

# TRADITION ET MODERNITÉ POLITIQUES EN AFRIQUE <sup>(1)</sup>

par Luc de HEUSCH

## I. — INTRODUCTION

Loin d'être périmée, condamnée à brève échéance à disparaître avec les modes de sociabilité qu'elle s'attache à décrire — comme on l'avait laissé prématurément entendre dès l'époque coloniale — l'anthropologie sociale n'a cessé d'être actuelle dans l'Afrique contemporaine. Ses techniques d'investigation, ses concepts fondamentaux, concernent toujours l'immense majorité des Africains. Son domaine s'appauvrit seulement dans la mesure où les jeunes générations se désintéressent des héritages spirituels — rites et mythes — fortement entamés par les religions du Livre, la civilisation des livres, et déjà, au Niger, la télévision scolaire. En revanche, les structures socio-familiales et foncières semblent généralement, et sauf exception, avoir résisté à la double pression de l'occidentalisation et de l'industrialisation. Pour préserver leur petite société globale, dont l'horizon ne dépasse guère celui du village, les Lele du Kasai ont délibérément, par accord tacite, refusé d'intégrer l'économie monétaire aux circuits d'échange matrimonial fondés sur le tissu de raphia. Le sort même d'une certaine gérontocratie, tempérée par la polyandrie établie au profit des jeunes gens célibataires, était en jeu. L'introduction de l'argent, dont les jeunes générations auraient été les premiers bénéficiaires, risquait de provoquer l'éclatement de la société tout entière. Ce curieux instinct de conservation sociologique n'est peut-être pas la règle générale. Cependant, il se manifeste fréquemment, même là où la société s'ouvre aux changements, ce qui est évidemment le cas le plus fréquent.

(1) Exposé présenté aux Journées de l'Association internationale des Sociologues de Langue française, les 27 et 28 octobre 1967 à l'Institut de Sociologie de Bruxelles. Cette esquisse générale, ainsi que les études sur la décolonisation du Rwanda qui paraîtront ultérieurement, ont été élaborées dans le cadre du programme de recherches du Centre national d'Etude des Problèmes sociaux de l'industrialisation en Afrique noire.

Les Tetela du Kasai, contrairement aux Lele, n'ont pas hésité à incorporer la monnaie européenne à leurs circuits matrimoniaux qui ont connu une inflation extraordinaire ; celle-ci s'accompagne d'une dévalorisation des monnaies de fer et de cuivre traditionnelles. La jeune génération est devenue « preneur » de femmes et une grande agitation matrimoniale s'est emparée de la société tetela. La polygamie est demeurée le modèle de la vie familiale et la circulation des femmes s'est intensifiée. Plus exactement les femmes ont décidé elles-mêmes de circuler ; la possibilité leur est offerte à présent de changer plus facilement de mari. La seule condition du divorce est que le nouvel époux soit en mesure de restituer au beau-père l'ensemble des valeurs dotales que l'ancien gendre (le premier mari) est en droit de lui réclamer. La mécanique matrimoniale est devenue un peu folle, sans que la société soit menacée de destruction. L'économie monétaire apporte en quelque sorte de l'eau au moulin des valeurs traditionnelles, qui s'est mis à tourner plus vite. La modernité s'est inscrite dans la tradition, elle lui a imprimé un rythme nouveau.

Ceci posé, il faut dire très clairement que l'Afrique urbaine et industrielle échappe largement au domaine de l'anthropologie sociale. Bien que de très nombreux ethnologues se soient intéressés au phénomène urbain, ils ont très vite reconnu que le changement de terrain appelait un changement de perspective. La formule saisissante de Max Gluckman me paraît toujours valable, bien qu'elle appelle une série de correctifs : « Un citadin africain est un citadin, un mineur africain est un mineur : il n'est plus que secondairement l'homme d'une tribu » (1). Dans une étude récente, un disciple de Gluckman, Epstein, a passé en revue les problèmes fondamentaux de cette nouvelle sociologie urbaine, à laquelle plusieurs d'entre nous se sont consacrés. Je me bornerai à rappeler que les facteurs nouveaux qui entrent en jeu sur ce terrain sont étrangers à la prospective de l'anthropologie sociale, quels que soient les efforts que l'on ait tentés pour les plier au jeu du « tribalisme ». Epstein montre bien, après Mercier et quelques autres, l'ambiguïté de ce terme dans la sociologie africaine (2). Sous le vocable tribalisme l'on désigne au moins deux ordres de réalité distincts :

a) L'acuité plus ou moins forte des oppositions ethniques en milieu rural. Ce facteur n'est pas nécessairement traditionnel. Les conflits sanglants qui déchirent aujourd'hui le Nigeria, opposant deux à deux les Ibo, les Yoruba et les Hausa, s'enracinent au

moins partiellement dans la colonisation britannique. J'en appelle ici au témoignage de P. C. Lloyd (1). La colonisation chrétienne favorisa l'éducation des groupes méridionaux. Les Ibo particulièrement acquièrent un nombre considérable de postes clés dans l'administration, le commerce et l'artisanat. La crainte d'une domination politique et économique explique en grande partie les heurts violents entre les Hausa d'une part, les Ibo émigrés dans le Nord, d'autre part. Trois nationalismes ethniques inédits s'affrontèrent et la tragique guerre du Biafra est l'ultime expression de cette situation nouvelle. Il n'y avait pas d'unité politique, ni même de conscience ethnique parmi les quelques millions de Yoruba ou d'Ibo. Dans chacun des trois États fédérés où les Hausa, les Yoruba et les Ibo formaient respectivement le groupe dominant, les minorités ethniques à leur tour se sentirent menacées. Elles sont trop faibles et trop dispersées pour développer des micronationalismes ethniques efficaces. Certaines informations récentes laissent entendre que ces petites ethnies soutiennent activement, et tout particulièrement au sein de l'armée, la politique d'unité nationale. Partout où les représentants d'un groupe tendent à devenir influents, ces prétendues luttes ethniques peuvent apparaître : au sein des syndicats, au sein des villes.

