

Dr Francis Akindès

Département de sociologie, Université de Bouaké, Côte d'Ivoire

(2003)

“Le lien social en question dans une Afrique en mutation”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque

Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Dr Francis AKINDÈS, [Département de sociologie, Université de Bouaké, Côte d’Ivoire],

“Le lien social en question dans une Afrique en mutation”.

Un article publié dans l’ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 379-403. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

[Le Dr Akindès nous a gracieusement autorisé à diffuser ce texte le 18 mai 2005.]



Courriel akindesf@ci.refer.org

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5’’ x 11’’)

Édition complétée le 22 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

Introduction

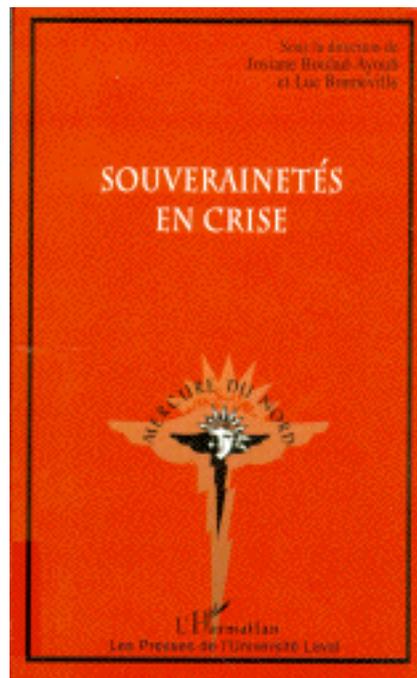
- I. Le devenir dans le passé ou les fondements anthropologiques du lien social en Afrique
 - A. Les fondements théoriques de notre réflexion
 - B. Anthropologie du lien social en Afrique noire
 - i. La surdétermination des liens de parenté biologique
 - ii. Mythes et histoire comme sources de lien social

- II. Colonisation, rencontre des civilisations et émergence mimétique de la problématique citoyenne du lien social
 - A. L'enracinement historique de la problématique citoyenne du lien social
 - B. Faillite de l'État et survivance des liens sociaux mécaniques
 - i. Entre séniorité et compétence : la confusion entretenue de valeurs référentielles
 - ii. La reproduction des structures primaires dans les espaces urbains
 - iii. La référence à l'ethnie dans l'espace public
 - C. Processus de mondialisation et recherche de soubassements intégrateurs

Dr Francis AKINDÈS

[Département de sociologie, Université de Bouaké, Côte d’Ivoire]

“Le lien social en question
dans une Afrique en mutation”



Un article publié dans l’ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 379-403. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Questionner le lien social en Afrique, c'est aborder la problématique du changement social, mais sous l'angle de la capacité des sociétés à « s'auto-instituer », au sens où l'entend Cornelius Castoriadis (1996 : 196). Vue dans cette optique, l'analyse du changement social sort du cadre bipolaire tradition/modernité dans lequel les sciences sociales africanistes semblent l'avoir enfermée. Notre approche s'inscrit dans la perspective actionnaliste qui part du présupposé selon lequel les sociétés sont les résultats d'actions sociales, de décisions ou de transactions diverses. L'étude du lien social se veut alors une interrogation sur les capacités des sociétés africaines à se produire.

L'hypothèse de base est que la spécificité de l'Afrique noire actuelle réside dans l'incapacité des puissances, structures et institutions publiques, à redéfinir une philosophie des liens sociaux qui se projetterait dans le fonctionnement des services publics. Une incapacité en raison de laquelle tout porte à croire que les sociétés en question conçoivent leur avenir en se réfugiant dans leur passé.

Notre réflexion se justifie par la multiplication des crises sociétales qui rend compte d'un processus de sociétéisation (Max Weber cité par Schnapper, 1998) peu pensé dans un contexte de mutation planétaire. Ces crises, de nature et d'ampleur variables, vont des difficultés à fonder un État-nation aux conflits ethniques, en passant par les sentiments identitaires centrifuges latents,

susceptibles de s'exacerber. Logiquement, ces sociétés sont menacées de déflagration politique, en raison des mouvements qui les secouent de l'intérieur. Mais, c'est un truisme de constater qu'elles résistent encore. Sur le long terme, la tentation est forte de faire l'hypothèse que les formes de sociabilité assurant leur survie aujourd'hui sont celles-là mêmes qui menacent leur pérennité. D'où la nécessité d'un questionnement sur l'état du lien social en Afrique.

Il s'agira, dans cette étude, en grattant le vernis des discours idéologiques,

- 1/ de faire l'archéologie des coordonnées essentielles récurrentes qui tiennent lieu de valeurs fondamentales du lien social en acte ;
- 2/ d'essayer de comprendre pourquoi ces représentations du passé continuent de peser sur le devenir des sociétés africaines qui, malgré leur complexité croissante, donnent l'impression de ne plus renouveler les fondements du lien social ;
- 3/ de chercher à savoir si, à l'intérieur des sociétés, il y a des questionnements sur l'intérêt général et une volonté de renouvellement du lien social, et si oui,
- 4/ quel est l'enracinement historique de ces questionnements, les sujets qui l'énoncent, et les pratiques sociales qui permettent d'en identifier les logiques ;
- 5/ de rechercher les dynamiques internes qui permettent d'identifier des processus d'intégration sociale au niveau national et a fortiori régional et planétaire, les valeurs et les besoins mis en avant, ainsi que les moyens mis en oeuvre par rapport à une telle finalité.

Dans la première partie de l'étude, après avoir précisé les fondations théoriques de notre réflexion, nous tenterons d'identifier les conditionnements sociaux ou « les stabilités de la longue durée » qui structurent encore fortement la vie psychique des sociétés africaines.

Dans la deuxième partie, nous analyserons la survivance de ces conditionnements sociaux comme étant la conséquence ultime de « l'incapacité » des sociétés à se mettre en question et à se réinventer. Au cœur donc de cette difficulté à s'auto-instituer, se trouve la faillite de la puissance publique, en tant qu'instance dont la vocation première est d'impulser cette dynamique et d'entretenir une mystique de la reliance autour d'un projet national, et par conséquent, de nationalisation des liens sociaux. Au-delà des frontières, nous

montrons comment, sous les effets des grandes tendances au regroupement de cette fin de siècle, les pays africains évoquent eux aussi, et de plus en plus, mais de façon paradoxale, l'idée d'intégration régionale, alors même que les entités nationales qui projettent de s'intégrer n'ont guère résolu les contradictions internes des appartenances identitaires centrifuges.

I.

Le devenir dans le passé ou les fondements anthropologiques du lien social en Afrique

Notre approche du lien social, en tant que fait social total, part d'un certain nombre de présupposés théoriques qu'il convient d'élucider avant de progresser dans la présente réflexion.

A. Les fondements théoriques de notre réflexion

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est ce que lien social ? Sans entrer dans les débats auxquels ont donné lieu ce concept, nous empruntons à Farrugia sa définition selon laquelle le lien social serait un corpus de conventions sociales et de codes (convenances), des « échanges ritualisés » qui permettent aux individus socialisés, dans et par une communauté, de vivre ensemble. Ces conventions et codes, devenus structures sociales intériorisées, fonctionnent dans les psychismes comme des contraintes sociales, dont la pression n'est plus ressentie individuellement comme telle parce qu'intégrée à l'existence et reconvertie en habitus par le truchement de différents canaux de socialisation formelle (école, armée, procès de production organisée) et informelle (mythes, symboles, contes, légendes, lieux de mémoires). Toujours selon Farrugia (1997 : 30), « le lien social est constitué d'une agrégation de valeurs distinctes, intégrées ou dissociées, centripètes et centrifuges. Ces valeurs

associées ou dissociées qui composent le lien social sont de cinq sortes : affectives, éthiques, religieuses, politiques et économiques ».

