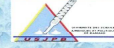




UNIVERSITÉ DE TOULOUSE 1 CAPITOLE



UNIVERSITÉ DES SCIENCES JURIDIQUES ET
POLITIQUES DE BAMAKO

REVUE MALIENNE DES SCIENCES JURIDIQUES, POLITIQUES ET
ÉCONOMIQUES DE BAMAKO (REMASJUPE)

N° 1 - 2015

L'inversion sociale : un défi au droit et à l'ordre

Sous la direction de :

Samba TRAORE,
Bakary CAMARA et Olivier DEVAUX

Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole

**L'INVERSION SOCIALE :
UN DEFI AU DROIT ET A L'ORDRE**

Faculté de droit public
Université des sciences juridiques et politiques de Bamako
Centre toulousain d'histoire du droit et des idées politiques
Université Toulouse 1 Capitole

REVUE MALIENNE DES SCIENCES JURIDIQUES, POLITIQUES
ET ECONOMIQUES DE BAMAKO (REMASJUPE)
n° 1 - 2015

L'INVERSION SOCIALE :
UN DEFI AU DROIT ET A L'ORDRE

sous la direction de
Samba Traore,
Bakary Camara
et Olivier Devaux

Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole

Copyright et diffusion : 2015

**Presses de l'Université
Toulouse I Capitole
2 rue du doyen Gabriel Marty
31042 Toulouse cedex**

ISBN : 978-2-36170-105-5

Directeur de publication : M. le doyen de la Faculté de droit public
(FDPU)

Comité scientifique :

- Mamadou BADJI
- André CABANIS
- Bakary CAMARA
- Olivier DEVAUX
- Abdoulaye DIARRA
- Eloi DIARRA
- Alioune Badara DIOP
- Ndiaw DIOUF
- Seydou DIOUF
- Moussa DJIRE
- Ismaïla Madior FALL
- Barnabé Georges GBAGO
- Naffet KEITA
- Adama M. KPODAR
- Augustin LOADA
- Ibrahima LY
- Robert NEMEDEU
- Séraphin NENE BI BOTI

- Mahaman Sanoussi TIDJANI ALOU
- Ibrahim David SALAMI
- Filiga-Michel SAWADOGO
- Samba THIAM
- Samba TRAORE
- Leonardo A. VILLALON

Comité de lecture :

MM. les professeurs

- Samba TRAORE
- Bakary CAMARA
- Mamadou BADJI
- André CABANIS
- Olivier DEVAUX
- Moussa DJIRE
- Séraphin NENE BI BOTI

TABLE DES MATIERES

PREFACE par Abdoulaye Diarra.....	13
PRESENTATION par Samba Traore et Bakary Camara.....	15
I – INVERSION SOCIALE TRADITIONNELLE	
INVERSION AU SEIN DES CLASSES DIRIGEANTES ET TRANSFORMATION DES MONARCHIES OUOLOF ET MOSSI par Mamadou Badji.....	29
L'INSTITUTION TRADITIONNELLE DU <i>FÊWAH</i> OU COMMENT FAIRE SEMBLANT D'IGNORER L'INELUCTABLE MORT par Kadi Dago.....	41
L'INVERSION SOCIALE TOLEREE EN MILIEUX SERERE ET WOLOF par Seydou Diouf.....	69
ORDRE ET DESORDRE DU MARIAGE : L'EXPANSION DU RAPT DE LA NOUVELLE MARIEE A BAMAKO par Bouréma Kansaye.....	77
LA RÈGLE N'EST PAS LA SOLUTION DE L'INVERSION COMME MODE DE REGULATION SOCIALE AU SENEGAL par Lamine Ndiaye.....	89
INVERSION SOCIALE ET POUVOIR POLITIQUE EN AFRIQUE NOIRE TRADITIONNELLE. DERRIERE LE CHAOS, L'ORDRE par Séraphin Néné Bi Boti.....	109

Table des matières

L'INVERSION SOCIALE AU SENEGAL : L'INVERSION PAR L'EDUCATION A TRAVERS L' « ECOLE DES FILS DE CHEFS » par Ogo Seck.....	125
II – INVERSION SOCIALE NOUVELLE	
L'ALTERNANCE POLITIQUE COMME FORME D'INVERSION SOCIALE DANS LE CADRE DES ETATS NATIONS DE LA TRANSITION DEMOCRATIQUE EN AFRIQUE par André Cabanis.....	149
LA TRANSITION DEMOCRATIQUE COMME FORME D'INVERSION SOCIALE EN AFRIQUE DE L'OUEST. LE CAS DU MALI..... par Bakary Camara	167
LE PLURALISME JURIDIQUE DANS LE CADRE DE LA DECENTRALISATION AU SENEGAL par Ibrahima Diallo.....	189
L'ISLAM ET LES MODES DU CROIRE CONTEMPORAIN. UNE LECTURE CERTALIENNE DE L'INVERSION SOCIORELIGIEUSE ET DE LA SECULARISATION AU SENEGAL par Mouhamed Moustapha Dieye.....	199
LA TRILOGIE ORDRE-DROIT-DESORDRE : UNE QUETE DE SENS CONTINUELLE par Kissima Gakou.....	223
VERS UNE INVERSION DES RAPPORTS DE FORCE EN DROIT PRIVE MALIEN ? par Bréhima Kamena.....	231
« LA METAMORPHOSE DES RELIGIEUX ET DES POLITIQUES » : UN REGARD CRITIQUE DU MALI D'AUJOURD'HUI par Cheick Amala Touré.....	269

Table des matières

L'INVERSION SOCIALE ET LE POUVOIR POLITIQUE EN AFRIQUE NOIRE : LE PARADOXE CONTEMPORAIN ! par Samba Thiam.....	309
--	-----

PREFACE

par **Abdoulaye Diarra,**
recteur de l'Université des sciences juridiques et politiques de Bamako

L'analyse des rapports sociaux dans le temps et dans l'espace devient de plus en plus complexe et ceci suite à l'évolution des sociétés et des rapports internationaux.

La difficulté majeure se situe, entre autres, au niveau de la dimension économique, politique et culturelle de ces rapports. En outre l'analyse scientifique des faits sociaux, par conséquent juridiques, doit s'inscrire dans une perspective historique. En effet l'histoire reste l'un des moyens sûrs de prévoir et de traiter l'avenir des sociétés et des Etats.

Traiter de « **l'inversion sociale : un défi au droit et à l'ordre** » s'inscrit au cœur de cette problématique aux dimensions multiples.

Ecrire la préface de la première revue traitant une telle thématique en tant que recteur est incontestablement un grand honneur et une exigence scientifique qui est la modestie.

La participation tant souhaitée et obtenue des éminents professeurs des Universités de France, de Côte d'Ivoire, du Sénégal et du Burkina Faso consacre sans nul doute le haut niveau pluraliste des travaux sur une thématique si importante et qui nous interpelle tous les jours.

L'étude des relations entre l'ordre, le désordre et le droit pose nécessairement la question relative à l'impact de la coutume dans la résolution des conflits de toute nature en Afrique. Comment concilier la mise en œuvre d'un coutumier juridique toujours dynamique dans nos sociétés traditionnelles avec l'impérieuse nécessité de faire régner l'ordre pour le droit positif ? Nous pensons que la question, loin d'être fermée, restera pour longtemps encore ouverte car le chemin de la recherche scientifique ici comme ailleurs reste et restera à explorer.

Je voudrais profiter de l'opportunité de cette préface pour rendre un vibrant hommage au partenariat dynamique entre notre université et l'Université Toulouse I Capitole, qui a permis ce renouveau. Je voudrais aussi remercier et féliciter tous mes collègues, maliens et étrangers, qui se sont investis pour que cette revue voie le jour. Nous souhaitons fortement qu'elle soit pérenne et contribue à la réalisation de notre devise « l'excellence au service du développement ».

Puisse cette revue être utile à tous ceux qui œuvrent pour le développement de l'enseignement supérieur et de recherche dans notre pays, en Afrique et dans le monde. Puisse-t-elle être un puissant instrument pour la contribution de recherche universitaire à la compréhension de notre société et des grands problèmes contemporains.

Puissent les expériences scientifiques ici rassemblées conférer à notre jeune revue la capacité de transcender les écueils qui certainement se dresseront tout au long du chemin.

