

LA STABILITÉ PAR LE BAS : INFRAPOLITIQUE ET SOUVERAINETÉ FRAGMENTÉE

Introduction: le peuple est souverain

**Emmanuel BUEYA
Bu-MAKAYA**, Jésuite,
PhD, Université Loyola
du Congo (ULC)/RD
Congo. Membre du
Conseil de Rédaction
de *Congo-Afrique*.
bumakaya@yahoo.fr

Qui veut la paix prépare la guerre, dit un adage. En effet, la guerre est le père de tous, constatait le philosophe grec Héraclite¹, et les contradictions sociales sont inhérentes à toute communauté humaine. Même les démarches iréniques ne les éliminent pas. C'est à l'intérieur de cette dialectique qu'il faut apprendre à construire la paix, à chercher la stabilité² et à maintenir l'équilibre né de l'harmonie des contraires. Souvent dans cette dynamique sociale, le rôle du peuple est mésestimé.

Au mois de Janvier 2015, à Kinshasa (RD Congo), des acteurs politiques dans l'hémicycle de l'Assemblée Nationale ont eu l'idée de conditionner les élections au recensement de la population congolaise. Mal leur en prit. Une partie de la population kinoise exprima son mécontentement et déferla dans les rues de la capitale congolaise. Surprise, la gente politique versatile revint sur sa décision. La légalité fut mesurée à l'aune de la légitimité. La 'base' résista aux agendas des hommes de la loi.

Quelques mois plus tard, en Avril 2015, les habitants de Maluku, une commune de la ville-province de Kinshasa, faisaient une découverte macabre : 423 cadavres étaient retrouvés entassés dans une fosse commune. Aux dires du Ministre congolais de l'Intérieur, ces morts anonymes étaient des indigents à qui manquaient les moyens d'un enterrement décent. Pour l'homme de la rue, ces Congolais ont péri au cours de cette répression de Janvier 2015. Il y avait donc autant de versions sur les faits et d'explications contradictoires qui démontraient un fossé entre le peuple et l'État. Personne ne sut la vérité exacte sur ces morts sans sépulture ; tout le monde admit que

1 HERACLITE, *Fragments*, Frag. 53, Paris, PUF, 1998. 1^{re} édition 1986.

2 Ce texte est tiré de quelques affirmations contenues dans mon ouvrage *Stability in Postcolonial African States*, Lexington Books, Lanham, 2017.

ces citoyens étaient victimes du dysfonctionnement des institutions. Ils périssaient coincés dans les marges d'un État incapable de leur procurer la sécurité.

Ces deux événements indiquent paradoxalement comment, d'une part, la légitimité de tout pouvoir repose sur le consentement du peuple désigné à juste titre comme le souverain primaire ; et d'autre part, cette légitimité devient vide de toute substance lorsqu'il manque un espace public stable pour la croyance qui la fonde et pour le discours qui l'articule. Les mêmes événements démontrent concurremment que la stabilité de la société dépend de ce peuple qui ne semble exister politiquement que dans les marges, spécialement à l'orée d'une crise des pratiques courantes. L'espace public paraît vide mais pourtant il est réel et rend possible l'exercice de la démocratie³. Le peuple semble passif ; pourtant il est présent et parfois imprévisible. Autrement dit, ce peuple n'apparaît sur la place publique qu'en temps de flottement institutionnel et de vide social. Sa souveraineté quotidienne se déploie plutôt dans les marges et se donne à comprendre comme le fondement de la stabilité.

Dans la présente étude, nous critiquons les théories généralement construites sur l'État et sa violence sur les populations. Le terme '*infrapolitique*' du sous-titre invite à considérer la ligne de démarcation entre l'appareil étatique et la société conviviale paradoxalement plus englobante. Il propose une alternative pour une réalité toujours à construire. Il est possible d'envisager l'équilibre social dans ces marges. Autrement et plus amplement dit, la stabilité politique est possible à partir d'une souveraineté fragmentée, assumée par des institutions transnationales et domestiques qui ont des normes (ou intérêts) différentes et qui souvent se partagent le pouvoir de décision avec l'État postcolonial⁴.

La notion d'infrapolitique englobe les micro-pouvoirs et les manières de vivre des citoyens dans ces marges. Ces manières sont souvent aux antipodes du régime d'État parce qu'elles prennent corps dans la résistance, la contestation ou la révolte. Elles sont comme des ombres invisibles des réalités faussement construites et légitimées. En d'autres termes, en Afrique (comme l'indiquent les événements congolais évoqués plus haut), la stabilité même instable, se joue aussi dans ces marges populaires : les différentes réactions des populations d'en bas, leurs stratégies de sauvetage (ou de sauvegarde) dans l'océan de la crise et leurs tactiques d'évitement de la mort dans un continent instable. Cette *afro-crise* vécue par le peuple d'en bas est rarement l'objet d'étude parce qu'elle est trop fluide.

