La science politique africaniste (1) et le statut théorique de l'État africain : un bilan négatif

RÉFLÉCHIR sur l'État et le politique en Afrique depuis les indépendances est une tâche à la fois nécessaire et décourageante. Le chercheur navigue entre les imprécations, les illusions et les fausses certitudes. (...) *Le droit constitutionnel et la science politique se focalisent sur l'étude du Pouvoir, régime politique, forces politiques et vie politique, et sur les relations entre celui-ci et les citoyens ou plutôt les sujets. Le bon Pouvoir est démocratique, respectueux des droits et libertés, dévoué au bien public et à l'intérêt général. Le mauvais Pouvoir, et dans les pays d'Afrique il est la règle, est tyrannique, prédateur, patrimonial ou néopatrimonial, c'est la politique du ventre du haut en bas de l'appareil d'État. Toute littérature sur l'Afrique, qu'elle soit d'origine africaine ou européenne et américaine, est dominée par ce dualisme* », constate François Borella (2).

Précisant sa pensée, il conclut : « *Mais les analyses explicatives se limitent le plus souvent à incriminer l'inadaptation des mécanismes politiques importés par la colonisation et reproduits après la décolonisation. Il faut probablement reprendre la question de plus loin et de plus haut. Ce qui est en cause, avant les mécanismes démocratiques ou non, c'est le cadre dans lequel ils se déploient.* »

Le cadre dont il est question ici est celui de l'État importé, en tant que modèle de construction politique posé par le droit international et la science politique comme l'horizon de la modernité politique et de la rationalité. Or, le rare débat sur l'État en Afrique n'a porté que sur son épiphénomène, en l'occurrence l'État postcolonial, ignorant totalement la crise en amont qui touche le modèle importé dont ce dernier n'est que la caricature, à savoir la crise de l'État-nation libéral et la crise de l'État-nation totalitaire

(1) Le terme est de Gérard Conac, « L'Afrique et la science politique », *Revue Mondes et Cultures*, XLI-4, 20 novembre 1981, pp. 711-733.

(2) F. Borella, « L'État en Afrique : crise des modèles et retour aux réalités », in *Mélanges René Gendarmes*, Éditions Serpenoise, 1996, pp. 229-236.

(populaire ou marxiste-léniniste). Si l'État-nation libéral est encore dans l'œil du cyclone, l'État-nation totalitaire a disparu corps et biens avec l'URSS et le communisme, la Chine exceptée.

Poser le problème de la sorte, c'est souligner non seulement que l'heure a sonné de changer la problématique de l'État en Afrique, mais c'est surtout préciser que l'enjeu de cette nouvelle problématique de l'État se décline sous la forme de trois variables : inadaptabilité du modèle de l'État-nation extrapolé en Afrique ; redécouverte des tenants et des aboutissants du modèle de l'État et de la nation inventé par l'Afrique noire précoloniale ; théorisation de ce modèle de l'État impliquant une approche méthodologique globale.

Contrairement aux idées reçues, l'État est un concept général qui ne peut ni se limiter, ni se dissoudre dans le modèle de l'État-nation qui est une invention spécifique à l'histoire et à la culture européenne (3). Quant au modèle de l'État africain précolonial il correspond bien à la « communauté politique plurinationale ou a-nationale » dont parle Bertrand Badie (4). Les qualificatifs « empire » et « segmentaire » collés à ce type d'État par l'anthropologie politique autant que l'absence de sa théorisation écrite que déplore B. Badie, au motif qu'il « n'a eu ni Hegel, ni légistes, ni professeurs de droit », ne peuvent pas remettre en cause sa matérialité et sa singularité (l'État multinational est différent de l'État-nation par son processus de fondation et de structuration, par le statut des acteurs de sa construction, par les logiques sociales qui lui donnent corps et signification). Sa théorisation implique l'utilisation d'une approche globale combinant des outils conceptuels et méthodologiques forgés par l'anthropologie politique et la sociologie de l'État. S'ils se révèlent inopérants, il faudrait en fabriquer d'autres.

Telle est la leçon que l'on peut tirer de l'échec des théories de l'État en Afrique, que celles-ci soient d'inspiration juridico-institutionnelle ou sociologique. Mon propos se limitera à brosser un tableau succinct mais critique des fondements épistémologiques des théories de « l'État-politique du ventre » (5) et de « l'État néo-patrimonial » (6) ; quitte à analyser par la suite les axes de la théorie de refondation de l'État multinational ou l'État postnational.

(3) B. Badie et P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, seconde édition, 1982, pp. 103-104 et conclusion.

(4) B. Badie, *L'État importé*, Paris, Fayard, 1992, p. 244.

(5) J.-F. Médard (dir.), *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, 1991, chapitre 12.

(6) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

L'échec des théories de « l'État politique du ventre » et de « l'État néopatrimonial »

Une grille de lecture qui veut vérifier la validité des théories de l'État-politique du ventre et de l'État néopatrimonial, appliquées à la réalité politique africaine qu'elles sont censées rendre intelligible, se doit de mettre en exergue deux idées-forces.

Il faut souligner d'abord que, contrairement aux idées reçues, les théories de « l'État-politique du ventre » et de « l'État néopatrimonial » s'inspirent du patrimonialisme comme toile de fond du modèle idéal-typique de domination traditionnelle chez Max Weber. Il suffit de lire J.-F. Bayart et J.-F. Médard pour découvrir cette filiation.

En effet, dans *L'État en Afrique – la politique du ventre*, la thèse centrale de J.-F. Bayart est que l'accès au pouvoir d'État est également l'accès aux ressources matérielles et morales de cet État (pp. 103-118). Il désigne ce processus d'accaparement arbitraire de l'État et de ses ressources par le terme « d'accumulation ». Cette accumulation devient « la politique du ventre » (p. 122) car « l'appareil d'État est en soi un morceau de ce gâteau national » et un espace de coercition (p. 300). Il s'ensuit que les accapareurs constituent ou tentent de constituer une classe dominante (p. 125), qui exerce ou cherche à exercer l'hégémonie (pp. 146-147) et invente la gouvernementalité ou les cultures originales de l'État (p. 304). Cet État repose sur des fondements autochtones et sur un processus de réappropriation des institutions coloniales qui en garantissent l'historicité (p. 317).

Il en découle que si l'État postcolonial repose sur des fondements autochtones d'un côté, et qu'il a fait l'objet de réappropriation de l'autre, la négation par J.-F. Bayart de sa filiation avec le patrimonialisme webérien n'est qu'un exercice de rhétorique, que l'argument de l'extraversion des procédures contemporaines de l'accumulation ne peut remettre en cause. Les faits analysés et décrits sont similaires à ceux décrits et analysés avec des mots différents par J.-F. Médard et mis sur le compte de l'État patrimonial. Ce que J.-F. Bayart appelle historicité, J.-F. Médard l'appelle traditionnel.

D'ailleurs ce dernier n'a pas manqué l'occasion de le rappeler, en soulignant que « *le patrimonialisme constitue le commun dénominateur de pratiques diverses si caractéristiques de la vie politique africaine, à savoir le népotisme, le clanisme, le tribalisme, le régionalisme, le clientélisme, le copinage, le patronage, le prébendalisme, la corruption, la prédation, le factionnisme, etc., qu'elles soient fondées sur l'échange social ou sur l'échange économique* » (7).

(7) J.-F. Médard, *idem*, p. 330.

Ensuite, force est de constater que ces théories n'ont aucun fondement social en Afrique noire, pour être le creuset d'une problématique de l'État africain, même au nom du « matérialisme-consumériste », pour utiliser l'expression d'Étienne Le Roy (8). Et pour cause.