PRESENTATION

par **Samba Traore,**
professeur à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis
et Bakary Camara,
maître de conférences agrégé des Facultés de droit,
Université des sciences juridiques et politiques de Bamako (USJPB)

Le colloque sur « l'Inversion sociale : un défi au droit et à l'ordre », initialement prévu les 24, 25 et 26 novembre 2014 a été l'occasion du lancement du premier numéro de la revue scientifique pluridisciplinaire *Revue malienne des sciences juridiques, politiques et économiques (REMASJUPE)* de l'Université des sciences juridiques et politiques de Bamako (USJPB), à la Faculté de droit public (FDPU), en partenariat avec l'Université Toulouse 1 Capitole. Le lancement de cette revue contribue à combler l'absence de supports scientifiques dans lesquels les enseignants chercheurs en sciences sociales peuvent publier les résultats de leurs recherches de fond, en vue de la prise en compte de leur activité scientifique et en vue de leur avancement dans les différents grades universitaires. Le colloque étant reporté à mars 2015, il a été décidé de publier les actes redimensionnés par les auteurs sous forme d'articles. Sur les vingt-trois projets de communication reçus, quinze auteurs ont pu rendre leurs articles finis au comité scientifique.

Le sens originel de l'inversion sociale dans les pratiques africaines est hautement révélateur du caractère symbolique de la gestion pacifique des rapports sociaux au droit, au pouvoir et à la religion. Les juristes positivistes présentent simplement le droit comme étant l'expression de la volonté du législateur. Mais au-delà de cette acception trop étroite, il semble que la société dans ses diverses manifestations produise aussi le droit, parce que le droit est d'abord le produit du milieu, donc un phénomène social. Le droit est donc porteur des valeurs, des cultures et des traditions de son environnement. C'est ainsi que la règle de droit doit être recherchée dans des phénomènes qui, comme l'inversion sociale dans ses différentes manifestations, semblent heurter le bon ordre alors qu'en eux-mêmes, ils sont restaurateurs et garants de l'ordre.

Dans les sociétés traditionnelles africaines comme dans les sociétés européennes et caribéennes, l'inversion sociale est un phénomène à dimensions multiples, une institution à caractère politique, social et même

judiciaire, qui périodiquement semble instaurer le chaos pour purifier l'ordre et rétablir l'équilibre entre les forces naturelles et/ou surnaturelles.

L'ordre et le désordre social sont liés à une situation d'équilibre du pouvoir politique surtout. C'est l'ensemble de ces situations, connues et inconnues, qui font l'objet de cette recherche en vue d'enrichir le droit, qui est lui-même, on en convient, multiple. Voilà pourquoi il s'agit, ici, d'un désordre momentanée, voulu, issu des coutumes, des traditions et qui peut être relativement long selon les circonstances.

L'inversion sociale est un mode de prévention des crises et des conflits, quand elle se manifeste à travers des familles ou des groupes claniques, ou entre entités politiques et territoriales plus vastes. On peut citer par exemple, les « parentés à plaisanterie », dues à des pactes sociaux ou de sang que l'on peut observer partout en Afrique de l'ouest, ailleurs, ou tout simplement entre Français et Belges. Elle crée des situations de régulation spontanée mais plus souvent permanente des crises sociales graves.

La question centrale est de savoir comment le phénomène de l'inversion sociale se manifeste depuis des siècles et est appréhendé en Afrique depuis les indépendances et surtout depuis l'avènement de l'Etat de droit au début de la décennie 1990, où d'autres types de crises sociales se sont fait jour. L'inversion sociale, telle qu'apparue dans ses manifestations sociales et politiques, ne constitue-t-elle pas un défi au droit et à la stabilité ? Quels sont les mécanismes de l'inversion sociale et quel est son impact sur l'Etat de droit ?

L'objectif général de ce numéro est de rassembler autour d'un thème peu discuté en droit et par les juristes, l'ensemble des disciplines (les sciences sociales, politiques, économiques, d'éducation et de religion...) qui s'intéressent aux faits sociaux dans leurs manifestations les plus inconnues, voire atypiques. La vision du juriste qui donne un contenu juridique et normatif à chaque phénomène social, par exemple, doit être rapprochée de celle de l'historien qui explique la genèse du phénomène, de celle de l'anthropologue et du sociologue pour le discours et la réalité du discours, de celle du juriste publiciste et du privatiste pour être confrontée avec l'Etat de droit et les rapports privés, et avec la vision du politiste pour le fait et la normalité politiques.

Le croisement de ces visions sur des faits ou des événements qui semblent créer un désordre parfois total en matière politique, sociale et sociétale, mais qui, en réalité, relie deux mondes complémentaires, est indispensable à la compréhension du monde, mais surtout des comportements actuels, qui semblent s'être inscrits dans la modernité alors qu'ils restent profondément ancrés dans l'endogène et le sacré. Quand un neveu vole rituellement le bétail de son oncle ou enlève sa cousine, il l'inscrit dans un ordre accepté d'avance, qui raffermi les liens et qui prévient les conflits.

Quand, à l'occasion des carnivals, on fait tout de travers, quitte à troubler gravement l'ordre public et à violer tous les contrats, c'est en réalité une sorte de purification pour revenir à un ordre plus convenu. Quand, dans les périodes d'inter règnes l'ordre social est bouleversé, c'est un appel au retour à l'ordre, donc à la nécessité d'avoir en place un roi qui incarne cet ordre et sans lequel c'est l'anarchie. C'est aussi, l'occasion d'un renouvellement d'allégeance, du serment social et du pacte social. Quand, dans certaines sociétés agraires, en cas de sécheresse on fait appel à Dieu et à la nature par des invocations blasphématoires pour appeler la pluie, ou quand à l'occasion de certaines fêtes religieuses au Sénégal, telle l'Achoura on assiste à un véritable carnaval où les hommes s'habillent en femmes et les femmes se déguisent en hommes, dans un pays musulman, on assiste là à une des manifestations les plus visibles de l'inversion sociale.

S'il est formé uniquement à l'esprit des codes, la réaction du juriste devant de tels « désordres » est de les considérer comme un scandale qui défie l'ordre politique et judiciaire. Or l'inversion sociale est une autre façon de regarder le politique et le social, une autre façon de regarder le miroir quand il ne renvoie pas au juriste sa propre image.

L'objectif de ce premier numéro de la *REMASJUPE* a été atteint car sur la base de regards croisés, quinze chercheurs de haut niveau ont contribué et ont soumis divers travaux sur des thèmes en sciences juridiques et politiques. Sur la base du contenu des contributions, ce numéro est organisé autour de deux axes principaux : les formes d'inversion sociale traditionnelle et les formes d'inversion sociale nouvelle.

La première partie commence par l'analyse de Mamadou Badji qui porte sur l'inversion au sein des classes dirigeantes et la transformation des monarchies oulof et mossi.

Cette contribution est suivie par l'inversion sociale et pouvoir politique en Afrique traditionnelle. Ici, Néné Bi Boti Séraphin analyse certains rites d'inversion sociale dans l'Afrique traditionnelle et trouve qu'ils constituent des moments de renversement de l'ordre établi. C'est un moment d'enseignement donnant à chacun de comprendre que l'ordre ancien est de loin préférable. Il démontre d'une part, à travers des exemples, comment l'inversion sociale se présente comme un retour au chaos primordial, et d'autre part, comment elle constitue un instrument de légitimation de l'ordre. Kadi Dago explique l'inversion sociale à travers le *Fewa*, une cérémonie funéraire traditionnelle ivoirienne qui préside à certaines catégories de morts inacceptables par la société. Le but de cette cérémonie est la célérité et la parcimonie. A travers cette cérémonie funéraire expéditive, il s'agit de conjurer la mort inopportune. En effet, l'ensemble de la procédure funéraire se présente comme un rétablissement de l'ordre anormalement troublée par cette mort. Les funérailles en Afrique en général, et en Côte d'Ivoire en

particulier, ont au moins deux sens : il s'agit d'abord d'accompagner dignement un être cher qui va rejoindre tous ses prédécesseurs de la même lignée et dont il doit porter pour chacun une commission (un colis), ensuite, il s'agit de recoudre les liens rompus par cette disparition, pour encourager la famille à plus de solidarité et de cohésion. Or, dans l'institution du *Fewa*, il s'agit de mépriser la mort mal intervenue et surtout de ne pas lui préparer un lit, en tout cas de lui faire le plus mauvais accueil pour ne plus qu'elle survienne. Dès lors, Kadi Dago essaie de répondre à la question de savoir dans quels cas joue l'institution du *Fewa* et en quoi cette institution rétablit l'ordre dans la société blessée par cette mort « sui generis ».

Seydou Diouf nous explique les manifestations d'inversions sociales tolérées en milieux sérères et wolofs. Selon lui, les sociétés sérères et wolofs sont fortement stratifiées et inégalitaires et prônent des valeurs ancestrales qui magnifient le sens de l'honneur, de la pudeur (*kersa*), de la vertu (*ngor*), de la dignité (*djom*) et du courage (*fit*). Cependant, compte tenu de la rigidité du système de valeurs consacrées par ces deux groupes ethniques, il est permis à certaines castes de s'aménager des espaces d'exutoires pour s'exprimer librement en dehors des convenances sociales. Il axe son travail sur l'étude des formes de communication sociale qui ne respectent pas les us et coutumes.