3 Claude LEFORT, *L'invention de la démocratie: les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994.

4 Neil A. ENGLEHART, "The Fragmentation of Sovereignty: Globalization and the Persistence of States", in http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/1/3/9/8/8/pages139887/p139887-1.php

Peut-on penser la pratique sociale de cette infrapolitique ou mieux de ces marges considérées comme le lieu essentiel de la vie populaire et ainsi redonner son poids politique au peuple-événement social ? Poser ainsi la question, c'est admettre que la stabilité de la société africaine ne viendra pas du pouvoir postcolonial (l'État) mais d'un contrat social effectivement établi et vécu de mille manières par les individus sociaux dans leurs communautés locales. L'affirmation peut se dire/lire en cinq thèses. Par thèse, il faut entendre ici une position soutenue par la méthode dialectique de Jésus de Nazareth : "*Vous avez appris qu'il a été dit ; eh bien moi je vous dis...*" Cette approche a l'avantage pédagogique de poser le point en s'opposant⁵.

Thèse n° 1: Non pas le vitalisme négro-africain mais la sécurité citoyenne

Il a été dit de l'Africain qu'il aime la vie et qu'il promeut cette vie par tous les moyens. L'être même se confond à la force vitale et très vite ce dynamisme onto-substantiel se mue en énergétisme ontologique chez le président-poète Léopold Sédar Senghor⁶. Il a également été dit de l'Africain qu'il développe une idéologie de la vie partout où il disserte sur l'éthique *bantu* : c'est le panvitalisme négro-africain cher aux métaphysiciens africains (ou africanistes), la force vitale admirablement théorisée par Placide Tempels⁷, Vincent Mulago, François Lufulwabo et tous les ethnophilosophes et ethno-théologiens africains ou africanistes⁸. L'affirmation de l'être semble être posée au-delà de la négation du néant. Ce langage est chiffrément réel du désir.

Que se passe-t-il dans les marges ? La culture de la mort fleurit sur le continent africain au point de remettre en question les alléluias faciles sur ce berceau de l'humanité devenu visiblement le cercueil du genre humain. Durant le dernier décade (2000-2010), les guerres et les conflits africains ont coûté plus de sept milliards de dollar de dommages et plus de vingt millions de vies humaines⁹. En République Démocratique du Congo, le nombre de morts s'élève à plus de six millions depuis 1998¹⁰. Depuis l'avènement de l'indépendance, les pays africains au Sud du Sahara ont connu plus de quatre-vingt coups d'État réussis et cent huit coups d'État manqués, constituant ainsi quarante-quatre pourcent des coups d'État dans le monde¹¹. Malgré leur message de paix et d'amour, les religions n'ont pas

5 Assurément, elle est pédagogique mais en certaines circonstances, elle peut paraître hyperbolique.

6 Jean-Godefroy BIDIMA, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, 1995, p. 13.

7 Placide TEMPELS, *La Philosophie Bantu*, Paris, Présence Africaine, 1949.

8 Eloi Messi METOGO, *Théologie Africaine et Ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985.

9 Paul WILLIAM, *War and Conflict in Africa*, Cambridge, Polity Press, 2012, p.1.

10 Gerard PRUNIER, *Africa's world war. Congo, the Rwandan genocide, and the making of a continental catastrophe*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

11 George Akeya AGBANGO, "Political Instability and economic Development in Sub-Saharan Africa", in Georges Akeya (ed), *Issues and trends in contemporary african politics. Stability, development and democratization*, New York, Peter Lang, 1997, p. 33.

réussi à mettre ensemble les Africains. Au Rwanda, par exemple, près de quatre-vingt-dix pourcent de la population étaient des chrétiens en avril 1994. Durant ces temps sombres, les chrétiens Hutu tuaient allégrement leurs compatriotes au cours de la semaine et s'en allaient joyeusement louer le Dieu des armées le dimanche à l'Église¹². À leur tour, les chrétiens Tutsi étaient poussés par la vengeance qui accompagnait leur victoire sur leurs co-religionnaires d'une autre ethnïe. On peut donc se demander pourquoi un continent essentiellement dominé par l'esclavage et la colonisation n'a pas pu produire une solide tradition philosophique de libération. Il a produit tout juste un christianisme de catastrophe dans une Afrique instable et une théologie d'inculturation avec ses multiples formes exotiques des rites folkloriques se donnant à voir comme une puissante diversion de la situation actuelle de malement.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que ni l'afro-pessimisme ni l'afrovitalisme ne décrit convenablement le vide métaphysique qui ouvre la porte à cette situation d'instabilité récurrente. La question fondamentale n'est ni une philosophie des forces vitales ni une religion de la vie surabondante ; il est plutôt question de dispositif sécuritaire (géostratégie, ruse, diplomatie, etc.) pour des populations esclavagisées, colonisées, christianisées, islamisées et larbinisées depuis près de cinq siècles. À l'heure de la mondialisation (*globalization*), on est bien loin d'une éthique rassurante de la solidarité *bantu* ; c'est seulement une arithmétique impeccable de pertes et profits, une logique de transactions morales et économiques au niveau national, continental et international. Car, le monde est plus un champ de bataille qu'un espace vide de tout conflit. Depuis Héraclite jusqu'à Carl Von Clausewitz, on a compris que l'ordre mondial est dominé par ceux qui contrôlent le pouvoir économique et militaire¹³.

