

Ethnicité et diversité culturelle dans l'évolution de la démocratie en Afrique

Ethnicity and cultural diversity in the evolution of democracy in Africa

Natoingar Baoudé

Enseignant chercheur

Département de Philosophie et Art

Université de Moundou/Tchad

NoSoPhi « Norme, Société et Philosophie », Paris1 Panthéon-Sorbonne

Date de soumission : 05/02/2025

Date d'acceptation : 30/04/2025

Pour citer cet article :

Natoingar B. (2025) «Ethnicité et diversité culturelle dans l'évolution de la démocratie en Afrique», Revue Internationale du chercheur «Volume 6 : Numéro 2» pp : 30-56

Résumé

Cet article explore la complexité de l'ethnicité et de la diversité culturelle dans le contexte de la démocratisation en Afrique. Faisant partie de l'espace politique africain, les politiques publiques ne peuvent être conçues sans tenir compte de leur impact. La question est de savoir si, dans le contexte de la démocratie, ces éléments constituent des atouts sous forme de ressources mobilisables en faveur d'une bonne politique commune, ou s'ils sont des handicaps perpétuels qui empêchent tout progrès dans la société. Notre analyse remet en cause les préjugés sur l'ethnicité et la culture en Afrique et les considère comme un carcan pour les nouvelles initiatives. L'hypothèse reste que l'utilisation des énergies culturelles et ethniques n'est pas en contradiction avec le respect de la diversité, le pluralisme des opinions et la tolérance, considérés ici comme des valeurs qui construisent une société démocratique. L'objectif de l'analyse est de tester dans quelles conditions l'utilisation de l'ethnicité et de la culture peut être positive pour la démocratie en Afrique. Il s'agit donc de contribuer à une compréhension scientifique de l'ethnicité et à une compréhension pratique du rôle qu'elle peut jouer en tant que conscience citoyenne en vue d'assurer une participation effective à la vie politique.

Mots clés : ethnicité ; diversité culturelle ; ressources ; espace public, participation démocratique.

Abstract

This article highlights the multiple facets of identity and culture in the context of democratisation in Africa. As an integral part of African political rhetoric, offensive politicians can train themselves to improve their environment. The question is whether these elements, in relation to democracy, deliver results in the form of resources, which can be mobilised in favour of good policy, or whether they are a handicap, delivering benefits in the area of health. Vores' analysis strengthens the understanding of ethnicity and culture in Africa and serves as a benchmark for new initiatives. The analysis shows that the development of cultural and ethnic energies is carried out with respect for freedom of expression, pluralism and tolerance, thereby achieving results that contribute to the creation of a democratic fund. The form of the analysis is to test how the links between identity and culture can prove positive for democracy in Africa. The study shows that efforts to strengthen identity and culture, as well as efforts to strengthen culture in practical ways, can make an important contribution to effective politics in Africa.

Key words: ethnicity; cultural diversity; resources; public sphere, democratic participation

Introduction

Les efforts déployés pour mettre en place des institutions démocratiques en Afrique sont reconnus. Les conférences nationales, les discussions politiques et les forums de négociation ont été la marque de fabrique des Africains dans les années 1990 (Eboussi Boulaga, 2009). De nombreux juristes ont documenté le développement de la démocratie institutionnelle sur le continent (Guèye, 2009 ; Darracq, Magnani, 2011). Des consultations populaires ont eu lieu, conduisant à l'introduction de systèmes multipartites et d'élections présidentielles et parlementaires régulières (Kokoroko, 2009). Des commissions électorales nationales et indépendantes ont été mises en place pour assurer et garantir la transparence des élections régulières (Melèdge, 2009), etc.

Dans certains États, comme le Sénégal et le Bénin, ce processus a conduit à un changement de régime et à la mise en place de systèmes multipartites dotés d'un pouvoir réel. Mais les défis liés à l'intégration des valeurs démocratiques restent à relever dans le contexte pratique de la politique africaine, où l'ethnicité et certaines pratiques culturelles sont très présentes et semblent parfois nuire au fonctionnement normal des institutions. L'expérience africaine de la démocratie connaît souvent des coups d'arrêt. Alors que certaines critiques évoquent que ces réalisations institutionnelles contredisent la volonté réelle des acteurs de rendre le jeu démocratique plus crédible (Hugeux, 2012 ; Akidès, 1995 et Éboussi Boulaga, 2009), il existe un problème d'intégration des valeurs démocratiques dans le contexte pratique de la politique africaine (Natoingar, 2022). L'ethnicité, en tant que conscience d'appartenir à des groupes identitaires, et certaines pratiques culturelles sont très présentes dans la politique.

Le problème effectivement dans le fait que l'ethnicité et la culture exercent une influence complexe et multidimensionnelle sur la démocratie africaine. Leur utilisation dans la démocratie est une caractéristique dominante de la pensée actuelle (Taylor, 1994 ; Vubo, 2008 ; Bado, 2004 ; Mbonda, 2009). Malheureusement, ils sont généralement perçus comme un facteur potentiellement négatif, entravant le bon fonctionnement des institutions démocratiques et de la pratique politique. Cette ambivalence entre la perception dominante de l'ethnicité et de la culture nous amène à poser légitimement la question suivante : la diversité ethnique est-elle une réalité à part, incompatible avec la conception moderne de l'État et de la démocratie libérale ? En d'autres termes, la démocratie multipartite et compétitive peut-elle réellement s'appliquer dans un contexte de guerres tribales et de divisions ethniques récurrentes ? Comment l'ethnicité et la diversité culturelle, éléments intrinsèques de l'espace

politique africain, influencent-elles alors l'évolution et la consolidation de la démocratie sur le continent ? Le renouvellement du débat sur la démocratie africaine mérite aujourd'hui de prendre en compte les éléments socioculturels propres à une pratique politique saine. Nous pensons qu'il est possible de faire de l'ethnicité une conscience citoyenne pour assurer la participation à la vie politique en Afrique.

Pour vérifier cette hypothèse, nous devons procéder à une analyse historique et conceptuelle de l'ethnicité et de la démocratie en Afrique, examiner les implications institutionnelles et politiques, telles que le concept d'autorité en lien à la participation des citoyens à la vie politique, et enfin nous concentrer sur la manière dont les identités ethniques participent à l'organisation politique et à la construction d'un espace public inclusif, dynamique et viable.

1. Un débat entre historiens...

La construction d'États démocratiques en relation avec la question des identités ethniques et de l'unité du peuple. La définition de l'ethnicité apparaît à ce qui englobe l'appartenance à un groupe ou une ère culturelle et géographique, mais aussi des catégories religieuses, socio-économiques, culturelles et linguistiques (Vubo, 2008). Elle renvoie généralement aux conditions sociales et politiques associées à cette catégorisation et au mouvement idéologique qui les accompagne (Zarka, 2007 ; Ménissier, 2007). Le problème de la gestion de la diversité culturelle dans un État africain peut être comparé à des défis similaires ailleurs dans le monde : la difficile gestion de la diversité dans un projet d'assimilation aux États-Unis, le défi de l'immigration en Europe et la confrontation entre différentes communautés définies par la religion, la culture ou la langue en Asie (Zarka, 2007). L'enjeu est alors de définir clairement le statut de l'ethnie ou de l'ethnicité dans le contexte de la modernisation du politique et de la construction de l'État démocratique (Otayek, 2000 ; M'Bokolo & Amselle, 1989 ; Coulon, 1996). En Afrique, elle se pose surtout dans le contexte de la reconstruction d'un Etat moderne et démocratique réunissant en son sein les différentes entités ethniques. Cette difficulté fait qu'elle est souvent considérée comme un obstacle dans la relation avec l'État et comme un obstacle à la démocratie (Matsanda, 2004-2005). Pourquoi est-il si difficile d'établir un État démocratique, plus inclusif et participatif en Afrique ? Pourquoi est-il si difficile d'établir un État démocratique, plus inclusif et participatif en Afrique ?