Quant à Bouréma Kansaye, il explique l'ordre et le désordre à travers l'expansion du rapt de la nouvelle mariée à Bamako. Selon lui, de nos jours, le rapt de la nouvelle mariée connaît une expansion sociale inédite. Désormais tout le monde s'y met, depuis les « gros bras » qui balancent entre eux une fragile jeune mariée, jusqu'aux mécaniciens auto qui aspergent d'huile de vidange le véhicule des mariés et la robe blanche de la mariée. La société observe, voire même apporte son approbation à ces actes souvent contraires aux normes du droit positif malien. Dans certains cas la pratique vire à des actes de torture et de barbarie légitimés. Kansaye explore les rationalités qui sous-tendent cette pratique en expansion et démontre comment les parties impliquées et le corps social dans son ensemble font face à ces comportements qui, hors de ce contexte particulier, auraient directement impliqué la justice.

Lamine Ndiaye démontre que la règle n'est pas la solution et que l'inversion constitue un mode de régulation sociale au Sénégal. Selon lui, les sociétés humaines, quelles qu'elles soient et en fonction des références culturelles fondatrices de leur être, ont besoin, pour des raisons de survie, de transgresser les normes sociales, de les contredire parfois par l'ultime voie du déni. Autrement dit, en convertissant par le jeu de la transformation, le « négatif » socialement insensé en fait social positivement accueilli parce que tout simplement intégré dans un univers de sens, les êtres humains s'offrent les voies et moyens par le truchement desquels ils passent pour (re)trouver la

joie de vivre en régulant les éventuelles tensions sociales. Sous ce rapport, ils recourent à la toute-puissance du jeu et de la fête codés et codifiés, voire ritualisés, pour maîtriser l'aléatoire et l'épisodique, faute de pouvoir les « tuer ». En s'appuyant sur des exemples tirés des us et coutumes wolof sénégalais, Ndiaye essaie de montrer que la règle n'est pas toujours la solution. Ce qui revient à dire que la mise en application de celle-ci n'autorise pas forcément la résolution des contradictions vécues socialement.

La première partie consacrée à l'inversion sociale traditionnelle se termine par la contribution de Papa Ogo Seck qui analyse l'inversion par l'éducation à travers « l'école des fils de chefs » coloniale au Sénégal. Avant l'arrivée de la colonisation le Sénégal avait connu une hiérarchie sociale très stricte fondée sur les classes et les castes. Ici, dans le système traditionnel, le social se prolonge dans le politique et le conditionne ; dans le système moderne, l'autorité politique conditionne le social et détermine le rang. Auparavant, c'était l'appartenance sociale ou à une classe supérieure qui déterminait le rang social et la fonction. La hiérarchie politique dépendait de la hiérarchie sociale. Autrement dit, il fallait appartenir aux couches supérieures de la société pour occuper des fonctions politiques centrales. Notons cependant que des griots pouvaient quand même, occuper des positions d'influence ou des fonctions de conseiller. Selon lui, la colonisation portait en son sein des germes de destruction : en introduisant l'Ecole, le système colonial devait abolir les anciennes hiérarchies fondées sur les classes et les castes. En introduisant la modernité, la colonisation avait éveillé chez les Africains le goût du bonheur et l'esprit de liberté. En introduisant l'éducation, le système colonial était appelé à disparaître et à former une nouvelle élite, une nouvelle « race » de chefs capables d'assister le colonisateur et de prendre plus tard en charge sa propre destinée. Ainsi sera instituée l'Ecole dit « des fils de chef » à Saint-Louis qui avait pour mission de former de nouvelles autorités administratives et politiques. Ainsi, Ogo Seck tente de démontrer dans cette étude que, par ce fait, et en raison du fait que les chefs envoyaient leurs esclaves à l'école de la rue « des otages », l'éducation a favorisé dans une certaine mesure l'inversion sociale.

Huit contributions alimentent la deuxième partie qui analyse les nouvelles formes d'inversion sociale. Cette partie commence par l'article d'André Cabanis qui essaie de démontrer que l'alternance politique constitue une forme d'inversion sociale dans le cadre des États nations de la transition démocratique en Afrique. Selon lui, l'idée d'inversion sociale renvoie plutôt aux sociétés traditionnelles en Afrique (parenté à plaisanterie, passage du pouvoir d'un roi à l'autre, rapports hommes-femmes, rapports maîtres-esclaves, vol rituel, enlèvement simulé...). Dans ces conditions, il peut sembler paradoxal de se situer dans le cadre des États nations de la transition démocratique en Afrique. Mais l'appel à propositions évoque la possibilité

que certains contributeurs se situent dans la période faisant suite aux indépendances « et surtout depuis l'avènement de l'Etat de droit au début de la décennie 1990 ». Dans cette perspective, Cabanis trouve qu'il peut ne pas paraître absurde de procéder à une relecture des phénomènes d'alternance politique démocratique qu'ont connus notamment le Bénin (Kérékou, puis Soglo, puis Kérékou, puis Yayi) ou le Sénégal (Diouf, puis Wade, puis Sall). Dans cet esprit, il démontre que certains éléments de l'alternance politique démocratique évoquent des caractéristiques des pratiques d'inversion sociale : « désordre momentanée » (échanges de postes, reclassements politiques, transhumances partisans...), « renouvellement d'allégeance, du serment social, du pacte social » (légalisme de l'administration vis-à-vis des nouveaux dirigeants, loyauté des responsables des collectivités locales...), « gestion pacifique des rapports sociaux au droit, au pouvoir » (constat que le rapport majorité-opposition peut s'inverser ce qui constitue un facteur d'apaisement social et politique...).

La contribution de Bakary Camara s'inscrit dans la même dynamique. Sa contribution porte sur la transition démocratique comme forme d'inversion sociale en Afrique de l'Ouest : le cas du Mali. Dans cette contribution, il essaie de démontrer que l'inversion sociale constitue le désordre social, le trouble social organisé ou non mais temporel qui débouche sur un ordre nouveau. Selon lui, si dans les sociétés traditionnelles, ce mécanisme a existé, de nos jours l'inversion sociale se présente sous des formes différentes que l'on serait tenté d'appeler « des formes modernes d'inversions sociales ». Depuis l'avènement de la démocratie en Afrique, les transitions démocratiques qui incluent les transitions d'après coups d'Etats dans les pays dits démocratiques constituent des formes d'inversions sociales qui débouchent sur de nouveaux ordres constitutionnels et/ou consolident le pouvoir démocratique. Le processus démocratique au Mali a favorisé plusieurs bouleversements dans l'ordre juridique, politique et social. La démocratie à travers les élections, constitue un rituel dont l'objectif est la résolution des contradictions sociopolitiques et la consolidation de l'ordre juridique et politique consensuel car la démocratie constitue elle-même un consensus. La démocratie est un ordre politique basé sur un cadre juridique qui constitue lui aussi un ordre. Tout comme la démocratie constitue un désordre composé d'institutions et d'acteurs divers opposés et complémentaires, cet ordre juridique est un désordre de textes et de lois dont l'objet est la régulation de la société. Camara montre à travers des exemples, comment, dans la recherche de paix et d'harmonie, les communautés maliennes de différentes époques arrivent à surmonter les crises et les conflits au sein de la société. Pour mieux étayer son argumentation, Camara organise son travail sur la démonstration de l'inversion sociale comme un

instrument de gestion des conflits et les transitions démocratiques comme des formes d'inversion sociale nouvelle.

Quant à Ibrahima Diallo, il consacre son travail à la décentralisation et au pluralisme juridique au Sénégal. Pour lui, les théories de la décentralisation ont souvent tendance à en faire trop ou pas assez. Elles n'en font pas assez lorsqu'elles se cantonnent à cette vision technocratique d'un procédé d'aménagement de l'appareil administratif, dont se contente trop souvent la doctrine juridique ou la pratique sénégalaise : cette vision passe pourtant à côté d'une part non négligeable des réalités juridiques concrètes du phénomène. Elles en font trop lorsqu'elles investissent le droit de la décentralisation d'un contenu historique ou sociologique qui ne s'adapte à lui qu'au prix de grandes simplifications. C'est sans doute leur polarisation sur la question de l'Etat qui leur vaut de commettre ces excès. Elles ont en effet tendance à sous-estimer le fait que la décentralisation est aussi un mode de structuration du système juridique. Pour Diallo, la prise en considération de cet aspect des choses est pourtant capitale si l'on veut mieux réaliser l'impératif de « penser juridiquement » la décentralisation. Elle l'est aussi si l'on veut aussi mieux prendre en compte l'évolution actuelle des appareils publics et de la gestion publique à l'ère de la globalisation et de l'Etat postmoderne. Les suggestions que Ibrahima Diallo fait, tournent autour de deux axes. Le premier est que l'on ne peut bien « caler » la théorie de la décentralisation que si on place en son centre l'idée de pluralisme juridique. Le second est de montrer comment la décentralisation se combine avec l'unité du système juridique et comment elle constitue en même temps un vecteur de pluralisme et un opérateur d'unité dans le système juridique.