Les valeurs constitutives du lien social sont celles qui, dans la conscience et l'imaginaire collectifs, ont du sens pour les membres d'une société donnée quant à la co-gestion de ce qu'ils estiment être un bien commun à préserver dans l'intérêt général de la société concernée. Comme le fait remarquer Farrugia, (1997 : 30), « il convient de comprendre le lien social comme ce qui maintient, entretient une solidarité entre les membres d'une même communauté, comme ce qui permet la vie en commun, comme ce qui lutte en permanence contre les forces de dissolution toujours à l'œuvre dans une communauté humaine ».

Les valeurs qui fondent le lien social relèvent donc de l'imaginaire social qui n'existe ni « à l'état pur » ni à « l'état libre dans une société ». Eues sont enfouies dans le psychisme des individus et définissent leur degré d'adhésion au corps social, organisent et commandent les pulsions intérieures de chaque membre dans la définition de son rapport à la société. Il est à la fois un donné transfiguré en habitus par l'éducation et l'histoire, retraduit en actes et lisible à travers des manifestations sociales. La construction par le chercheur de cette réalité idéale (Leblanc, 1994 : 416) agissant en interface entre l'individu et la société dans un contexte donné, relève d'une interrogation sociologique de ces manifestations sociales au sens bourdieusien du terme.

Notre réflexion sur le lien social en Afrique s'inscrit dans cette perspective. Mais elle prend également appui sur le modèle d'analyse durkheimien de la solidarité sociale, selon lequel, avec la division croissante du travail, la solidarité mécanique plus fusionnelle va en s'affaiblissant, relayée par une solidarité de plus en plus organique, de nature fonctionnelle, et impliquant des choix individuels et collectifs. Ces deux types d'intégration sociale qui correspondent, au plan heuristique, à deux formes de société, reposent sur deux catégories de lien social. Dans la première catégorie, les liens sociaux sont assignés et hétérophobes, tandis que dans la seconde, ils laissent la place au choix et à l'hétérogénéité. La prise en compte des composantes hétérogènes, dans cette dernière, fait des services publics les principaux gestionnaires des nouvelles identités en recomposition permanente (Oriol, 1979 : 23).

Rapporté à l'expérience historique des sociétés, le caractère linéaire de la thèse de Durkheim peut être corrigé. Selon Uricoechea (1979 : 118), critique de Durkheim, la faiblesse essentielle de cette théorie est de n'avoir pas tenu compte du fait que le processus d'intégration générale d'une société puisse faire appel aussi bien à la solidarité organique qu'à la solidarité mécanique. La substitution lente et continue de la première à la dernière ne suffit pas. Nous ajouterons qu'elle

n'est même jamais totale. En d'autres termes, dans les sociétés où la solidarité mécanique domine, les liens sociaux peuvent être soumis à des tensions porteuses de changement parce que celles-ci bousculent les mécanismes de coercition sociale ayant une fonction d'intégration. Inversement, dans les sociétés complexes à forte dynamique organique, des liens sociaux assignés peuvent survivre lorsque la force de structuration institutionnelle des pouvoirs publics est faible. Ces derniers, même en assumant les fonctions qui sont les leurs, pourraient également tolérer ces liens sociaux assignés sans que ceux-ci ne dérivent en revendications nationalistes et séparatistes ; mais seulement à condition qu'ils n'occupent que les interstices laissées par les liens organiques. Il y a anomie dès que la complexité de fait de la société continue d'être régulée par les liens mécaniques, dans un contexte où le pouvoir instituant dysfonctionne.

Vu dans la perspective ci-dessus annoncée, l'état des valeurs et des institutions fondatrices des liens sociaux en un temps *t* renseigne sur la capacité d'une société à agir sur elle-même, dans le sens d'une organisation de sa survie dans l'histoire.

Lorsque l'on se replace dans le modèle analytique de Touraine et que l'on observe la dynamique des sociétés africaines, il semble qu'elles soient de faible historicité. Celle-ci se lit à travers la faiblesse de leurs actions sur elles-mêmes. Et puisque les valeurs qui les instituent s'inscrivent dans le passé ou sont empruntées, les sociétés entrent en crise non seulement parce qu'elles n'ont pas une conscience objectivée de leur propre transformation, mais aussi parce qu'elles ne s'investissent pas explicitement dans la nécessité de meubler à nouveau l'imaginaire social (la mémoire collective) de nouvelles valeurs structurantes de la dynamique en cours, alors même que la crise signe une incapacité des valeurs anciennes ou importées en vigueur, à gérer l'ordre social local nouveau. Le désordre social qui en résulte appelle des efforts collectifs de reliance qui seraient production d'utopies nouvelles (Mannheim, 1929 :173), d'idéologies et de programmation politique, en tant que source de germination des actions en faveur d'un nouvel ordre social en équilibre toujours instable. Et c'est en cela, semble-t-il, que l'absence de projet politique dans les sociétés africaines mérite d'être questionnée.

La difficulté de définition d'un projet politique national en Afrique se manifeste par la persistance des liens sociaux mécaniques dans le psychisme collectif. Une histoire des mentalités telle que suggérée par l'École des Annales aurait pu éclairer cette relation que nous tentons d'établir ici entre « les prisons de longue durée » ou les « souvenirs qui résistent » (Vovelle, 1982 : 22), et les comportements et attitudes dysfonctionnants par rapport à une dynamique sociale autrement plus complexe. Un tel exercice déborde le cadre de cette réflexion et sort du champ de nos compétences. Compte tenu du fait que nous pratiquons ici

l'histoire en sociologue, le recours aux mentalités n'apparaît ici que comme une incursion dans des catégories analytiques juste pour en extraire le nécessaire, dans le but de nourrir le cours de notre développement.

Pour montrer les ressources anthropologiques et historiques de la structure de l'inconscient collectif africain en jeu, nous puiserons moins chez Jung que chez Lévi-Strauss les éléments explicatifs d'une aventure collective qui obéit à ses rythmes et à ses causalités propres, surtout dans un contexte de faible historicité. Il est question ici, dans l'interrogation sur le lien social, de rechercher les fondements anthropologiques aussi bien des constructions identitaires que de la définition du rapport à l'altérité. Et par rapport à ce champ, les modèles de reproduction des sociétés africaines, malgré leur grande diversité, offrent des repères et des constantes qui se prêtent à l'analyse.

Par le hasard des limites territoriales définies par la colonisation, des endogroupes fonctionnant sur la base des logiques identitaires ci-dessus analysées, se sont vus inscrits dans un nouvel espace. L'idée de nation naît au forceps en Afrique. Elle peut être historiquement située. Mais, en tant que telle, elle n'est pas auto-instituée.

B. Anthropologie du lien social en Afrique noire

[Retour à la table des matières](#)

Les difficultés de redéfinition de projets politiques nationaux en Afrique noire participent de la persistance, voire de la résistance, de liens sociaux primaires. Ici, la problématique du lien social renvoie à l'historicité des endogroupes et aux modes de reproduction sociale, en l'occurrence à la construction de l'identité de soi et de l'altérité, c'est-à-dire à la construction du Nous et des Autres. De la représentation de ces deux concepts se dégagent des formes de sociabilité intégratives ou exclusives qui déterminent les rapports sociaux.