Cette question est au cœur du débat entre historiens, anthropologues, sociologues, africanistes et Africains qui théorisent sur l'État colonial et ses frontières artificielles et sur la responsabilité dans la reconstruction de l'État démocratique moderne. L'argument principal est

que l'ensemble de l'Afrique est constitué d'États coloniaux dont les frontières ne respectent pas les limites de la réalité sociolinguistique et ethnique. Lorsque l'ethnicité est analysée en termes d'identité nationale et de citoyenneté, il est évident qu'elle s'oppose aux institutions démocratiques modernes. Alors que la démocratie admet la diversité, le recours à l'ethnicité entraîne l'exclusion des autres entités éthiques ou groupes sociaux, notamment celles des minorités. Ce problème expose la question de la reconnaissance et de l'exercice de leurs droits en tant que citoyens ; c'est-à-dire, celle de leur participation dans la démocratie. Il y a là une remise en cause de l'idée que l'institution est une entité capable d'absorber des identités particulières.

La théorie de l'État colonial a été renforcée par celle de l'instrumentalisation politique du phénomène ethnique en Afrique. La plupart des auteurs s'accordent à dire que ce phénomène n'est pas le produit d'une tradition africaine. F. Bayart a noté que l'Afrique précoloniale n'était pas constituée de groupes ethniques fermés, mais d'une chaîne de communautés multiethniques étroitement liées (Bayart : 1991,7). La cristallisation des identités ethniques contemporaines révèle des clivages sociaux historiques qui sont régulièrement entretenus par les pratiques coloniales et perpétués par les élites dirigeantes. Ces phénomènes constituent des pratiques et des formes de totalitarisme lorsqu'ils sont soutenus par des ambitions personnelles ou des intérêts de groupe. Ce sont là des éléments de conflictualité politique qui constituent un défi pour une démocratisation réussie en Afrique (Biaya, 1998). Mais il est contestable de justifier les faits historiques par la seule colonisation.

A ces hypothèses, s'oppose l'argument de la résiliation de l'État-nation et celle de la non-corrélation nécessaire entre la diversité ethnique et l'échec de l'unité nationale.

À première vue, la correspondance entre l'ethnicité et l'affiliation politique liée aux pratiques coloniales est difficile à nier. Dans son étude sur les sources de l'ultranationalisme ivoirien moderne, R. Banegas reconnaît la responsabilité de la colonisation dans la formation des identités ethniques et leur traduction dans l'espace territorial et mental du pouvoir (Banegas : 2007, 20). Avec l'émergence des États indépendants, l'héritage colonial a été relayé par les nouveaux maîtres au pouvoir. Les nouveaux défis liés au contrôle de l'État et à l'exercice du pouvoir ont créé un besoin d'appropriation de l'appareil d'État par des groupes identitaires.

On constate qu'avec la nouvelle vague de démocratisation, les facteurs culturels restent un enjeu électoral et politique important dans la plupart des pays africains, ce qui explique en partie la formation de partis politiques ethniques (Bernault, 1996). Il est alors évident que la



compétition électorale repose sur le concept d'ethnicité hérité de la colonisation : pour se présenter aux élections, les élites africaines exploitent le statut social qui leur a été conféré par l'administrateur colonial. De plus, le clientélisme joue un rôle inconditionnel dans le processus électoral, notamment en injectant de l'argent pour acheter les consciences et favoriser la victoire d'un candidat. Les élections politiques ne sont finalement pas motivées par des opinions idéologiques sur les partis ou des croyances politiques, mais par des considérations régionales et ethniques. Le rapport sur le vote ethnique au Congo (Weissman, 1993) et le cas général des élections en Afrique (Wisman, 1992) sont un exemple de l'utilisation de l'énergie politique pour exploiter les groupes ethniques (Akidès, 1995). De même, les contestations électorales prennent souvent la forme de violences ou de conflits entre groupes ethniques et communautés, comme ce fut le cas en 2011 en Côte d'Ivoire et en 2016 au Gabon et au Congo Brazzaville. Ces pratiques constituent bien entendu un handicap à la démocratie. Elles posent, en terme éthique, la question des valeurs démocratiques fondées sur l'acceptation, l'inclusion et la participation des acteurs et permettent une renégociation postcoloniale de la citoyenneté.

En ce qui concerne la thèse selon laquelle la forme d'État créée artificiellement est inadaptée aux réalités culturelles africaines, les observations empiriques offrent d'autres possibilités d'analyse. Paradoxalement, l'État-nation, souvent critiqué pour son artificialité, n'a pas été radicalement remis en cause. Les douloureuses épreuves de la guerre civile vécues par certains Etats africains comme le Tchad, la Côte d'Ivoire et plus récemment la RCA, ainsi que les indépendances de la Casamance au Sénégal, du Nord-Ouest anglophone du Cameroun et des Fang au Gabon (Rossatanga-Rignaut, 1993), n'ont pas débouché sur des sécessions. La volonté de vivre ensemble s'est toujours confirmée. Cette hypothèse de "l'État séparé" semble correspondre à la rhétorique de la diplomatie du chantage, qui consiste à culpabiliser l'ancien maître pour obtenir des soutiens (économiques, militaires ou autres), alors que les Africains eux-mêmes minimisent leur responsabilité dans l'organisation politique de leurs sociétés (Bayard, 1991). Le succès de la démocratie dépend donc de la capacité des Africains à surmonter les contraintes du passé.

D'un point de vue statistique, rien ne garantit que la diversité culturelle ou ethnique mine l'unité nationale. Les pays à faible population ne constituent pas un modèle d'État-nation. Le Rwanda ne compte que deux groupes ethniques : les Hutus et les Tutsis. Le pays n'est pas parvenu à l'unité nationale. Il s'est terminé par un génocide (Rurangwa, 2006 ; Mukasana &

May, 1999 ; Hatzfeld, 2005a & b ; Ancel, 2018 ; Hogard, 2016 ; Grenier, Austini, Masioni, 2005 ; Prunier, 1998). D'autres pays, en revanche, sont un exemple d'unité malgré leur diversité culturelle. L'Afrique du Sud, la nation arc-en-ciel, est un exemple de diversité culturelle, qui est bien associée à la démocratie. Le Cameroun a une population de plus de deux cents groupes ethniques qui vivent ensemble. Ces quelques exemples suffisent à confirmer qu'une réduction numérique des groupes ethniques ne facilite pas nécessairement leur intégration dans l'État-nation. Cependant, le facteur unité est important lorsque l'on parle de démocratie. Car c'est un peuple uni qui gouverne ensemble. Lorsque l'on évoque des concepts tels que l'intégration, la coexistence et l'unité nationale, on en revient automatiquement à l'idée d'organisation politique. Dans la pratique politique, il faut trouver le lien entre les différences culturelles et l'égalité entre les personnes, c'est-à-dire une forme de citoyenneté qui permette à chacun de participer au pouvoir démocratique.

Les africanistes et autres historiens et anthropologues ont montré que le problème n'a pas été traité dans sa totalité. Selon ces explications, le mal démocratique en Afrique a été exacerbé par l'héritage colonial, mais aussi par la léthargie des Africains à s'approprier et à construire leur patrimoine démocratique. Y a-t-il absence de conviction politique chez les Africains et manque de fidélité aux principes démocratiques ? Cela nous amène à examiner le problème sous l'angle de l'autorité du chef dans la mise en place des institutions démocratiques et du rôle des groupes ethniques dans l'organisation politique.

2. L'autorité du chef et rapport aux institutions démocratiques

Le concept d'« autorité » dans un contexte africain requiert d'être analysé en relation avec son interaction avec les institutions démocratiques. Par « autorité », nous entendons le pouvoir de commander, c'est-à-dire de prendre des décisions et de se faire obéir. Le concept de « chef » doit être compris au sens large de dirigeants ou représentants, élus ou non, qui assurent le fonctionnement de l'appareil d'État et la médiation entre les pouvoirs publics et le peuple. Si le dirigeant est celui qui exerce l'autorité et dirige les affaires publiques, l'expression « autorité du chef » s'applique à tout dispositif permettant l'exercice du pouvoir politique en général. En particulier dans les régimes démocratiques, où le pouvoir est partagé, le terme désigne le pouvoir des dirigeants de dicter les lois, de les appliquer et de contrôler leur administration. Par contre, lorsque l'on réfléchit à la démocratie, régime essentiellement fondé sur l'état de droit, où les lois votées par tous sont contraignantes tant pour le dirigeant que pour les sujets, il est nécessaire d'examiner le statut du gouvernant ou du gouverné. Les

caractéristiques de l'autorité gouvernante, telles qu'elles ressortent des pratiques actuelles, sont-elles cohérentes avec les principes démocratiques de partage du pouvoir, de contestation et de participation ?