Mouhamed Moustapha Dieye traite de l'Islam et des modes du croire contemporain. Il fait à travers cette étude, une lecture weberienne et goffmanienne de l'inversion socioreligieuse au Sénégal. Selon lui, l'étude du phénomène de l'inversion religieuse ou plus précisément de l'inversion des valeurs et des signes dans le contexte du pluralisme religieux nous conduit à retenir la perspective complémentariste. Car si le modèle structural présuppose un ensemble fini de traits différentiels, pertinents et discriminants, à partir duquel devient intelligible toute une série délimitée de transformations systématiques, l'idéal-typewéberien tel qu'il est opérationnalisé dans l'étude du confucianisme ne présuppose pas que les traits pertinents qui sont mobilisés forment une liste finie. L'observation et l'analyse des *modes du croire contemporain* révèlent que la valorisation de telle pratique, de telle valeur, plutôt que telle autre, dépend du contexte et se traduit par un syncrétisme des formes. Dans cette perspective, selon Dieye, il apparaît que, dans les groupes *cantakun* et *yala-yala*, le « croire » importe plus que le « cru ». Par le truchement de l'analyse des discours de même que l'observation des pratiques et des comportements valorisés ou interdits par

ces différents groupes religieux, il comprend que l'analyse du phénomène de l'inversion des valeurs certes ne doit pas éluder les contraintes structurelles macrosociologiques contextuelles, mais doit surtout prendre en considération le champ méso-sociologique où se construisent les liens sociaux et les échelles de valeurs fondés sur ce qui est transmis, admis ou refusé.

Ainsi, Dieye comprend comment certaines pratiques en vigueur dans ces groupes religieux, même si elles sont considérées comme déviantes, sont interprétées, justifiées avec des arguments d'ordres religieux et culturel. Les résultats de sa recherche sur l'inversion des valeurs dans le champ religieux sénégalais montrent également comment opère l'effet démystifiant pour la religion en ce sens que le contenu des croyances est destitué de toute sacralité. Au regard du port vestimentaire et des signes ostentatoires arborés par les disciples de ces groupes religieux étudiés, il constate que l'inversion des valeurs et des signes s'accompagne aussi de ce qu'on pourrait appeler une inversion des stigmates au sens goffmanien du terme, ceci pour attester son appartenance à une organisation et affirmer son identité.

La contribution de Kissima Gakou porte sur la trilogie ordre-droit-désordre : une quête de sens continuelle. Selon lui, les sociétés démocratiques connaissent régulièrement des moments de grande effervescence sociale : les syndicats ouvriers, les étudiants, les associations à vocation diverse se liguent périodiquement et font connaître à l'ensemble social des poussées de fièvre. Le peuple alors se répand dans la rue, et prend possession de l'espace urbain. Comme une lave ou un tsunami, il fonce sur la ville et pénètre dans ses moindres interstices. Ce qui s'apparente en ces moments à une révolution, une émeute ou une insurrection s'appelle la « chienlit » pour paraphraser le général De Gaulle au sujet des événements de mai 1968. Pour les manifestants, constitués de toutes les franges de la société française d'alors, c'est un ordre naissant qui prélude à un monde nouveau aux antipodes de la loi et de l'ordre existant. Contre la loi et l'ordre, ils affirment en chœur, « il est interdit, d'interdire ». C'est contre les valeurs dominantes d'une morale qu'ils jugent ne plus leur convenir, des institutions qui secrètent autant qu'elles garantissent l'oppression, l'injustice et la réaction qu'ils s'opposent. Bref c'est une « société inverse » qui apparaît et bouscule l'Etat de droit dans ses fondements. Dans sa démonstration, Gakou tente de décrire quelques manifestations sociales et politiques de l'inversion sociale, avant d'analyser comment ces manifestations qui appellent à transgresser la loi constituent en même temps une interpellation du droit et de l'ordre censés eux-mêmes protéger l'intérêt général. Enfin il essaie de comprendre comment se réalise l'inversion sociale et par quels moyens et mécanismes elle affecte l'Etat de droit.

Vers une inversion des rapports de force en droit privé malien ? Bréhima Kamena se pose cette question car il trouve que le droit privé a pour objet les

rappports des personnes privées entre elles, les personnes privées comprenant à la fois les personnes physiques (les particuliers) et des personnes morales (sociétés, associations, etc.). Ces rapports sont en réalité des rapports de force. Ils mettent face à face des personnes physiques ou morales qui n'ont pas toujours la même force sociale ou économique. Il se demande s'il est envisageable d'inverser ces rapports de force.

Selon lui, en s'inspirant du Code civil français de 1804, le législateur malien, jusqu'à une période récente, a cru pouvoir régir les rapports de force en droit privé en s'appuyant sur des principes classiques comme la liberté contractuelle et l'égalité entre les parties. Or une analyse succincte des textes et de la pratique montre que la partie faible a été mal protégée par ces principes. Cependant, depuis quelques années, on assiste à un début d'inversion des rapports de force en droit privé. La partie faible est de plus en plus protégée au détriment de la partie forte. Ce début d'inversion résulte non seulement de la volonté du législateur, mais surtout de l'action de certaines organisations.

Cheick Amala Touré analyse la métamorphose des religieux et des politiques : un regard critique du Mali d'aujourd'hui. Selon lui, l'effondrement du mur de Berlin a marqué la fin de la guerre froide qui a vu triompher l'état de droit (Etat libéral) sur le totalitarisme (le communisme) et a permis de bâtir un nouvel ordre politico-religieux dans plusieurs Etats d'Afrique notamment au Mali. Depuis, le Mali tourna définitivement le dos à la monarchie politico-confessionnelle et s'ouvre désormais à l'installation d'un Etat de droit. Ainsi, avec la libéralisation politique, avec la liberté d'expression, d'association et avec la liberté de culte qui ont suivi la fin du régime de parti unique au Mali, la religion en est venue à jouer un rôle beaucoup plus important. L'islam, le christianisme et même les religions traditionnelles africaines ont toutes, à des degrés différents, investi l'espace public et ont pénétré le domaine politique. Quant aux politiques en manque de propositions, de réels et de vrais projets de société et de surcroît avec la mauvaise gouvernance, l'espoir des Maliens a vite fait de s'estomper. Ici, la fébrilité des institutions de la République a mis clairement à nu l'échec, sinon la faillite de la modernité politique. Selon Touré, aujourd'hui, le Mali est en train de montrer de nouvelles réalités politico-religieuses qui sont appréhendées de façon incomprise par l'intellectuel, surtout le juriste. Théoricien de l'Etat de droit, dans lequel les normes surtout juridiques occupent une place primordiale, le non-respect de ces normes à la tête desquelles, se situe la Constitution provoque un manque de sérieux juridique, sinon d'effectivité et déficience ! Ce qui débouche sur une situation difficile pour les intellectuels maliens qui se veulent modernes, républicains et laïcs. Cette communication sert de tribune pour le rappel à l'obéissance et à la conformité des normes, qui n'est autre qu'un devoir intellectuel, garantissant

l'effondrement du principe de la laïcité et avec lui la forme républicaine de l'Etat. C'est un principe de valeur constitutionnelle puisque inscrit dans le préambule de la Constitution malienne du 25 février 1992. Cette contribution analyse la question de l'effectivité des normes au Mali et pose la question du respect de la laïcité dans ce pays multiethnique multiconfessionnel. Pour lui, à cause du laxisme dans l'application des normes, des associations religieuses se sont dotées de moyens à la fois humains et financiers au point d'échapper à tout contrôle de l'Etat. Ce qui a permis un renversement de situation en faveur du religieux. En position de faiblesse, le politique devient peu à peu dépendant du religieux. A ce stade de l'analyse, on est tenté de dire que le religieux commence à avoir la mainmise sur les institutions de la République. L'auteur met en évidence le danger de la prolifération des associations religieuses et de leurs affiliations transnationales. Il trouve que cette prolifération appelle à un changement de comportement de la part des leaders politiques et religieux aux risques et périls de l'effondrement de l'Etat malien. Il essaie de savoir ce que dit la loi par rapport à la laïcité et démontre comment la religion se mêle de la politique et quelles peuvent être les conséquences.