Le Nous procède de la perspective existentialiste, c'est-à-dire qu'il désigne le groupe humain caractérisé par des relations inter-subjectives, substantielles et vivantes, par une disponibilité individuelle spontanée inscrite dans des cadres collectifs et communautaires. Dans le processus de représentation de soi et de l'Autre, les sociétés africaines produisent des systèmes de pensée et de pratiques,

des valeurs et des normes régissant les comportements individuels et collectifs aux fins de fédérer les différentes composantes sociales. L'ensemble représente les liens sociaux d'inclusion, à l'avant-garde desquels se retrouvent les liens biologiques.

i. La surdétermination des liens de parenté biologique

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire des peuplements en Afrique révèle des déterminismes multiples et multiformes du lien social. Les modes d'établissement de ce lien varient selon les types de sociabilité développés dans le temps et dans l'espace. La tradition orale suggère des types de sociabilité portés par des enjeux aussi bien économiques, sociaux que militaires et religieux. Ainsi furent enregistrées des cohabitations pacifiques, mais aussi des guerres de conquête, d'assujettissement ou d'endoctrinement. Dans l'ensemble, qu'elles soient de nature belliqueuse, conflictuelle ou pacifique, en Afrique noire, les relations inter-personnelles et inter-communautaires sont guidées, soit par un souci d'accroissement démographique, soit par une quête d'extension territoriale. À travers ceux-ci, les populations percevaient des opportunités d'accroissement de leurs capacités et des potentialités dont elles disposent. En dépit de l'importance de chacun des liens résultant des sociabilités ci-dessus indiquées, et des processus conduisant à leur établissement dans les systèmes d'organisation des sociétés africaines, les filiations biologiques et historiques y demeurent les déterminants majeurs des liens sociaux. L'observation faite par Memel-Fotê (1980 : 119) au sujet des liens socio-historiques, les présentant comme déterminants fondamentaux de la « citoyenneté » en pays Adjoukrou, est donc, perçue sous cet angle, extensible aux relations sociales africaines en général.

Les filiations biologiques et socio-historiques constituent les déterminants majeurs concourant à la mise en place des liens de solidarité inter-subjective et à l'intégration sociale. Leur importance dans les processus d'établissement et de consolidation des liens sociaux apparaît à travers les mécanismes, normes et symboles d'identification ou de distinction sociales. Ceux-ci offrent l'occasion d'apprécier la prééminence des ancêtres et de la parenté dans la structuration, l'organisation et le fonctionnement des sociétés. En effet, la filiation et la descendance impliquent des liens plus fortement intégrés que nulle autre forme de sociabilité. Les travaux collectifs et les principes successoraux traditionnels en témoignent. L'individu est, durant toute sa vie, inscrit dans un rapport dialectique

mécanique et systématisé de participation et d'assistance avec sa famille, son lignage et sa communauté. Si c'est pour lui un devoir spontané de participer aux activités collectives au sein de ces segments sociaux auxquels il appartient, ceux-ci ont pour devoir de lui céder ou de lui léguer, en retour, partie de leurs patrimoines (par exemple : facteurs et moyens de production tels que la terre, les engins de pêche et de chasse) dont il a le droit de jouir, pleinement, selon les normes sociales. Plus que tout autre mode et processus, les filiations de type biologique confèrent au lien social une résistance et une persistance dont l'explication ne réside que dans les consciences identitaires et historiques collectives, elles-mêmes inscrites dans la reconnaissance et la légitimation de l'ordre social ainsi que dans la reconstruction, voire la recomposition, ou l'occultation (consciente) des fondements de cet ordre.

À côté des liens sociaux fondés sur la parenté biologique se développent d'autres formes de sociabilité non moins importantes dans la définition des rapports sociaux. Celles-ci instaurent des types particuliers de liens valables et fonctionnels uniquement au sein de, et pour, certaines entités sociales. Les liens en question se développent dans des espaces définis d'identité de rôles, de statut, de position sociale ou d'appartenance religieuse : composantes stratifiées du corps social. Ce sont, dans l'ensemble, des cadres d'émergence de nouvelles formes de parenté non pas biologiques, mais structurées et scellées par des transactions et conventions sociales telles que l'alliance, le pacte, le serment, la confraternité, l'amitié, les parentés et relations à plaisanteries, les franchises inter-ethniques et inter-villageoises. L'analyse de quelques espaces sociaux et institutions, à savoir les classes d'âge, les travaux collectifs, les cercles initiatiques, lieux d'élection de ces liens, nous donne la mesure de leur portée sociale.

Le fonctionnement interne et externe de ces structures est régi par des règles spécifiques qui instituent des modèles et relations différenciés, selon qu'on appartient à ces corps sociaux constitués ou que l'on est en dehors d'eux. La coalescence et la cristallisation internes, mais aussi l'introversion caractérisant la plupart de ces institutions, de même que le cloisonnement et la hiérarchisation qui en résultent, conduisent à des valeurs et relations typiques, elles-mêmes fonction de codes, reconnus à l'intérieur et méconnus à l'extérieur de ces groupes. Dans l'ensemble, les institutions en question ont pour fonction de renforcer l'intégration et la complémentarité sociales par la coordination de liens intra-communautaires à l'échelle, tout au plus, villageoise. Leur particularité, c'est de se hisser à un niveau social transcendant celui des entités micro-sociales de la famille, du lignage et de l'ethnie. La régulation interne et externe de ces institutions relève de droits et obligations contraignant à un système de solidarité et d'entraide, particulièrement efficace, en raison de sa panethnicité, mais aussi de l'observance rigoureuse de normes sociales entre compères et vis-à-vis du monde extérieur. En s'assignant

comme fonction majeure la mise en commun des forces collectives au profit de l'individu et des groupes vulnérables (personnes âgées, femmes et jeunes), certaines de ces structures apparaissent comme de véritables réseaux d'assurance construits à partir de mécanismes de recours, de secours et d'assistance sociale face aux risques et incertitudes. À travers ces institutions, c'est toute la structure et l'organisation du système social africain qui sont reproduites à partir de pratiques et de symboles unificateurs, de réseaux d'échanges et d'obligations générateurs de liens sociaux durables entre les individus et les endogroupes.

Les formes de sociabilité identifiées dans le temps et l'espace africains se donnent à lire et se justifient à travers les mécanismes de construction et de pérennisation de l'identité de soi et de l'altérité.

ii. Mythes et histoire comme sources de lien social

[Retour à la table des matières](#)

Les mécanismes de construction du lien social s'articulent en général autour de référents collectifs communs. Les mythes fondateurs jouent un rôle prépondérant dans ce processus en tant que principaux facteurs de construction et de consolidation de l'identité de soi, et corpus permettant de se distinguer par rapport à l'Autre. Pierre Ansart (1977 : 23) définit le mythe comme étant « le récit [qui] apporte le réseau de significations par lequel s'explique et se pense l'ordre du monde dans sa totalité ; parle récit des origines, le monde physique trouve sa raison d'être et ses désignations ». Cette fonction sociale est tout aussi valable pour les mythes fondateurs africains : récits des origines et systèmes d'élaboration de valeurs collectives et d'organisation sociale autour de provenances et d'ancêtres communs. Le mythe fondateur africain est un corpus élaboré d'aventures et d'histoires collectives, de projet social d'où transparaissent un symbolisme et une objectivité déterminants dans la fonction de construction du groupe et des relations sociales. La construction du corpus mythique autour de systèmes de références, de valeurs, de pratiques, de personnages et de symboles communs, répond à un souci de coalescence et d'unification conféré, voire inculqué aux membres de la communauté par le jeu de la socialisation.

Le mythe baoulé de la reine Abla Pokou est, à cet égard, illustratif. Ce personnage mythique est au cœur du système de représentations et des pratiques du groupe ethnique baoulé en Côte d'Ivoire. Selon la légende rapportée par l'administrateur colonial Maurice Delafosse en 1900, la migration des ancêtres en

provenance du Ghana originel et la mise en place de la civilisation et du groupement humain désignés aujourd'hui sous l'appellation générique de Baoulé sont dues à la bravoure, à la puissance et à l'influence de cette femme d'exception. Aussi a-t-elle été érigée en figure emblématique et référent collectif autour duquel se développent une idéologie et une solidarité intra-ethnique agissante, dont l'efficacité peut se mesurer à l'aune des types de relations entretenues entre Baoulé dans les espaces (social, politique, économique, etc.) où la communauté se trouve représentée. La prééminence et le symbolisme de la reine Pokou sont marquants à divers niveaux dont notamment, (i) celui de l'appellation (Baoulé, étymologiquement « mort d'enfant », est choisi pour désigner le groupe en souvenir, et en hommage à son propre enfant, que la reine aurait sacrifié pour permettre la traversée du fleuve Comoé), (ii) celui du système de parenté matrilinéaire¹, et (iii) celui des positions, statuts et rôles sociaux différents dévolus à la femme dans le système social baoulé.

