'Avoni est pipée. Car si vous posez l'exigence de transparence comme venant exclusivement du peuple, dès lors, les gouvernés seraient le site essentiel de la transparence. Mais je veux montrer tout simplement que l'exigence de la transparence est une tendance à la négation de l'Etat qui vient de l'idéologie de la société de droit. La société civile n'est pas transparente. Elle est d'abord hiérarchisée et inégalitaire. Elle-même n'est instituée que par un principe instituant qui est le pouvoir d'Etat. L'Etat civil comme rupture de l'Etat de nature implique un principe instituant qui est la volonté générale. Parler de société civile, c'est faire référence à l'émergence de la citoyenneté. Le passage de l'être tribal à l'être social suppose, un dépassement. Quand le jeu du pouvoir se fait à partir des règles intériorisées, tout se passe correctement. Lorsque M. N'gouan parle de la finance internationale, il oublie le processus de démodernisation au profit des organisations indépendantes.

Eghosa Osaghae: We should not lament about our state. We have to act in other way to transform it. Mme Ceesay, the basic needs are surely important. But there is a fundamental need of justice in their production and distribution. That is the point. Cabral is right when he observes that « colonization denied our right to initiative»

Le président Kole Omotoso: Thanks to the translators. Thank to our two rapporters, MM. Ngomo Paul Aarons and Nyamsi Franklin Nathan. Thanks to all of you for this opportunity of palaver.

10. Samedi 18 juillet 1998.

Cérémonie de clôture.

Présentateur: M. Avoni Koblan.

En présence de son Excellence Monsieur l'Ambassadeur des Pays-Bas en Côte d'Ivoire, M. Speekenbrink et Madame, du directeur de l'U.F.R des sciences de l'homme et de la société de l'université d'Abidjan-Cocody et du chef du département de philosophie le Professeur Yacouba Konaté et de tous les participants, ont été publiées les résolutions, les recommandations et les motions du colloque international interdisciplinaire sur Etat et Société Civiles en Afrique. Enracinements et Projections.

Le professeur Konaté, après avoir remercié l'Ambassade Royale des Pays-Bas en Côte d'Ivoire et tous les participants à tous les niveaux de la réalisation de ce colloque, s'est réjoui de la consolidation amorcée d'une réflexion sur l'Afrique, entre les Africains et en Afrique. Bachir Diagne, Fabien Eboussi Boulaga, Willie Breytenbuch, et les autres participants ont rappelé chacun, l'importance pour les disciplines abstraites de se fonder sur des bases sociales et anthropologiques concrètes pour ensuite démontrer leur opérationnalité.

Après lecture du rapport synthétique du colloque par N'gomo Paul Aarons et la lecture des résolutions et recommandations par M. Avoni Koblan, puis Nyamsi Franklin Nathan, Mme Aminata Diaw a présenté au nom des participants, une motion de remerciements.

Prenant la parole, M. Alloco N'Guessan a remercié au nom de l'U.F.R des sciences de l'Homme et de la Société, l'Ambassade Royale des Pays-Bas, le Ministère des affaires étrangères de Côte d'Ivoire. Il a adressé ses félicitations au département de philosophie, pour la bonne conduite de ces travaux et l'heureuse initiative qui les a rendus possibles. Avant de procéder à la clôture du colloque, son Excellence Monsieur Speckenbrink, Ambassadeur des Pays-Bas en Côte d'Ivoire a confirmé la publication imminente des actes du colloque et donné l'assurance que son pays est disposé à appuyer ce type d'initiative. Sous les applaudissements du public; le colloque a pris fin à 13h00.

RECOMMANDATION
sur la nécessité d'une animation intellectuelle
conséquence de l'espace public

- Considérant le rôle qui revient aux intellectuels d'animer le débat sur et dans l'espace public
- Considérant les difficultés matérielles et morales qui grèvent en permanence l'effort de dire la vérité et de bien agir en Afrique
- Considérant les écueils théoriques qui contraignent encore l'Afrique à se penser dans un face à face exclusif avec l'occident
- Considérant les menaces et les entraves subies au quotidien par les sociétés civiles africaines et en particulier dans celles-ci par les intellectuels qu'encerclent souvent les logiques de chantage et de mort provenant des fanatismes d'Etat et d'ailleurs
- Considérant la poussée de l'urbanisation qui opère une reconversion remarquable des lieux de la vie des africains

Le Colloque international interdisciplinaire réuni du 13 au 18 Juillet 1998 à l'Université d'Abidjan-Cocody autour du thème « Etat et Société Civile en Afrique. Enracinements et projections »