Dans ce contexte de violence marchande, la sécurité devient un bien économique à vendre ou à acheter. C'est l'économie de guerre, des armes, des minerais, de pouvoir ; elle commence bien avant l'avènement du commerce triangulaire au siècle passé. Aujourd'hui cette *nécropolitique* est superbement décrite en termes neutres de *peacemaking*, *peacebuilding*, *statebuilding*, *containment*, etc. Les acteurs internationaux qui provoquent la fragmentation de la souveraineté des états africains allient leur sécurité à leur politique étrangère (essentiellement dominée par une logique d'intérêts). Le Département américain de la Défense, par exemple, utilise plus de 183 mille structures militaires (bases, stations, liaisons, etc.) à travers le monde, évalués, en 2013, à 157 milliard de dollars¹⁴.

Au regard de ce qui précède, on réalise que toute la littérature sur la vie abondante est une manière *per modum negationis* d'évoquer en creux

12 Jean HATZFELD, *Machete season. The killers in Rwanda speak*, New York, Picador, 2003.

13 Enrique DUSSEL, *Philosophy of liberation*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 1985, p. 1.

14 U.S. Department of Defense, Base Structure Report. FY 2009 Baseline, p. 14.

le besoin permanent de sécurité. Malheureusement, ce concept séculier de sécurité a été réduit en Afrique au jargon de l'État dont il évoque ainsi le pouvoir discrétionnaire. Il faut lui redonner un nouveau sens.

En effet, Mikhaïl Bakhtine affirme que “le sens est toujours contesté et négocié à l'intérieur d'une société”¹⁵. Le discours normatif et les idéologies pratiques sont créés et compris dans *l'intertextualité*. L'expression philosophique *force vitale* et le concept stratégique de *sécurité* naviguent ainsi à l'intérieur d'un réseau complexe de significations d'une culture originaire. Bakhtine appelle ce processus “*hétéroglossie*”. En effet, il “fonctionne contre les tendances unifiantes à l'intérieur d'une culture, comme généralement défendu par la classe dominante. Il peut être considéré comme une force disruptive dressée de façon polémique contre le langage officiel de son temps”¹⁶.

Ce détour herméneutique permet de voir dans la notion africaine de vie abondante la version ancienne et moderne de *sécurité citoyenne* (*citizen security*). Celle-ci cesse d'être un instrument d'ordre dans le régime de commandement ; elle redevient une dimension fondamentale de la solidarité sociale qui comprend la confiance et le soutien mutuel. Elle redevient un bien public, une “*structure de sentiment*” à travers laquelle les membres d'une communauté perçoivent leur vivre-ensemble comme un devoir de protection mutuelle¹⁷.

Dans cette analyse du discours sur le vitalisme négro-africain, on est bien loin de la contingence des philosophèmes qui régulent la pratique d'interprétation, les règles d'énonciation, les possibilités d'élaborer des modèles éthiques valides ou d'exhiber ce concordisme aristotélico-bantu bien familier au courant ethnophilosophique¹⁸. Il s'agit tout simplement de la sécurité humaine qui ne dépend pas en premier lieu de la puissance de l'État mais de la cohésion sociale entre les membres d'un société¹⁹. Ce qui nous conduit à la deuxième thèse.

Thèse n° 2: Non pas l'autorité de l'État postcolonial mais la justice sociale

Il a été dit que l'instabilité sur le continent africain est essentiellement provoquée par la crise économique qui rend l'État incapable de procurer des biens et des services à ses citoyens²⁰. C'est donc à travers cette fonction managériale de l'État que la stabilité des institutions doit être rétablie.

15 Stuart SIM & Borin Van LOON, *Introducing Critical Theory*, Toronto, Penguin Books, 2001, p. 56.

16 Stuart SIM & Borin Van LOON, *Introducing Critical Theory*, p. 57.

17 Rita ABRAHAMSEN & Michael C. WILLIAMS, *Security beyond the State. Private security in international politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 233-234.

18 V.Y. MUDIMBE, *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and politics in Central Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, p.10.

19 Rita ABRAHAMSEN & Michael C. WILLIAMS, *Security beyond the State*, p. 115.

20 Goerges COURADE, *L'Afrique des idées reçues*, Paris, Belin, 2006, pp. 49-99.

“*L’État atalela biso likambo oyo*”²¹, se lamentent les habitants de Kinshasa, la capitale-province de la RD Congo. À ceux qui se plaignent ainsi, il a été raconté que l’État était le cadre de référence politique et axiologique de toute action sociale et que pour reconstruire un pays, il faut avant tout restaurer l’autorité de cet État. Effectivement plusieurs experts et chercheurs des institutions occidentales ont offert aux leaders africains des savoirs exogènes sur les manières de stabiliser les pays africains, traitant ainsi les habitants en objets de connaissance²². Parmi ces chercheurs et africanistes, il y a trois professeurs américains dont les travaux méritent quelques considérations dans cette analyse. Il s’agit de Jeffrey Herbst, Robert Rotberg et de Francis Fukuyama. Pour Jeffrey Herbst, jadis enseignant à Princeton University, les États sont viables si seulement leurs pouvoirs publics sont capables de contrôler le territoire défini par leurs frontières²³. Robert Rotberg, de Harvard University, affirme qu’un État-Nation échoue lorsqu’il est affaibli par la violence et se rend incapable de procurer des biens et services à ses citoyens²⁴. Francis Fukuyama enseignait à John Hopkins University. Il présente la loi comme la garantie de l’ordre social et l’administration publique comme la machine sociale de l’État²⁵. Comme on peut le constater, tous affirment qu’il faut donner à l’État l’autorité nécessaire pour remplir ses fonctions régaliennes et managériales.