Le facteur ethnique provoque donc au Nigeria certains regroupements territoriaux. Il réalise un compromis bâtard, douloureux, entre la tradition et la modernité difficile d'une société globale, l'État, qui demeure artificielle dans la mesure où elle est l'héritière directe de l'histoire coloniale. C'est à ces « nationalismes ethniques », parfois utilisés en coulisse par des groupes de pression économique plus ou moins occultes, que les hommes de gauche se réfèrent lorsqu'ils parlent d'une *balkanisation* de l'Afrique, sans toujours mesurer la complexité de la situation. Il est bien vrai, cependant, que ces oppositions violentes furent aggravées parfois par des stratégies politico-économiques de type néo-colonialiste là où les terres ancestrales d'une ethnie dominante se trouvaient abriter, par bonheur ou par malheur, des richesses naturelles considérables.

b) L'expression « tribalisme » peut désigner aussi une certaine « ethnicité » urbaine, également étrangère à l'approche classique de l'anthropologie sociale et culturelle. Il s'agit cette fois du regroupement par quartiers, ou au sein d'associations socio-économiques spontanées, de gens appartenant soit à la même ethnie, soit à une super-ethnie, soit même à un pays étranger. Les travailleurs voltaïques d'Abidjan ont formé des clubs

(1) P. C. LLOYD, *Africa in Social change*, chap. 12, Londres, 1967.

(1) M. GLUCKMAN, *Tribalism in Modern British Central Africa*, *Cahiers d'études africaines*, vol. 1, 1960, pp. 56-57.

(2) A. L. EPSTEIN, *Urbanization and social change in Africa*, *Current Anthropology*, October 1967, pp. 275-280.

de danse qui constituent aussi des sociétés d'entraide : les *Goumbe*. On pourrait y voir une institution de substitution : ces associations assument en quelque sorte les fonctions du clan dans un milieu nouveau qui fait éclater la structure même de la parenté étendue. Les *Goumbe* sont entrés aujourd'hui dans une phase de revendications qui emprunte superficiellement son idéologie à une tradition voltaïque : les dirigeants viennent de remplacer les titres honorifiques empruntés à la bureaucratie occidentale par les titres de guerre des chefs mossi.

La modernité de ces associations spontanées s'affirmait avec éclat dans l'étude que Mitchell a consacrée en 1956 à la danse *kalela* qui connut une grande vogue en Rhodésie (1). Les sociétés de danse *kalela* groupent des gens de même origine tribale. Elles échangent des quolibets sur une base tribale. Mais paradoxalement, elles exaltent la modernité. Chaque groupe déprécie l'autre en raillant son primitivisme. Le costume des danseurs, le comportement requis expriment la situation moderne, les aspirations d'une nouvelle élite qui continue seulement à se fragmenter selon le critère d'origine. L'on sait qu'en Belgique, au plus fort de la crise ethnico-linguistique qui oppose les Flamands et les Wallons, de mauvaises plaisanteries circulaient parmi les francophones sur l'arriération mentale ou sociale des néerlandophones.

A ce niveau, la sociologie urbaine s'intéresse à une série de problèmes qui ne sont que très faiblement ethnographiques : le degré d'adaptation et la réaction spécifique des diverses ethnies à la condition citadine, la participation des diverses ethnies aux activités politiques, à la vie économique, l'endogamie ou l'exogamie ethnique, les systèmes d'accueil réservés aux nouveaux émigrés par la parenté ethnique au sens large ou restreint, etc. En revanche, un aspect privilégié relève de l'anthropologie culturelle : la permanence des croyances magico-religieuses. On peut citer ici à titre d'exemple, une autre étude de Mitchell, celle qu'il a consacrée à la « signification du malheur chez les citadins africains » (2). Entre les deux systèmes d'explication traditionnelle de l'infortune (la sorcellerie ou l'action des esprits des ancêtres), les citadins africains étudiés par notre auteur semblent avoir opté pour le second. Les accusations de sorcellerie sont une expression directe des conflits à l'intérieur d'un groupe traditionnel structuré, alors que les tensions sociales entre des étrangers s'expriment violemment et ouvertement. Or,

(1) J. C. MITCHELL, *The Kalela dance*, Rhodes-Livingstone, Paper 27, 1956.

(2) J. C. MITCHELL, The meaning of misfortune for urban Africans, in *African Systems of Thought*, édité par M. Fortes et G. Dieterlen, Londres, 1965.

la ville tend précisément à imposer la coexistence plus ou moins pacifique à des gens venus de différents horizons tribaux. Elle favorise donc le second type d'explication de l'infortune. Cependant, précise Mitchell, le premier modèle traditionnel, la sorcellerie, se retrouve au sein d'entreprises où la concurrence et la compétition sont vives.