L'analyse des fondements du pouvoir par les philosophes, notamment les anciens penseurs grecs, aide à identifier le sens de l'autorité. Socrate pense à la figure du sage pour une bonne organisation de la cité. Il serait possible d'imaginer un leader parfait en politique, capable de décider ce qui est le mieux pour les autres. Platon assimile la figure du chef au roi philosophe, qui doit avoir une connaissance parfaite de la réalité et du bien (Platon, 1957). Conscient de la difficulté pour les hommes de gérer les affaires de l'État lorsque les lois et la morale sont corrompues et que tout va à vau-l'eau, il estime que seul le roi philosophe peut mener une politique et instaurer la justice dans la cité. Il met cependant en garde contre les idées générées par une « rationalité », parfois coupée de la réalité humaine, qui ne peuvent que conduire aux pires excès et aux prémices d'un véritable État totalitaire. Alors qu'Aristote mise sur la prudence dans la prise de décision (Aristote, 1950). C'est un principe d'action pratique qui permet de prendre des décisions dans des situations difficiles. Ici, le problème se pose de manière radicale. Même entre les mains d'un leader parfait, il n'est pas facile de répondre aux exigences de la cité. Cela signifie qu'il faut passer d'un ordre où le dirigeant a les coudées franches à un ordre participatif où les institutions sont encouragées à appliquer les règles de manière démocratique.

Or, en Afrique actuelle, le problème s'est posé dans le cadre de l'élaboration de nouvelles constitutions démocratiques et a été illustré par le débat sur le statut du président de la République : Quel rôle les chefs d'État doivent-ils jouer dans le nouveau régime? Sur quel système les nouvelles démocraties africaines doivent-elles s'appuyer : présidentiel, semi-présidentiel ou parlementaire ? La théorie de la primauté présidentielle dans le constitutionnalisme africain observée par les auteurs, pour la plupart juristes et politologues, met en évidence une tendance des pays africains à privilégier un régime présidentiel fort qui donne des pouvoirs disproportionnés aux chefs d'État (Fauré, 1981 ; Ahadzi-Nonou, 1990, 2002 ; Fall, 2008 ; Aïvo, 2006 ; Asso, 1974 ; Gaudusson, 2001 ; Kpodar, 2014). Selon F. Hourquebi, la tendance est générale dans les pays africains à la primauté présidentielle (Hourquebi, 2012), ce qui a des conséquences immédiates sur la conception des constitutions : les chefs d'État se voient attribuer trop de pouvoirs (Gaudusson, 2001). La spécificité du constitutionnalisme africain semble s'inscrire dans cette logique d'ensemble (Aivo, 1996).

Depuis l'indépendance, la domination excessive et la forte présence du chef d'État dans le système politique n'ont pas permis d'éliminer cette tendance. Quels sont les arguments avancés par ces politologues et juristes ?

L'un des arguments politiques est d'instaurer un régime présidentiel fort, capable d'assurer l'ordre et de restaurer l'État. Cela s'explique par la fragilité de la situation sécuritaire et le risque élevé de fragmentation résultant de l'émergence de revendications identitaires et de la politisation des références identitaires (Otayek, 1999). D'autres raisons sont liées au contexte culturel africain. Le statut du chef d'État, comme celui du chef coutumier, est lié à sa fonction symbolique, voire à la fonction patrimoniale de la communauté (Aivo, 2006). Les travaux de G. Balandier sur les manifestations politiques en Afrique confirment ce constat que le pouvoir est fondamentalement lié aux caractéristiques des structures sociales (Balandier, 1964). À travers le pouvoir, la société est comprise comme une unité, un ordre et une permanence. Traditionnellement, le chef est le garant de la sécurité collective, des coutumes et pratiques collectives, qui sont perçues comme une valeur primordiale et contraignante. Cette perception justifie en partie l'importance accordée au statut du chef dans le maintien de l'ordre social.

Les théories de l'influence du modèle culturel traditionnel et de l'instrumentalisation politique de l'ethnicité apportent une explication plus nuancée au phénomène. Selon la thèse de l'influence culturelle et de la tradition, la perception du chef d'État en Afrique a été façonnée par le statut traditionnel de chef coutumier lié à des fonctions symboliques, patrimoniales et religieuses (Balandier : 1964, 17). Dans les sociétés claniques, le culte des ancêtres garantit généralement le caractère sacré du pouvoir. Le chef de clan ou de famille est le lien entre les ancêtres et la société. De manière encore plus illustrative, la relation entre le pouvoir et l'ordre sacré devient visible dans les sociétés où le pouvoir est centralisé en une seule personne, le chef. Cela signifie que le chef n'assure pas seulement l'ordre social, mais qu'il est également doté du pouvoir sacré de maintenir le lien entre la communauté et les ancêtres. En raison de ce pouvoir sacré, le chef a une façon unique de gouverner. L'exemple du roi Kula au Congo suggère que le roi domine à distance. Dans le Bas-Congo, le Bamiléké au Cameroun et le Mossi au Burkina Faso, le chef entre dans un univers à travers des rituels qui lui confèrent une position supérieure qui le distingue des autres. Il devient le fondateur d'une nouvelle structure sociale et symbolise un pouvoir important et contraignant.

Ces éléments anthropologiques et sociologiques montrent que l'autorité du chef est d'abord un pouvoir symbolique avant d'être un pouvoir juridiquement institué. Ces explications doivent

mobiliser des valeurs de cohésion et de solidarité autour de la figure centrale du chef de l'Etat et garantir l'unité nationale. Cette préférence pour un pouvoir exécutif fort est parfois justifiée par la nécessité d'assurer l'ordre et de gérer le risque de fragmentation. Malheureusement, certains aspects culturels sont utilisés à des fins stratégiques dans la politique actuelle en Afrique pour renforcer le pouvoir autocratique du dirigeant.

La perception de la figure du chef, considérée comme très importante dans le statut constitutionnel accordé au Président de la République, peut être à l'origine de dérives autoritaires qui affectent le fonctionnement de la démocratie. L'exercice du pouvoir dans ces conditions conduit avant tout à la personnalisation des institutions. La tendance est de valoriser le statut d'un leader politique, de lui donner un prestige tel qu'il puisse concentrer le pouvoir en sa faveur. Il est exercé par un chef d'État souverain et omnipotent. La personnalisation et la centralisation du pouvoir entre les mains du prince marginalisent la coopération des autres. Il s'en suit que, pour conserver le pouvoir le plus longtemps possible, le despote contrôle les structures chargées de maintenir l'ordre politique et la politique de sécurité : forces armées, police, services de renseignement, etc. Non seulement la démocratie est mise à mal, mais toutes les autres formes de dissidence et d'opposition sont systématiquement réprimées.

Le défi se pose lorsque la séparation du pouvoir et du contre-pouvoir est mise en pratique. Si le contexte politique de l'Afrique conduit à une institutionnalisation du pouvoir fondée principalement sur l'autorité du chef, le risque est le même que celui de Montesquieu qui craignait que : "*Tout homme qui a du pouvoir est toujours tenté d'en abuser*" (Montesquieu, 2019). Comment alors respecter l'autorité du chef tout en limitant ses abus ? L'appareil d'État est incapable de promouvoir la participation à des projets de vie commune.

Le système démocratique est lui-même une obligation de partager des rôles et de participer au pouvoir, ce qui signifie que le pouvoir ne doit pas être concentré dans les mains du seul dirigeant. La théorie de la séparation des pouvoirs soutient dans ce sens la distinction entre les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire et l'établissement de véritables contre-pouvoirs sont essentiels pour limiter les abus de pouvoir et garantir les fondements d'un État libre. Le texte critique l'existence de contre-pouvoirs cosmétiques. Selon Montesquieu, ce principe a été introduit pour éviter les abus de pouvoir. Car il n'y a plus de liberté en forme d'obéissance aux lois, si le même monarque ou le même sénat ne fait des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement (Montesquieu : 2019, 295). Il poursuit en disant qu'il n'y a toujours pas de

liberté si le pouvoir du juge n'est pas séparé du pouvoir législatif. Le juge sera lui-même la puissance oppressive s'il est le législatif et l'exécutif. Montesquieu était donc convaincu que la séparation des pouvoirs était nécessaire pour assurer les fondements d'un État libre. Il préconise donc la création d'un contre-pouvoir, un ensemble de moyens politiques, institutionnels et juridiques efficaces et adaptés pour répondre à la volonté de puissance et aux dérives autoritaires.