Que se passe-t-il dans les marges ? En Afrique, l’État est un instrument d’accumulation de pouvoir pour l’élite locale qui exclut presque toute la population du processus de décision et du partage équitable des richesses nationales. Restaurer l’autorité de l’État revient à renforcer la capacité de nuisance de cet État postcolonial²⁶ que les africanistes occidentaux assimilent à l’État libéral plutôt facilitateur que prédateur. Ces politologues attribuent l’instabilité du continent à l’inefficacité (voire l’absence) de l’État et n’étudient pas en profondeur la logique du système néo-patrimonialistique de gouvernance africaine²⁷. Dans leur analyse, ils considèrent ce système de prébendes comme un simple usage stratégique du pouvoir plutôt qu’un mécanisme complexe de redistribution des biens dans un contexte de violence et de rareté matérielle. Patrick Chabal voit dans le désordre africain une logique de gouvernance bien normale²⁸.

21 L’expression est en lingala, l’une des quatre langues nationales parlées en RD Congo. Traduction française littérale : Que l’État se penche sur ce problème pour nous.

22 Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Anthropologie et développement*, Paris, Karthala, 1995.

23 Jeffrey HERBST, *State and power in Africa. Comparative lessons in authority and control*, Princeton and New Jersey, Princeton University Press, 2000.

24 Robert ROTBERG, *When States fail. Causes and consequences*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2004.

25 Francis FUKUYAMA, *State Building. Governance, World order in the 21st century*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2004.

26 Jean Marc ELA, *Quand l’État pénètre en brousse. Les réponses paysannes à la crise*, Paris, Karthala, 1990.

27 Jean François BAYART, *State in Africa. The politics of the belly*, London and New York, Longman, 1993.

28 Patrick CHABAL & Jean Pascal DALOZ, *Africa works. Disorder as political instrument*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que l'État postcolonial est une institution à double face : au niveau international, il apparaît comme un édifice légal qui offre des services aux citoyens²⁹. Au niveau national, c'est une pyramide sociale, une vache laitière ou un réseau maffieux³⁰ obéissant à une logique sociale (*bantu*) de coterie tribale et de solidarité clanique ou occasionnelle. La stabilité en Afrique sera restaurée en réorganisant, non pas l'État postcolonial, mais la société comme un système de coopération entre des partenaires ayant des intérêts identiques ou conflictuels³¹. La question va au-delà du problème sociologique des infrastructures et des institutions ; elle porte sur la communalité (*commonality*) comme base des relations sociales³². De fait, cette stabilité exige un sens de la justice que les citoyens doivent avoir avant même de penser aux structures de l'État. Comme John Rawls l'écrit, "la stabilité pour des raisons justes décrit une situation dans laquelle, à travers le temps, les citoyens acquièrent un sens de la justice qui les incite non seulement à accepter mais surtout à agir selon les principes de la justice"³³. Il faut donc chercher la stabilité du côté de mécanismes régulateurs de l'harmonie sociale au sein de l'infrapolitique. Ce qui nous conduit à la troisième thèse.

Thèse n° 3: Non pas le consensus par recoupement mais la palabre agonistique

Il a été dit que la stabilité de la société pluraliste est possible grâce à un consensus par recoupement dans lequel les différentes doctrines compréhensives se retrouvent. En effet, vivant dans une société multiculturelle (*melting pot*), le philosophe américain John Rawls pose la question : "Comment est-ce possible qu'il puisse y avoir une société juste et stable dont les membres sont profondément divisés par des doctrines morales, philosophiques et religieuses incommensurablement conflictuelles ?"³⁴. Il propose alors les deux principes de la justice pouvant assurer la viabilité d'une société soucieuse de liberté et d'égalité. L'Amérique multiraciale n'est-elle pas une société relativement stable et bien ordonnée ? Du coup, on est tenté de chercher un consensus par recoupement pour cette Afrique instable avec ses milliers de groupes ethniques et linguistiques, ses cinquante quatre pays avec différentes identités nationales et tribales. Pour réunifier les forces volatiles du continent et mettre fin à cette fragmentation de la souveraineté nationale, on veut chercher une base commune aux groupes

29 Robert JACKSON, *Quasi-States. Sovereignty, International relations and the Third World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

30 Jean François BAYART, Stephen ELLIS, Béatrice HIBOU, *The criminalization of the State in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

31 John RAWLS, *Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

32 Pierre ROSANVALLON, *The Society of Equals*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, page 4 de la couverture.

33 John RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 45.

34 John RAWLS, *Political Liberalism*, p. 134.

ethniques, politiques, religieux, culturels éparpillés sur le continent africain en proie à l'instabilité. La recette du parti unique a échoué. Assurément, un consensus par recoupement peut être trouvé pour les membres de la société africaine. Un travail archéologique est ainsi déployé pour trouver les racines communes d'une forme de démocratie anhistorique et essentialisée. Dans l'espace public, une rhétorique de la mêmété et de l'homologie voit le jour.