Enfin, pour clore la deuxième partie de cet ouvrage, Samba Thiam analyse l'inversion sociale et le pouvoir politique en Afrique Noire. Pour Thiam, en Afrique la vie juridique est dominée par la confrontation entre la modernité et la tradition dans le cadre de la construction de l'Etat de droit et de la recherche de la sécurité du passé. De façon constante, la banalisation de l'Etat a été partout décriée. Le pouvoir se démystifie. Il descend. Il peut être ramassé par quiconque. Donc la figure du chef est sensiblement affectée. Alors, le pouvoir se découvre. Thiam démontre que, dans l'acception traditionnelle du pouvoir en Afrique, le chef doit être vitaliste. Il ne doit pas tomber malade. Il ne doit pas s'absenter, ni vieillir. Il ne doit pas mourir. Il doit pleuvoir. Il est à l'origine de la crise économique, peu importe la cause extérieure. En conséquence, le chef qui incarne l'Etat doit assurer la sécurité et le bonheur. Il n'a pas le droit de faillir, il est comme Dieu. Thiam se pose la question de savoir, si cela est vrai, qu'est-ce qui différencie l'Etat moderne de la Royauté. Cette situation l'inquiète, dans la mesure où la société s'inverse et l'harmonie disparaît. Est-ce qu'il faut organiser des rites pour rétablir l'équilibre social ? De toute manière, le retour à l'ordre doit être immédiat. La dévolution doit également obéir à la sacralité.

Par ailleurs, selon Samba Thiam, on a l'impression que le mouvement démocratique, c'est à dire une participation effective de toutes les couches de la population de l'Etat, dans le respect de la dignité humaine, tel qu'il se manifeste, a un effet pervers sur la conception du pouvoir, d'où les troubles sociaux périodiques. Effectivement, la vie devient dangereuse quand la démocratie se confond avec l'anarchie, quand l'expression de la liberté se

traduit en défis envers l'autorité étatique et lorsque, inversement, l'exercice du pouvoir révèle un décalage entre la théorie politique et les actes du pouvoir, s'ils portent, comme noms, la corruption, la gabegie, l'enrichissement, la personnalisation, le clientélisme, la dictature, l'hérédité. De sorte qu'il faille revenir sur la notion de pouvoir et ses caractères permanents, quel que soit le type de société. Dès lors, il convient d'indiquer l'origine du pouvoir et l'évolution de ses caractères, en bref le mythe du pouvoir, en tant que garant de la paix sociale. Pour ce faire, il essaie de démontrer comment se caractérise la conception négro-africaine du pouvoir et comment le mythe garantissait la paix sociale. Pour finir, il montre comment articuler la démocratie et la préservation du mythe ou de la sacralité du pouvoir.

- I -

L'INVERTION SOCIALE TRADITIONNELLE

**INVERSION AU SEIN DES CLASSES DIRIGEANTES
ET TRANSFORMATION DES MONARCHIES
OUOLOF ET MOSSI**

**par Mamadou Badji, professeur,
doyen de la Faculté des sciences juridiques
et politiques de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Le thème de l'inversion qui a été choisi par les organisateurs de ce colloque, peut être compris de plusieurs façons. Une acception courante conduit à y voir une technique en honneur dans certaines sociétés et à certains moments, consistant à briser certains tabous, fondée sur un échange provisoire des statuts, voire des postes, sur une base consistant à faire monter les plus modestes et à rétrograder ceux qui se situent aux niveaux les plus élevés. Une telle procédure peut avoir un effet apaisant, par la faculté donnée à chacun d'exprimer ses amertumes et à tous de se rendre compte des difficultés à résoudre et des défis à relever, quelle que soit la place occupée. Au surplus et dans la mesure où il est fait appel à ce procédé de façon permanente ou périodique, par exemple à l'occasion d'une fête annuelle, ou dans des circonstances bien précises, comme après un décès, le fait qu'en soit garanti le retour à peu près régulier, en améliore encore les effets bénéfiques au titre de l'atténuation des tensions sociales.

En fait, tout n'est pas si favorable. C'est l'un des intérêts de la réflexion collective que nous menons ici, que de mettre en évidence le constat que des formes nouvelles d'inversion peuvent être débusquées, ayant ou non une influence bénéfique sur la société. Ce qui est volontiers considéré comme relevant de pratiques traditionnelles trouve, de nos jours, une application, notamment sur le terrain politique, à travers les bouleversements qui peuvent affecter les catégories au pouvoir. Le fait que ceux qui étaient dominés, en disgrâce, persécutés, parfois en prison puissent accéder aux postes de responsabilité, parfois à la magistrature suprême et que les dirigeants d'hier se voient réduits à occuper les places de ceux qu'ils dominaient auparavant ne peut qu'influer sur le débat politique, sur l'image que s'en font tant l'opinion publique que les gouvernants eux-mêmes. Les successions très rapides à la tête de l'Etat dont notre époque donne maints exemples sont évidemment une source de réflexion. Il n'en est que plus intéressant de constater que le phénomène n'est pas entièrement nouveau et qu'on en trouve des exemples il y a plusieurs

siècles en Afrique, transformant les schémas institutionnels dont ces sociétés traditionnelles ont su se doter, en fonction de leurs besoins et de leurs objectifs¹.

C'est dans cette perspective que nous souhaitons évoquer le phénomène d'inversion politique qui a affecté les royaumes ouolof à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle. L'histoire des peuples africains avant la colonisation fournit de nombreux cas d'affrontements entre chefs militaires, avec des alternances de victoires et de défaites et des successions parfois rapides sur le trône. Si nous retenons les transformations qui ont marqué la société ouolof, c'est parce que le remplacement des dirigeants traditionnels, issus des classes notablistes par des esclaves occupant jusqu'alors des positions inférieures a eu des conséquences durables jusque sur les conditions de fonctionnement du pouvoir et sur les équilibres généraux présidant à son exercice. De ce point de vue, un rapprochement avec la société mossi à la même époque est éclairant², ce qui nous conduira d'abord à décrire les institutions comparables fonctionnant jusqu'au XV^e siècle en pays ouolof et mossi (I) avant de rechercher comment l'inversion du XVI^e siècle a provoqué une évolution contrastée entre ces deux types de monarchies (II).

I – Jusqu'au XV^e siècle, des institutions comparables en pays ouolof et mossi

A - La tendance naturelle est de considérer que, dans ces régimes politiques, l'institution la plus importante est constituée par le monarque lui-même, doté de fonctions politiques, juridictionnelles et religieuses. De fait, les premiers occidentaux qui prennent contact avec ces populations, surestiment généralement le rôle du roi qui leur est présenté comme l'autorité suprême, celle avec laquelle il faut exclusivement traiter et dont il faut obtenir les autorisations souhaitées. Le silence qu'affecte souvent le chef est interprété par eux comme la marque de son mystérieux pouvoir alors qu'il s'agit simplement de se donner le temps de la réflexion et de consulter ses conseils. Cette analyse conduit à négliger le contre-pouvoir que constitue *l'instance collégiale* présente à peu près partout et qui fait obstacle aux tentations despotiques que l'on pourrait constater chez celui

¹ B. DURAND, *Histoire comparative des institutions*, NEA, Dakar 1983, p. 228-341.

² Cette étude reprend certains éléments utilisés dans un précédent article « Gouverner les sociétés traditionnelles ou les Ouolofs et les Mossis entre légitimité et exigence de rationalité » publié dans *L'administration d'hier à demain en Afrique francophone* (n° 6 de la revue *Droit sénégalais* 2007), p. 15 à 40. En l'occurrence il s'agissait d'étudier les modes de gouvernance traditionnels. Le phénomène d'inversion qui constitue le fond de la présente analyse ne figurait, en 2007 que sous la forme d'un *obiter dictum*.

qui incarne l'autorité suprême. Si ces conseils sont présents dans presque toutes les ethnies, leur composition est assez variée à la fois dans l'espace et dans le temps.

On peut tenter une typologie du point de vue de *la composition de ces structures collectives*. Ainsi, les Ouolof³ ont-ils tendance à privilégier les notables qui constituent une forme d'aristocratie héréditaire. Au Djoloff, le conseil se compose de sept membres du *garmi*, c'est-à-dire recrutés au sein des familles royales ayant vocation à fournir des monarques⁴. Ils ont à leur tête le *Djarraf Djambour*⁵ qui est le représentant des intérêts de ces notables (*Djambour*). Au Cayor, le conseil est également présidé par le *Djarraf Djambour* et comprend en outre un représentant des citoyens libres et un représentant de chaque caste. Au Waalo, le conseil se compose du maître des tenures foncières ou *lamane*⁶, du maître des esclaves *gawdin*, du maître de l'eau ou *jogoma* et, enfin, du trésorier général du roi ou *maalo*.