À ces arguments s'ajoute la théorie de la nécessaire transformation du pouvoir exécutif par le renforcement des pouvoirs législatif et judiciaire. Pour que le contrôle politique soit efficace, cette théorie propose de renforcer l'autonomie fonctionnelle des pouvoirs législatif et judiciaire, notamment en garantissant l'indépendance du pouvoir judiciaire par rapport au pouvoir dominant du président.

L'autorité du gouvernant est ici corrigée par la conception démocratique du pouvoir. Le discours philosophique privilégie le contre-pouvoir au sens spécifique de la manifestation d'une opposition effective, d'une dissidence politique et d'une contestation du pouvoir afin que les représentants gouvernent conformément à la volonté et aux intérêts des citoyens (Rosanvallon, 2006 ; Roussin, 2013). Il est conçu dans le contexte du droit de surveiller et de contrôler les représentants élus. Cependant, F. Hourquebi dénonce un contre-pouvoir de façade qui sert de parade à celui qui concentre tous les pouvoirs dans sa main et qui, pour se parer des « ornements de la Constitution », permet l'existence d'un contre-pouvoir fictif (Hourquebi, 2012). Il propose deux contre-pouvoirs : le législatif et le judiciaire. Dans le cas du contre-pouvoir parlementaire, le pouvoir législatif doit participer à une définition claire des limites politiques ingérables du chef de l'État (Hourquebi, 2012 :84-85). Ce type de contrôle permet à tout citoyen de contester la constitutionnalité de la loi.

Dans un État de droit, où chacun est supposé être propriétaire et sujet de la loi, les citoyens ont le droit d'agir contre les lois injustes. Cela suppose que le droit à la justice, théoriquement garanti par l'impartialité du juge, le soit également. La création d'un contre-pouvoir au niveau judiciaire signifie que le pouvoir judiciaire, en tant que troisième pouvoir, peut prévenir les abus de l'exécutif. La justice humaine n'étant pas à l'abri de certaines erreurs, l'indépendance des juges peut être remise en cause compte tenu de tous les dangers qui entourent son application pratique en Afrique (Massina, 2017). Le droit à une justice impartiale est difficilement concevable dans un contexte où les juges sont nommés par l'exécutif. Pour revenir à l'Afrique, le contre-pouvoir ne sera jamais efficace si le pouvoir judiciaire ne

parvient pas à s'affranchir d'un pouvoir présidentiel dominant et si ce dernier n'accepte pas d'être régulé par le pouvoir judiciaire. La nécessité de transformer le pouvoir exécutif implique de renforcer les pouvoirs législatif et judiciaire en leur donnant une réelle autonomie fonctionnelle. Le contrôle politique nécessite soit l'exercice effectif du pouvoir législatif, soit la reconnaissance de l'opposition politique (Massina : 2017, 83).

Au final, il n'est pas impossible d'être conscient des spécificités des contextes politiques africains et du risque de divisions et de tensions si fortes qu'il est parfois nécessaire de renforcer l'autorité du chef de l'État. Mais la véritable rupture consiste à avoir remplacé la diversité par l'unité, à vider la place du pouvoir pour le pouvoir et à abolir le mythe de l'incarnation du pouvoir dans un être humain, le roi, dont l'unité individuelle était censée refléter l'unité organique de la société. La démocratie reconnaît que la société est composée de groupes ayant des statuts, des intérêts, des valeurs et des objectifs différents, voire antagonistes, mais elle privilégie l'unité, la diversité et la tolérance en tant que expressions d'opinion différentes.

3. Le rôle des ethnies dans l'organisation politique en Afrique

L'hypothèse précédente fait référence à l'entrée et à l'influence des ethnies, des clans et des familles dans la vie politique africaine. Cette section examine la logique de ces entités identitaires par rapport aux principes de l'organisation politique moderne et aux valeurs démocratiques : sont-ils opposés ? Dans quels cas l'innovation politique peut-elle transformer les énergies identitaires en une expression de dissidence positive ?

Dans son étude intitulée « Conflits et guerres d'ethnicité en Afrique », A. Moro Nguies tente d'étudier la logique des actions des acteurs sociaux à travers les phénomènes ethniques et de comprendre les enjeux de la conquête, de la préservation et du maintien du pouvoir politique (Ngué, 2018). Pour ce faire, il examine le sens de l'action collective selon les trois idéaux-types wébériens : « réactionnaire », « conservateur » et « révolutionnaire » (Weber, 1965 ; 1986), rendant plus explicite les modes opératoires des groupes ethniques en politique.

L'« idéal-type réactionnaire » est le résultat d'un mouvement populaire au sens stratégique, qui s'empare du pouvoir par le biais d'une mobilisation purement politique pour "barrer la route" aux autres groupes ethniques dans la course au pouvoir. Le fait est observé dans la situation conflictuelle en Côte d'Ivoire, où les groupes ethniques dits non autochtones tentent d'éclipser les tribus précoloniales historiquement établies. La situation inverse a été constatée au Nord-Kivu, en République démocratique du Congo, où la mobilisation des groupes

autochtones qui se sentent lésés a tenté d'évincer les groupes non autochtones. L' « *idéal conservateur* » est un exemple de groupes ethniques déjà établis au pouvoir qui tentent de maintenir leur position. C'est le cas où les Tékés du sud-ouest du Gabon (une minorité représentant 5% de la population) contrôlent d'une main de fer toutes les institutions de l'État : l'armée, les finances publiques et la haute fonction publique (Augé, 2005). Mais cette situation est fréquente dans les pays où les régimes se sont maintenus au pouvoir et où la mobilisation des élites d'une même région s'inscrit dans une stratégie ethno-régionale de maintien au pouvoir. Le risque est que l'ethnie au pouvoir ait recours à la répression de l'ethnie opposée à son pouvoir (Toulabor, 1999 : 77). L' « *idéal révolutionnaire* » caractérise la situation où la mobilisation ethnique vise à changer l'ordre politique établi. Le mouvement est qualifiée de révolutionnaire lorsqu'une ethnie ou une coalition d'ethnies autochtones, invoquant une exclusion historique des sphères du pouvoir, une invasion ou un déni de leurs droits économiques ou de leur identité spécifique, se révolte et prend les armes contre les autorités en place (Nguï, 2018 : 9-10). Ce type de situation s'apparente à une rébellion où des personnes tentent de renverser des gouvernements pourtant démocratiquement élus. C'est cette situation qui a conduit au génocide des Tutsi à Rawanda en 1994. Elle s'est répétée dans le conflit ivoirien après les élections de 2001, lorsque certains groupes ethniques du nord, notamment les Diolas, mécontents du régime de Gbagbo, ont pris les armes. L'étude de Nguies montre que les ethnies envahissent l'espace public en Afrique à travers les conflits. Comment se comportent-elles en politique ?

Les phénomènes ethniques et culturels en Afrique peuvent être examinés à la lumière des caractéristiques des mouvements sociaux, entendus comme « *des moyens collectifs, informels ou formels, par lesquels les gens se mobilisent et s'engagent dans une action collective* » (Gamson & Meyer, 1996 ; Revillard, 3003). Leurs actions sont orientées vers des objectifs spécifiques de telle sorte qu'elles peuvent être expliquées et interprétées. Cette approche repose sur l'idée que les comportements sociaux ont un sens. Ils sont considérés comme des décideurs collectifs conscients qui mobilisent leurs adhérents et font avancer leur cause, en utilisant les meilleures stratégies disponibles dans le contexte de ressources matérielles et cognitives limitées (Gamson & Meyer, 1996 : 59). Les mouvements sont ancrés dans la structure institutionnelle, celle de l'État-nation (Kriesi, Koopmans, Duyvendak & Giugni, 1995), en exploitant les relations de pouvoir informelles et les opportunités politiques, c'est-à-dire les facteurs qui ne sont pas liés au système politique lui-même (Chazel, 1993) mais sur des clivages politiques, sociaux et culturels au sein de chaque pays (Kriesi et al., 1995). Selon

cette analyse, les conflits naissent de l'exploitation politique des ressources culturelles, économiques et sociales et les objectifs poursuivis par les mouvements sociaux sont de nature purement matérielle. Cette vision est confirmée par les auteurs sociologiques qui y voient une structure de mobilisation, une stratégie et une finalité fondées sur des relations internes : ethnie, clan, région, etc.