- Recommande aux intellectuels et susciter autant que faire se peut une vie collective ouverte à la délibération rationnelle critique et consensuelle dans leurs sociétés respectives
- Recommande aux intellectuels de prendre des initiatives originales pour aboutir à l'éclosion des valeurs sociales capitales, tout en s'inspirant des expériences d'émancipation des autres sociétés du monde actuel ou passé
- Recommande aux intellectuels de savoir résister au face à face exclusif avec l'occident en s'ouvrant aux autres cultures et en sachant revenir à une analyse des données anthropologiques élémentaires afin de restituer ici la politique à son sens
- Recommande aux intellectuels d'avoir un rapport plus actif aux problèmes de communication et aux langues africaines
- Recommande aux intellectuels de tourner le dos aux anecdotes stériles et à la restitution sans distanciation des classiques ou des poncifs de l'histoire des idées occidentales
- Recommande aux intellectuels d'accorder une importance égale aux questions de l'urbanité et de la ruralité

- Recommande aux intellectuels de donner un effet civique à la réflexion en promouvant aussi la discussion hors de la classe intellectuelle, vers d'autres couches sociales, notamment en privilégiant les questions citoyennes, celles de l'Etat de droit, qui peuvent contribuer à l'animation de la presse ou à la consolidation de l'opinion

- Recommande à la communauté intellectuelle ici convoquée d'instaurer en son sein une solidarité de penser dans le continent; et ainsi de lever constamment le bouclier contre toutes les entraves dont souffrent ou pourraient souffrir les intellectuels africains, en médiatisant autant que faire se peut le refus de l'inacceptable

Le colloque international interdisciplinaire se réjouit de la participation des représentants de la presse, des femmes, des jeunes et même de la société civile non- intellectuelle à ses travaux, signés de l'esprit d'ouverture et de la tolérance caractéristiques de ses débats.

Souhaite que les participants aux présents travaux animent une réflexion sur le thème du colloque quant ils seront retournés dans leurs postes respectifs.

Fait à Abidjan, le 18 Juillet 1998

Le Colloque

RESOLUTION

sur les problèmes de publication en Afrique

- Considérant les difficultés matérielles et humaines qui rendent les publications africaines irrégulières et leur diffusion lacunaire auprès des étudiants et du public africains
- Considérant le nécessité pour les intellectuels d'échanger et de faire connaître leurs travaux et publications par-delà les barrières nationales et linguistiques
- Considérant le grand intérêt que la connaissance des travaux des autres revêt dans la dynamique de perfectionnement des intellectuels et étudiants africains
- Considérant que la connaissance des auteurs africains par les étudiants et chercheurs africains doit devenir quotidienne et aisée

Le Colloque Interafricain Pluridisciplinaire intitulé « Etat et Société Civile en Afrique. Enracinements et projections » réuni du 13 au 18 Juillet à l'Université d'Abidjan Cocody:

- Recommande aux participants de ce colloque et à toutes les personnes soucieuses du progrès et de la diffusion des idées, de tout mettre en oeuvre pour les faire circuler
- Décide de publier les actes du présent colloque et pour cela demande aux participants de réviser leurs communications et de les envoyer au comité d'organisation d'ici au 1er Août 1988
- Recommande la publication d'ici le prochain colloque d'un recueil de textes des différents participants au colloque et mettant en exergue les contributions d'autres compétences africaines, qui ont déjà publié des textes importants et essentiels sur l'Etat et la Société Civile
- Recommande aux organisateurs de ce colloque, à l'Ambassade royale des Pays-Bas en Côte d'Ivoire et au CODESRIA et s'impliquer et de s'engager dans la publication et la diffusion de ce recueil de textes qui peut être utile pour les Enseignants et les étudiants en sciences de l'homme et de la société, comme outil pédagogique
- Recommande à chacun de contribuer à faire connaître ce recueil de textes qui aidera à l'entrée des auteurs africains dans les espaces linguistiques africains différents des leurs
- Désigne M. Kolé Omotoso comme coordonnateur des travaux de ce recueil dans l'espace des auteurs anglophones

- Désigne M. Charles Bowao comme coordonnateur des travaux de ce recueil dans l'espace francophones d'Afrique centrale

- Désigne Madame Aminata Diaw comme coordonnatrice des travaux de ce recueil en Afrique de l'Ouest

Fait à Abidjan, le 18 Juillet 1998
Le Colloque

RECOMMANDATION
pour une périodisation des
Rencontres Interafricaines Pluridisciplinaires

- Considérant l'urgence qu'il y a pour les africains et africaines de penser les obstacles historiques et théoriques qui entravent une vision sereine et conséquente du futur des populations du continent
- considérant l'irrégularité notoire et à la limite le manque des rencontres entre les membres des sociétés civiles du continent africain
- Considérant l'absence d'une continuité thématique et intersubjective de la recherche pluridisciplinaire interafricaine
- Considérant l'insuffisance des efforts fournis par les universités et les Etats africains dans la stimulation matérielle et spirituelles des échanges de savoirs de pointe et d'expériences entre les chercheurs, les étudiants, et les autres voix des sociétés civiles africaines