Chez les Mossi, c'est le conseil électoral qui joue le rôle le plus important. Il est composé non seulement des gouverneurs de province mais surtout des ministres entourant le roi. Ils sont au nombre de cinq : le *Widi Naba* qui occupe le poste de premier ministre⁷, le *Larhalle Naba* qui est ministre de la Guerre et s'appuie sur le *Gounga Naba* placé sous ses ordres, le *Baloum Naba* qui joue le rôle de grand intendant et de maire du palais, enfin le *Kamsoro Naba* eunuque chargé de la surveillance du gynécée de l'empereur et des captifs⁸.

³ Pour la société ouolof, voir G. HESSELING, *Histoire politique du Sénégal*, Karthala, Paris 1985, p. 106-114.

⁴ Ce sont ces familles royales matrilineaires qui sont appelées *garmi*. Leurs membres peuvent accéder au trône à condition d'appartenir au patrilignage du premier souverain du pays.

⁵ Le terme « Djarraf » veut dire représentant d'un chef, d'une autorité, exerçant en son nom une fonction, investie d'une mission.

⁶ Le *lamane* ou maître des terres a une fonction patriarcale de responsable et de gérant des terres. C'est une mission qui deviendra une fonction politique constituée au-dessus des lignages et des familles. « L'origine du *lamane* est confondue avec les migrations des différentes ethnies entre le X^e et le XIII^e siècle (socé, serer et peul), l'utilisation puis l'appropriation du sol ne se faisant que selon les besoins d'une agriculture encore proche de la cueillette » (M. NIANG et E. LE ROY, *Les autorités sur la terre chez les wolof*, Laboratoire d'anthropologie juridique, Paris, pagination discontinuée).

⁷ D. DELOBSOM, *L'empire du Mogho Naba*, Domat-Montchrestien, Paris 1933. Il est par ailleurs le « chef des chevaux » et, comme son titre l'indique, il commande les seigneurs mossis servant dans la cavalerie.

⁸ A côté des ministres, se trouvent les notables, les fonctionnaires du palais. L'on peut citer le *Nemdo Naba*, chef des griots, le *Samand Naba* qui authentifie les manifestations d'autorité de l'empereur. Enfin, les chefs religieux avec le *Panzani Tengsoba*, grand officiant de la terre et l'*Imam*, entouraient le *Mogho Naba*. Les serviteurs de cour interviennent régulièrement pour conseiller le roi et, à des degrés différents, contribuent eux aussi au fonctionnement de l'Etat comme le *Tapsoba*, conducteur des armées, le *Dapore Naba*, bourreau en chef, le *Rag Naba*, inspecteur des marchés, le *Moud Naba*, chef des céréales, le *Ben Naba*, chef des tambours, le

A peu près partout, ces instances collégiales ont une double fonction. D'abord, *ils choisissent le roi*, ensuite ils le contrôlent. Chez les Ouolof, le roi élu appartient de manière générale mais non exclusive à la noblesse. Il n'est pas forcément le fils aîné d'une lignée, à l'instar de ce qui était appliqué dans la plupart des monarchies européennes ; il est élu parmi divers prétendants au trône provenant de plusieurs familles royales qui, parfois, comme au Waalo appartiennent à des ethnies différentes⁹.

Pour ce qui est des Mossi, la dévolution du trône est également fondée sur la compétition entre plusieurs prétendants royaux même si, par la même occasion, se réalise la volonté du roi défunt¹⁰. Les membres des lignages royaux ont tous un droit à succéder. Il faut donc opérer un partage entre eux. Ce choix est la responsabilité du conseil électoral, mais avec une nette prédominance pour un grand électeur, le *Widi Naba*. A la mort du *Mogho Naba*, les ministres se réunissent chez lui et choisissent l'un des descendants du fondateur au XI^{ème} siècle. Fils, oncles, petits-fils, frères font connaître leurs prétentions du *Widi Naba*. C'est ce dernier qui, après avis des ministres et affirmation de leur soutien (ils sont tous gouverneurs de province, l'un est maître de la cavalerie, l'autre maître de l'infanterie...) formule le choix de celui qui pourra « manger le *Nam* », c'est-à-dire exercer le pouvoir. Le *Nam* est, en politique, le concept-clé « qui se rapporte au pouvoir du temps des origines (celui que les fondateurs ont mis en œuvre afin de construire l'Etat) et à la force reçue de Dieu qui permet à l'homme de dominer autrui »¹¹. Ce n'est plus l'élection qui fait ou crée le roi, mais d'emblée, et sans aucun intervalle, la mort même de son prédécesseur. Dès l'instant de cette mort, le successeur qu'appellent les règles de dévolution, devient automatiquement et pleinement titulaire de la fonction royale.

Goung Naba, chef des tambourins, le *Wed Kam Naba*, chef des palefreniers, le *Wed Rang Naba*, chef des écuries et les *Sonkansinse* qui assuraient les liaisons entre le *Mogho Naba* et ses ministres (Y. TIENDREBEOGO, *Histoire et coutumes royales des Mossis de Ouagadougou*, Chez les Lahralla Naba, 1964, p. 171).

⁹ P. DIAGNE, « Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale », *Présence africaine*, Paris 1967, p. 21 et s.

¹⁰ Garant de l'ordre, le roi qui disparaît ouvre une période de crise, le temps qu'un successeur soit désigné. L'interrègne est l'occasion d'exprimer le besoin d'ordre et de montrer que c'est bien la personne royale qui en est le titulaire. A la mort du *Mogho Naba*, commence une période d'anarchie : chacun a le droit de piller, de voler ; les condamnés sont libérés et les troubles ne prennent fin qu'au jour de la désignation du successeur. D'une façon générale, l'absence du roi est préjudiciable à son peuple. Le *Mogho Naba* ne doit jamais quitter la capitale, Ouagadougou. Cet interdit est né au XVI^{ème} siècle d'une coutume qui veut que lorsque le *Mogho Naba* est absent de sa résidence, les auteurs de crimes et délits ne peuvent être poursuivis.

¹¹ E. LE ROY, *Histoire des institutions d'Afrique Noire*, Cours, L.A.J. de Paris I, Paris 1979-1980, p. 137-138.

La *fonction de contrôle* prend des formes diverses. Les plaintes du peuple ouolof parviennent au roi par l'intermédiaire des membres du conseil. Dans les circonstances importantes, le roi convoque le conseil et suit généralement ses recommandations. En cas de désaccord, de différends sérieux ou de manquements graves aux obligations que la coutume met à sa charge, le *Djarraf Djambour* peut exciper de l'absence de soutien populaire à l'action du roi et obtenir qu'il quitte le pouvoir, le trône revenant alors à l'un des héritiers des dynasties rivales. C'est dire que le roi dans les principautés ouolof n'est pas un monarque absolu. Malgré son autorité ou ses mérites personnels, il trouve près de lui des personnes qui partagent le pouvoir avec lui et qui peuvent le destituer, lorsqu'il s'avère qu'il ne jouit pas de toutes ses facultés intellectuelles ou morales pour régner et accomplir sa tâche.

De même, le pouvoir du *Mogho Naba* à la tête des Mossi est loin d'être absolu : des limites religieuses et coutumières doivent être respectées et un conseil de contrôle¹² composé des ministres importants du gouvernement est en outre tenu surveiller tous ses actes. La royauté mossi présente une structure politique qui se compose de deux éléments : un élément aristocratique dans sa forme la plus féodale et certains apports démocratiques pour équilibrer le pouvoir. Les Mossi ont toujours eu le souci d'éviter la concentration des pouvoirs dans les mains d'une seule personne. Dès lors, si, à la tête de l'élite politique, nous trouvons le *Mogho Naba*, il n'en est pas moins entouré d'une cour importante formée de serviteurs d'Etat et de serviteurs de cour qui sont dotés de larges pouvoirs contrebalançant la puissance impériale. Les serviteurs d'Etat occupent les plus hautes fonctions auprès du roi. De statuts différents, d'origines ethniques diverses, ils accomplissent leur devoir d'information et d'administration. Outre leurs fonctions d'administration courante, les ministres ont l'obligation de contrôler les décisions du *Mogho Naba* et ils peuvent contraindre le roi mossi à changer de politique s'ils estiment qu'elle n'est pas conforme aux traditions et aux coutumes.