Premièrement, l'État postcolonial autant que l'État précolonial ignore la bureaucratie au sens webérien du terme, c'est-à-dire l'existence au cœur de l'État d'un pouvoir fondé sur « un savoir-faire technique » de gestion des rouages de l'État, opposable au pouvoir politique détenu par des autorités élues ; deuxièmement, le mode de production rural reposait sur une économie de subsistance et non sur une économie d'accumulation ; troisièmement, le facteur structurant de cette économie, la terre, est dans son principe même un bien public inaliénable, le chef politique n'étant pas le chef de terre (9) (« La notion de fief était absente des systèmes politiques africains », souligne P.-F. Gonidec » (10)) ; quatrièmement, le sultanisme est la toile de fond de ces deux théories, car l'arbitraire est à la fois le fondement de la légitimité de l'État postcolonial et le fondement de la confiscation de ses ressources, quelles que soient par ailleurs les multiples formes prises par cette confiscation ; cinquièmement, il ne s'agit nullement d'une résurgence de l'État traditionnel dont l'existence est reconnue par J.-F. Médard et niée par J.-F. Bayart.

La théorie de « l'État politique du ventre »

J.-F. Bayart est, à sa manière, l'un des épigones des maîtres de l'école de la « table rase » quoiqu'il s'en défende. En effet, dans un brillant morceau d'ethnocentrisme, il écrit ce qui suit : *« L'idée d'une culture africaine qui présiderait à une organisation de la société et à une conception du pouvoir spécifiques s'en trouve aussitôt ruinée, bien qu'elle figure en bonne place dans le sottisier contemporain. Sans doute l'Afrique existe-t-elle dans nos têtes »* (11).

Poursuivant sur la même lancée, il annonce que la dynamique de l'État contemporain en Afrique noire est « orpheline d'une grande tradition étatique similaire à celles de l'Occident, de l'Asie centrale ou de l'Extrême-Orient », quitte à affirmer le contraire en soulignant : *« Bien que le dernier siècle ait modifié plusieurs de ces données, il s'ensuit une profonde originalité de l'Afrique noire eu égard aux*

(8) E. Le Roy, « La démocratie pluraliste face à l'obstacle des présidentialismes africains francophones », in G. Conac (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Actes de colloque, Paris, Économica, 1993, p. 134.

(9) G. Balandier, *L'Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2e édition, 1967.

(10) P.F. Gonidec, *L'État africain*, Paris, LGDJ, 2e édition, 1985, p. 46.

(11) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, pp. 57 et suivantes.

principaux paramètres de l'analyse comparative du politique. A l'instar de l'Asie et des pays arabes, et au contraire de l'Amérique latine, elle n'appartient pas à l'Occident » (12).

Ce qui lui permet de conclure, contre toute évidence, que « *l'État instauré par le colonisateur a d'emblée fait l'objet d'appropriation de la part des peuples qu'il s'était soumis. D'une part, il a été investi par les acteurs sociaux autochtones au mieux de ce qu'ils pensaient être leurs intérêts. De l'autre, il a été interprété par ceux-ci en fonction de leurs représentations culturelles propres. De ce double point de vue, l'État contemporain en Afrique est doté d'une historicité propre* » (13).

Cependant, le moins que l'on puisse dire est que le phénomène ainsi décrit a du mal à couvrir le champ sociologique de l'historicité qui est « *l'action exercée par la société, à partir de son activité sur ses pratiques sociales et culturelles par l'association de trois composantes : le mode de connaissance qui constitue une image de la société et de la nature ; l'accumulation qui prélève une partie du produit disponible ; et le mode culturel qui saisit et interprète la capacité d'action de la société par elle-même* » (14).

Si l'on s'en tient à cette thèse, l'Afrique noire n'a de salut qu'en demeurant l'otage de l'État postcolonial qui, telle une corde au cou d'un condamné à mort, devrait lui servir, le cas échéant, d'instrument de sa propre pendaison.

Certes, la débâcle de l'État postcolonial, suivie du rejet de la tyrannie en tant que mode de domination et d'exploitation des Nègres par les Nègres, au tournant des années 90, à travers les conférences nationales et autres forums démocratiques a fragilisé l'intelligibilité de cette thèse. Néanmoins, l'événement majeur de cette fin du XXe siècle qui vient de sonner le glas de la théorie de « l'État-politique du ventre », est bel et bien le réveil insoupçonné de la corruption, c'est-à-dire de la politique du ventre, dans le bastion même de l'État-nation et donc de la rationalité et de l'intérêt général, à savoir la France (15) et le reste de l'Occident. Les faits sociaux étant têtus, démonstration a été faite que « la politique du ventre » n'est pas une spécificité africaine du politique et chemin faisant, elle ne peut, logiquement, offrir « un exemple de gouvernementalité ».

En tant que gouvernementalité, en effet, la corruption émane du système politique. De ce fait, que les acteurs de la corruption soient principalement des élites politiques et économiques ne change en rien cette relation de cause à effet, laquelle constitue l'une des pièces maîtresses de la politique du ventre. Ce qui compte

(12) *Idem*, p. 58.

(13) J.-F. Bayart, « L'État », in *Les Afriques Politiques*, Ch. Coulon et D.-C. Martin (dir.), La Découverte, 1991, p. 214.

(14) A. Touraine, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973, p. 531.

(15) Y. Mény, *La corruption de la République*, Paris, Fayard, 1992.

c'est la qualité de la corruption en tant que phénomène politique et non la quantité (combien sont les acteurs et combien sont les victimes de la corruption). Il suffit, pour s'en convaincre, de citer Yves Mény et son critique, J.-F. Médard.

En France, d'après Yves Mény, « la corruption prend appui sur des mécanismes, des valeurs et des règles parfaitement intégrés et légitimés par le système politique » et « la France n'est donc pas corrompue si l'on réduit la corruption à l'usage de pots-de-vin, mais elle l'est dans certains secteurs, comme les marchés publics et l'urbanisme commercial où la corruption est devenue le mode quasi systématique, régulier, normal de gestion et de financement des partis politiques », écrit Yves Mény.

Quant à J.-F. Médard, il abonde dans le même sens lorsqu'il écrit : « *Je partage très largement et l'approche et les analyses de l'auteur. J'apprécie, en premier, qu'il introduise la corruption dans l'analyse du système politique français. Il nous montre que la corruption est devenue une pratique organisée et même systématique, au moins dans certains secteurs, que ces pratiques de corruption sont facilitées par, et même s'enracinent dans, des comportements qui, s'ils ne relèvent pas toujours de la corruption au sens strict, s'en rapprochent au point qu'il est utile de les aborder de pair* » (16). Il reproche, par ailleurs, à Y. Mény, d'avoir négligé d'autres secteurs de corruption, notamment le complexe militaro-industriel, les gros contrats d'exportation d'armement et des gros équipements civils, la corruption internationale notamment les relations franco-africaines, l'ensemble du secteur de travaux publics. Il réfute l'argument selon lequel « la petite corruption » est exceptionnelle en France et il soutient que « c'est plus important qu'on ne l'imagine : il faut avoir vécu le contraire pour s'en rendre compte. »

Les investigations d'Antoine Gaudino sur « La mafia des tribunaux de commerce » (17) viennent étayer les analyses d'Yves Mény et de J.-F. Médard sur le caractère généralisé de la corruption en France, lorsqu'il écrit : « *Les affaires mises en lumière ne représentent qu'une infime partie de celles qui ont été portées à ma connaissance, dossiers à l'appui. Cet échantillon a pour vocation de démontrer, entre autres, que les dérives des juges consulaires et des mandataires de justice ne se réduisent pas à des cas limités voire exceptionnels comme les représentants de ces corps tentent de le faire croire. La preuve est faite que la plupart des entreprises en difficulté sont malheureusement soumises à un système de combines mafieuses, largement répandues dans le pays. Ceci est vrai du nord au sud, de l'est à l'ouest et essentiellement lorsque les décisions sont prises par des magistrats élus.* »

(16) J.-F. Médard, « De la corruption comme objet d'étude », *Revue française de Science Politique*, n° 4, août 1993, pp. 690-697.