Que se passe-t-il dans ce consensus par recoupement rawlsien ? De prime abord, il paraît séduisant. D'abord, la reconnaissance de l'existence de plusieurs doctrines compréhensives est le premier pas vers la stabilité de la société. Ensuite, l'évitement des sujets trop polarisants est le second moment vers la stabilité souhaitée. Enfin, la tolérance est la troisième étape vers la réconciliation au niveau local et global tout à la fois. En réalité, cette simple présentation est l'arbre qui cache la forêt des débats plus complexes dans lesquels il n'y a pas d'accord du tout ; il y a tout juste de l'accommodation des doctrines libérales entre elles. Cette notion rawlsienne de consensus par recoupement est une stratégie de *statu quo* ; c'est une forme subtile de neutralité d'une théorie idéale.

En réalité, John Rawls a mis fin à tout débat politique en refusant les discussions qui questionnent l'ordre économique de la société américaine³⁵. Son libéralisme est autoritaire et sa quête d'accommodation des doctrines libérales aboutit à une diversité sélective. Pire, il traite de la justice sans aucunement attaquer les problèmes sociaux de son pays comme la ségrégation raciale ou la suprématie blanche. Il se défend en déclarant qu'il élabore non pas une théorie à propos du non-conflit mais une théorie idéale du conflit. Cette théorie idéale est peut-être neutre, mais au-delà de cette neutralité se pose le problème de conflit de pouvoir entre différents groupes sociaux et raciaux. La notion de consensus par recoupement passe ainsi du statut universel (c'est-à-dire applicable à tous les cas) à un statut local (c'est-à-dire uniquement valable pour une société donnée, la société libérale). Au départ, il paraît universel, puis il devient américain et enfin il finit par être simplement libéral. Le pragmatisme prévaut sur toute quête métaphysique de fondation et de vérité³⁶.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que l'ordre social est en réalité une question de pouvoir. Le consensus par recoupement est une quête d'accord qui maintient le *statu quo* et induit à un accord des doctrines libérales uniquement. Pour être stable, l'Afrique doit recourir, non pas à un consensus par recoupement, mais à sa propre politique consensuelle. En fait, bien pratiquée, l'éthique consensuelle africaine permet de réduire les clivages, de gérer les conflits et de favoriser la participation politique de tous les citoyens.

35 Emmanuel BUEYA Bu-MAKAYA, *Stability in Africa : Indeterminacy and Credence*, Thèse de doctorat, Boston College, 2014, pp. 219-236.

36 Jean Marie Ernest MBONDA, "Justification des droits et neutralité métaphysique chez John Rawls", in *Archives de Philosophie* 72 (1), 101, Janvier 2009, pp. 101-123.

Le processus fonctionne bien en Afrique où il n'y a pas de place privilégiée pour les minorités comme catégorie sociale spéciale. Dans le système de représentation 'africaine' (le cas des Ashanti), tous les membres de la communauté sont représentés dans le Conseil³⁷. Les décisions sont prises par *consensus*. Cette démocratie *consensuelle* donne lieu à une société par *consentement*, et non par consensus. Le pouvoir de décision est *partagé* non seulement à travers la participation des représentants mais surtout à travers un processus qui prend toujours en compte les diverses opinions dans le discernement et atteint un objectif partagé par tous les membres de la communauté.

Au regard du pouvoir démocratique, la différence entre cette *démocratie consensuelle* et la *démocratie majoritaire* est que le système consensuel est fait pour la *participation au pouvoir* tandis que le système de la majorité est fait pour l'*appropriation du pouvoir*³⁸. Par conséquent, la manière de gouverner diffère aussi : le premier système est plus pour la *coopération* des membres de l'unité sociale ; le deuxième est pour la *confrontation* de la majorité contre la minorité exclue du pouvoir. Dans une telle communauté de consensus, les citoyens développent une vertu civique de confiance puisqu'ils travaillent ensemble pour atteindre un objectif commun : le bonheur pour tous. La stabilité est presque assurée. Elle peut être atteinte grâce à la concertation que promeut la palabre africaine.

Le philosophe américain John Rawls et son collègue allemand Jürgen Habermas accordent du crédit au pluralisme mais ils sombrent dans une démocratie libérale qui ignore le conflit et ne saurait transformer l'antagonisme en agonisme³⁹. Leur libéralisme peine à éliminer cet élément d'indécidabilité⁴⁰ qui est permanent dans les relations humaines. Or le conflit, l'adversité, la contradiction sont inhérents à la société pluraliste. C'est donc du côté de la palabre africaine qu'il va falloir chercher les mécanismes de gestion de conflit et de garanties de stabilité pour la société africaine. Cela induit l'existence de plusieurs types de palabre groupés en deux catégories : les palabres *ireniques* et les palabres *agonistiques*.

Contrairement à l'espace public bourgeois de John Rawls et de Jürgen Habermas où règne une raison analytique, la palabre africaine construit un espace de discussion permettant aux intervenants de prêter attention aussi bien à leur colère qu'à leurs arguments⁴¹. Jean-Godefroy Bidima atteste que "le rire, le soupir, la mimique, le geste, la narration y prennent

37 Cette approche africaine de la démocratie consensuelle est entièrement tirée de l'article de Kwasi WIREDU, "Democracy and consensus in African Traditional Politics. A plea for a Non-party Polity", in *The Centennial Review*, vol. 39, n°1 (1995), p. 2.