## II. — LA SOCIÉTÉ GLOBALE MODERNE ET L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE

### a) Préambule

L'étude de la société globale présente d'autres ambiguïtés anthropologiques aux sociologues qui se hasarderaient à l'étudier en recherchant dans les institutions politiques, qui en constituent le cadre, la projection des structures ou des valeurs traditionnelles. L'essentiel de mon propos se situera sur ce terrain semé d'embûches. Cette fois, c'est l'idéologie même des Africains modernes qui nous inciterait à découvrir une africanité traditionnelle dans les aménagements modernes d'un État né de toutes pièces de la « situation coloniale ». L'on sait que cette expression heureuse a été forgée jadis par notre ami Balandier pour définir le champ d'exploration sociologique où se dessinaient les bouleversements de l'Afrique contemporaine. Ce même champ mériterait d'être qualifié aujourd'hui de « situation nationale ». Son étude s'annonce bien plus difficile. La description et l'analyse appellent une multiplicité de micro-enquêtes locales, complémentaires des recherches de sociologie urbaine et industrielle. Elles font malheureusement le plus souvent défaut. Ces enquêtes appellent un élargissement du champ d'observation de l'ethnologie à partir de son point d'observation traditionnel : la communauté villageoise. L'ethnologue devrait pouvoir sonder, sans cesser de faire de l'anthropologie sociale, l'impact réel des cadres politiques nouveaux sur les petites sociétés rurales qu'il ne peut connaître qu'au terme d'une très longue enquête sur le terrain. Mais, de toute façon, la micro-observation rigoureuse des facteurs sociologiques nouveaux en milieu traditionnel pose d'énormes problèmes psychologiques. Les Africains risquent d'interpréter cette légitime curiosité scientifique comme une insupportable ingérence dans leurs affaires privées. Dans ce climat, où le chercheur occidental fait toujours plus ou moins figure, à tort ou à raison, d'entomologiste, réifiant et jugeant l'homme au nom d'une valeur purement occidentale que les Africains ne se sentent pas nécessairement obligés de partager — l'objectivité scientifique — comme ne pas s'exposer à de graves malentendus ? Il

faut espérer sans doute que ces enquêtes ethno-sociographiques de base, qui seront demain le fondement solide d'une sociologie des sociétés globales africaines, seront menées par des chercheurs africains. Ce vœu risque, hélas, de demeurer platonique dans la mesure où la recherche sociologique fondamentale est, tout compte fait, le luxe et le privilège scandaleux de nos sociétés riches. Dans l'esprit même des Africains, une recherche sociologique « moderniste » ne peut être qu'appliquée, utile au développement. La sociologie politique pure est pratiquement exclue d'un tel programme. Dans ce domaine, beaucoup de travaux actuels me paraissent prématurément ambitieux. Le principal reproche qu'on peut leur adresser, est de ne pas se fonder sur de longues expériences de terrain, mais bien sur une information qui souvent ne dépasse pas le niveau journalistique. Il paraît dès lors fort hasardeux d'entreprendre une description sociologique approfondie d'un système politique africain contemporain quelconque. *A fortiori*, les modèles d'explication qui nous sont proposés et qui s'efforcent de relier ces systèmes aux structures politiques traditionnelles, risquent-ils de demeurer fort superficiels.

b) L'anthropologie politique a mis au jour une collection impressionnante de systèmes africains radicalement différents. Georges Balandier vient d'en dresser un précieux inventaire et d'en proposer une interprétation nouvelle (1). Bien des modèles récemment découverts ont pris place entre les deux types classiques, l'organisation segmentaire et le gouvernement centralisé, que proposèrent jadis les éditeurs du célèbre essai *African Political Systems*. Un premier point dès lors semble acquis : il est exclu qu'une conception traditionnelle unique se projette dans les structures politiques des États indépendants, à supposer que cette projection puisse être prouvée. Sur ce terrain, je crains de heurter de front une idéologie très répandue au sein de l'élite africaine francophone. Cette idéologie elle-même se lie à la conception plus générale de l'unité culturelle fondamentale des civilisations africaines. Cette position ne me paraît pas tenable du point de vue de l'anthropologie culturelle. Sans doute faut-il dépasser aujourd'hui l'atomisme sociologique cher aux anthropologues fonctionnalistes, et partir à la découverte ethno-historique des grands ensembles culturels qui se sont édifiés en Afrique. Je ne souscris pas, pour ma part, à cette déclaration de Lloyd qui assigne à l'ethnologue la tâche de décrire « chaque groupe ethnique en tant qu'il possède son origine propre, développant pendant des siècles sa propre culture, et conservant jusqu'à un

(1) G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, 1967.