C'est dans les processus de construction identitaire de ce type, dans leur reproduction et dans l'institution de valeurs sociales communes, que prennent forme l'intégration et les liens sociaux et qu'est garantie leur pérennité.

L'ordre social africain s'appuie sur un système de références fédérateur. En pratique sociale, à moins d'une émigration lointaine, durable ou définitive, il est difficile, voire impossible à l'individu de se soustraire aux valeurs et mécanismes de structuration et de régulation sociales, aux structures, organisations et activités collectives. La socialisation africaine, qui laisse peu ou pas de place à l'individualisme, et érige en données les valeurs et pratiques sociales, constitue, par son caractère coercitif et naturalisant du social, le mécanisme d'impression par excellence des valeurs identitaires, à la base des liens sociaux intégrateurs, dans le psychisme individuel et collectif.

L'établissement des liens sociaux dans les sociétés africaines a non seulement recours au symbolisme développé à travers les récits divers, mais s'appuie également sur des mécanismes traditionnels de transmission culturelle. Il est à souligner cependant que ces liens dépendent, en priorité, de la reconnaissance et de la légitimation collectives favorisées par la prédominance du groupe sur l'individu.

La construction de l'identité de soi et du groupe, au fondement du lien social en Afrique, échappe à l'individu en raison de l'impossibilité de questionnement du système social et de ses référents. La prééminence du groupe sur l'individu et

¹ Mixte à l'origine à Kumasi au Ghana actuel, le système de parenté s'est transformé à l'arrivée, en devenant foncièrement matrilinéaire, semble-t-il, en reconnaissance à la reine.

l'invariabilité des canaux de transmission culturelle sont à la base d'un déficit de prise de conscience, de réflexion, de contrôle social du changement et des actions à mener à cet effet. La permanence de ces mécanismes favorise la reconnaissance, l'intériorisation et la pérennisation de l'ordre social, incluant notamment la légitimation des consciences d'inclusion et d'exclusion. L'identification des individus et des groupes à un ancêtre commun procède de ces mécanismes qui se reproduisent grâce à des formes particulières (contes, légendes, mythes, chants...) de sauvegarde de la mémoire, rappelant aux uns et aux autres leurs positions et statuts sociaux, leurs droits et obligations.

Dans l'ensemble, les processus de construction de l'identité, de reconnaissance et d'appartenance sociales, d'établissement des liens sociaux, relèvent de l'ordre du culturel naturalisé, de l'ordre de l'habitus selon les termes de Bourdieu. Aussi, ceux-ci ne doivent-ils leur résistance et leur pérennité qu'à l'absoluité toute particulière ci-dessus définie du fait social. Le caractère diffus, implicite, peu ou non-codifié de l'ordre social et du fonctionnement de la société africaine n'épargne guère les liens sociaux, ce qui se donne à lire à travers des formes de sociabilité essentiellement fusionnelles.

Aux limites de la conscience du Nous, impliquant des formes de sociabilité ainsi développées dans les cadres micro-sociaux des endogroupes tels que la famille, le lignage et l'ethnie, se conçoit l'altérité. Celle-ci permet d'identifier et de désigner l'Autre ou les autres, et sous-entend les rapports à ceux avec qui on ne partage ni ancêtre commun connu, ni ancêtre commun mythique.

En effet, aux confins de la concession et du village, et donc au-delà de la famille, du lignage et de l'ethnie, apparaissent d'autres types de fonctionnement social et de relations, ceux-ci moins intégrés. Dans la représentation collective africaine, ces nouveaux repères sociaux déterminent des types de relations des plus antagoniques et moins solidaires tels que ceux de domination, de subordination, de dépendance ou d'assimilation matérialisés par des guerres, le paiement de tributs, l'esclavage, les formes diverses d'exploitation, etc. On distingue des liens de fortes charges idéologiques et indissociables des bases peu objectives des différences biologico-naturelles (âge et sexe), sociales (positions, statuts et rôles) sur lesquelles ils sont établis. Ces formes de sociabilité épousent la division binaire de la société et de ses strates.

En somme, les sociétés africaines se caractérisent par des liens sociaux conçus sur la base de considérations biologiques et historiques. Ces liens sociaux se fondent ici sur des représentations rigides et exclusives, inscrites dans des espaces sociaux distincts, continuent de fonctionner comme des conditionnements sociaux, malgré la rapide transformation des sociétés qui appelle la construction

de liens d'un type nouveau. Cette problématique a fait l'objet de questions pendant les luttes d'indépendance et après les indépendances. Mais les réponses apportées sont bien en-deçà des espérances.

II.

Colonisation, rencontre des civilisations et émergence mimétique de la problématique citoyenne du lien social

[Retour à la table des matières](#)

Le projet d'auto-institution de liens sociaux, en tant que construction sociale, a pris forme dans le creuset de la colonisation, dont il ne s'agira pas ici de refaire l'histoire. Mais soulignons tout simplement que la colonisation a donné lieu à une restructuration idéologiquement et politiquement orientée de l'espace social. Au Sénégal comme dans les autres colonies africaines, la distinction était établie, à l'époque coloniale, entre indigènes, évolués et assimilés, et français. C'est là une resegmentation qui va profondément influencer les liens sociaux. Sans marquer le début de l'histoire du continent noir, la colonisation en aura cependant été une parenthèse importante. Cette phase de l'histoire sociale et politique des sociétés africaines s'avère particulièrement déterminante en terme de problématique citoyenne du lien social en Afrique. Les principes qui tiennent théoriquement lieu de valeurs structurantes des nouveaux liens sociaux dans les cadres socio-politiques nationaux depuis les indépendances, s'enracinent dans cette période charnière de l'histoire. Mais une fois historiquement situés, il faut préciser que ces principes sont des valeurs d'emprunt politiquement instrumentalisées par une minorité qui, par le canal de l'éducation, les a héritées du système de valeurs des dominants, c'est-à-dire des colonisateurs.

A. L'enracinement historique de la problématique citoyenne du lien social

[Retour à la table des matières](#)

Le processus historique par lequel les colonisés se sont approprié ces valeurs est somme toute complexe. Il faut le situer sociologiquement dans les relations inégalitaires qui, faites de répression et de violence, caractérisaient la période coloniale. L'idéologie de l'ordre colonial comportait un tel mépris de l'autre que l'ego des colonisés ne s'accommodait plus seulement de l'adaptation de gré ou de force et de la résignation. Essentiellement deux formes de résistance prirent forme : celle des pouvoirs traditionnels, menacés dans les fondements de leurs prérogatives, et celle des « médiateurs », c'est-à-dire les évolués ou assimilés, forts des outils théoriques acquis par le biais de la scolarisation et des modes de pensée que l'école véhiculait. En réaction à la coercition du pouvoir colonial, les médiateurs s'érigèrent en porte-parole des minorités colonisées, revendiquant une société qu'ils voudraient plus juste, plus égalitaire et plus respectueuse des identités et des cultures. L'indépendance était réclamée au nom de valeurs de l'Autre : valeurs fondamentales, objectivées et construites dans les sociétés occidentales. Des valeurs telles que l'égalité et la liberté qui avaient été serinées les leaders africains, dans des institutions importées, à la tête desquelles vient l'école : valeurs apprises ou héritées, mais généralement non assimilées. Les revendications des élites reposaient sur leurs connaissances aussi bien des philosophies sociales légitimant le droit à la différence, que de l'histoire du modèle de l'État-nation né en Europe, et dont les colonies ne sont que des extensions. L'égalité et la liberté qu'ils réclamaient pour tous trouvaient également leur source dans la philosophie libérale occidentale à laquelle ils avaient accès. Malgré « le souci d'éviter que la formation de la pensée ne mène à la contestation » (Coquery-Vidrovitch, 1992 : 25), les discours identitaires et la contestation de l'ordre colonial ont viré en revendications politiques. Le projet d'une nouvelle identité politique apparaît comme une quête de sens, une construction de nouveaux liens devant réguler les relations entre les segments sociaux d'un Nous aux contours sociologiques bien déterminés : les opprimés, nouvel électorat captif pour l'avant-garde du mouvement d'auto-détermination. La lutte pour l'indépendance s'appuie désormais sur la mobilisation en faveur de cette identité politique construite, et sur les valeurs des autres, c'est-à-dire des maîtres.