(17) A. Gaudino, *La mafia des tribunaux de commerce*, Paris, Albin Michel, 1998, chapitre 26.

J.-F. Bayart, quant à lui, croit avoir trouvé l'origine de la corruption dans le passé négro-africain, précisément dans « l'invisible » (18), dont il dit qu'il est « certainement l'un des traits récurrents de la plupart des sociétés africaines ».

Précisant sa pensée, il souligne : « *Mais empreinte de religiosité chrétienne ou islamique, la sensibilité rédemptrice qui balaye le continent et stigmatise la corruption reste simultanément tributaire de l'imaginaire social de l'invisible. D'où son ambivalence : d'un côté, la valorisation de la chose publique, la critique des accapareurs prolongent plus ou moins consciemment les nombreux mouvements de lutte contre la sorcellerie qui ont jalonné l'histoire de l'Afrique ; d'un autre côté, les mêmes croyances, en faisant de la redistribution un devoir moral, et de la munificence une qualité politique, prédisposent au détournement de l'argent de l'État* » (19).

L'inexistence d'un lien de cause à effet entre « le devoir moral de redistribution » et « la prédisposition au détournement », atteste de la « dérive épistémologique et [de l']écriture de l'histoire de l'Afrique contemporaine » (20) dont parle Tshikala K. Biaya, à propos de la « postcolonie » d'Achille Mbembe, en dénonçant « l'intellectualisme méthodologique ». En effet, en Afrique noire de cette fin du XXe siècle, il n'est point besoin d'être un savant pour constater que l'accroissement exponentiel de la misère dans toutes les couches sociales des villes et des villages est en train de rompre les liens traditionnels de la solidarité africaine et son pendant « l'obligation morale de redistribution » au profit de l'individualisme grandissant.

Quand on sait, par ailleurs, la violence du châtiment corporel réservé aux voleurs, aux pilleurs, aux prévaricateurs, aux corrupteurs et autres vandales en Afrique noire traditionnelle (sans qu'on ait besoin d'invoquer les pays pratiquant la charia islamique), de tels propos témoignent de l'ignorance des droits africains et des pratiques juridiques y afférentes.

La théorie de « l'État néopatrimonial »

L'on ne peut que regretter l'attachement de J.-F. Médard au préfixe de « néo » patrimonial, en dépit de la discutabilité de son argumentation. Peut-être ceci s'explique-t-il par son immersion dans l'héritage intellectuel webérien, dont il ne peut s'éloigner sans probablement y laisser son âme. Sinon, on ne comprendrait pas

(18) J.-F. Bayart, « L'Afrique invisible », *Politique internationale*, n° 70, hiver 1995-1996, pp. 287-297.

(19) J.-F. Bayart, « Argent et corruption en Afrique noire », *Projet*, n° 232, hiver 1992-1993, p. 70.

(20) Tshikala K. Biaya, « Dérive épistémologique et écriture de l'histoire de l'Afrique contemporaine », *Politique africaine*, n° 60, décembre 1995, pp. 110-114.

pourquoi, après avoir rappelé opportunément que « *la domination patrimoniale repose donc sur un pouvoir personnel qui s'appuie sur un mélange de tradition et d'arbitraire. Mais quand la domination patrimoniale, dans la manière dont elle est administrée, se meut principalement dans la sphère de l'arbitraire non lié à la tradition, Weber parle de sultanisme* » (21)... il persiste à qualifier l'État postcolonial de néopatrimonial.

Même s'il pense n'avoir pas trahi la pensée de Weber « en affirmant que c'est l'absence de véritable distinction entre domaine privé et domaine public qui caractérise la notion de patrimonialisme », pareil argument ne peut être convaincant car exceptés le royaume de Lesotho et l'empire d'Éthiopie (jusqu'en 1974), aucun autre État d'Afrique noire n'était dirigé par un chef traditionnel ou fondé sur une domination traditionnelle, selon le canevas de Weber.

En outre, la concession qu'il fait à Didier Bigo, à propos de la République centrafricaine dirigée par J.-B. Bokassa – lorsqu'il atteste que : « Nous nous trouvons dans ce cas en face d'un État patrimonial et non plus néopatrimonial. Je préférerais l'expression « sultanisme » plutôt que patrimonial. Il ne s'agit pas en effet d'un État traditionnel, ni même d'une sorte de résurgence d'un État traditionnel... » (22) – ne peut être une exception à la règle, tous les États postcoloniaux d'Afrique noire étant logés à la même enseigne.

En effet, si « l'étatisation est directement liée en Afrique noire au processus de colonisation et de décolonisation », comme le souligne J.-F. Médard, il va sans dire que le patrimonialisme dont il est question est inhérent à ce processus historique des rentes minières, pétrolières et agricoles inexistantes dans le patrimoine de l'État précolonial. De même qu'il est hors propos de justifier le recours au préfixe « néo », quand on affirme, par ailleurs : « *Si l'Afrique traditionnelle avait connu des royaumes ou des empires, jamais le pouvoir politique n'avait réussi à enfermer durablement les populations à l'intérieur d'un espace clos pour mieux les exploiter (sauf des esclaves). Dans une situation d'abondance de terres, en cas de tension, un segment de lignage pouvait toujours se séparer de sa souche et émigrer. Les royaumes précoloniaux trouvaient leur base économique dans le commerce à grande distance plus que dans l'exploitation de leurs paysans, le tribut étant davantage un signe de soumission symbolique qu'un véritable revenu* » (23).

Par ailleurs, l'emploi du préfixe « néo » ne peut être justifié, dès lors que J.-F. Médard remarque lucidement qu'en Afrique noire, il n'existe pas de lien privilégié entre guerre et étatisation. Ceci est

(21) J.-F. Médard, *États d'Afrique noire*, *op. cit.*, p. 326.

(22) J.-F. Médard, *États d'Afrique noire*, *op. cit.*, pp. 331-332 et suivantes.

(23) *Idem*, p. 362.

d'autant plus vrai que les guerres dites de libération nationale n'ont pas engendré un modèle de l'État distinct de celui de l'État colonial et postcolonial tant décrié. Rappelons, s'il en est besoin, que l'existence de ce lien, dans l'histoire de construction politique de l'Europe, justifie la définition de l'État à partir de l'usage du monopole de la contrainte physique légitime par Max Weber.

Outre la notion de l'État néopatrimonial, J.-F. Médard emploie successivement celles de crise de l'État et d'étatisation-désétatisation.

A propos de la crise de l'État postcolonial, il écrit : « *Cette crise de l'État est en premier lieu d'ordre financier. En raison de l'absence de fondements symboliques bien intériorisés par les populations, c'est-à-dire la légitimité, cet État ne pouvait se faire accepter que par une politique de coercition d'un côté, de distribution, de patronage, de l'autre. Une telle politique suppose un flux constant de ressources à redistribuer ; or ces ressources sont en voie de tarissement rapide, et les fondements économiques de l'État sont menacés : la crise financière entraîne une crise de régulation sociopolitique.* »

Cette crise de l'État est, en second lieu, pour l'auteur, une crise de croissance. Il en résulte que c'est d'elle donc que résulte la désétatisation, étant donné que la pression de la communauté internationale, notamment celle du syndicat des bailleurs de fonds, c'est-à-dire la Banque mondiale et le Fonds monétaire international, oblige les gouvernements à désengager l'État de ses obligations, de ses missions primaires telles que l'éducation, la santé, la justice, le maintien de l'ordre et la défense.