certain degré sa pureté biologique » (1). Mais il me paraît tout aussi peu indiqué, en sens inverse, de réduire à l'unité les centaines de cultures d'extension variable qu'a vu naître l'Afrique au sud du Sahara. Dans cette voie, l'on peut procéder à de grands découpages provisoires, envisager un nombre relativement restreint de *manières-d'être-africain*. Il me paraît difficile d'aller au-delà. Je regrette de ne pouvoir souscrire à la thèse fondamentale du dernier livre que Jacques Maquet a consacré à l'africanité traditionnelle et moderne (2). Notre collègue croit pouvoir définir, notamment, le « contenu politique de l'africanité ». En fait, il se limite à un type de système, élu parmi d'autres, la monarchie héréditaire où l'absolutisme puise sa légitimité dans la sacralité du pouvoir, l'identification du roi et de la communauté. La position anthropologique de Maquet rejoint cette idéologie africaine qui s'efforce de chercher dans le passé les fondements culturels d'une entreprise politique future : assurer l'unité de l'Afrique. Pour ma part, je vois mal la nécessité de lier ces deux attitudes. Quelle que soit la nécessité de construire l'unité de l'Afrique, il ne me paraît guère opportun de présenter cette entreprise comme une conséquence nécessaire d'une vérité ethno-historique contestable. Un aspect de ce problème intéresse plus particulièrement nos débats : les structures politiques africaines contemporaines reflètent-elles une ou plusieurs formes traditionnelles ? Un chercheur africain anglophone, M. Ogot, apporte une réponse radicale à cette question complexe (3). Il opère une double réduction des termes du problème : le gouvernement présidentiel est le modèle unique des États africains, correspondant à une conception métaphysique unique, pan-africaine du chef. Selon M. Ogot, du Chef au Président, l'idéologie politique serait demeurée inchangée. L'auteur entreprend l'éloge du pouvoir religieux traditionnel, sans prendre garde qu'il se réfère à un modèle particulier, celui de la royauté sacrée ou, plus exactement encore, un certain type de royauté sacrée. Il affirme que ce modèle métaphysique se retrouve dans la mystique du leader moderne. Il compare Nkrumah à Nyikang, l'ancêtre mythique des Shilluk. Il développe une seconde idée : l'Afrique aurait développé une forme originale de démocratie, fondée sur le consensus général, l'unanimité des décisions ; une démocratie qui n'admet pas le concept occidental d'opposition, ni le pluralisme des partis. En bref, le parti unique serait une réponse afri-

(1) P. C. LLOYD, *ouvr. cit.*, p. 292.

(2) J. MAQUET, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, 1967.

(3) B. A. Ogot, From Chief to President, a Study in Traditional and Modern African Leadership, in *Afrika im Wandel seiner Gesellschaftsformen*, édité par W. Fröhlich, Leiden, 1964, pp. 84-95.

caine traditionnelle à la situation nationale nouvelle. Je n'entends nullement juger cette idéologie en tant que telle. En présence d'une telle thèse, l'anthropologue est amené à examiner trois ordres de problèmes.

### 1<sup>o</sup> Pouvoir charismatique moderne et pouvoir sacré traditionnel

Au risque de simplifier à l'extrême, j'ai cru pouvoir distinguer, jadis, deux types de royauté sacrée (1). La première se situe au pôle magique, la seconde au pôle religieux. Celle-ci se fonde sur la permanence dynastique, la sacralité du sang, la continuité familiale du pouvoir transmis par l'ancêtre fondateur. Au contraire, la royauté magique met l'accent sur la discontinuité familiale : le roi est arraché symboliquement à son clan ou à son lignage, quand bien même le pouvoir se transmet à l'intérieur d'un même groupe de parenté ; il ne participe plus de la *gravitas* du patriarche, mais de la *celeritas* du héros viril, prédestiné, pour reprendre l'opposition par laquelle Dumézil définit les deux aspects complémentaires de la souveraineté dans l'ancienne société indo-européenne. Tant il est vrai que cette opposition n'est pas seulement applicable à l'Afrique. Il est clair que le pouvoir charismatique des chefs d'État africains de la première génération, qui furent étroitement associés à l'épreuve héroïque de la lutte anticoloniale, évoque plus, lorsqu'il se sacralise, l'idéologie magique que l'idéologie religieuse. Le chef d'État moderne s'écarte cependant radicalement de ce modèle *en pratique*, pour se rapprocher d'un modèle sociologique universel, et non spécifiquement africain : celui du héros fondateur qui rassemble les hommes et les terres en vertu d'un destin personnel extraordinaire. La nature charismatique de son pouvoir est liée à une situation historique bien connue, dont on voit mal la spécificité africaine. En outre, dans les traditions africaines, la royauté sacrée éternelle était, elle-même, toujours soigneusement distinguée de la personne physique et morale éphémère du souverain. La royauté, mais non le roi, est identifiée à la nation. Cette dualité s'exprime chez les Shilluk du Haut-Nil par un rite impressionnant où la royauté *capture le roi*, selon la formule frappante d'Evans-Pritchard (2). La royauté magique ne peut donc pas être confondue avec le culte de la personnalité charismatique que l'on vit se développer par exemple au Ghana à l'époque de M. Nkrumah. La sacralité de l'État était symbolisée

(1) L. de HEUSCH, Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir, *Annales du Centre d'Etude des Religions*, Introduction au vol. I, Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 1962.