Le problème est celui de la reconnaissance des institutions et de la validation des bonnes actions dans un contexte collectif. Faut-il rester dans le cadre des institutions et exclure tous les phénomènes qui interagissent dans un contexte informel, ou faut-il ouvrir de nouvelles problématiques pour intégrer les nouveaux acteurs ? Le paradoxe de la démocratisation en Afrique (Gazibo, 2005) est que les ethnies sont aussi une force politique à intégrer pour réaliser l'État multiethnique, c'est-à-dire l'État-nation (Touoyem, 2014). Mais comment mobiliser les ressources identitaires dans les dynamiques démocratiques en Afrique si le problème de l'ethnicité est posé en termes de conflit ? La logique actuelle qui inspire la mobilisation des ressources ethniques n'est certainement pas la bonne, d'autant plus qu'elle fonctionne sur la base de l'exclusion des groupes. S'il s'agit d'un problème d'organisation politique, de conviction et de fidélité aux principes démocratiques, l'éthique des relations publiques impose une autre logique.

La logique du militantisme et de la compétition entre ethnies n'est pas propice à une organisation politique efficace. L'enjeu est de faire prévaloir la raison publique sur les intérêts privés des ethnies et de revenir aux principes qui permettent d'organiser démocratiquement l'action publique. Il est donc nécessaire d'examiner le contenu des principes qui communiquent avec les institutions et de voir dans quelle mesure il est possible de les intégrer dans les politiques. La démocratie est le cadre dans lequel la diversité et la différence des groupes peuvent s'exprimer et dans lequel les tensions et les conflits nés du contraste entre les différentes parties de la société peuvent être facilement gérés. L'examen de la relation entre les entités ethniques et les institutions démocratiques peut être approfondi en explorant les concepts d'État moderne et de sphère publique.

3.1. Rapport à l'État et à la démocratie

La définition épistémologique de l' « ethnie », de la « nation » et de l' « État » (Bado, 2004) explique les difficultés et les défis liés à l'intégration des valeurs qui permettent aux institutions démocratiques de fonctionner normalement (Natoingar, 2022), de gérer le bien commun (Bamaze N'gani, 2018) et de construire la paix (Mbonda, 2003).



Ethnie (du grec « *ethnos* » : « peuple » par opposition à « *polis* » : « cité ») désigne déjà des communautés culturelles qui n'étaient pas organisées politiquement. Une définition péjorative qui dénie à ces entités une organisation politique par rapport aux cités-états. Cependant, le sentiment d'appartenance à ce groupe est très fort et peut créer une conscience, comme le mot « ethnicité », la conscience que l'individu a de son appartenance à son ethnie (Bado, 2004 : 26). La « conscience de nous » ethnique est bien saisie dans l'identification de la personne au groupe (inclusion) qu'elle reconnaît comme différent des autres (exclusion). La différence est perçue comme une valeur, mais le sentiment d'appartenance peut basculer vers l'ethnicisme, une survalorisation de son propre groupe au mépris de celui des autres. Par contre, la nation (du latin « *nasci* » : « naître »/ « naître ») évoque le sens d'une communauté sociale et politique dont les membres se sentent liés les uns aux autres par des intérêts historiques, culturels et économiques. Dans une nation, les gens sont plus intégrés et forment une unité. À ce niveau, Il y a une homogénéité de valeurs historiques, culturelles et idéologiques partagées par tous les membres émerge. Mais l'État est la forme parfaite d'intégration, une entité nationale, un ensemble autogéré installé sur un territoire avec un gouvernement et un programme politique soutenu par des institutions (démocratique) établies. Il constitue une nation en lui donnant corps à l'entité historique (Bado, 2004 : 28 ; Bidima, 2000). L'idéal est que l'État intègre facilement les communautés par le biais de la citoyenneté, principe juridique qui confère aux individus et aux groupes des droits et des devoirs et qui fonde la distinction de l'identité ethnique non pas sur l'identité culturelle mais sur l'appartenance à l'État-Nation.

Le problème est que l'État en Afrique est le produit d'une conception importée (Dadier, 1992) et l'une des principales difficultés politiques est l'interférence des facteurs culturels et ethniques dans la politique. L'État devient un acteur parmi d'autres et ne parvient pas à maintenir les institutions démocratiques (Bayard, 1996). Les entités ethniques et claniques créent un parallélisme institutionnel à côté de l'État ou constituent des micro-États qui aspirent à être égaux à l'État lui-même (Haupais, 2017). Comme les principes de rationalité politique de l'État sont négligés à la base, il est difficile de parvenir à une vie démocratique plus dynamique. Par exemple, il n'y a pas de garantie que les compétitions électorales pour le pouvoir soient organisées à intervalles réguliers et selon des procédures pacifiques, et que les libertés des citoyens - y compris celles qui permettent la participation au pouvoir - soient exercées. Les appels à l'homogénéité et à l'unité nationale (Mono-Djana, 2000, Njo Mouéllé, 2002) sont entendus et repris par les idéologies politiques. La coexistence entre l'ethnie et l'État n'est pas seulement possible, elle est aussi dangereuse. L'unité nationale et l'intégration

politique sont des valeurs supérieures auxquelles devraient aspirer les États qui apprennent à se construire. Malheureusement, ces discours sacrifient les libertés individuelles et la liberté d'association. Ils encouragent les divergences d'opinion à se fondre dans une idéologie de parti unique en Afrique et appellent à lutter contre les particularismes tribaux au profit de la construction de la nation.

Toutefois, la perception de l'ethnicité a évolué et il existe des demandes ouvertes de reconnaissance dans l'espace politique(Yenshu Vubo, 2011). Les études d'E.-M. Mbonda, en particulier, soutient qu'il est possible de penser l'intégration politique dans de dépassement des identités (Mbonda, 2009). Une telle approche n'est pas un recul dans le sens de l'anti-rationalité si elle contribue à créer un socle sur lequel la paix peut être construite. En effet, il constate que les différences ethniques sont à l'origine de la plupart des conflits dans le monde d'aujourd'hui (Huntington, 1997) et que la société devient un espace de compétition entre des intérêts divergents, voire opposés. L'auteur ne perd pas de vue que l'intégration ne se fait pas par une mobilisation perverse et vicieuse des identités ou par une politisation des références identitaires (Otayak, 1999) qui consiste à répondre aux revendications groupes par un appel à l'oubli de soi au nom d'une mystique de l'unité nationale (Mbonda, 2003). Il évoque le concept de « justice ethnique » qui consiste à sortir les groupes ethniques du « clandestinité », du sphère privé, dans lequel ils ont été longtemps maintenus. Il plaide donc en faveur d'une justice ethnique dans la distribution des biens, entendus à la fois comme des vertus, imprescriptibles sous la forme d'une règle de justice, et comme des biens sociaux et économiques, ou comme des opportunités et des chances. La question que l'on peut se poser est de savoir : Comment cette intégration politique est-elle réalisable : en tant qu'entités politiques distinctes ou intégrées à l'État ? La position de Mbonda est assez convaincante dans la mesure où elle appelle à la reconnaissance des ethnies dans la sphère publique afin de discuter des problèmes de la nation. Cependant, nous restons sceptiques quant à l'utilisation du terme « *justice ethnique* » et à sa capacité à clarifier le problème (nous y reviendrons).

Dans un de ses écrits, A. Fougou relance le débat sur la capacité de la justice ethnique à gérer normalement une conscience citoyenne dans un contexte caractérisé par des loyautés différentes (Fougou : 1915). Le problème soulevé est que l'État camerounais a adopté des lois sur la justice ethnique dans la sphère publique. L'idée est que les intérêts des groupes ethnoculturels soient représentés par les autochtones dans l'État et que chacun des groupes puisse bénéficier des ressources nationales disponibles en fonction de son appartenance

ethnique. La mise en œuvre d'instruments juridiques et institutionnels a suivi le discours. Ils garantissent l'équilibre régional par une politique de quotas dans le recrutement au postes ou la sélection aux fonctions nominatives et électorales. L'auteur s'interroge alors sur la capacité de la justice ethnique comme instrument institutionnel de distribution des dividendes sociopolitiques et sur sa capacité à produire une qualité de citoyenneté (Fougou : 2015, 34). La suspicion à l'égard de cette politique d'alignement de la citoyenneté sur l'identité ethnique est motivée par l'idée qu'elle peut laisser libre cours à la rivalité et à la cristallisation des différences. Car elle porte en elle les germes belligènes (Fougou : 2015, 46). La position de Fougou peut cependant surprendre, puisqu'il affirme d'emblée que les unités ethniques ont une fonction culturelle et non politique, et qu'il est plus approprié de travailler sur le sentiment d'appartenance des citoyens à la nation, qui est une entité politique.