Les différences biologique, sociale, politique, économique, entre colonisateurs et colonisés, sont politiquement capitalisées. Et à ce titre, elles sont devenues facteurs de création d'une nouvelle identité transethnique, fédératrice des ethnies et des clans en particulier et du monde noir en général. Le projet est, d'une part, d'annihiler ce qui est vécu socialement et psychologiquement comme une humiliation : la domination injustifiée d'une race par une autre ; et d'autre part, d'affirmer la personnalité africaine. Ces deux raisons constituent les deux sources de légitimation de la conquête du pouvoir par les indépendances, en vue d'une autodétermination et de l'instauration d'un nouveau contrat social autour d'une identité plutôt nationale qu'ethniquement définie (Hroch, 1995 : 77). Les luttes indépendantistes ont été nourries par certaines questions essentielles. Mais les sociétés concernées ne se sont pas dotées des moyens de les intellectualiser et de les instituer. En lieu et place de l'emprunt objectif et de l'invention constructive, elles ont opté pour une importation et une tropicalisation tous azimuts.

Dans l'urgence du projet d'autodétermination, émergent aussi bien chez les intellectuels anglophones que chez les francophones des théories aussi bien nationalistes - fondées sur l'affirmation de soi et des exigences vitales telles que la revendication de l'authenticité (la négritude) -, que transnationales, comme le panafricanisme de N'Krumah. Après les indépendances, le socialisme, dans des formes réinterprétées, a fonctionné dans cette optique comme une idéologie d'emprunt, associant parfois des principes incompatibles (socialisme/islam et religions traditionnelles) au nom des spécificités culturelles (affirmation des valeurs spirituelles) du monde négro-africain (Thomas, 1966 : 88-97).

Après les indépendances, l'invention du politique en Afrique ressemblait à un exercice, d'une part, de refondation de liens entre l'appareil étatique légué par la colonisation et une nation artificielle constituée de peuplades disparates aux traits culturels (mœurs et coutumes) différents, et, d'autre part, de développement chez ces différentes peuplades d'un sentiment d'appartenance à une entité nouvelle autour d'un projet politique commun avec des moyens adéquats.

La rupture avec la puissance coloniale a été consommée avec les indépendances acquises ou conquises sans projet politique dans des contextes sociologiques fortement caractérisés par une cohabitation d'identités linguistiquement, religieusement et culturellement marquées, et fortuitement rassemblées sur des territoires par la colonisation. Si la citoyenneté est un défi de l'esprit à la nature et que le citoyen se définit fort justement « par son aptitude à rompre avec les déterminations qui l'enferment dans une culture et un destin imposé par sa naissance, à se libérer des rôles prescrits et des fonctions

impératives » (Schnapper, 1994 :92), il est évident que le dépassement psychique des solidarités primaires, qu'elles soient familiales, villageoises, ethniques ou communautaires, par la citoyenneté, ne peut être spontané. Il ne peut être que la résultante d'un contrat social autour d'un projet national admis par tous ou du moins par la majorité, que comme relevant d'un intérêt général appelant l'arbitrage de l'État en tant que garant des équilibres toujours instables.

En Afrique noire, après les indépendances, l'État n'a jamais pu jouer son rôle qui était de donner un sens et une orientation nouvelle à ce qui, originellement, n'est pas un produit de l'histoire de la société : la nation, telle que l'avait instituée le colonisateur. L'invention du politique aurait consisté en une réinterprétation du sens du modèle de nation imposé par les colonisateurs. Cette invention devrait d'abord tenir compte des conditions psycho-sociologiques des populations, ensuite intégrer une redéfinition, - non pas une simple « importation de l'État » -, des règles et des normes de fonctionnement des institutions d'une « société politique rationnelle » (Schnapper, 1994 : 105), et enfin travailler réellement à l'intériorisation et au respect de celles-ci.

B. Faillite de l'État et survivance des liens sociaux mécaniques

[Retour à la table des matières](#)

Les indépendances posent aux anciens colonisés l'équation suivante : dans les nouveaux États multiethniques, comment générer l'égalité et la loyauté promises aux populations sur fond de « patriotisme citoyen sans égard à l'origine » (Adam, 1995 : 109) ?

Contrairement aux thèses en vogue en sciences sociales, la dépendance post-indépendantiste n'est d'abord ni économique, ni politique. Elle fut et continue d'être intellectuelle, en même temps qu'elle signe l'incapacité des sociétés à s'objectiver et à se transformer. L'incapacité des puissances publiques à « réguler » le champ social fortement ethnicisé a laissé les ethnies se survivre à elles-mêmes, quand l'État s'investit dans des aires qui se veulent à caractère national, mais dans lesquelles il n'a pas pu fonctionner comme une instance fédératrice à partir d'institutions, de symboles et de pratiques sociales.

Au lendemain des indépendances, la dépendance intellectuelle se justifie par l'économie de la réflexion par rapport au projet d'invention de nouvelles sociétés. À la fin de la tutelle coloniale, tous les États ont fait leur choix politique et économique entre trois options majeures, à savoir le socialisme, le capitalisme d'État et le marxisme, parfois même en les combinant au gré des intérêts. Mais la plupart ont opté pour le socialisme, d'une part, parce que ce fut l'idéologie qui a inspiré la lutte contre la colonisation vue comme une extension du capitalisme, et, d'autre part, parce que, selon les acteurs politiques du moment, les structures mentales et socio-économiques et les cosmogonies prédisposent les sociétés négro-africaines au socialisme (Thomas, 1966 : 7). Une certaine ethnologie fortement démentie, par la suite, par les apports de l'anthropologie économique d'inspiration marxiste, a fondé en théorie les bases d'adoption idéologique d'un socialisme devenu en même temps moyen et fin. Par l'intégration de certains traits culturels traditionnels, le socialisme s'est tropicalisé au point de nier le caractère laïc du projet socialiste originel, pour donner un socialisme d'un type nouveau, qualifié « d'africain ».

Cette capacité de récupération ne doit pas faire illusion sur le déficit de réflexion par rapport au projet politique d'auto-institution des nouvelles élites politiques ; déficit dont les limites se sont manifestées dans les réalisations socialistes africaines, qui se sont révélées une politique d'occidentalisation sélective instrumentalisant le socialisme africain pour légitimer la logique métisse de leur pouvoir. Jusqu'avant le vent de démocratisation des années 90, que les économies nationales soient capitalistes ou socialistes, la structure politique qui les organise était presque partout mono-partisane. Ces partis uniques tiraient leur légitimité de la nécessité de sauvegarde de l'unité nationale face aux menaces centrifuges des manifestations aux relents ethniques. Le volontarisme politique qui en a résulté est aux antipodes de la volonté politique de jeter les bases de liens sociaux fédérateurs, puisque toutes les décisions politiques et économiques relevaient du bon vouloir du « père de la nation » (le Président de la république) et de sa cour (le gouvernement), donc n'implique pas une mobilisation et une participation collective autour de ce qui peut être considéré comme l'intérêt général.

La compréhension des difficultés de refondation de liens sociaux citoyens, et de l'émergence d'une conception citoyenne de l'intérêt général, s'enracine dans cette sociologie du politique après les indépendances, et dans l'inadaptation de « l'outillage mental » analysé comme étant une conséquence du détournement de l'État post-colonial de sa fonction première.