(2) E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Divine Kingship of the Shilluk in the Nilotic Sudan*, Cambridge, 1948.

traditionnellement dans le grand royaume ashanti du Ghana par un palladium, le trône d'or. Lorsque David Apter suggère que le pouvoir charismatique de M. Nkrumah s'inspire du modèle ashanti traditionnel, il cède à la facilité (1). La nature profondément religieuse des rois ashanti, identifiés au Soleil, ne dépendait pas de leur personnalité individuelle. Le roi est une incarnation provisoire de la royauté. Le trône d'or est le symbole permanent d'une unité réalisée. Le pouvoir des rois ashanti, à l'inverse de celui de M. Nkrumah, n'était pas charismatique. Le pouvoir est plus ou moins sacralisé, mais son mode de sacralité n'est pas traditionnel. En bref, le roi sacré n'est pas un leader. On notera enfin que M. Nkrumah, au même titre que les autres leaders charismatiques africains, affrontent une situation neuve : ils doivent réaliser l'unité des populations et des systèmes politiques traditionnels hétérogènes, parfois antagonistes, en se privant de la dimension essentielle de la royauté sacrée : les rituels magico-religieux nationaux. La fonction sociologique de ces rituels a bien été mise en évidence par Max Gluckman (2). Toute société étatique africaine rassemble des groupes hétérogènes (clans, lignages ou protoclasses sociales) qui s'opposent d'une manière ou de l'autre. Ils s'opposent entre eux comme ils s'opposent au pouvoir central. Cette contestation, cependant, s'exprime rarement ouvertement par le canal d'une institution de contrôle ou de censure. Elle adopte le plus fréquemment une forme rituelle élaborée ; elle se manifeste chez les Swazi d'Afrique du Sud dans et par le grand rite annuel de fertilité, dont le roi est l'acteur principal. Le cérémonial complexe assume une double fonction contradictoire : il régénère la société dont l'unité est solidaire des rythmes cosmiques, d'une part ; d'autre part, il permet l'expression symbolique des tensions et des conflits. Ces « rites de rébellion » contribuent donc, selon Gluckman, au maintien de la structure globale ; ils rendent impossible la *révolution*, qui mettrait en danger la fécondité, liée à l'unité politique par des voies magico-religieuses.

Les leaders africains n'ont évidemment jamais pu élaborer de tels instruments métaphysiques de gouvernement. Tout au plus, la rumeur publique entretient-elle parfois l'idée qu'ils disposent de puissantes médecines magiques traditionnelles. Mais cet aspect, non négligeable, de la sacralité du pouvoir moderne n'a jamais été intégré à l'idéologie politique officielle. Les chefs d'État africains doivent se contenter d'un cérémonial, généra-

(1) D. APTER, *The politics of modernization*, The University of Chicago Press, 1965.

(2) M. GLUCKMAN, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963.

lement militaire, hérité directement de la situation coloniale.

La thèse de Gluckman ne doit certes pas être acceptée sans réserve car l'histoire agitée des royaumes traditionnels lui inflige plus d'un démenti. Ces États ont connu des révolutions de palais, des crises dynastiques. Les traditions des royaumes d'Afrique occidentale en font état. Les traditions des royaumes interlacustres, en Afrique bantoue, les camouflent soigneusement pour renforcer le mythe de la pérennité de la royauté et, par voie de conséquence, de sa sacralité. Il est bien vrai, cependant, que ces conflits politiques violents ne peuvent pas être interprétés comme une contestation révolutionnaire du système politique traditionnel ; ils marquent seulement l'irruption de l'histoire dans une structure politique ou politico-religieuse remarquablement stable.

### 2<sup>o</sup> Autorités modernes et traditionnelles

Il y a lieu dans cette perspective d'aborder un nouveau problème : les attitudes divergentes des leaders politiques contemporains envers les pouvoirs traditionnels réels. Passons rapidement en revue quelques situations exemplaires, radicalement différentes.

a) Les leaders ne relèvent plus que très partiellement, nous l'avons vu, de l'idéologie traditionnelle. Parfois, cependant, les nouveaux dirigeants de l'Afrique cumulent des rôles traditionnels et des rôles parfaitement inédits : tels les souverains des royaumes fédérés de l'Ouganda jusqu'à une époque toute récente ; tel le roi de la nation swazi, qui a accédé récemment à l'autonomie. Ce premier type de mise en relation de la tradition et de la modernité a été étudié à l'époque coloniale par Fallers en Ouganda (1). Au Busoga, quinze petits royaumes hiérarchisés, fondés sur une structure de clientèle, ont pu harmoniser le système traditionnel de gouvernement et les méthodes imposées par l'administration coloniale. Une bureaucratie hiérarchisée a remplacé sans heurts la hiérarchie des chefs héréditaires et des chefs clients. Les fonctionnaires se recrutent au sein d'une aristocratie traditionnelle élargie. Le système de clientèle survit au sein même de l'administration ; les fonctionnaires utilisent deux systèmes de valeurs : ils se comportent tantôt en chefs traditionnels, entourés de clients personnels qu'ils s'efforcent de favoriser, tantôt en « civil-servants », rouage d'un système abstrait de gouvernement. Cette contradiction ne rompt pas l'harmonie de la société globale car elle n'oppose pas des statuts différents, mais seulement des rôles politiques antagonistes dans le chef d'un même individu, dont la réussite est affaire de souplesse

(1) L. A. FALLERS, *Bantu Bureaucracy : A Study of Integration and Conflict in the Political Institutions of an East African People*, Cambridge, 1957.