Le colloque international interdisciplinaire intitulé " Etat et société civile en Afrique. Enracinements et projections " tenu du 13 au 18 Juillet 1998 à l'Université d'Abidjan-Cocody:

- remercie les Pays-Bas pour la sollicitude concrète mobilisée en vue de la réalisation de cette rencontre intellectuelle fructueuse entre africains francophones, anglophones et lusophones, autour des problèmes africains
- remercie le Ministre des Affaires Etrangères de Côte d'Ivoire d'avoir honoré de sa présence réelle et symbolique cet événement d'éclairage des impasses africaines actuelles
- recommande l'instauration de rencontres périodiques de ce type dans des pays africains à chaque fois différents, annuellement ou bi-annuellement, pour que la régularité du questionnement anime la mémoire et l'imagination africaines
- désigne désormais ces échanges périodiques du nom de Rencontre Interafricaine Pluridisciplinaire
- propose " la société Africaine " comme thème de la prochaine rencontre africaine pluridisciplinaire pour embrayer sur les ouvertures instituées par ce colloque
- invite les Etats et les universités africains à apporter leurs contributions actives à la permanence et à la consolidation des rencontres interafricaines pluridisciplinaires, pour que s'enracinent ici des communautés capables de se projeter dans le futur sereinement

- félicite le département de philosophie de l'Université d'Abidjan-Cocody pour l'initiative heureuse de ce Colloque et la qualité de son organisation.

Fait à Abidjan, le 18 Juillet 1998
Le Colloque

MOTION
sur la bonne gouvernance en Afrique.

- Considérant que le progrès économique et social dépend de l'harmonie des rapports entre l'Etat et la société civile
- Considérant l'expérience historique des sociétés africaines
- Considérant que ces expériences appellent l'urgence d'un ajustement de l'Etat sur la société et réciproquement de la société sur l'Etat
- Considérant l'essor fulgurant de la pauvreté et de la démographie en Afrique
- Considérant les effets désastreux de ces phénomènes sur le progrès économique et social en général et les femmes, les jeunes et les enfants en particulier
- Considérant que ni la pauvreté, ni le sous-développement ne sont une fatalité

Le Colloque International Pluridisciplinaire tenu du 13 au 18 Juillet 1998 à Abidjan

- exhorte les gouvernements et les hommes d'Etat d'Afrique à être des exemples de probité morale et intellectuels
- encourage les acteurs sociaux et les intellectuels à en faire de même
- les engage à évaluer chacune de leurs actions à la lumière des exigences éthique et intellectuelles et à cultiver la bonne gouvernance comme un des remèdes des multiples maux desquels l'Afrique et les Africains n'ont que trop souffert

Fait à Abidjan, le 18 Juillet 1998
Le Colloque

QUEST

Vol. XII, No. 1, June 1998

Editeur du numero special:

Prof. Yacouba Konaté (Université d'Abidjan-Cocody)

Editorial Board / Conseil Editorial:

Prof. Clive Dillon-Malone (University of Zambia) , Prof. Paulin Hountondji (Université de Cotonou, Benin), Prof. Lansana Keita (Fourah Bay College, Sierra Leone), Prof. Lolle Nauta (University of Groningen), Prof. Kwasi Wiredu (University of South Florida).

QUEST: Philosophical Discussions is an African Journal of Philosophy. It intends to act as a channel of expression for thinkers in Africa, and to stimulate philosophical discussions on problems that arise out of the radical transformations Africa and Africans are undergoing.

QUEST includes material on both subjects related to Africa, and subjects of general philosophical interest, serving an international public of professional philosophers and intellectuals in other disciplines with philosophical interests. Original articles written in either English or French will be published.

QUEST appears twice per year.

QUEST: Philosophical Discussions est une revue africaine de philosophie qui sert de moyen d'expression pour les penseurs en Afrique et qui vise à stimuler une discussion philosophique sur les problèmes surgissant des transformations radicales dont l'Afrique et les Africains sont témoins.

QUEST contient des points de discussion actuels se rapportant à l'Afrique et des questions d'intérêt philosophique général, et s'adresse à un public international de philosophes professionnels qui sont intéressés par la philosophie. Des articles originaux écrits en anglais ou en français sont publiés.

QUEST paraît deux fois par an.

Postal address:

Chopinweg 11, 9761 JK Eelde, Netherlands

Subscriptions / Abonnements

US\$ 35 (institutions)

US\$ 25 (individuals)

US\$ 20 (institutions in Africa)

US\$15 (individuals in Africa)