Pourquoi n'y a-t-il pas depuis les indépendances de questionnements politique, philosophique, et sociologique sur le renouvellement des liens sociaux ? En raison

de la proximité culturelle entre les mondes noir africain et arabo-islamique, nous trouvons l'essentiel des réponses dans la critique de la raison arabe faite par le philosophe marocain Mohammed Abed AI-Jabri (1995).

i) La volonté de réinvention des liens sociaux est un projet qui engage la raison et l'action sociale. Elle renvoie à la logique de la modernité en tant qu'affrontement de l'ancien et du nouveau, en tant qu'« essor de l'esprit critique et de la créativité [et en tant qu'] élan novateur dont le but est de rénover les mentalités, les normes de raisonnement et de l'appréciation » (AI-jabri, 1995 : 27). Or, en Afrique, malgré la présence d'une élite intellectuelle plutôt polarisée sur l'ex-colonisateur, le questionnement des normes et conventions qui régissent la vie sociale, dans l'intention d'un renouvellement de l'imaginaire, est aux antipodes du conservatisme social entretenu par le poids de la tradition.

ii) Aussi, dans l'imaginaire des intellectuels, dont la fonction sociale est de redéfinir les soubassements philosophiques de nouveaux liens sociaux, le temps semble-t-il s'être arrêté. Il s'est créé une fusion entre le passé, le présent et le futur. Prise dans un jeu de construction d'une identité culturelle, la pensée défensive s'est oubliée dans le passé. Et en Afrique, tout comme dans la raison arabe, « le passé est à tel point présent qu'il empiète sur le futur et l'absorbe » (AI-Jabri, 1995 : 33). De là découle une lecture fondamentaliste de la tradition fétichisée par son enracinement dans le passé. Pour finir, ce fondamentalisme se double chez les intellectuels d'un interdit de rationalisation de la tradition - donnée une fois pour toutes - légitimé par les avatars d'un relativisme culturel absolu. En définitive, la croyance dans la force auto-structurante de la tradition finit par entraver l'émergence d'un projet politique d'autodétermination, lequel partirait d'inquiétudes sur les capacités d'invention de nouveaux liens sociaux autour de la citoyenneté en tant que nouveau principe de légitimité politique.

Les analyses rétrospectives du projet des « médiateurs » ont montré que les indépendances symbolisent la prise du pouvoir politique, c'est à dire de l'État en tant qu'appareil et de ses attributs, sans que celui-ci ait pu tenir ses promesses de transcendance des particularismes identitaires par une institution moderne du Politique. L'historicité du politique en Afrique, dont Jean-François Bayard nous offre l'analyse la plus originale de la singularité, dans son ouvrage devenu un classique, *L'État en Afrique*, en dit long sur la manière dont, au lieu de travailler à la minimisation de leur fonction, la classe politique fait l'économie de la réflexion en faveur d'un processus d'auto-institutionnalisation. Elle investit dans la course à la participation au pouvoir, en tant que ressource politique immédiatement rentable, les appartenances ethniques qu'elle est censée transcender, laissant en friche le projet d'institution de nouveaux liens sociaux. L'élite à laquelle avait échoué la direction des pays africains semble avoir été plus préoccupée par les

attributs et rentes liés au pouvoir, oubliant du coup que le pouvoir, c'est à la fois des politiques, des institutions et des acteurs acquis à la cause de celles-ci, plutôt que motivés par des causes propres, personnelles. Pour devenir ce que Bates appelle « les coalitions gagnantes à la marge », les acteurs politiques en compétition usent des « matériaux historiques » et puisent dans les répertoires culturels ci-dessus exposés.

L'État, dont la vocation première est d'être l'expression et l'arbitre de la volonté générale, a été confisqué par une minorité qui l'utilise à des fins personnelles et parfois contre la société. Les réformes exigées et, par endroits, impulsées par les institutions de Bretton-Woods à travers les programmes d'ajustement structurel, n'ont pas modifié ce rapport au politique. L'État, en Afrique, fonctionne plutôt comme un appareil de production de rente pour ceux qui exercent les fonctions régaliennes. Cette privatisation de l'État le détourne de sa fonction de catalyseur des forces du progrès et de levier de l'invention d'un nouveau sentiment d'appartenance à un collectif d'un genre nouveau, lequel sentiment serait fondé sur des projets qui donnent sens à la dynamique nationale. En n'ayant pas réussi à redéfinir un contrat social, l'État africain a pu, nulle part, inscrire la nation dans le temps et dans l'espace par un jeu de construction d'une identité nationale, en transcendant les appartenances et identités ethniques sans anéantir la diversité des « attachements particuliers », en créant un « projet politique spécifique » (Schnapper, 1994 : 83), en promouvant de nouveaux liens sociaux citoyens qu'il devra entretenir « par des institutions politiques par lesquelles ces idées s'incarnent et se transmettent » (Schnapper, 1994 ; 83). Dans le contexte africain de tribalisme exacerbé où la spirale de la crise économique engendre des replis identitaires, le citoyen que l'État devrait produire par le processus idéaltypique ci-dessus est « [celui qui] se définit précisément par son aptitude à rompre avec les déterminations qui l'enfermeraient dans une culture et un destin imposés par sa naissance, à se libérer des rôles prescrits et des fonctions impératives » (Schnapper, 1994 « 92). Les réflexes identitaires constituent une ressource politique toujours disponible, réinvestie dans le jeu politique. La multiplication des crises socio-politiques en Afrique peut également s'expliquer par la faillite du politique par rapport à cet idéal-type, dans un contexte de dynamique sociale complexe où se développe une tendance à puiser dans les registres du passé les réponses collectives et individuelles aux problèmes actuels.

Selon une étude du sociologue Mayer, les crises qui affectent une organisation sont causées par trois phénomènes de nature différente :

i) Un phénomène d'évitement, structurant l'organisation : en situation de déliance, l'absence de questionnement aussi bien sur les aspirations à la reliance que sur le développement des « références dures » (Enriquez, (1996 : 19), à savoir

les religions, les sectes, voire l'ethnisation de la vie sociale), fonctionnant désormais dans les sociétés africaines comme des solutions refuge-collectif et resituant mieux les identités individuelles décomposées par rapport à de plus grands ensembles.

ii) Un événement conjoncturel qui oblige l'organisation à faire face aux problèmes évités : le narcissisme groupal et le désir d'annihilation de l'autre (Enriquez, 1996 : 17) entretenu par ce type de sentiment se libère lorsque se présente une opportunité telle que les élections en Afrique. Ceux-ci laissent libre cours à la paranoïa et à une décharge de violence sur l'autre, afin d'éprouver sa propre existence.

iii) Une gestion inadaptée de ce face-à-face : la tendance presque constante à la politisation de l'ethnie ou des sentiments religieux.

Au lieu d'une auto-production de transcendance positive des appartenances identitaires, l'instrumentalisation de l'État et le détournement de ses fonctions à d'autres fins ont été la source de conflits prenant des formes plus ou moins violentes.

Cette absence de volonté politique se lit à travers les mécanismes de redistribution des richesses très inégalitaires, l'incapacité à définir les modalités d'accès aux droits sociaux à travers des services publics efficaces (aménagement du territoire, politique de logement, de santé et d'éducation) auxquels les populations répondent par la défiance vis-à-vis des obligations citoyennes (refus de payer les impôts, diverses formes d'incivisme).

L'existence de ministères de l'éducation, de ministères de l'intégration et/ou de la solidarité nationale, de systèmes de sécurité sociale nominaux et à efficacité limitée, généralement réservés à une frange sociale, ne doit pas faire illusion sur l'absence d'un véritable processus d'intégration sociale. Ces institutions aux fonctions sociales limitées participent du processus d'importation d'institutions analysé par Bertrand Badié (1995). Elles ne reflètent guère une traduction en acte d'un projet politique de cohésion sociale et ne garantissent pas l'intériorisation d'un sentiment national. En raison d'une absence de finalité et du non-respect des normes qui devraient régir le fonctionnement des services publics, elles sont le plus souvent le champ d'expression voire de confrontation des liens traditionnels survivant : allocation sélective des services suivant une logique tribale, népotisme. Ces dysfonctionnements justifient le fait que l'État africain ne joue pas son rôle d'« entrepreneur » de nouveaux liens sociaux citoyens.