Le *tandem* entre l'ethnicité et l'État démocratique moderne en Afrique donne lieu à un débat qui ouvre de nouvelles perspectives : le dialogue entre les cultures et l'enrichissement de la politique africaine par l'intégration des ressources propres au continent. Ceci est dans l'intérêt d'une démocratie de plus en plus inclusive et participative. Mais d'autres questions subsistent et des zones d'ombre restent à éclaircir. Le risque d'homogénéité n'est certainement pas à négliger. La recherche de l'unité dans la forme classique de l'État ne tolère pas la présence d'autres entités qui semblent la contredire ou s'y opposer. La politique d'équilibre régional par le quota ou la gouvernance tournante, comme forme d'intégration ethnique, cristallise les clivages et réactive les rivalités au sein du gouvernement et de société. La construction de l'État par homogénéité des identités (Mono Djana, 2000) expose également à l'uniformisation de la pensée et à une forme de totalitarisme sans nom. Même l'exemple français de l'État-nation est confronté aux décisions récurrentes d'opposants, de la société civile ou de lobbies dont les positions divergent sur les questions de société. Par ailleurs, il n'existe pas de modèle politique exemplaire. La politique se fait au quotidien et du chaos ; justement c'est pourquoi l'art de la politique est d'y mettre de l'ordre. Mais comment réaliser l'intégration politique des groupes ethniques ?

L'importance est de reconnaître la diversité, ce qui ouvre la possibilité de négocier les différences et de parvenir à un accord ou, à défaut, à un compromis (Picavet, 2004) sur les valeurs qui unissent les peuples : l'unité, la solidarité, la patrie, la santé, l'éducation, le développement, etc. Bien sûr, nous sommes concernés par l'idée de « justice ethnique », qui donnerait aux groupes ethniques une place dans la politique (Mbonda, 2003). Mais quelle est

la forme et le contenu de cette justice ? S'agit-il d'une institutionnalisation des groupes ethniques ? Si oui, faut-il des normes : des lois qui garantissent la parenté, le clan ou la tribu ? Mais la politique des quotas a été critiquée. Nous pouvons être convaincus que la politique au jour le jour ne fait pas partie des normes objectives. La vraie question est la suivante : la « *justice ethnique* » peut-elle s'opposer aux valeurs et aux compétences ethniques ? Le concept de « *justice ethnique* » est resté vague jusqu'à présent. Le risque de fragmentation et d'affaiblissement de la justice est réel si elle est toujours qualifiée par les groupes ou les individus victimes d'injustice. La reconnaissance juridique des entités ethniques suffit à une transformation culturelle pour que leur présence dans l'espace public ne soit pas un problème. La conscience civique se développe lorsque les groupes s'efforcent de s'accepter mutuellement et lorsqu'un représentant d'un groupe ethnique dans le programme peut être accepté comme la parole d'un représentant élu.

La reconnaissance juridique a un contenu spécifique de faire des ethnies des entités capables des actes juridiquement acceptables. Cette hypothèse est bien sûr sujette à des objections et aux critiques qui ont déjà été formulées, qu'il s'agisse de la politique des quotas ou de la mobilisation des énergies ethniques en faveur d'un agenda politique. Cependant, il faut rappeler que les groupes ethniques sont aussi les éléments constitutifs d'une société, des entités sociales et même politiques dans leur propre contexte. Les reconnaître légalement ne signifie pas qu'ils doivent exister de manière parallèle, au côté des institutions modernes, mais que leur statut et leur place légitimes sont reconnus. Par exemple, les chefs traditionnels (chefs de canton, chefs spirituels et juges coutumiers) sont des entités légalement reconnues et très actives dans le maintien de l'ordre et de la paix en milieu rural. Ils sont les garants des coutumes et des traditions, domaine dans lequel l'État reconnaît son obligation de les protéger et de ne pas les réprimer. Ils constituent un forum privilégié pour les consultations et les négociations à la base. Leur reconnaissance leur permet de participer au débat sur la gouvernance au niveau national. Elle fait suite à la reconnaissance *de facto* (historique) des ethnies. Les ethnies ne sont pas des fictions que l'on peut facilement estomper (Mono Djana, 2004) mais des réalités sociales réelles et effectives dont le fonctionnement n'est pas le même que celui de nos institutions modernes. Il est important de changer notre regard sur ces entités pour reconnaître les compétences et les valeurs qu'elles possèdent et situer le rôle qu'elles peuvent jouer dans les nouvelles institutions. Enfin, le travail de transformation culturelle commence avec l'éducation civique, qui relève principalement de la responsabilité de l'État, mais aussi des partis politiques et de la société civile. L'État est en principe responsable du

programme politique d'éducation à la citoyenneté. La vulgarisation et la diffusion du contenu politique est la tâche des autres citoyens qui s'organisent en associations politiques ou civiles. Les ethnies jouent un rôle dans l'animation des institutions.

3.2. La diversité ethnique et l'espace public africain

Concept théorisé par J. Habermas, l'« espace public » symbolise l'instance où s'opère une « publicité » représentative des opinions, où la noblesse gouvernante se contente d'offrir au peuple le spectacle du pouvoir et où les citoyens, dotés d'une raison critique, se donnent la possibilité d'exercer le pouvoir d'État (Habermas, 1978 ;1992). Il s'agit d'un forum de « débat public » entre l'État et la société civile. Le concept est lié à l'éthique de la communication selon laquelle, au sein de la société, l'opinion publique se forme à travers des arguments rationnels et publiquement échangés et débattus (Habermas, 1999). De ce fait, l'espace public devient un espace normatif de décision démocratique car il est le résultat d'une procédure de discussion et de négociation qui prend en compte l'exigence libérale d'individualité ainsi que l'idée républicaine de cohésion sociale. Un tel espace suppose que les différentes parties s'accordent sur le principe du débat compétitif, c'est-à-dire qu'il y ait une certaine unanimité dans les procédures et les résultats des discussions.

Mais l'espace public, tel qu'il est donné en Afrique est problématique. D'abord, c'est un espace divisé et fragmenté entre familles, clans, groupes ethniques, régionaux ou religieux. Ensuite, c'est un espace où il n'y a pas de véritable débat d'idées. Il est caractérisé par l'absence d'opposition ou par la présence d'une opposition préfabriquée, de partis politiques satellites ou fictifs, de sociétés civiles créées pour le compte du régime en place. Il ne peut exister un espace public sans libre circulation de l'information. Or, les médias sont muselés et la liberté d'expression est réduite à néant. Enfin, c'est un espace qui fonctionne sur la base de l'exclusion, les manifestations étant soumises à la répression. Les décisions sont prises en coulisses et émanent du pouvoir. Un tel espace est instable et conflictuel (Leimdorfer, 1999) ; il n'est certainement pas démocratique. L'invention d'un nouvel espace public est à l'ordre du jour (Yenshu Vubo, 20011). Le défi consiste à mobiliser les éléments intégrateurs et à discuter de projets d'intérêt commun. Comment alors inventer un espace publique qui respecte le principe démocratique et la diversité ethnique dans une société pluraliste ?

La raison d'être de la politique réside également dans la capacité des acteurs à organiser une politique conjointe dans un espace public commun, malgré les différences de culture, d'intérêts et d'opinions. En effet, ce qui rend la politique positive, c'est la normalisation des

relations entre les acteurs dans l'espace public (Habermas, 1978). Il est clair que les normes jouent un rôle important dans la construction de la sphère publique et dans la promotion d'une vie politique plus désirable. Mais ne peut-on pas aussi cesser de revendiquer le statut de norme et promouvoir des formes d'action pour l'émancipation de la société ? Le problème est que le public est en perpétuelle reconstruction et que les résistances doivent être surmontées. L'espace public est un lieu de résistance, mais aussi d'émergence d'un nouveau lieu. Cette hypothèse permet de prendre en compte la spécificité des problèmes africains, que la théorie de la discussion d'Habermas n'avait pas prévue. La reconstruction de l'espace public est un trait permanent de la rationalité politique dans laquelle la société saisit son unité. Mais quels en sont les moyens ?