B - Autre limite au pouvoir monarchique : une forte *décentralisation* tant chez les Ouolof que chez les Mossi quoique sous des formes différentes. Ainsi, *en pays ouolof*, cette décentralisation contribue à modérer le pouvoir du roi. La plupart des chefs de provinces sont élus par un collège électoral suivant des critères bien définis. La population vient souvent en foule, assister à l'investiture, en dépit du caractère limité du droit de suffrage et peut alors manifester son approbation ou sa désapprobation. Un autre

¹² Y. TIENDREBEOGO, *Histoire et coutumes royales des Mossis de Ouagadougou*, Chez le Lahralle Naba, 1964, p. 171.

facteur non moins important contribue à restreindre le pouvoir du souverain : le *lamane* représente un contrepoids à la « féodalisation » du système. Par ailleurs, la fonction que « les juristes considèrent volontiers comme la plus importante, celle qui consiste à édicter la loi en tant que règle générale et impartiale, traduisant en normes concrètes les principes essentiels qui régissent la vie commune, et à assurer de ce fait la protection des individus »¹³ demeure étrangère à l'activité du roi. Ces principes fondamentaux tirent leur source de la coutume et sont insusceptibles d'être modifiés¹⁴.

Pour ce qui est du *roi mossi*, en dépit de son caractère sacré très marqué, il ne se présente pas pour autant comme un souverain absolu. Outre le fait qu'il est contrôlé par de puissants dignitaires ou ministres, résidant auprès de lui, qui se partagent l'administration et le territoire du royaume, la structure centralisée de l'Etat est en partie neutralisée par l'existence de grandes régions : le Tenkodogo, le Yatenga, le Boussouma, Fada NGourma et Ouagadougou. C'est au point que l'on peut se demander si, en fait, l'Etat mossi ne constitue qu'une réunion de ces grandes régions indépendantes les unes des autres, ou bien s'il forme une réelle unité politique avec à sa tête le *Mogho Naba*, le *Naba* de Ouagadougou. La thèse de l'indépendance de ces régions ou principautés est avancée par certains chercheurs en sciences sociales ou humaines qui, tout en leur reconnaissant une communauté d'origine, n'en font pas moins remonter les premières traces d'émancipation au XIV^{ème} siècle¹⁵. Il est vrai que chaque grande province jouit d'une large autonomie et que les *nanamse*¹⁶ bénéficient de véritables « immunités » sur leur territoire dont l'administration est calquée sur le modèle de Ouagadougou¹⁷.

II – L'inversion du XVI^e siècle et l'évolution contrastée des monarchies oulof et mossi

A - Parmi les territoires oulof, le Cayor et le Baol constituent le terrain d'observation privilégié des changements survenus entre les détenteurs du pouvoir et la population, à partir de la fin du XV^{ème} siècle. Ces deux principautés « ont connu un bouleversement profond des structures et des

¹³ J. BRUYAS, « La royauté en Afrique Noire », *Annales Africaines*, Pédone, Paris 1966, p. 198.

¹⁴ « Plus anciens que sa personne, ces principes fondamentaux relevaient de la tradition coutumière, expression permanente et apparemment immuable de la volonté des dieux, considérée souvent comme révélée de façon mystique au héros fondateur et transmise à lui par sa descendance » (*ibid.*).

¹⁵ D. DELOBSOM, *L'empire du Mogho Naba*, éd. Domat Montchrestien, Paris 1933, p. 7.

¹⁶ Pluriel de Naba, signifiant chef.

¹⁷ E. SKINNER, « Processus de l'incorporation politique dans les sociétés africaines », *Trad. Notes et Doc. Voltaïques*, 1968.

rapports sociopolitiques. Les modifications survenues sont étroitement liées à l'intervention du commerce européen et français en particulier, dont le souci était d'exporter une quantité maximum de captifs »¹⁸. Cette intervention « a largement déterminé l'éclosion des conflits intérieurs et des guerres civiles, la multiplication –sinon l'instauration– des « pillages » sur les populations paysannes ouolof et sérère, ainsi que la fréquence des campagnes contre les pays voisins »¹⁹.

L'irruption du despotisme dans les royaumes ouolof, et surtout l'« arrogance » royale qui coïncide avec le renforcement des relations des souverains avec les négriers, impriment des changements dont certaines conséquences restent à étudier mais que traduisent plusieurs indices : là où les instances de pouvoir sont diversifiées et empêchent donc des abus d'autorité, on voit émerger des « seigneurs de la guerre » qui renforcent leur pouvoir par la force des armes, s'appuient sur la classe des *ceddos*²⁰ et participent à la traite atlantique²¹.

C'est ici qu'intervient le phénomène d'inversion qui fait le fond de notre étude. Les guerres civiles successives dont les principautés ouolof sont le théâtre conduisent les différentes familles royales à s'affronter²². Les esclaves de la couronne vont, à la faveur de ces guerres, prendre le pouvoir au détriment des membres élus des assemblées, ou des agents royaux, investis de charges héréditaires au niveau de l'Etat ou dans les provinces. Les exactions commises par ces seigneurs de la guerre privent la monarchie du soutien populaire.

L'accaparement du pouvoir par ces seigneurs de la guerre, consécutif à l'accentuation de l'esclavage, à la multiplication des conflits et des guerres entre royaumes, poussent les Européens à intervenir directement et à imposer le système de la traite en pays ouolof. Le système consiste à exporter les captifs de guerre, à les vendre et à fournir des armes à cet effet. Jean Suret-Canale considère que « la traite africaine n'a pas été l'aboutissement d'un processus de développement interne mais elle a résulté d'une sollicitation, d'une intervention extérieure »²³. Cet argument cependant ne résiste pas à la

¹⁸ C. BECKER et V. MARTIN, « Kayor et Baol : royaumes sénégalais et traite des esclaves au XVIII^e siècle », in *RFHOM*, n° 23/227, 1975, p. 290-299.

¹⁹ *Ibid.*, p. 270.

²⁰ Le terme de *ceddos* désigne des guerriers sénégalais, d'origines ethniques diverses. Courageux, très belliqueux et parfois cruels, ils se sont généralement opposés aux envahisseurs, qu'ils soient arabo-musulmans ou français.

²¹ B. BARRY, *La Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle*, Ed. L'Harmattan, Paris 1988, p. 127-142.

²² A. B. DIOP, *La société Wolof, Tradition et changement*, Karthala, Paris 1981, p. 196-199.

²³ J. SURET-CANALE, « Contexte et conséquences sociales de la traite africaine », *Présence africaine*, n° 50, 1964, p. 142-143.

critique car il tend à accréditer l'irresponsabilité des sociétés autochtones dans la défaite des droits naturels.

En fait, la violence dans les principautés du Baol et du Cayor est antérieure à l'arrivée des Européens au Sénégal²⁴. Elle pose la question de la légitimité des gouvernants à partir du XVI^{ème} siècle, époque où l'on observe une montée en puissance des ordres, et où la pratique politique en vigueur dans ces royaumes tend à consacrer la prépondérance des *ceddos* et des captifs du matrilignage *Guedj*²⁵ dans le conseil qui est chargé de l'élection et du contrôle des rois, au détriment de la traditionnelle représentation des paysans libres ou *baadolos*²⁶. Les conflits qui opposent les rois aux chefs paysans, maîtres des tenures foncières ou *lamanes*, se soldent par la victoire des souverains soutenus par leur entourage et par les *ceddos*. Ecartés du conseil chargé de l'élection du roi, les *baadolos* sont exploités, assujettis à toutes sortes d'impôts, corvées et taxes qu'ils versent au roi. L'évolution de leurs conditions matérielles de vie ne va pas dans le sens d'une amélioration, bien au contraire.

L'investissement de ces sociétés dans le développement du trafic des esclaves témoigne d'une rationalité particulière. Il vise d'abord le renforcement du pouvoir politique et militaire par l'appropriation des armes à feu. Cette tendance marque une évolution dans les rapports entre les souverains et leurs sujets. En effet, « bien qu'ils soient désignés par une assemblée représentative de l'ensemble de la société et révocables par celle-ci, les rois ont été entraînés à multiplier les abus de pouvoir, qui ne pouvaient guère être sanctionnés »²⁷. Avec la multiplication des crises de succession, les « esclaves royaux », se substituent presque partout aux conseillers de la couronne, sauf au Djoloff et portent main forte aux souverains en place.

Les changements survenus dans les rapports entre souverains et sujets, surtout au Cayor et au Baol²⁸ reflètent l'état de deux royaumes qui, pris dans l'engrenage de la traite, donnent un statut politique à la violence. Ils affectent ainsi l'exercice des fonctions exécutives ou les rites qui les rattachent à l'« empire » du Djoloff : le système politique du Djoloff passe en effet « d'un pouvoir largement centralisé, reposant sur l'autonomie de communautés locales, au développement d'un appareil permanent de gouvernement qui

²⁴ A.B. DIOP, *La société Wolof*, op. cit., p. 130.