Pour répondre à la logique citoyenne, les pulsions relationnelles devraient être détribalisées. Puisque les conditions objectives de fondation de la citoyenneté ne font pas l'objet d'une réflexion systématique au sein des sociétés, ni ne sont posées comme problème, les liens entre les individus et leurs groupes d'appartenance continuent de fonctionner comme des filets sécuritaires, surtout en situation de croissance de la pauvreté (Akindès, 1996b) avec tout ce qu'elle comporte d'incertitudes et de risques pour des individus confrontés à la contrainte d'une autonomie au coût social élevé (Marie, 1997).

Ce déficit d'action des sociétés sur elles-mêmes, par la création d'institutions aux significations imaginaires sociales suffisamment fortes pour modifier la forme de la société parce que collectivement intériorisées, assure la survie de liens sociaux mécaniques de nature centrifuges et dysfonctionnant dans des sociétés durablement inscrites dans une dynamique irréversible de modernisation qu'induisent la division sociale du travail et les processus migratoires. Les crises socio-politiques qui se diversifient et se multiplient dans les pays africains indépendants depuis plus de trois décennies plongent leurs racines dans cette absence d'autoinstitution endogène des sociétés.

Elles offrent la preuve que l'« outillage mental » (Lucien Febvre) des sociétés ne s'adapte pas aux exigences de la transformation de sociétés désormais inscrites dans un mouvement planétaire irréversible en raison de l'absence, de l'évanescence de l'État dans sa fonction de renouvellement de cet outillage. Concrètement, la fondation en raison de nouvelles valeurs significatives (symbolique, idéal et idéal) historiquement orientées et justifiées (rites, mythes), et institutions structurantes, traîne le pas sur le rythme accéléré des mutations sociales, politiques et culturelles.

Aussi bien dans les relations interpersonnelles qu'au plan méso- et macro-sociologique, les effets de cette désarticulation sont manifestes.

i. Entre séniorité et compétence : la confusion entretenue de valeurs référentielles

[Retour à la table des matières](#)

Les progrès de l'éducation par l'école valorisent la compétence et la compétition. Ces deux valeurs mettent à mal les rapports sociaux différenciés qui, dans les sociétés traditionnelles, prenaient appui sur l'âge, le statut social et le sexe. La légitimité de la compétence comme valeur prééminente sera aux prises

avec les survivances de la légitimité conférée par le privilège de l'aïnesse sur le cadet, et celui de l'homme sur la femme. Bien que, contraintes par la modernité, les sociétés africaines contemporaines disent instituer la compétence et la compétition comme valeurs cardinales, psychologiquement, elles n'ont pas encore définitivement résolu la question du choix entre ces valeurs qui renvoient respectivement à deux catégories, à savoir, l'autonomie individuelle célébrée et reconnue à travers ses compétences acquises par l'effort consenti et les attributs et statuts sociaux que confèrent les différences naturelles biologiques (sexe) ou le privilège de l'âge auquel sont liés des préjugés positifs de sagesse.

Dans leur existence quotidienne, aussi bien dans l'espace public que privé, les individus sont traversés par ce conflit interne qui mine les relations interpersonnelles. Les pratiques sociales renseignent sur les tensions sociales qui naissent du fait que les sociétés africaines n'aient jamais vraiment tranché entre la prééminence des attributs de la séniorité ou de la compétence dans la gestion des affaires publiques. Les règles écrites valorisent la compétence et les pratiques privilégient la séniorité, sans que cette confusion ne se traduise en questionnement sur l'état des liens sociaux transgénérationnels et les principes qui devront les structurer. En analysant les comportements des agents économiques africains, Mamadou L. Diallo (1996 : 16) identifie une des conséquences de cette confusion :

Chez les Africains, la responsabilité et l'initiative sont d'abord fonction de l'âge et ensuite du statut. Le plus âgé a par définition raison. Le chef a toujours raison. Il n'est pas permis d'avoir des idées avant les aînés et les chefs. Il en découle une aversion profonde des Africains pour l'autocritique, puisque les aînés et les chefs ont toujours raison et possèdent les bonnes idées. Il est difficile pour les Africains d'accepter qu'ils ont fait des erreurs (surtout en face des plus jeunes). Dans ces circonstances, comment peut-on se remettre en question ? [...] Cela se comprend dans un environnement où la connaissance est limitée et où l'apprentissage se fait au fil du temps à travers l'éducation que dispensent les aînés. On comprend qu'un tel environnement ne soit pas favorable à l'innovation et au progrès rapide, puisqu'il n'y a que les plus vieux qui ont le droit d'inventer et d'innover.

ii. La reproduction des structures primaires dans les espaces urbains

[Retour à la table des matières](#)

Exceptés de rares cas de villes pré-coloniales, la colonisation a structuré pour une grande part les territoires en créant des espaces aux fonctions économiques et sociales différenciées. Les villes, en raison de leur dynamisme économique reconnu quelles que soient les civilisations, ont très tôt commencé à concentrer en Afrique une frange de plus en plus importante des populations. Des études récentes montrent que cette dynamique de population se poursuit. L'urbanisation de cette partie du continent, en raison de la cohabitation, voire du croisement des différences culturelles qu'elle est supposée générer, devrait être un facteur favorable à la promotion d'une conception citoyenne induite par le partage de l'espace et le brassage culturel qu'il implique. Mais il semble qu'une tendance observée dans les années soixante-dix se poursuive. La citoyenneté n'annihile pas la ruralité, mais renforce plutôt une tendance à la préférence ethnique au détriment de pratiques citoyennes.

Ce recours aux référents ethniques dans l'occupation et dans la gestion de l'espace urbain prirent des formes parfois violentes comme ce fut plusieurs fois le cas dans la Côte d'Ivoire pré-coloniale (Kipré, 1988 : 44-45). Cette tendance culmine dans la multiplication d'associations ethniques (O'déyé, 1985) au sein desquelles se développent des liens de solidarité puisant ses référents dans le registre traditionnel, sans être assimilable à du « traditionnel ». Chaléard et Dubresson (1989 : 288), analysant les relations entre les villageois et les citoyens ivoiriens, parlent plutôt de relations complexes voire contradictoires, et non exemptes de calculs réciproques. Le sentiment d'appartenance identitaire qui anime les logiques sociales en jeu dans ces relations, continuent de reposer sur une préférence ethnique centrifuge qui donne l'impression que les cohabitations dans l'espace et dans le temps, sans être conflictuelles, ne se muent pas en liens sociaux trans-ethniques. Les communautés ethniques se côtoient, s'interpénètrent même par le mariage, mais ne se transforment pas en communauté de citoyens par manque de structures institutionnelles et psychiques, de médiation sociale capables d'accompagner cette mutation. Les politiques de décentralisation impulsées depuis quelques années par les bailleurs de fonds se développent dans un tel contexte sociologique. Et si l'on n'y prend garde, elles peuvent conduire à

une légitimation de la domination d'une ethnie sur les autres, dans les villes rurales où les références identitaires restent encore fortement ethniques (ex. Côte d'Ivoire, Cameroun, Congo) ou régionale (ex. Bénin).

iii. La référence à l'ethnie dans l'espace public

[Retour à la table des matières](#)

Le mouvement de démocratisation amorcé depuis le début des années 90 a redonné force et vigueur aux sentiments identitaires, et révélé l'absence de cohésion sociale, du moins la fragilité des sociétés. Les entités nationales africaines ont montré à nouveau leur fragilité, masquée dans la plupart des pays, par trois décennies de vie politique mono-partisane, présentée idéologiquement à la fois comme facteur d'optimisation des conditions politiques de développement et comme antidote à la décomposition sociale (Akindès, 1996a : 15). Louverture de l'espace public aux diverses sensibilités politiques a montré combien les sociétés africaines sont frileuses, parce qu'en situation constante de défiance pour n'avoir pas réinventé les piliers de nouveaux liens sociaux favorables à l'instauration de la confiance qu'Alain Peyrefitte (1995) pose comme facteur premier d'un développement harmonieux.