En figeant la dialectique État-société en Afrique et en réduisant ses pesanteurs aux effets mercantilistes de la politique des gouvernants, J.-F. Médard court le risque de voir les conclusions tirées de cette analyse, rejoindre paradoxalement celles des dépendantistes ou des néomarxistes qui, partis d'autres hypothèses au nom de leur idéologie, ont décrété que l'esprit capitaliste africain surgira de la bourgeoisie africaine, qu'ils se sont empressés de qualifier de « compradore », à l'image de celle de l'Amérique latine. Cependant, ils sont restés sans voix devant le spectacle affligeant de la débâcle de la classe moyenne africaine, essentiellement employée dans la fonction publique et qui a été ruinée par la banqueroute de l'État postcolonial.

Chemin faisant, il serait hasardeux d'imputer la crise de l'État postcolonial à l'émergence de ce que l'on appelle, par mépris, « l'économie informelle ». En effet, il s'agit ni plus ni moins de l'économie traditionnelle, jadis accusée d'archaïsme et brocardée au nom de la modernité, mais qui se trouve remise à flot par l'imagination créatrice de ses nouveaux opérateurs africains, afin de faire face à la faillite de l'État et de l'économie administrée.

Il reste que, même si cette thèse est dans l'air du temps

aujourd'hui, il serait illusoire de parler, comme il y a plus d'un quart de siècle, de la crise de l'État postcolonial qui serait soit structurelle soit conjoncturelle. Ce dont il est question, en revanche, c'est de la crise du modèle importé de l'État-nation et de la société civile homogénéisante. A l'épreuve des faits, en effet, le modèle de l'État-nation s'est révélé inadapté tant aux logiques sociales, aux structures, aux acteurs des sociétés africaines plurales qu'à ceux de la mondialisation.

Face à la société plurale, la crise prend sa source dans l'incompatibilité et l'irréductibilité des modèles de l'État-nation (unitariste, institutionnaliste, homogénéisant et individualiste), et de l'État multinational dit État segmentaire (dissémination non seulement des fonctions politiques, économiques, sociales et culturelles, mais également des fonctions de souveraineté notamment la gestion de la violence légitime et des prestations sécuritaires).

Comme le souligne Étienne Le Roy (24), la conception occidentale du politique trouve sa cohérence dans une logique institutionnelle. Fondée sur le modèle de Dieu qui préexiste à ses créatures, l'institution préexiste à ses fonctions. Ce qui explique les représentations de l'État dans sa permanence (l'idée de continuité affirmée depuis l'époque médiévale par la théorie des deux corps du roi) et l'incidence de l'idée d'uniformité si fondamentalement liée à la valeur d'égalité et garante de l'homogénéité du dispositif organisationnelle.

A l'opposé, la conception africaine du politique, précise l'auteur, trouve sa cohérence dans une logique fonctionnaliste où c'est la fonction à atteindre qui détermine la forme et le degré d'organisation. « *Cette conception, très pragmatique de l'organisation sociale rejaillit sur la question de légitimité. C'est moins la beauté de l'épure institutionnelle que les avantages pratiques tirés d'un dispositif organisationnel qui légitiment, aux yeux des acteurs, l'intérêt ou non des formes envisagées* » (25).

Face à la mondialisation, l'État-nation est un modèle de modernité politique dépassé. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer la dynamique de construction politique de l'Union européenne, bastion s'il en est de l'État-nation, où le processus d'intégration régionale internationale et d'interdépendance globale d'une part et l'activation structurelle-fonctionnelle des acteurs sous-nationaux territoriaux d'autre part, soulignent la profondeur des mutations de l'État et de la nation en cours (26).

(24) E. Le Roy, « Gouvernance et décentralisation ou le dilemme de la légitimité dans la réforme de l'État africain de la fin du XXe siècle », in « L'État en Afrique, indigénisations et modernités », *Cahier du GEMDEV*, n° 24, juin 1996, pp. 97-99.

(25) E. Le Roy, *idem*, pp. 97-99.

(26) C. Philip et Panayotis Soldatos (dir.), *Au-delà et en deçà de l'État-nation*, Bruxelles, Bruylant, 1996, introduction.

La théorie de refondation de l'État multinational ou l'État postnational

La théorie de l'État multinational relève du champ d'investigation de la théorie sociologique, qui aborde l'État à la fois comme un produit de la société (un fait social) lié à son histoire et comme un acteur social singulier, disposant de sa propre histoire. A ce titre, la nature de l'État est déterminée par la nature de la société qui lui donne corps et signification, à travers les acteurs, les structures, les logiques sociales mises en situation face aux enjeux internes et externes et aux défis à relever.

Il importe d'abord de préciser le cheminement qui va de l'État dit segmentaire à l'État multinational et de la spécificité des sociétés africaines plurales à la spécificité africaine du politique, pour ensuite souligner la spécificité de l'État multinational et la trilogie de la société civile plurale.

De l'État dit segmentaire à l'État multinational

L'État multinational n'est pas seulement un territoire, une population et un gouvernement. Il est surtout la « capacité collectivement rassemblée » par les nations et les citoyens, à un moment historique donné de leur évolution, en vue de faire face aux défis qui se posent à leur destin commun. Cette « capacité d'action collective » se décline sous la forme d'un pouvoir institué, fondé sur des armistices sociaux (règles communes) afin de légitimer l'organisation politique de la société globale et son projet de société : promouvoir le progrès humain.

Ce schéma correspond bien à la « bantoucratie » (27), que j'appelle « la nouvelle républicanité ». *Bantu* est le pluriel de *ntu* (qui signifie « un être humain ») et cratie (« pouvoir »). Le tout se traduit par « le pouvoir à visage humain », par opposition au pouvoir à visage de monstre ou le Léviathan chez Hobbes. C'est un État fondé sur un impératif de vérité et de justice.

Selon la culture politique bantoue, en effet, l'État est conçu comme le stratège du progrès humain. A ce titre, il porte le nom de *ditunga*, du verbe *kutungunuja* qui signifie « faire progresser, faire avancer ». Ceci pour attester qu'il s'agit d'un pouvoir institué dont la mission principale est de conduire les hommes et les femmes *(bantu)*, les peuples ou les nations (*bisamba*), vers le progrès moral (*moyo*), vers le progrès matériel (*bubanji*) et vers la fraternité, la solidarité (*buena muntu*). Il s'agit de la conception de l'État non point comme une institution, souligne E. Le Roy, mais comme

(27) Les expressions utilisées ici sont en langue luba, l'une des quatre langues nationales du Zaïre (6 à 7 millions des locuteurs environ).

« une force dans un champ complexe de forces, un acteur principal, régulateur, réconciliateur et réorganisateur de la société sur des bases pluralistes » (28).

En outre, un « pouvoir à visage humain » est un pouvoir « liberté-résistance », c'est-à-dire un mode d'action sur les actions des autres, un gouvernement des hommes par d'autres hommes et non par des dieux. Ce faisant, il ne peut s'exercer que sur des hommes et des nations libres ayant devant eux un champ de possibilités et des conduites. La liberté est à la fois son préalable et sa condition d'exercice. Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir et l'esclavage n'est qu'un pur rapport physique de contrainte.

La mutation qu'implique la bantoucratie dans la désignation des hommes qui gouvernent rappelle, s'il en était besoin, la singularité de cette modernité politique traditionnelle, chez les Luba notamment, en passant du terme *mfumu* au terme de *mukalenge*. Alors que le premier terme *mfumu* vient du verbe *kufuma* qui signifie « venir de, résulter de, naître de » pour désigner l'origine du pouvoir que détient le titulaire de l'autorité et par conséquent justifier sa légitimité ; le second terme de *mukalenge* vient du verbe *kulengeja*, qui veut dire « améliorer, perfectionner, bien faire ». Par-delà la légitimité du détenteur du pouvoir, ce terme introduit la notion moderne des politiques publiques en précisant que *mukalenge* désigne le chef qui se distingue par sa capacité à rendre meilleur le service public, dirions-nous aujourd'hui.