psychologique. Cette situation est peut-être déjà périmée car la nouvelle constitution de l'Ouganda, promulguée le 10 septembre 1967, a supprimé les royaumes traditionnels et renforcé le pouvoir exécutif du Président. Dans la préface de la réédition de *Bantu Bureaucracy* (1965), Fallers indique qu'une nouvelle étude, consacrée aux relations réciproques de la bureaucratie moderne et des institutions politiques populaires, s'impose. Ce premier type d'harmonisation de la tradition et de la modernité politique peut se développer là où la société globale épouse le moule d'un ou plusieurs systèmes politiques traditionnels fortement intégrés, comme c'était le cas en Ouganda jusqu'à la crise récente.

b) Au sein de la même civilisation interlacustre, le Rwanda introduit un second modèle d'évolution. Le Rwanda et le Burundi, arguant de leur histoire propre, refusèrent au moment de la décolonisation de s'unir au sein d'un État indépendant qui aurait maintenu purement et simplement le découpage politique colonial qui avait amené ces deux royaumes, traditionnellement hostiles, à coexister sous l'égide d'un vice-gouvernement général commun. Le Rwanda, comme le Burundi, comme le Swaziland en Afrique australe, relèvent de cette catégorie exceptionnelle où un État moderne s'identifie à une structure politique traditionnelle. Et cependant le Rwanda a connu au cours des dernières années de la colonisation belge une véritable révolution interne qui a abouti à l'élimination violente de la royauté et de l'aristocratie traditionnelles. La royauté sacrée n'avait que fort imparfaitement réussi à cimenter l'unité nationale. Elle reposait ici sur une contradiction explosive, celle des classes sociales à vocation de castes. L'ethno-histoire nous a appris que la résistance de certaines communautés paysannes (hutu) à la « colonisation » tuutsi, fut endémique jusqu'à l'aube de la colonisation belge. La thèse de Gluckman trouve ici sa limite. Si le grand rituel annuel et national des prémices se présentait partiellement comme un « rituel de rébellion », où les représentants hutu avaient loisir d'exprimer leur agressivité envers les pasteurs tuutsi, la tension n'en demeurait pas moins latente entre les deux groupes. C'est au nom des valeurs occidentales chrétiennes que le parti *Parmehutu*, sous la direction de l'actuel Président de la République rwandaise, M. Kayibanda, mena la lutte contre l'aristocratie tuutsi, avec le soutien manifeste de l'Église et de l'administration coloniale. Cette restriction est importante dans l'appréciation du processus « révolutionnaire » rwandais. Je me propose d'y revenir dans un autre travail.

c) La pensée politique inachevée de Patrice Lumumba est révolutionnaire d'un tout autre point de vue. Lumumba se

trouve devant une situation radicalement différente. Il doit créer de toutes pièces l'unité d'un vaste territoire colonial, ethnographiquement hétéroclite. Il appartient lui-même à une ethnie divisée, les Tetela, déchirés depuis des siècles par les rivalités d'ainesse qui opposent les lignages. Lumumba a rompu très jeune avec son milieu traditionnel ; il est l'homme de la ville, l'homme d'un Congo qui n'existe que négativement — dans une commune opposition à la colonisation — et qu'il s'efforce désespérément de construire. Il doit surmonter les contradictions du passé, affronter le retour offensif du colonialisme. Leader charismatique, il propose un nouveau modèle du pouvoir aux populations congolaises. Son principal rival, en revanche, M. Kasavubu, s'appuie sur une ethnie relativement homogène, les Kongo. D'une certaine façon, M. Kasavubu se présente comme l'héritier spirituel des anciens rois de Kongo, mais il ne fera jamais figure de père de la nation congolaise tout entière. Le projet national unitaire de Lumumba est doublement révolutionnaire, en rupture de ban total avec le passé colonial et précolonial (1).

d) Une ou plusieurs classes sociales traditionnellement privilégiées peuvent accéder au pouvoir par le truchement d'institutions politiques modernes. Le Sénégal, pas plus que le Congo, ne constituait une nation avant la colonisation. Mais la nouvelle société sénégalaise conserve la structure hiérarchisée des castes commune à un grand nombre de cultures traditionnelles et ce phénomène influence la distribution du pouvoir. M. Senghor appartient au même titre que la quasi-totalité des députés issus des élections de 1962-1963, à l'aristocratie traditionnelle, qui est en train de se constituer en bourgeoisie nationale (2).

e) Enfin l'Afrique occidentale illustre un quatrième type de relation entre la structure politique moderne et la tradition. L'une et l'autre réalisent ici une espèce de coexistence pacifique. Elles constituent ensemble une structure dualiste d'un type inédit qui mériterait des enquêtes approfondies. Au Mali, l'administration coloniale française favorisa les chefs traditionnels et leurs candidats réunis depuis 1956 en A.O.F. dans une Union fédérale des Syndicats des chefs coutumiers... Il s'agissait alors de faire pièce aux hommes politiques nouveaux. Dès 1958, le ministre de l'Intérieur du Mali, M. Madeira Keita, supprima l'institution des chefferies de cantons ; seule la chefferie de village subsista.

(1) Luc de HEUSCH, Plaidoyer à la mémoire de Patrice Lumumba, *Synthèses*, n° 189, février, 1962.

(2) W. J. FOLTZ, Senegal, in *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*, édité par J. S. Coleman et C. G. Rosberg, University of California Press, 1964.