La forte tendance à la structuration systématique des partis politiques sur des bases ethniques ou régionales, les conflits meurtriers enregistrés dans la région des Grands Lacs (Rwanda-Burundi), l'activisme des mouvements séparatistes comme celui du MFDC (Mouvement de Forces Démocratiques de Casamance) entré en rébellion depuis 1982, sont des illustrations de ce mal de « vivre-ensemble ». Plus récemment, vient compléter la liste déjà longue, la fatalité de l'ethnicisme le plus radical, au Congo, entretenu par des forces politiques rivales ayant à leurs têtes Pascal Lissouba et Denis Sassou Nguesso. Ces deux protagonistes, dans le conflit qui les oppose, manipulent les réflexes identitaires totalement brouillés et pervertis par les images cinématographiques et télévisuelles venues d'ailleurs (les noms des milices, Cobras, Ninjas, Zoulous, Requins).

Le processus de globalisation place à nouveau l'Afrique noire en face d'un nouveau défi : celui de l'intégration.

C. Processus de mondialisation et recherche de soubassements intégrateurs

[Retour à la table des matières](#)

Sur les décombres du vieux rêve de l'unité africaine dont l'OUA (Organisation de l'Unité Africaine) devait être le catalyseur, émerge de plus en plus une volonté politique de regroupement. Les grands mouvements d'intégration régionale², consubstantiels à la dynamique de la mondialisation, semblent avoir provoqué un sursaut de recherche d'intégration économique en Afrique. Ceci se matérialise par la création d'une multitude d'organisations au lendemain des indépendances. Au titre des seules trente dernières années, toutes structures inter-étatiques confondues, on a pu dénombrer plus de 200 organismes. Relevons toutefois le caractère éphémère de la plupart de ces regroupements. Rares sont ceux qui survivent et dont les résultats concrets sont lisibles. Qu'elles soient à caractère économique ou politique, les organisations africaines présentent une inaptitude structurelle à atteindre un stade de solidarité organique concrète, à la mesure des ambitions officiellement affichées. Ce blocage se donne à lire à travers les difficultés qu'elles éprouvent à pérenniser l'idéal projeté par l'allocation des ressources financières nécessaires à la survie de l'institution créée à cet effet, à épouser l'esprit de regroupement, à exalter des sentiments supranationaux nécessaires à l'intégration régionale.

Toujours au titre de ce sursaut régional, ajoutons la volonté politique de réduire la non-ingérence des puissances étrangères dans les conflits africains, par le développement de forces d'interposition³ et le recours à la médiation africaine ou à des médiateurs africains⁴. Le projet de constitution de forces africaines d'interposition ou de prévention des conflits, la création et la prise de service (lors de la réunion sur la crise zairoise les 26 et 27 mars à Lomé) de l'organe central de

² En Europe (l'Union Européenne), en Amérique (l'ALENA - Accord de libre-échange nord-américain regroupant les États-Unis, le Canada et le Mexique) - et le MERCOSUR - Marché commun du Sud de l'Amérique, regroupant le Brésil, l'Argentine, l'Uruguay et le Paraguay, en voie d'élargissement) qu'en Asie (l'APEC - Coopération économique de la zone Asie-Pacifique et l'ASEAN - Association des nations du Sud Est).

³ Le rôle joué par l'ÉCOMOG au Liberia.

⁴ L'intervention de l'ex-président malien Amani Toumani Touré dans la crise politique centrafricaine en 1996-1997, de Nelson Mandéla dans la crise zairoise, de Bongo dans la crise du Congo et de Musévéni dans la région des Grands Lacs.

prévention, de gestion et de résolution des conflits de l'OUA, sont autant d'initiatives allant dans le sens de la logique de l'intégration des nations fragiles.

Mais ces initiatives de self-reliance ne peuvent être comprises en marge du manque d'intérêt qu'affichent de plus en plus les puissances occidentales pour la résolution des problèmes politiques africains comme ce fut le cas des décennies durant. Il faut rechercher les déterminants politiques de ces reprises d'initiatives aussi bien dans les hésitations des puissances à intervenir lors des conflits en Afrique, dans la multiplication des opérations méprisantes d'évacuation des ressortissants des pays occidentaux, que dans la réception des discours diplomatiques sur la non-ingérence et la souveraineté des pays africains, malgré les tractations souterraines au gré des intérêts.

Parallèlement à ces initiatives politiques, certains cercles intellectuels tentent de fonder idéologiquement et philosophiquement cette intégration africaine présentée plutôt comme une reconstruction de ce qui est dé-lié. L'UNESCO, dans les années 70, a favorisé et même appuyé ces entreprises de refondation par la culture. Celles-ci consistaient, d'une part, à donner un contenu à des termes comme *africanité*, *african personality*, *authenticité*, *négritude*, etc. (UNESCO, 1981), et, d'autre part, à définir ce que l'on devait entendre par culture africaine. La définition de la culture ici s'était retrouvée coincée alors entre le mythe d'une uniformisation de l'identité africaine et les points de convergence des aires culturelles, elles-mêmes découpées sur la base de critères comme la race, le système écologique, les structures sociales, l'organisation économique, la langue, etc.

Ainsi, pouvait-on parler d'aire culturelle bantu, hawsa, peul, akan, swahili, yoruba, adja-fon, etc. (UNESCO, 1986). Cet exercice de recherche de soubassements culturels de liens sociaux trans-nationaux a fait l'objet de plusieurs publications. Il a également mobilisé en son temps beaucoup d'énergie. Il a favorisé, dans des pays comme le Zaïre et le Togo, des mouvements politiques au nom d'un retour à l'authenticité qui n'était rien d'autre qu'une volonté de « rupture avec le passé colonial », sans réinvention des valeurs devant régir la dynamique sociale en cours. Le recours aux valeurs de civilisation africaine et le profond enracinement dans les cultures africaines dont se réclamait cette superficielle « Révolution culturelle », qui a pris au Zaïre le nom de « Recours à l'authenticité », n'a pas été plus loin que la substitution de prénoms locaux aux prénoms chrétiens, la promotion de danses et de ports vestimentaires locaux.

Qu'ils soient politiques, économiques ou culturels, les sursauts régionaux et sous-régionaux restent limités dans leur traduction en actes. La volonté de créer des cadres plus larges de solidarité bute presque toujours sur les réalités intra-

nationales, et renvoie à la question centrale qui est la suivante. peut-on intégrer politiquement des « entités » nationales sans avoir travaillé à réduire la force de déliance des blocages mentaux centrifuges ? Dans l'état actuel des choses, n'y a-t-il pas contradiction entre les projets régionaux de mise en commun des forces, et les dissensions internes des États en termes de déficit de liens citoyens ? Le processus d'intégration en cours en Afrique noire n'est-il pas plutôt une volonté d'agrégation de pièces non-intégrées ?

Contrainte par les mutations en cours dans le monde, la volonté politique de regroupement se manifeste. Mais les acteurs semblent, pour l'instant, ne pas y investir les ressources nécessaires à sa réalisation. Peu mise en débat, elle reste pour l'instant le fonds de commerce de quelques fonctionnaires et universitaires. Son projet reste ignoré des populations.

De la capacité d'une société à repenser ses liens sociaux, dépend son développement à la fois politique, social et économique. Vu dans cette perspective, le rôle de la puissance publique en tant que catalyseur de cette dynamique de reproduction de la société par auto-institution, est déterminant. L'enjeu est de mobiliser de façon constante les ressources humaines autour d'un projet d'intérêt général reconnu comme tel par la majorité, et de créer les mécanismes institutionnels et imaginaires nécessaires à la gestion de liens sociaux qui, dans une société se voulant moderne, ne peuvent être que nationaux.

Dr FRANCIS AKINDÈS

Département de sociologie,
Université de Bouaké,
Côte d'Ivoire

Fin du texte