38 Kwasi WIREDU, "Democracy and consensus in African Traditional Politics", p. 9.

39 Chantal MOUFFE, *The democratic paradox*, London, Verso Books, 2009, pp. 30-31.

40 Chantal MOUFFE, *The democratic paradox*, pp. 32-34.

41 Laura HENGHOLD, "Préface", in Jean-Godefroid BIDIMA, *Law and public sphere in Africa. La palabre and other writings*, Bloomington, Indiana : Indiana University Press, 2014, p. xxii. Toute cette partie sur la palabre est tirée de cette préface fort à propos.

place. Il n'y a pas d'espace public sans le corps, sans la passion, sans la dimension pathétique du sujet⁴². C'est un espace de communication, de communion, d'argumentation, de passions avec ses formes multiples de rationalité. On y ouvre les plaies en public et on les ferme par le discours, le geste, et le rite⁴³.

Bien plus, la palabre est un antidote à la revenge et au récidivisme⁴⁴. En effet, de Michel Foucault, nous avons appris que le sujet occidental est passé de l'*homo economicus* à l'*homo penalis* en passant par l'*homo criminalis* : leur loi est une forme civilisée de haine et un instrument de revanche⁴⁵. Le système traditionnel judiciaire africain privilégie la réconciliation raisonnable, ajourne la discussion sans issue, crée le fossé entre la violence des mots et celle des actions pour permettre justement l'avènement d'une parole sensée. Les conflits ne sont pas éliminés ; ils restent ouverts à la négociation. Il appert donc que, mieux que le consensus par recoupement, la palabre est gage de stabilité. Nous avons à y re-découvrir les ressources pour la résolution des conflits interétatiques mais aussi pour la construction de l'unité continentale.

Mais pour que la palabre agonistique et la démocratie consensuelle apportent la stabilité, il convient au préalable de promouvoir un pluralisme qui garantit à tous les citoyens la liberté et l'égalité. Ce pluralisme n'est pas encadré par le discours d'État ; il est plutôt radical et s'épanouit dans les marges.

Thèse n° 4 : Non pas les africanismes mais la démodiversité et l'infrapolitique

D'aucuns ont affirmé que la diversité ou plutôt le pluralisme religieux, culturel, politique est un facteur de division qui empêche le développement de l'Afrique. Partant, pour maintenir la cohésion sociale et renforcer une identité commune, il fallait promouvoir l'homogénéité sociale et contrôler la diversité culturelle. De fait, après les indépendances africaines, les Africains ont cru bon de construire leurs nations en supprimant les associations ethniques, en vilipendant les appartenances tribales et en forgeant des identités nationales dépourvues de racines sociales. Les pays africains nouvellement indépendants sortaient alors des sécessions régionales et des conflits ethniques. Pour maintenir la stabilité de leurs jeunes États, les leaders africains ont appris à glorifier l'unanimité et à gommer ces différences qui déstabilisent l'harmonie sociale. Les partis uniques ou les Parti-États ont vu le jour. L'alternance démocratique a été vouée aux gémonies. En fait, elle a pris fin. La différence anthropologique a été abolie et la mêmété a offert ses charmes maudits.

42 Laura HENGHOLD, "Préface", p. xxii.

43 Laura HENGHOLD, "Préface", p. xxviii.

44 Jean-Godefroid BIDIMA, *Law and public sphere in Africa*, p. 23.

45 Jean-Godefroid BIDIMA, *Law and public sphere in Africa*, p. 30.

Dans les marges, le spectacle était simplement différent. Les penseurs occidentaux et leurs épigones occidentalistes ont produit pour l'Africain⁴⁶ des doctrines et forgé pour les Africains des identités qui n'étaient que le résultat fantasmique de leur modernité en faillite. L'Afrique y est apparue comme l'envers de l'Occident : quand l'Occident loue la raison, l'Afrique célèbre l'émotion ; quand l'Occident vante l'individualisme, l'Afrique glorifie le communautarisme. Quand l'Occident se targue de son agnosticisme, l'Afrique ne jure que par son hyperreligiosité. Quand la civilisation occidentale fait l'éloge du mariage des homosexuels et des lesbiennes, l'Afrique crie aux abois et brandit une espèce d'hétéronormativité conjugale. Quand l'Occident affiche avec arrogance sa prétendue techno-science, l'Afrique exhibe sa magie et sa sorcellerie. Quand l'Occident glose sur les bienfaits de sa gouvernance démocratique, l'Afrique pérorer *ad infinitum* sur son *patrimonialisme* comme la meilleure voie de gouvernementalité. Bref, l'Afrique est ainsi artificiellement forgée comme l'envers d'un décor. Elle est objet psychanalytique tout à la fois de désir et de connaissance ; elle est un pur produit de l'écrivain, du *policymaker* colonialiste ou du missionnaire bienfaiteur⁴⁷. Mais malgré plusieurs siècles de *christianisation* et de régime d'autorité externaliste, l'Africain est resté ce païen qui continue de croire aux *nganga-nkisi* (féticheurs) et au monde de la nuit⁴⁸. Malgré cette invention du Nègre à civiliser, l'*archéosophie* ne remplaça jamais la *nictosophie*. C'est dire que l'*interculturalité* et la *démodiversité* de l'infra-politique n'ont pu être vaincues par les régimes disciplinaires qui tentaient vainement d'imposer une seule doctrine compréhensive : celle de l'État.