Le parti instaura son propre réseau politique face aux autorités traditionnelles. Le parti, expression d'une élite occidentalisée, engagée dans l'économie monétaire et un nouveau type d'idéologie politique, introduit une rupture révolutionnaire avec le passé. Cette révolution économique et sociale compose évidemment avec les structures traditionnelles et c'est ici que se situe le véritable problème de la sociologie politique malienne. Une fois encore, ce problème ne peut être résolu que par des enquêtes anthropologiques sur le terrain. A cet égard, la récente thèse de M. Pollet sur les Soninke nous apporte une précieuse information locale : « Le chef de circonscription, écrit-il, se contente d'entériner des nominations déterminées par les critères coutumiers ; il semblerait même qu'il tente moins d'intervenir que le fit naguère son homologue français. Quant aux compétences cheffales, elles n'ont pas subi de changement notable par rapport à la période coloniale » (1). Dans la perspective de la société globale, il est simplement probable que les hégémonies plus ou moins éphémères qui brassèrent les groupes ethniques pendant des siècles dans la vallée du Niger, constituent, au Mali comme au Niger, un facteur historique relativement favorable à la réinstauration d'un pouvoir central moderne. Une récente enquête de Suzanne Vianey, encore inédite, a montré que l'ethnicité ne jouait aucun rôle dans la structuration de la ville de Nyamey où la principale source de tension réside dans la présence de citoyens étrangers, Dahoméens et Togolais, réunis dans une commune association.

### 3° Le parti unique et la tradition

La troisième question fondamentale posée par l'idéologie politique africaine concerne le parti unique. S'inspire-t-il, comme l'affirme M. Ogot, d'un modèle traditionnel, d'un certain type original de démocratie appelant le consensus général mais refusant l'opposition ouverte, le pluralisme des partis ? Je ne puis qu'effleurer les éléments d'une réponse complexe. Celle-ci est totalement négative dans certains cas. On chercherait, en vain, la moindre forme de consensus démocratique dans le système rigide des castes et les divers aspects du régime de clientèle qui constituaient l'infrastructure socio-économique de la monarchie absolue rwandaise, que contrôlait un petit nombre de lignages aristocratiques de haut rang, généralement rivaux.

En revanche, le royaume kuba au Congo-Kinshasa, intégrait de manière harmonieuse les différentes factions, dans un système politique de caractère autoritaire, où l'opinion publique s'exprimait

(1) E. POLLET, *L'organisation sociale et politique des Soninke (Mali)*, thèse de doctorat de l'Université libre de Bruxelles, en cours de publication, 1967.

mais à différents niveaux. Une activité économique intense, une spécialisation artisanale très poussée caractérisent cette société bantoue. Cependant, l'organisation clanique matrilineaire (dans le cadre du village) n'a cessé d'être l'infrastructure de l'État. Il n'y a pas de véritables classes sociales, mais seulement des différences de statuts, dépourvues de significations économiques majeures. La communauté villageoise s'efforce de trouver des solutions pacifiques aux conflits locaux. Le chef de village, élu parmi les hommes âgés, n'a rien d'un patriarche sacré. Il n'a rien d'un leader non plus. « Il doit être un peu sénile, conciliant et accueillant aux étrangers », écrit Jan Vansina (1). Les décisions du Conseil de village comme celles de tous les Conseils du royaume, doivent être prises à l'unanimité. « De là, écrit encore M. Vansina, des conciliations privées, toute une diplomatie calculée qui donne l'avantage tantôt à l'un, tantôt à l'autre, et qui empêche la formation de factions opposées » (2). Cependant, les Kuba semblent avoir éprouvé le besoin d'introduire un schéma politique dualiste, qui ne recoupe aucun antagonisme réel. Chaque village kuba doit avoir deux leaders choisis parmi des hommes jeunes et énergiques ; ils représentent chacun l'opinion d'une moitié du village, face aux exigences des autorités supérieures. Ils canalisent le mécontentement public, parfois même ils l'encouragent et le portent devant le Conseil. Cette structure dualiste est totalement étrangère à l'histoire, aux événements divers qui contribuèrent à la fondation de tel ou tel village particulier. Elle n'est pas le reflet de conflits de groupes. Elle introduit un système d'opposition arbitraire, un ordre fondé sur l'harmonie dans la dualité. Nous retrouvons ici l'un des thèmes fondamentaux de l'anthropologie structurale. Mais il faut prendre garde que ce modèle fonctionne dans une société qui a dépassé le niveau de l'économie de subsistance, sans être agitée pour autant par les antagonismes socio-économiques. La stratification sociale est faiblement marquée : une petite minorité d'esclaves (environ 6 %), une majorité d'hommes libres répartis en clans matrilineaires, une petite minorité d'aristocrates composée du lignage matrilineaire royal, des fils et petits-fils du roi. La mobilité politique est très grande ; tout homme libre peut devenir dignitaire, entrer dans les divers Conseils de la chefferie. La recherche du prestige personnel non héréditaire est, aux yeux de Vansina, la valeur culturelle clé de la société kuba.