Abordé sous cette optique, l'État multinational ne revendique ni le monopole de la violence légitime (bien que celle-ci soit un des moyens au service de sa politique), ni le monopole de la formation d'une identité nationale spécifique (qui serait opposable à celle des nations précoloniales dites ethnies) alors que son identité politique s'appelle la citoyenneté. Dès lors, le terme étatisation ne signifie pas, dans ce cas de figure, la nationalisation par l'État de l'espace et des esprits des individus qui y vivent, selon le canevas de l'État-nation européen (29).

Les fondements de l'État multinational

Spécificité des sociétés africaines plurales ou sociétés éclatées

En dépit de la domination coloniale et postcoloniale qui a rompu la dynamique précoloniale de construction étatique, la nature des sociétés africaines de cette fin du XXe siècle demeure

(28) E. Le Roy, « L'odyssée de l'État », *Politique africaine*, n° 61, p. 16.

(29) Y. Déloye, « État, nation et identité nationale : pour une clarification conceptuelle », in N. Burgi (dir.), *Fractures de l'État-nation*, Paris, Kimé, 1994, pp. 157-164.

plurale. Il va sans dire que, dans ce type de sociétés, la volonté de vivre ensemble autant que la volonté de se soumettre à l'autorité ont pour socle le respect concomitant de la multiculturalité (diversité des nations dites ethnies, des langues, des religions, des terroirs, des us et coutumes, etc.) et la reconnaissance du droit à la différence. En d'autres termes, l'appareil d'État précolonial a été démantelé, mais les nations précoloniales qui furent les marqueurs identitaires de ces sociétés plurales ou sociétés éclatées ont survécu, bien que ce soit au prix d'un découpage en plusieurs morceaux, pour nombre d'entre elles, disséminées sur plusieurs États coloniaux et postcoloniaux, et ce, dans une configuration territoriale bien déterminée.

Ici, l'ethnie est la forme d'organisation sociale historique, désignée successivement par les termes de société acéphale, de société éclatée, de société plurale dont la caractéristique primordiale est le couplage d'une communauté culturelle (nous et eux), avec la construction volontaire d'une société politique. Si bien que produit de la dynamique sociale et politique précoloniale, l'ethnie est une création humaine égale à la nation. En effet, appréhendée comme entité politique et identitaire, ouverte et historiquement datée, l'ethnie répond aux critères de la science politique sur la nation, que celle-ci soit définie spirituellement (volonté de vivre ensemble) ou matériellement (communauté des caractères).

Pour ce faire, il y a lieu de réhabiliter la nation africaine dite ethnie, à l'instar de l'Éthiopie (30), en s'extirpant des fourches caudines de l'idéologie ambiante, qui, au nom d'une pseudo-science qui ne veut pas dire son nom, ne fait qu'exprimer l'ethnocentrisme. A y regarder à deux fois, on se rend bien compte, en Afrique noire notamment, qu'on se situe à l'opposé de l'ethnicité telle qu'elle qualifie le sentiment identitaire exprimé par des populations immigrées ou par des minorités autochtones marginalisées d'Amérique du Nord, cheval de bataille de la sociologie politique anglo-saxonne.

Spécificité africaine du politique

Au regard de l'histoire africaine, en effet, la théorie anthropologique du politique (31), du droit (32) et de l'État (33), a montré que la spécificité africaine du politique se décline sous trois formes.

(30) Article 8 de la Constitution du 8 décembre 1994 et lire à ce sujet P.F. Gonidec, « Constitutionnalismes africains », *Revue juridique et politique*, n° 1, janvier-avril 1996, pp. 40-47 ; Thierry Vircoulon, « Éthiopie : les risques du fédéralisme », *Afrique contemporaine*, n° 174, 2e trimestre, 1995, pp. 30-50.

(31) G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 4e édition, 1984.

(32) N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988 ; *Aux confins du droit*, Paris, Odile Jacob, 1991.

(33) M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1990.

Premièrement, elle réside dans l'invention du politique et du droit par les sociétés dites acéphales, avant l'invention de l'État, alors que la théorie politique classique assimile le politique et le droit à l'avènement de l'État-nation en Europe.

Deuxièmement, lorsque les sociétés acéphales inventent l'État dit segmentaire, celui-ci est non seulement un État a-national par sa substance, mais qui plus est, les sociétés acéphales l'inscrivent dans une dynamique sociale postnationale. Et ce, d'autant plus aisément que ce modèle de construction étatique achève la révolution nationale ou national-ethnique qui a abouti par la cristallisation d'une communauté culturelle et d'une société politique ; révolution engagée plusieurs siècles plus tôt, soit par la force des armes, soit par la force de la parole (négociation).

Troisièmement, la dialectique État segmentaire-société éclatée qui en résulte confirme l'émergence de deux espaces légaux et légitimes de production du politique : l'espace micro-social et l'espace macro-social. L'espace micro-social est le lieu occupé par les nations ou les ethnies et il correspond à l'espace local d'aujourd'hui (espace infra-étatique), tandis que l'espace macro-social est l'instance de l'État. Le premier est national, le second est étatique.

La rupture de cet ordonnancement par la colonisation et la postcolonisation a modifié la donne. Le mouvement de déstructuration-restructuration qui sous-tend toute dynamique sociale n'a plus ni le même sens, ni les mêmes acteurs, ni les mêmes structures, ni la même logique sociale, l'État colonial et l'État postcolonial étant déconnectés des réalités du pays qu'ils régentent.

La spécificité de l'État multinational

La nature de l'État multinational : l'État postnational

L'État segmentaire s'est révélé être un État multinational ou un État postnational, car il est fondé sur le principe d'une stricte séparation entre l'État et la nation d'une part, et entre la nationalité et la citoyenneté d'autre part, par opposition au modèle fusionnel de l'État-nation. Si bien que création exclusive du politique, l'État multinational ne saurait être une communauté des caractères comme la nation ou l'ethnie. Telle est, du reste, la raison pour laquelle il n'est pas la personnification juridique d'une nation ou d'une ethnie. Son principe de socialisation peut se libeller ainsi : « Toutes les nations dites ethnies sont égales, elles jouissent de la même dignité et ont les mêmes droits. »

Il s'ensuit que l'État multinational est un État fédérateur de toutes les nations, de toutes les langues, de toutes les religions, de tous les terroirs, de tous les us et coutumes, etc., dont il a le devoir de garantir la survie, par son œuvre de connaissance et d'investissement.

Le mode de légitimation de l'État multinational

L'État multinational est une construction politique fondée par les nations dites ethnies et les citoyens. Ce faisant, son mode de légitimation repose sur la multinationalité et la citoyenneté, chacune correspondant au pacte de fondation de l'État et au pacte de soumission à son autorité. Il en découle que le consentement est la condition principale de perpétuation de l'État car seul un État consenti est légitime. Pour être durable, l'État multinational doit rester le carrefour d'intégration de sa double dimension humaine à savoir les nations (sujet collectif) et les citoyens (sujet individuel).

La multinationalité est une dérivée de la multination, qui se définit comme l'espace politique de fondation et de médiation d'un nouveau pacte démocratique liant juridiquement chacune des nations et l'État au respect de l'égalité et le droit à la différence, en vue de forger un destin commun.