De ce qui précède, il appert que l'uniformisation qui gomme les différences et consacre la massification de la population conduit au *statu quo*. La stabilité par les marges exige par contre de faire justice aux doctrines compréhensives locales, aux traditions indigènes et aux visions du monde qui donnent sens à la vie des citoyens. Elle semble dire qu'il ne faut pas avoir peur de l'homosexualité, de l'agnosticisme, de la sorcellerie, de l'ethnisme, de l'hétérodoxie, de l'individualisme, de la polygénie, de la polyandrie, et de tous les possibles qu'ils recèlent. Mieux, qu'il importe d'aller au-delà de tous les dualismes réducteurs. Ce qu'il faut craindre, c'est de priver l'homme de la liberté de se créer et des moyens de conjointre la liberté et l'égalité. Un regard attentif sur l'*infra-politique* comme politique de toutes les couches populaires d'en bas révèle une diversité des formes de vie qui reflètent non pas le normal et le pathologique mais le biologique, l'eudémonisme et l'eutopie dans tous les sens.

On quitte ainsi une métaphysique moniste pour entrer dans l'ordre de discours bio-philosophique qui admet la totalité humaine, au-delà de la

46 V.Y. MUDIMBE, *L'Odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1981.

47 V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

48 Peter GESCHIERE, *Witchcraft, Intimacy, and Trust : Africa in Comparison*, Chicago, University Chicago Press, 2013.

continuité linéaire et de la complexité chaotique. L'illusion de la fixation substantialiste et du fondamentalisme historiciste y est remise en question. La vertu spéculaire de la transparence et de la correspondance du sujet et de l'objet y est discutée. L'économie sémantique de la présence et de la plénitude avec sa théorisation spéculative d'être et du devoir-être peut y être re-pensée aussi. Par dessus tout, il y a la préférence pour le fragment asymétrique, sans une rationalité unifiante⁴⁹.

Cette *démodiversité* ne peut assurer la stabilité sociale que si elle s'épanouit dans la souveraineté populaire dont les expressions politiques sont le contrat social et la démocratie locale.

Thèse n°5. Non pas la souveraineté étatique mais la souveraineté populaire

Il a été dit que la violence de l'État est légitime parce qu'elle permet de maintenir la stabilité et de préserver l'ordre social. Thomas Hobbes et Max Weber sont souvent convoqués pour rationaliser cette violence devenue légitimement légale par mille voies. En fait, l'homme a peur de mourir violemment de la main de son semblable. Cain a été le meurtrier de son frère Abel. On confesse l'insociabilité de l'animal social. Dans le processus de socialisation, il y a toujours cette lutte permanente du maître assoiffé de domination et de l'esclave prompt à obéir pour sauver sa peau. Les rapports sont conflictuels et la violence presque inhérente à la nature humaine et à la société. Pour une paix durable et pour la stabilité des institutions, un pouvoir absolu est confié à un *Leviathan* de loin plus puissant que la somme des individus. À cet État dinosaure, les citoyens font allégeance et échangent leur liberté contre la sécurité individuelle et la paix civile. En effet, l'État dispose des moyens pour imposer sa conception de la loi, sa raison d'État, son *realpolitik*. Il dispose de l'armée contre la menace extérieure et de la police pour la paix intérieure.

Que se passe-t-il dans les marges ? Malgré le dispositif impressionnant des forces armées, des forces de l'ordre (police), des services de sécurité et de renseignement dont disposent les régimes africains, la sécurité humaine est loin d'être garantie aux paisibles citoyens. Cette violence légitime et omniprésente de l'État paraît plutôt comme un processus de disciplinarisation qui rabote (uniformise) les singularités individuelles et les garde sous le contrôle du régime politique et de son appareil bureaucratique. Analysant le pouvoir disciplinaire des institutions, Michel Foucault affirme que "la standardisation de la punition par les moyens légaux, de concert avec le développement des institutions qui dépendent de la réglementation, de la surveillance, et de l'isolement augmentent la capacité étatique du control social"⁵⁰. C'est ainsi que les individus libéraux sont créés et soumis

49 Grégoire BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre IV : Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 71.

50 Michel FOUCAULT, *Discipline and Punish*, New York, Vintage, 1977, p. 38.

à l'État. Dans cette ambiance de surveillance insidieusement carcérale, la notion d'État devient une simple fiction sociologique que le citoyen, sur les marges, entérine pour échapper à la tyrannie de l'imprévisible.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que l'État est loin d'être une nécessité ontologique. Il n'y a aucune justification sociologique ou juridique *per se* de la violence de l'État. Au départ, il y a d'abord le perprétateur du crime organisé qui detient l'arme de combat⁵¹. Ensuite, le perpétreteur vainc ses ennemis et impose son ordre qui devient l'ordre social normatif. Enfin, il devient un État qui perçoit des taxes et offre en échange la sécurité aux citoyens. La structure d'obéissance est ainsi établie puisque le monopole de violence lui est reconnu de fait. Celle-ci est plutôt la victoire historique d'un groupe armé contre ses adversaires à un moment donné de l'histoire d'une société. C'est donc un fait historique essentialisé plutôt qu'un argument constructiviste. Partant, la définition de Max Weber de l'État (monopole de l'usage légitime de la force physique dans un territoire donné) ne vaut que dans ce contexte historique et politique des États européens⁵².