Dans cette logique, la politique africaine peut se fonder non seulement sur les institutions et les règles juridiques mais aussi sur nos propres valeurs (Diaw, 2004). Cette remarque ouvre la possibilité de construire un espace adapté à la réalité africaine. L'Afrique peut créer son espace public à partir de ses propres ressources culturelles. Les multiples expériences et pratiques de consultation et de débat, à travers la symbolique de la palabre, sont un atout dans la construction de l'espace public africain. L'actualisation du palabre permet de passer de l'espace institutionnel à l'espace symbolique, où il est possible de gouverner par la parole, considérée comme une valeur en soi, un pouvoir qui permet suspendre la violence (Bidima, 1997). Pour les Africains, l'espace public ne symbolise pas seulement un espace de discussion et d'échange de paroles (Diangitukwa, 2014). Il est aussi le lieu où se vit le drame social à travers la mise en scène de la violence et où sont promues des valeurs sociétales : respect de la liberté d'expression, liberté de parole, écoute, médiation à travers des réseaux de relations communautaires. La dépenalisation de la faute caractérise la singularité de la palabre, ce qui permet d'éviter le cercle infernal de la violence qui consiste à toujours trouver un coupable au conflit. Les sanctions n'ont pas une fonction punitive, mais réparent les dommages et réintègrent les victimes dans la société. Le caractère rituel de la palabre prolonge la délibération et concrétise la réconciliation. En cas de conflits persistants, il est toujours possible de trouver une alternative conduisant à un compromis qui préserve les intérêts principaux des parties et leur honneur. Ces valeurs sont une richesse qui peut contribuer à la construction du nouvel espace public africain.

Conclusion

Nous pouvons donc conclure qu'en Afrique, le bon sens pratique devrait être une ligne de démocratisation qui permette l'intégration des différents acteurs et favorise le multipartisme, la diversité et la concurrence pacifique. Cela signifie que la raison publique doit conduire à un respect égal des institutions. La démocratie est un système qui crée ce cadre en donnant aux individus et aux groupes des droits égaux pour exprimer leurs préférences politiques et en les mettant en concurrence ouverte afin que leur volonté soit déterminée par des règles communes : l'égalité et le respect de la concurrence. Tels sont les principes généraux qui devraient guider tous les peuples sur la voie de la démocratie. Mais en Afrique, il faut essayer de dépasser la logique de la solidarité mécanique entre les membres d'une ethnie au profit d'une solidarité organique qui vise le bien commun (Bamaze N'gani : 2018, 428) et qui transcende les limites de nos identités pour se reconnaître dans un Autre relié aux autres (Ricoeur, 1990).

Cette étude a apporté un certain nombre de contributions théoriques et pratiques importantes à la réflexion actuelle sur la politique de l'ethnicité et de l'appartenance culturelle en Afrique.

D'un point de vue théorique, la relecture de l'impact de l'ethnicité et de la culture sur la démocratie en Afrique offre une perspective nuancée qui va au-delà de la simple perception de l'ethnicité comme facteur de division et explore son potentiel en tant que ressource pour la démocratie. Tout d'abord, nos analyses ont mis en évidence l'influence de l'histoire coloniale sur la construction de l'État et le débat sur l'instrumentalisation de l'ethnicité qui a façonné les trajectoires politiques africaines. Elles nous ont permis de reconnaître que ces facteurs jouent encore un rôle dans les compétitions politiques actuelles. Ensuite, l'exploration des tensions entre l'autorité traditionnelle et les institutions démocratiques modernes nous a permis d'examiner comment la perception du chef et les pratiques culturelles associées à l'autorité peuvent influencer le fonctionnement des régimes démocratiques, notamment en favorisant la primauté présidentielle et la personnalisation du pouvoir. Cela souligne la nécessité de mettre en place des contrôles et des contrepoids efficaces pour limiter les abus.

Nos analyses ont débouché sur des perspectives théoriques intéressantes. Une application des types idéaux de Weber a conduit à une analyse de la mobilisation ethnique, où les catégories de Weber (« réactionnaire », « conservateur », « révolutionnaire ») ont été utilisées pour comprendre la logique d'action des groupes ethniques pour gagner et conserver le pouvoir. Ils ont introduit une discussion sur le concept de « justice ethnique » comme moyen de

reconnaître les groupes ethniques dans la sphère publique et d'assurer une distribution équitable des ressources, tout en soulevant des questions et des critiques sur sa mise en œuvre et sa pertinence. L'espace public que nous recherchons est celui qui reconnaît l'existence d'entités ethniques qui - en tant qu'entités à part entière et avec la pleine expression de leur identité et de leur culture - ne constituent pas un tiers exclu, mais s'enrichissent mutuellement dans la complémentarité. Il est impossible d'éradiquer les conflits dans une société, mais il est toujours souhaitable d'évoluer vers une organisation politique qui permette des formes d'interaction moins conflictuelles entre les personnes grâce à une stratégie basée sur la négociation et le compromis mutuel (Mbonda : 2003, 6). C'est aussi l'évolution de la démocratie. S'il s'agit d'un processus, d'une marche vers la conception de l'action politique, les difficultés font partie de l'évolution. Elles ont permis de dépasser le modèle habermassien de la démocratie.

À la lumière de ces résultats, il a été préconisé de passer d'une solidarité mécanique à une solidarité organique, en théorisant la nécessité de transcender la solidarité ethnique primaire en faveur d'une forme plus large de solidarité fondée sur la reconnaissance mutuelle (Honeth, 2020) et la recherche du bien commun (Ricœur, 1991), qui est essentielle à la consolidation démocratique.

Sur le plan pratique, l'article suggère plusieurs pistes pour une meilleure intégration de la diversité ethnique dans les processus démocratiques en Afrique.

Si les décideurs intègrent la réalité socioculturelle dans la conception des politiques publiques, il devient possible de limiter les facteurs historiques et de concevoir des politiques qui intègrent la diversité. La reconnaissance juridique des entités ethniques, non pas comme des structures parallèles à l'État, mais comme des composantes légitimes de la société dont les compétences et les valeurs peuvent être valorisées. L'exemple des chefs traditionnels est mis en avant. La promotion des mécanismes endogènes de dialogue à travers la symbolique de la « palabre » suggère l'intérêt de s'inspirer des pratiques culturelles africaines pour favoriser la discussion, la médiation et la réconciliation. L'innovation doit passer par le renforcement de l'éducation civique, soulignant le rôle crucial de celle-ci dans la promotion de la transformation culturelle et de l'acceptation mutuelle entre les groupes. Le rétablissement d'un espace public inclusif et participatif, respectueux de la diversité ethnique, favorisera un véritable débat d'idées fondé sur le dialogue et la négociation. Compte tenu de la diversité des



intérêts et des opinions, l'article souligne la nécessité d'utiliser la négociation et le compromis comme stratégies pour gérer les conflits et construire un mode de vie démocratique.

En somme, l'article plaide pour une approche pragmatique et contextualisée de la démocratisation en Afrique, qui reconnaît la complexité des dynamiques ethniques et culturelles et cherche à les transformer en atouts pour la construction d'une société démocratique plus inclusive et pacifique.