Ce modèle est paradoxal. Il affirme la prééminence de la collectivité sur les individus et les sections de clans au niveau

(1) Jan VANSINA, *Le royaume kuba*, Tervuren, 1964, p. 88.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 90.

du village, dont les terres sont communales. Au niveau de l'État, il exalte la prééminence d'une collection d'individus dynamiques, dégagés de leur groupe. Collectivement, cependant, les quatre Conseils représentent la nation, l'opinion publique, par opposition au roi sacré. Cette seconde opposition structurelle est clairement perçue par les Kuba qui l'expriment dans les danses masquées et les proverbes. Les Kuba professent deux théories politiques divergentes de la royauté sacrée (1). Les « croyants » disent que « la royauté est une chose de Dieu », que le roi est un esprit de la nature. Les « sceptiques » développent une théorie laïque de la sacralité du pouvoir : « Le roi préserve le peuple de l'anarchie. » Ce roi sacré, soumis à la critique laïque, est lié par la coutume, contrôlé par les quatre Conseils de la chefferie. Lors de son intronisation « on lui rappelle par trois fois que la tyrannie mène à la mort ». Le fonctionnement des quatre Conseils mérite l'attention. Les décisions sont prises à l'unanimité, sans vote. En l'absence d'accord unanime aucune décision ne peut être prise. Les membres du Conseil de couronnement peuvent demander au roi de paraître devant eux, ils peuvent lui manifester leur mécontentement avec politesse, en secouant leur ceinture. Mais ces délibérations, ces récriminations demeurent secrètes.

La société kuba n'ignore donc pas les discussions politiques, mais elle s'efforce soit de les canaliser, dans une structure dualiste artificielle, soit de les aplanir au prix de laborieux conciliabules dérobés à l'opinion publique. Celle-ci ne connaît de toute évidence qu'une partie des conflits qui peuvent opposer les factions politiques, c'est-à-dire :

- 1° Le roi, ses favoris et ses fils ;
- 2° Le groupe rival des successeurs, membres du lignage matrilineaire du roi (2) ;
- 3° Le groupe des dignitaires et conseillers nommés à vie par le roi, sous la pression de l'opinion publique ; ceux-ci sont les véritables représentants non élus du peuple, qui demeure structurellement amorphe.

Ces trois groupes politiques s'équilibrent ; selon les circonstances et les intérêts en cause, l'une des factions s'alliera à l'une des deux autres contre la troisième. La volonté de trouver des procédures de conciliation plus ou moins privées pour régler les conflits de groupes ou de factions, afin de préserver l'unité de la société globale (qu'exprime et renforce tout à la fois l'idéologie de la royauté sacrée) semble relativement fréquente en

(2) *Id.*, *ibid.*, chap. VIII.

(2) En dépit de la souplesse du système politique les conflits entre le premier groupe et le second aboutirent à une véritable guerre civile en 1895.



Afrique. Cette interprétation fonctionnaliste classique ne peut laisser dans l'ombre les tensions et les conflits, susceptibles comme ailleurs de déboucher sur la violence. Max Gluckman semble oublier que l'Afrique, comme l'Eurasie, a connu une histoire shakespearienne qui se prolonge dans certains déchirements actuels, qu'aggravent les intérêts économiques en jeu.

Je me suis contenté de jeter dans le débat deux structures politiques traditionnelles, aussi complexes qu'antithétiques. La société traditionnelle kuba admet la controverse et la contestation, alors que la royauté absolue rwandaise, livrée à une petite oligarchie de grands propriétaires de bétail, encourageait la dissimulation et l'acceptation ; l'aliénation traditionnelle de la masse paysanne prélude ici à la « révolution » sociale moderne (1). Nous en revenons ainsi à notre propos initial : l'extraordinaire variété des formules politiques de l'Afrique traditionnelle et l'impossibilité de les réduire à une pure africanité morale ou religieuse. Face à cette prolifération, la formule du parti de masse qui tend à devenir courante en Afrique, ne restitue évidemment aucune des formes anciennes et contradictoires de gouvernement. Comment, par quel mystère métaphysique le pourrait-elle ? L'idéologie du chef charismatique n'est plus celle des rois sacrés ; la mobilisation de la nation par l'intermédiaire du parti, quel que soit son degré de réalisation, emprunte tout au plus à certaines traditions politiques, à la fois autoritaires et démocratiques, une volonté unanimiste qui fit toujours davantage partie de l'idéologie que de la *praxis*. L'intervention constante de l'armée dans les affaires politiques, étrangère aux structures anciennes, prouve suffisamment que le *consensus* — ou son apparence même — est difficile à instaurer ou à préserver. L'élite nouvelle est déchirée et nous ignorons tout de l'adhésion des groupes sociaux réels, traditionnels ou modernes, à la « mystique nationale » dont parle M. Ogot. Nous ignorons même — et pour cause — la vie secrète des partis, les procédures de conciliation mises en œuvre pour régler les conflits entre les factions rivales. Quand ces événements plus ou moins secrets seront entrés dans l'histoire, quand les enquêtes sur le terrain se seront multipliées, nous aurons peut-être l'occasion de développer une véritable sociologie politique et d'analyser, dans chaque cas particulier, les rapports qu'elle entretient avec la très riche anthropologie politique africaine.

*Université Libre de Bruxelles*  
*École Pratique des Hautes Études, Paris.*

(1) L. de HEUSCH, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre, Etudes d'anthropologie historique et structurale*, Bruxelles, 1966.