Il y a lieu de concevoir autrement les relations humaines dans une société en quête de stabilité. Le citoyen n'a pas à perdre sa liberté face à l'État. Il peut déléguer son pouvoir (et non la violence ou la force) à l'État. Pour éviter le poids de l'arbitraire étatique que cette délégation peut entraîner, les citoyens et les dirigeants civilisent l'État à travers l'application du contrat social horizontal et de la démocratie locale. L'expérience américaine de la démocratie est une illustration de cette 'humanisation' (*civilization*) de l'État.

En effet, l'accord qui fonde la société américaine est la version horizontale du contrat social. L'on sait que les États-Unis d'Amérique ont commencé comme un État basé sur la souveraineté populaire et non sur la souveraineté étatique. Pour exprimer clairement cette perspective horizontale (populaire), leur constitution commence par ces mots : "*We, the People*", "*nous le peuple des États-Unis*", et non pas "Le gouvernement des États-Unis" ou même "Les États-Unis"⁵³. L'insistance porte sur le peuple et non sur une administration bureaucratique au service de la classe dominante. Ce qui est en jeu dans cette dimension horizontale du pouvoir, c'est la relation entre la communauté et les membres qui la forment. C'est un contrat social aborigène non pas avec le gouvernement (*Leviathan*) mais avec la société comme *societas*.

La stabilité de la société repose ainsi sur l'accord tacite des citoyens à agir avec un esprit de réciprocité. À la place de la violence de l'État gardien d'un certain ordre social, il faut promouvoir la participation citoyenne

51 Une explication socio-historique de Charles TILLY, "War Making and State Making as Organised Crime", in Peter EVANS, Dietrich RUESCHMEYER, and Theda SKOPOL, (ed), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

52 Charles TILLY, *Coercion, Capital, And European States AD 990-1992*, Cambridge MA & Oxford UK, Blackwell, 1992, p. 69.

53 Mary Ann TETREAULT & Ronnie D. LIPSCHUTZ, *Global Politics as if People Mattered*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009, p. 86.

(démocratie locale de proximité) dans laquelle chaque citoyen apporte sa pierre au progrès et au bien-être de tous dans la communauté. Il importe donc de retourner à l'essentiel : la communauté aussi bien au niveau local qu'au niveau national et continental. Celle-ci est bien réelle aussi bien dans les marges populaires que dans le régime d'autorité étatique. Elle donne à voir ce qui est au commencement du politique : l'homme.

Conclusion : le peuple bien avant l'État

En étudiant la stabilité d'un territoire, nous nous sommes focalisé non sur l'autorité de l'État, mais sur la notion du peuple toujours plus grand que son organisation étatique. Les marges dépassent la ligne de faite. En effet, les unités ultimes de la grande société du genre humain ne sont pas les États mais les individus. Les États et la société des États sont des arrangements temporaires des relations humaines, mais les êtres humains individuels sont permanents et indestructibles dans le sens que les groupes humains ne sont pas⁵⁴. Le caractère irremplaçable de l'être humain produit une société pluraliste et ouvre la possibilité au changement, au progrès, et aux adaptations. À tort, on oppose l'État au peuple. Et on voit dans le monisme de l'État "Un", l'ordre social, et dans le pluralisme du peuple "Multiple", le dés-ordre total.

Pourtant, la souveraineté (comme la vraie vie) n'est pas ailleurs ; elle a son origine et sa destination dans le peuple. Celui-ci vit dans les marges et n'intéresse toujours pas l'intellectuel et le politique. Une telle manière d'écrire à partir des marges peut être abusivement qualifiée de populiste. Pourtant, pour comprendre la stabilité qui découle des institutions justes et non de la discipline de l'État, il importe de la penser non pas à partir des mots mais à partir de la réalité du *peuple* : peuple social, peuple au hasard, peuple électeur, peuple-comme-un-principe, peuple-comme-événement⁵⁵. Il donne la légitimité mais il n'a pas toujours la capacité juridique de prendre des décisions (d'où le paradoxe de la représentation). Il est presque absent de l'arène politique africaine. Pourtant, il est visiblement actif sur les marges à faire *l'infra politique* au cœur d'une souveraineté fragmentée.

Ce peuple existe en divers lieux autres que l'appareil bureaucratique et son système de contrôle : la rue, l'église, l'école, le marché, le quartier, etc. L'observateur attentif y découvre tour à tour la transmission des savoirs à travers les instances de légitimation, les stratégies de survie d'un peuple qui refuse de mourir, la circulation des biens et des services. Ce sont autant des lieux où s'élabore un mode de stabilité de la société dans le coude à coude de ses membres les uns avec les autres. Les cinq thèses présentées ici étaient une tentative théorique de penser cette stabilité à partir de ces lieux d'en bas. ■

54 Hedley BULL cité par Robert JACKSON, *Introduction to International Relations. Theories and Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 140.

55 Pierre RONSAVALLON, "Penser le Populisme", in *La Vie des Idées*, 27 septembre 2011.