BIBLIOGRAPHIE

- Ahadzi-Nonou K. (2002) , « Les nouvelles tendances du constitutionnalisme africain. Le cas des États d’Afrique noire francophone », *Afrique juridique et politique*, vol. 1, n° 2.
- (2001), « Constitution, Démocratie et pouvoir en Afrique », in *La constitution béninoise du 11 décembre 1990. Un modèle pour l’Afrique ? Mélanges en l’honneur de Maurice Ahanhanzo-Glèlè*, Paris, L’Harmattan.
- Aïvo F. J. (2006), *Le président de la République en Afrique noire francophone. Essai sur les évolutions institutionnelles de la fonction au Bénin, au Cameroun, au Gabon et au Togo*, thèse.
- Akidès F. (1995), *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*, Dakar, CODESRIA.
- Ancel G. (2018), *Rwanda, la fin du silence*, Paris, Le belles lettres.
- Augé A. E.(2005), *Le recrutement des élites politiques en Afrique subsaharienne. Une sociologie du pouvoir au Gabon*, Paris, L’Harmattan.
- Asso, B. (1974), *Le Chef d’État africain. L’expérience des États de succession française*. Thèse, Droit, Nice.
- Banegas, R.(2007), “Aux sources de l’ultranationalisme ivoirien : historicité coloniale et post-coloniale de la citoyenneté”, in *Côte d’Ivoire : les jeunes ‘se lèvent en hommes’. Anticolonialisme et ultranationalisme chez les Jeunes patriotes d’Abidjan*, Paris, CERI.
- Balandier B. (1964), « Réflexion sur le fait politique : le cas des sociétés africaines », *Cahiers internationaux de sociologie*, 37 : 23-50.
- Bado L. B. (2004), « Ethnies, nations et États en Afrique », *D. C. A O.*, n° 19, pp. 25-30.
- Bamazé N’Gabi, E. (2018). « Politiser ou privatiser l’ethnie ? Réflexion à propos du bien commun en Afrique postcoloniale », in *Philosophiques*, 45(2), 419–444.
- Bayart J.-F. (1991), « La problématique de la démocratie en Afrique noire : La Baule, et puis après ? », in *Politique africaine*, 43 : 5-16.
- .(1996) *L’illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- Biaya T. K. (998), "Le pouvoir ethnique. Concept, lieux d’énonciation et pratiques contre l’État dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaire) ", in *Anthropologie et Sociétés*, 22 : 105-135.
- Chazel F. (1993), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF.

-----.(1992), « *Mouvements sociaux* », in R. Boudon (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF : 264-312.

Coulon C.(1997), “Les dynamiques de l’ethnicité en Afrique noire”, in P. Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF: 37-53.

Dadier B. (1992), *État importée*, Paris, Fayard.

Darracq, V. Magnani, V. (2011), « Les élections en Afrique : un mirage démocratique ? » in *Politique étrangère*, 4 : 839-850.

Durkheim É. (2004), *De la division du travail*, Paris, PUF

Eboussi Boulaga F. (2009), *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala.

Fauré Y.-A. (1981), « Les constitutions et l'exercice du pouvoir en Afrique noire. Pour une lecture différente des Textes », in *Politique africaine* : 34-52.

Fougou A., (1915) « De l’identité ethnique comme fondement de la justice sociale et politique », in *Ethica*, 2, Vol. 19 : 33-59.

Gamson W. & Meyer D. S. (1996), "Framing political opportunity", in McAdam D., McCarthy J., et Zald M. N., *Comparative perspective on social movements. Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings* : 275-290.

Gaudusson, J. B. (de). (2001), « Quel statut constitutionnel pour le chef de l’État en Afrique », in *Le nouveau constitutionnalisme. Mélanges en l’honneur de Gérard Conac*, Paris, Economica : 329-338.

Gazibo M.(2005), *Les paradoxes de la démocratisation en Afrique*, Montréal, PUM.

-----.(2010), *Introduction à la politique africaine*, Montréal, PUM.

Guèye B.(2009), « La démocratie en Afrique : succès et résistances », *Pouvoir*, 129 : 5-26.

Habermas J. (1978), *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.

-----.(1992), « "L'espace public", 30 ans après », in *Quaderni*, n° 18, Automne. Les espaces publics : 161-191.

-----.(1999), *De l'éthique de la discussion*, trad., M. Hunyadi, Paris, Flammarion.

Haupais N. (2017), « Le micro-État, État souverain ? Liberté, égalité, exigüité », F. Rouvillois (dir.), *Les micro-Etats au XXI^e siècle*, Paris, Cerf : 47-69.

Hatzfeld J. (2005), *Une saison de machette*, Paris, Seuil.

-----.*Nu de la vie*, Paris, Seuil, 2005.

- Honneth A. (2020), *La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée*, Gallimard.
- Hourquebi, F. (2012) « Quel stat constitutionnel pour le chef de l'État africain ? Entre principes théoriques et pratique du pouvoir », in *Afrique contemporaine*, 242 : 73-86.
- Hugeux V. (2012), *Afrique : le mirage démocratique*, Paris, CNRS éd.
- Kpodar A. (2014), "Bilan sur un demi-siècle de constitutionnalisme en Afrique noire francophone", in *La constitution béninois du 11 décembre 1990. Un modèle pour l'Afrique? Mélanges en l'honneur de Maurice Ahanhanzo-Glèlè*, Paris, L'Harmattan : 89-126.
- Kriesi H., Koopmans R., Duyvendak J.W., & Giugni M.G, (1995), *New social movements in Western Europe: a comparative analysis*. London, UCL Press.
- M'Bokolo E. & Amselle J.-L. (dir.) (1995), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.
- Mbonda E.-M. (2003), "La «justice ethnique» comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique" , in e Boulad-Ayoub J. et Bonneville L., *Souverainetés en crise*, Coll. : Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval : 451-500.
- Magnani V. & Vircoulon T. (1995), « Vers un retour de l'autoritarisme en Afrique ? », in *Politique étrangère* : 1 -23.
- Massina, P. (1997), « Le juge constitutionnel africain francophone : entre politique et droit », in *Revue française de droit constitutionnel*, 111 : 641-670.
- Matsanda G. A. (2004-2005), « La nouvelle édification de l'État à l'épreuve de l'ethnicité : esquisse de solutions pour la République Démocratique du Congo », *Fédéralisme, Régionalisme*, vol. 5.
- Mono Ndjana H, (2000), « Le rôle des quotas dans la gestion d'une société multiethnique », in *INPAC Tribune*, n° 9.
- Mukasana, Y. & May P. (1999), *La mort ne veut pas de moi*, Fixot.
- Natoingar B. (2022), *Dialogue social et Valeurs démocratiques. Enjeux et analyse des cas contemporains en Afrique francophone*, th., Université Paris1 Panthéon-Sorbonne.
- Ngui A. M. (2018) , « Conflits et guerres d'autochtonie et d'ethnicité en Afrique : Éléments d'un modèle général d'analyse », in *Res Militaris*, Vol. 8, 1, Hiver-Printemps : 9-10.
- Otayek R. (1999), « *La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État : y a-t-il une « exception » africaine?* », in *Autrepart* : 5-22.
- (2000), *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Picavet E. (2021), « Dialogue compromis et philosophie sociale », *Diogène*, 275-276 : 143-156.

- Prunier G. (1998), *Rwanda, le génocide* Paris, Dagorno.
- Revillard A. (2003), « La sociologie des mouvements sociaux : Structures de mobilisations, opportunités politiques et processus de cadrage », halshs-01141740.
- Ricœur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris.
- (1991), « Pour une éthique du compromis », *Alternative non-violentes*, n° 80.
- Rosanvallon P. (2006), *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil.
- Roussin J. (2013), « Démocratie contestataire ou contestation de la démocratie ? : L'impératif de la bonne décision et de ses ambiguïté », *Philosophiques*, 402 : 369-397.
- Rosatanga-Rignaut G. (1993), “Faut-il avoir peur des Fangs ? De la démocratisation et de l’ethnisme au Gabon”, *Droit et culture*, 26 : 235-256.
- Rurangwa R. (2006), *Génocidé*, Paris, Presse de la Renaissance.
- Taylor C. (1994), *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Aubier.
- Touoyem P. (2014), *Dynamiques de l’ethnicité en Afrique noire. Éléments pour une théorie de l’État multinational*, Paris, Langaa et Centre d’Études Africaines.
- Vubo, E.Y. (2008), *Ethnicisation du domaine public et construction de l’État : pistes pour transcender une antinomie*, Yaoundé, Cameroun, CODESRIA.
- Weber, M. (1986), *Sociologie du droit*, Paris, PUF, « Recherches politiques ».
- (1965), « L’objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » *Essai sur la théorie de la politique sociale* », Plon, 179-189.
- Weissman, F., *Élection présidentielle de 1992 au Congo : entreprise politique et mobilisation électorale*. - Bordeaux : Institut d’études politiques, 1993/ Texte remanié de : Mém. IEP : Paris, Centre d’étude d’Afrique noire, 1992-1993.
- Wisman J. A. (1992), “Early post-redemocratisation elections in Africa”, *Electional studies*, 11 (4).
- Zarka Y-C. (2007), « Editorial. Nationalité et citoyenneté », in *Cité*, 29 (1) : 1-5.