Ainsi définie, la multination a deux dimensions. Outre le principe de la double représentativité de la souveraineté qu'elle instaure, en distinguant nettement la *représentation citoyenne* (la chambre des députés), de la représentation nationale ou ethnique (la chambre des nations) par opposition au modèle de l'État-nation, elle est le catalyseur du principe de la « souveraineté divisible » entre les espaces macro-social et micro-social de production du politique.

Quant à la multinationalité, elle est la situation juridique et politique attestant la qualité de personne morale de droit public reconnue à chacune des nations fondatrices de l'État multinational.

Parallèlement, la citoyenneté est la situation politique et juridique dans laquelle ce n'est pas l'État qui s'approprie les citoyens mais où, au contraire, ce sont les citoyens qui suscitent l'État, désignent et destituent les gouvernants, selon les règles communément acceptées.

En renversant cette relation, l'État multinational crée une « citoyenneté à polarisation variable » car, à la différence de l'État national qui érige en règle de droit l'affrontement dual avec le citoyen dépouillé de toute autre allégeance, l'État multinational reconnaît simultanément à chaque nation ethnique le droit des nationalités et à chaque citoyen le droit à la pluralité d'allégeances religieuse, linguistique, régionale, national-ethnique, culturelle, etc. Dans cet esprit, c'est la citoyenneté qui est à polarisation variable et non la nation, selon l'expression de Guy Nicolas (34).

A la différence de l'État-nation européen qui prône le nationalisme, l'idéologie de l'État multinational est « l'humanisme patrio-

(34) G. Nicolas, « Les nations à polarisation variable et leur État », in E. Terray (dir.), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1990, pp. 157-174.

tique ». En effet, « pouvoir à visage humain », séparé désormais de la nation, l'État multinational est à la fois le berceau des droits de l'homme et des peuples, l'aiguillon du progrès des citoyens et des nations et le garant de la multiculturalité. Le nationalisme qu'il a mission de respecter est par essence la philosophie d'action des nations ethniques.

Le mode d'organisation de l'État multinational

Le mode d'organisation désigne la manière dont le pouvoir est spatialement et humainement articulé dans l'État, compte tenu de la triple fédération des nations, des citoyens et des terroirs. De cet aménagement de la géopolitique interne, dirions-nous, découle la distinction entre l'État fédéral et l'État unitaire ou décentralisé. Autrement dit, le mode d'organisation n'est pas à confondre avec le mode de gouvernement, qui peut être présidentiel, parlementaire, voire mixte.

Il s'entend, dès lors, que le mode d'organisation de l'État multinational est téléguidé par la culture politique de la segmentarité et le principe de souveraineté divisible. La culture politique de la segmentarité est le facteur structurant de la multicentralité du politique, de l'économique, du social et du culturel de ce type d'État dont elle assure la survie. A l'image d'un pouvoir pluriel jadis exercé par plusieurs titulaires, disposant de compétences propre (les maîtres de terre, les maîtres des forges, les maîtres de l'eau, les maîtres de culte, les maîtres de la politique, etc.), l'État multinational est le maître-d'œuvre des transferts et des mises en commun de certaines portions de souveraineté, soit vers les instances supra-étatiques, soit vers les instances infra-étatiques.

Grâce à cette approche traditionnelle de « saucissonnage » du champ politique, l'expérience historique des sociétés plurales précoloniales s'est déroulée, d'une manière générale, en dehors du prisme unitaire et centralisateur de l'État-nation européen.

Cette culture politique préfigure le principe de séparation des pouvoirs prôné quelques siècles plus tard par Montesquieu et la naissance, dans l'Afrique noire précoloniale de ce que j'appelle « le fédéralisme intégral ».

Celui-ci s'articule autour d'une triple fédération des nations dites ethnies, des citoyens et des terroirs, par opposition au fédéralisme territorial de l'État-nation.

Le fédéralisme de l'État-nation est fondé sur le postulat selon lequel, la nation étant une et indivisible, la rationalité de l'autorité et de l'action politique ne peut être effective que si elle touche l'ensemble du territoire sur lequel est éparpillée la population. Chemin faisant, le pouvoir doit être affecté en fonction du territoire tel

qu'il est découpé politiquement en cantons, États fédérés, régions ou provinces autonomes.

En revanche, dans le modèle du « fédéralisme intégral », l'idée force est que l'État est l'appareil de plusieurs nations, de plusieurs ethnies, disséminées sur plusieurs terroirs. Autrement dit, le canton, l'État fédéré, la région ou province autonome n'ont de signification politique qu'en tant qu'ils constituent le berceau des nations ou des ethnies en cause, fondatrices de l'État multinational. Ce type de fédéralisme est une innovation majeure du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, dans la mesure où ces nations choisissent librement de s'autodéterminer à l'intérieur d'un seul État dont elles ont érigé les fondations. Outre ce choix, les régions autonomes, les cantons, les États fédérés constituent « les espaces d'autodétermination ».

Dans cet esprit, force est de rejeter la culture occidentale du territoire pour la culture africaine de l'espace, d'une part, et de s'engager résolument dans un processus de modernité politique que j'appelle la républicanisation du pouvoir traditionnel, d'autre part.

La nouvelle conception de la territorialité doit épouser la culture africaine pensant le territoire comme espace, c'est-à-dire un ensemble de réseaux et de flux d'échanges, dépassant le plus souvent sinon toujours le cadre de l'autorité politique, contre la culture occidentale de l'État territorial. Dans cette acception, le territoire est une mosaïque des terroirs, c'est-à-dire des lieux de mémoires et d'activités liant les êtres humains à leur sol et à leur environnement. Une politique audacieuse d'aménagement du territoire devra avoir pour vocation de fédérer ces terroirs en vue de la mise en œuvre d'une stratégie de coprospérité économique infra et extra-territoriale, sur laquelle reposerait une nouvelle génération des unions économiques régionales et sous-régionales. Dans cet esprit, la frontière cesse d'être seulement une ligne de démarcation des souverainetés pour redevenir une ligne de coresponsabilité en matière économique, sociale, culturelle, défense-sécurité aussi bien au service de l'État, des individus (citoyens) que des nations ethniques.

La propriété collective des terres doit être consacrée par la loi, comme droit des peuples, afin que soient protégées les terres ethniques contre la privatisation rampante au profit de nouveaux riches, en reconnaissant le droit traditionnel (pluralisme juridique oblige) qui en fait un bien public inaliénable.

Quant à la « républicanisation du pouvoir traditionnel », elle est le processus de réconciliation de l'État sans nation de type occidental avec les nations précoloniales sans État. Il s'agit d'un mariage de cœur et de raison entre deux espaces authentiques de production du politique. Sa viabilité implique un réel transfert des

pouvoirs et des compétences de l'espace macro-social (étatique, fédéral) à l'espace micro-social (macro-local et micro-local).

Au niveau micro-local, il faut reconnaître le pouvoir traditionnel et réhabiliter ses deux institutions : le gouvernement et l'assemblée de la chefferie. Dans le même élan, la chefferie traditionnelle doit avoir le statut d'une collectivité territoriale de base, être dotée d'une personnalité juridique et d'une structure administrative conséquente. Le gouvernement et l'assemblée de la chefferie doivent disposer des compétences sur toutes les matières touchant le développement local et le bien-être social. A cette fin, le droit de vote des nations dites ethnies doit être consacré comme nouveau droit des peuples. Il sera exercé par chaque communauté villageoise, sous forme de mandat attribué à un délégué appelé « grand électeur ». Celui-ci participera à la désignation des représentants des nations par un vote libre et démocratique, à travers un double collège séparant nettement ce suffrage de celui des représentants des citoyens.

Au niveau macro-local (État fédéré, région, province autonome), un gouvernement et un parlement bicaméral sont indispensables pour traduire dans les actes la double représentation de la citoyenneté et de multinationalité, à l'instar du niveau fédéral ou macro-social.

Toutefois, bien que le fédéralisme intégral soit le mode idéal-typique d'organisation de l'État multinational, celui-ci peut, par son dynamisme, s'accommoder d'autres combinaisons telles que la forme unitaire sur le plan interne (État unitaire axé sur les régions ou provinces autonomes), ou la forme confédérale sur le plan externe (confédération des États souverains). Dans tous les cas, la sauvegarde de l'autonomie des régions et de la triple fédération des nations, des citoyens et des terroirs est primordiale.

Le mode de gouvernement ou la nature du régime

A l'opposé du régime parlementaire, le régime présidentiel est probablement celui qui est le plus proche de la mentalité africaine, dans la mesure où il cristallise d'une part l'identification traditionnelle du gouvernant (le chef de l'État, roi ou empereur) avec les gouvernés (les nations et les citoyens) et d'autre part la multicentralité et la séparation des pouvoirs horizontaux (exécutif, législatif, judiciaire) et verticaux (niveaux macro-local et micro-local).

Toutefois, le régime présidentiel peut être rénové, par l'introduction de la culture politique de l'Arbre-à-palabre et du Conseil des sages.

La culture politique de « l'Arbre-à-palabre » et le Parlement

Un vent nouveau ne peut souffler sur les Parlements africains, que si les vertus traditionnelles de tolérance de l'opinion contraire, du respect de l'adversaire politique, du parler vrai, de la publicité des débats entrent dans les mœurs politiques.

A cela s'ajoute la valorisation de la fonction de débattre qui est préalable à la fonction de légiférer. Le but recherché est de privilégier la qualité des lois au détriment de leur nombre. Ainsi réhabilité, le Parlement cessera d'être une simple chambre d'enregistrement et recouvrera ses fonctions de contre-pouvoir : contrôler l'action gouvernementale, proposer et voter des lois.

La culture du « Conseil des sages » et la justice

Quelle que soit la société africaine plurale examinée, le « Conseil des sages » ou le Conseil des anciens est la plus haute juridiction constitutionnelle, s'il faut utiliser le langage d'aujourd'hui. Sa spécificité est d'avoir permis, sous des formes variées, l'institutionnalisation de la justice comme pouvoir indépendant et non comme une simple autorité.

L'innovation majeure de cette culture juridique précoloniale se mesure à l'aune de l'indépendance des juges du Conseil des sages face au pouvoir. Outre qu'ils étaient choisis sur le critère d'intégrité morale et intellectuelle, ils appartenaient aux lignages régnants et jouissaient par ce biais de la même légitimité que les gouvernants (roi, empereur), afin que nul pouvoir ne soit au-dessus des lois.

Partant de ce socle, le Conseil des sages remplissait deux autres fonctions essentielles : interpréter les lois fondamentales (les lois ancestrales ou *meyi a ka bukulu*), ou procéder aux modifications jurisprudentielles (35) des règles anciennes en tenant compte de l'évolution de la société plurale ; rendre une justice impartiale, au nom du principe selon lequel, matière de justice, « *Tuyaya ku ba muanda, katuena tuya ku ba wetu* », ce qui veut dire « Nous allons vers les faits et non vers la parenté. »

En remplaçant la légitimité des Anciens par celle des Modernes, le Conseil des sages assumera les fonctions d'une Cour constitutionnelle et ses juges seront élus au suffrage universel, comme le chef de l'État et les parlementaires.

État multinational et droit

Contrairement à l'idéologie de l'État de droit en vogue aujourd'hui, le droit n'est jamais neutre. Comme toute œuvre

(35) T. Olawale Élias, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 2e édition, 1998, pp. 224-226.

humaine, en effet, le droit exprime une vision du monde des hommes et des sociétés qui l'ont forgé, en fonction de leur culture et leur histoire spécifiques. Ceci explique pourquoi la nature plurale des sociétés acéphales les a poussées, après avoir inventé le politique et le droit (36) avant l'État, d'inscrire le principe de pluralisme juridique, dans l'acte de fondation de celui-ci. Principe sacro-saint de la culture juridique précoloniale, sa fonction est de garantir la pérennité de deux espaces traditionnels de création du droit à savoir : l'espace national et l'espace étatique.

Dans cette division du travail juridique, dirions-nous aujourd'hui, les nations ethniques constituent l'espace principal de création du droit particulier, tandis que l'État représente l'espace principal de création du droit général. L'État multinational, à l'opposé de l'État-nation européen n'a pas le monopole de la création du droit.

L'individu baigne dans un véritable pluralisme juridique. En redynamisant ces deux espaces traditionnels de production du droit, l'État multinational sera au cœur de la renaissance du droit africain, aujourd'hui relégué dans l'espace du non-droit par le mimétisme juridique de l'Occident. A cela s'ajoute que la nation ou l'ethnie est le titulaire des droits collectifs dits droits des peuples tandis que l'État en est le débiteur.

En d'autres termes, les droits des peuples dont il est question ici ne sont pas les droits de l'État, ni selon la doctrine onusienne des droits des peuples à l'autodétermination d'une part, ni selon la doctrine européenne du principe des nationalités pour laquelle le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes doit conduire à la fusion de la nation avec l'État, comme le pose par cécité, la charte africaine des droits de l'homme et des peuples (37). Il s'agit des droits des nations, sujets de droit interne, ayant renoncé chacune à se doter d'un État distinct et choisi de s'autodéterminer à l'intérieur d'un seul État, dont elles sont cofondatrices avec les citoyens.

Dans l'État multinational, il n'existe pas de droits des minorités opposables aux droits de la majorité, société multiculturelle oblige. Conformément aux principes fondamentaux de l'égalité et du droit à la différence, inhérents à l'acte de fondation au strict respect desquels sont soumis l'État et les nations, les ethnies jouissent chacune, et de façon automatique, des mêmes droits et des mêmes devoirs. Il s'agit du « bloc des droits de fondation », parmi lesquels se trouvent de nouveaux droits des peuples tels que droit à la sécession, droit à l'insurrection, droit au développement, droit à la paix, droit à la propriété collective des terres national-ethniques, droit à

(36) N. Rouland, *Aux confins du droit*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 137 et suivantes. Lire également, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988.

(37) La charte africaine des droits de l'homme et des peuples est ratifiée par 50 États au 1er janvier 1996.

l'environnement sain, droit de parler sa langue, droit de pratiquer sa religion, droit de pratiquer ses us et coutumes, etc.

La trilogie de la nouvelle société civile plurale

S'il est vrai que la forme de la société détermine la forme de l'État, il est tout aussi vrai que l'État transforme la société. Pour ce faire l'État multinational suppose une société nouvelle, en lieu et place de la société prétorienne dont S. Huntington (38) disait que *« la caractéristique principale est l'affrontement à nu de groupes sociaux antagoniques qui rejettent toute procédure de négociation et de compromis et ne se réfèrent à aucune règle de jeu commune »*. La quotidienneté de la violence politique africaine confirme la pertinence du concept de société prétorienne.

Pour changer durablement de perspective, la solidarité des Anciens doit être interdépendante avec la solidarité des Modernes. Ceci implique que la nouvelle société civile se restructure autour de quatre citoyennetés : la citoyenneté politique, la citoyenneté économique, la citoyenneté sociale et la citoyenneté culturelle.

Lorsque la démocratie est définie, dorénavant, comme « le moyen politique de protéger la diversité sociale » (39), la nouvelle citoyenneté politique suppose la création d'une nouvelle catégorie des droits des peuples appelée droits politiques. Parmi ces nouveaux droits politiques, on peut citer le droit des peuples à l'insurrection (réhabilité sous des formes diverses par les nouvelles constitutions du Bénin, du Congo), le droit de sécession (constitution d'Éthiopie), le droit des peuples à l'existence et à l'autodétermination, le droit à la paix, le droit à l'environnement sain, etc. ; auxquels s'ajoute le droit de vote des nations.

Par ailleurs, le principe traditionnel de « faillibilité des majorités » devra corriger la conception de la démocratie à l'occidentale comme le « pouvoir du nombre » en substituant le principe de « gagnant/perdant » par le principe de « gagnant/gagnant ». Selon le principe de gagant-gagnant, le partage des pouvoirs est proportionnel au rapport de forces établi par les urnes, c'est-à-dire qu'il est combinatoire et non exclusif. Dans le même élan, doit être consacré le « droit de la minorité parlementaire de contrôler la gestion du gouvernement de la majorité », afin d'éviter que la majorité soit à la fois juge et partie. A la condition préalable, bien entendu, d'inscrire dans la constitution une charte des droits et devoirs de l'opposition.

Avant de s'épanouir et prospérer politiquement, la citoyenneté

(38) S. Huntington, *Political order in changing societies*, New Haven, Yale University Press, 1968.

(39) A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris, Fayard, 1994.

est d'abord un lien de sociabilité, coulé dans la solidarité, pour être le catalyseur de la volonté de vivre ensemble et de forger un destin commun. Or la sociabilité autant que la solidarité constituent un défi sociétal permanent dont les enjeux sont d'ordre économique, social et culturel. De la dialectique défi-enjeu émergent les espaces de citoyenneté économique, sociale et culturelle, comme leviers de la dynamique de production et de distribution des richesses matérielles et symboliques, de cohésion sociale et de raffermissement de l'identité collective.

Poser le problème de la sorte, c'est faire appel à l'acteur, en inscrivant l'homme et son action individuelle ou collective au cœur de la complexité du réel, par son ancrage dans la réalité matérielle et symbolique quotidienne, faite de permanence et de rupture.

Dès lors, la consécration de la citoyenneté économique, sociale et culturelle confirme la nécessité de reconnaître les hommes et les groupes sociaux comme les acteurs incontournables de leur propre histoire. Chemin faisant, cette reconnaissance constitue une innovation importante car elle transforme les droits économiques, sociaux et culturels en droits et devoirs de l'homme, des peuples et de l'État, le but étant de légitimer l'obligation faite à chaque citoyen, à chaque nation, et à chaque État de participer activement à la création des richesses matérielles et morales.

Vus sous cet angle, les espaces des citoyennetés économique, sociale et culturelle sont la condition *sine qua non* d'humaniser les politiques publiques par l'institutionnalisation d'un partenariat librement consenti tant aux niveaux macro-social, macro-local que micro-local. Si bien que l'effectivité de ces citoyennetés mettra fin à l'assistanat des citoyens et renforcera le degré de responsabilité et de participation de chacune des forces vives en acte (citoyens, nations, État).

C'est la naissance d'une nouvelle société civile plurale et d'une « culture de confrontation » (40), deux piliers de socialisation permettant aux acteurs du changement de prendre la mesure de l'impact des cultures des autres sur leur devenir historique et d'explorer les voies et les moyens de mettre en lumière le potentiel de leur créativité. Tel est le chemin d'une démocratie participative.

Conclusion

En dépit des progrès réalisés dans la connaissance du politique en Afrique, depuis près d'un demi-siècle, le bilan de la théorisation

(40) J.-M. Éla, « Culture, pouvoir et développement en Afrique », in C. Beauchamp (dir.), *Démocratie, culture et développement en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 5-27.

de l'État africain est négatif. Cet échec des théories juridico-institutionnelles et sociologiques (État-politique du ventre et État néopatrimonial) est principalement dû à leur embastillement dans le paradigme de « l'exceptionnalité africaine du vide », forgé jadis par l'ethnologie naissante pour justifier l'entreprise coloniale et sa « mission civilisatrice ». Il postulait, sans le moindre début de preuve, que l'Afrique noire était une inconnue et sans maître, habitée par des peuplades sans conscience, sans culture, sans histoire, sans organisation politique, sans États.

Bien qu'en cette fin du XXe siècle, aucune école des sciences sociales, juridiques et politiques ne revendique officiellement ce patrimoine, il n'en reste pas moins que les théories de l'État en Afrique noire sont irradiées par la puissance idéologique de ce paradigme du vide ou de la table rase. Ses protagonistes soutiennent toujours que l'Afrique noire ne peut entrer dans la modernité qu'en construisant à l'identique, le modèle occidental de l'État-nation. Pour ce faire, ils font fi de l'impossibilité dans laquelle se trouvent les acteurs africains de reconstruire ce modèle historiquement et culturellement daté. Pour se donner bonne conscience, ils dénoncent tout écart avec ce modèle comme une hérésie, accréditant ainsi la thèse de « l'incapacité congénitale des Nègres à se gouverner eux-mêmes », que débitaient sans rechigner les hérauts de la mission civilisatrice.

A cause de cette béance, l'État en Afrique est un « OSNI », c'est-à-dire un objet scientifique non identifié (41), et deux arguments viennent étayer cette thèse.

D'une part, la préoccupation majeure des politistes occidentaux s'est focalisée sur la question de savoir pourquoi le modèle occidental de l'État-nation n'a pas pris racine en Afrique et nul n'a voulu savoir « s'il était souhaitable ou possible que ce type d'État prenne durablement corps dans le contexte socioculturel et politique africain postcolonial », précise l'équipe du GEMDEV. Les théories de « l'État-politique du ventre » et de « l'État néopatrimonial » trouvent leur justification dans ce paradigme.

D'autre part, la question de l'État précolonial a été sciemment évacuée du champ de la théorie sociologique et juridique. Son invocation incidente sert de rituel dans les manuels et autres écrits savants, le stade exploratoire de la théorie anthropologique qui en tient lieu servant de pièce de musée. Daniel Bourmaud ne s'est pas privé d'exercer cet art, lorsqu'il affirme que la question de l'État précolonial taraude les esprits des politistes africanistes, alors que ceux-ci n'ont jamais osé aborder sa théorisation, quitte à conclure

(41) GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 312.

que le néopatrimonialisme est la caractéristique de l'État africain (42).

Pourtant, un siècle de colonisation européenne n'est qu'une goutte d'eau dans l'océan des âges et tous comptes faits, il ne peut raisonnablement faire table rase des outils conceptuels du modèle précolonial de l'État multinational.

Pour ce faire, il est fondé de proposer une ébauche théorique d'un modèle cohérent de refondation de l'État nègre moderne, susceptible de produire une utopie collective, mobilisatrice des nations africaines dites ethnies et des citoyens, à l'échelle de toute l'Afrique noire. Cet acte de refondation doit tenir compte de l'évolution des sociétés plurales et des aspirations des peuples africains, au seuil du troisième millénaire qui est déjà dans notre présent.

Ce nouveau départ théorique exige des réponses claires sur les fondements, la spécificité et les modes d'articulation de l'État multinational. Telle est la perspective ouverte par la théorie de l'État multinational dont la contribution à la sociologie de l'État africain, sinon à l'État tout court est décisive, car l'État multinational est une réponse à la mondialisation alors que l'État-nation est un modèle de modernité politique dépassé par les logiques des sociétés plurales et de la mondialisation.

Ce n'est qu'au prix de « réappropriations » et de « réinventions » de leur propre génie créateur, c'est-à-dire de leur propre modèle de modernité politique, que les peuples africains mettront fin à la « stratégie d'errance », seront au rendez-vous « du donner et du recevoir » avec d'autres civilisations et recouvreront le statut d'acteurs de leur propre histoire.

Mwayila Tshiyembe
IPAG, Nancy
le 24 mai 1998

(42) D. Bourmaud, *La politique en Afrique*, Paris, Monchrestien, 1997.