²⁵ M. DIOUF, *Le Kayor au XIX^e siècle et la conquête coloniale*, thèse ès Lettres, Paris I, 1980, p. 119 et 130.

²⁶ Terme qui désigne les roturiers.

²⁷ C. BECKER et V. MARTIN, « Kayor et Baol : royaumes sénégalais et traite des esclaves au XVIII^{ème} siècle », op. cit., p. 293.

²⁸ Cf. V. B. COIFMAN, *History of the wolof State of Jolof until 1860. Including comparative Dita from the wolof state of Walo*, Ph. D., Dissertation, University of Wisconsin, 1969.

réduit progressivement les « libertés » locales, affirme de plus en plus nettement son caractère guerrier, alourdit l'impôt et les corvées »²⁹.

La situation génère une altération des mécanismes régulateurs prévus par la « constitution » de certaines principautés comme le Cayor. Au Cayor, en effet, on est souvent en présence de règles « qui constituaient un cadre coordonné et hiérarchisé, qui étaient susceptibles d'exécution forcée, sanctionnées selon des procédés propres au monde juridique »³⁰. Au demeurant, l'avènement d'un régime monarchique centralisateur, autoritaire et répressif contredit la protection des droits de l'individu dans cette société politique³¹, le nouveau pouvoir influencé par les négriers n'ayant pas d'autres limites que sa propre volonté.

Il en résulte évidemment une altération des principes essentiels qui régissent la vie commune. De l'affaiblissement des règles traditionnelles, certaines manifestations apparaissent particulièrement révélatrices, telle la privatisation de l'usage de la violence légitime³². Celles-ci procèdent du conflit des intérêts entre d'une part la base qui ne supporte plus les exactions, les corvées et les impôts, les pratiques prédatrices des souverains et d'autre part les agents royaux plutôt soucieux de composer avec les négriers et de trafiquer des êtres humains³³. Par ailleurs, les règles juridiques applicables aux conflits individuels font une place importante à l'arbitraire : les sanctions pénales dans la plupart des principautés oulof infligées aux délinquants au XVII^{ème} siècle sont généralement la réduction à l'esclavage. En pays mossi, l'évolution des institutions va plutôt dans le sens d'un maintien du caractère oligarchique de la monarchie et des principes qui la sous-tendent.

B - C'est en grande partie à l'absence de ce phénomène d'inversion, d'éviction des notables au profit des esclaves de cour que *les Mossis* doivent d'avoir conservé dans ses grands traits, l'organisation politico-juridique de leur société, du moins jusqu'au XIX^e siècle, jusqu'à l'arrivée du colonisateur, mieux qu'en pays oulof. Le *Mogho Naba* demeure le pivot des institutions. Il est responsable de l'ordre général, métaphysique et pas seulement politique. Il a une double origine divine et historique qui en fait une puissance sacrée et lui confère la suprématie dans le groupe. En même temps, le système politique préserve les éléments qui évitent de sombrer dans le

²⁹ C. COULON, « Contrepoints », in E. LEROY, « Mythes, violence et pouvoirs. Le Sénégal dans la traite négrière », *Politique africaine*, II (7), septembre 1982, Paris p. 80.

³⁰ P. F. GONIDEC, *Les droits africains. Evolution et sources*, LGDJ, 1968, p. 9.

³¹ P. F. GONIDEC, *Les systèmes politiques africains*, 1^{ère} éd., volume I, p. 42 et s.

³² J. SURET-CANALE, « Contexte et conséquences sociales de la traite africaine », *Présence Africaine*, n° 50, 1964, p. 145-147.

³³ E. LEROY, « Mythes, violence et pouvoirs. Le Sénégal dans la traite négrière », *op. cit.*, p. 53-54.

despotisme : d'une part le maintien d'une instance collégiale élective, d'autre part des contrepoids fondés sur la décentralisation.

Pour de qui est de la sélection du monarque, elle occupe une place particulière en pays mossi, dans la mesure où elle est au centre de la relation de pouvoir et des règles qui l'organisent. Elle se constitue autour de la légitimité de l'accession au pouvoir et de la légalité de son exercice. Il y a toujours un collège électoral issu de l'élite politique qui sélectionne le roi en toute souveraineté parmi les prétendants fixés par la coutume puisque la dévolution du pouvoir est dynastique, fondée sur une succession patrilinéaire masculine : elle s'effectue de père à fils ou, à défaut, de frère à frère. Ces règles précises laissent cependant un large choix.

Quant à la décentralisation, elle résulte de la préservation d'un système qui évoque la féodalité européenne, avec tout ce que ce rapprochement a de nécessairement approximatif³⁴. L'organisation politique des Mossi ressemble en effet à une pyramide avec, au sommet, le *Mogho Naba* qui est le suzerain des chefs des grandes principautés du Yatenga, Fada NGourma, Tenkodogo, Boussouma. L'influence réelle du roi sur ses « vassaux » est symbolique et ces principautés disposent de pouvoirs si importants que l'on peut presque parler de démembrement de la souveraineté royale.

A l'intérieur de chaque principauté, les droits de rendre la justice, de battre monnaie, de lever des impôts ou même de recruter les troupes passent au *Komemba* (chef de canton). Le phénomène de médiatisation est très net : les habitants autrefois sujets directs du *Mogho Naba*, ignorent désormais la royauté. Ils ne dépendent que du *Naba* dans le territoire duquel ils vivaient. On réalise ainsi la complexité des réseaux qui, se substituant à l'autorité royale, rendent inutile le développement d'une administration centralisée. L'existence de ces réseaux explique mais aussi justifie les difficultés de son expansion. Très fiers de leur organisation politique, les Mossi sont restés longtemps fidèles à leurs traditions ancestrales, jusqu'à ce que la colonisation menace cet équilibre.

*
* *

Le phénomène d'inversion prend donc des formes très diverses. Par rapport au schéma classique en ce domaine, par rapport à la fonction d'apaisement que doit normalement jouer l'inversion, le cas étudié ici ne satisfait pas les canons classiques et ouvre des perspectives différentes. L'arrivée au pouvoir, en territoire ouolof des éléments les moins considérés de la population –les esclaves- qui se substituent aux notables traditionnels

³⁴ B. DURAND, *Histoire comparative des institutions*, op. cit., p. 359-360.

aurait pu se traduire par la mise en œuvre de politiques plus orientées en faveur des classes inférieures, voire par l'adoption de mesures libérales. Il n'en est rien. Qu'il faille l'attribuer à un désir de revanche sur l'ensemble de la société ou au sentiment de la fragilité de leur récente position, les nouveaux maîtres orientent la monarchie vers l'abaissement des instances collégiales de décision, vers la disparition des pouvoirs décentralisés, vers l'aggravation des peines en matière pénale. Il serait anachronique de présenter les régimes auxquels ils mettent fin, comme des démocraties au sens où nous l'entendons. Il n'en reste pas moins que cette inversion dans les classes dirigeantes se traduit par une accentuation de l'autoritarisme.

L'histoire donne maints exemples de ce genre de conséquences liées à l'arrivée aux affaires de nouveaux dirigeants issus des classes considérées comme inférieures de la société. Ils parviennent souvent aux responsabilités politiques grâce à leur rôle au sein des forces armées et cela peut contribuer à expliquer que les libertés publiques n'y gagnent rien. Que l'on songe aux prétoriens autour des souverains du Bas Empire romain ou des maréchaux issus des armées révolutionnaires autour de Napoléon, c'est la dictature qu'ils instaurent et soutiennent. Les anciens dirigeants, issus de catégories de niveau élevé, se montraient plutôt débonnaires, sauf en cas de crises graves ou d'enjeux majeurs. Ils jouaient plus volontiers un rôle de contre-pouvoirs par rapport aux autorités gouvernementales. Ils s'appuyaient sur ce qu'ils présentaient comme des valeurs traditionnelles auxquelles l'on ne pouvait porter atteinte sans risquer de remettre en cause les fondements mêmes du pouvoir royal.

L'inversion apparaît ainsi dans son ambiguïté. Brisant les tabous, bouleversant les hiérarchies, fondée sur la transgression, elle peut avoir une fonction bienfaisante et cela explique que la société la tolère, et parfois l'encourage. Au minimum, elle a une fonction de défoulement, d'évacuation des tensions : ceux qui y ont participé se sentent soulagés d'avoir, quelque temps, défié les blocages que les convenances leur imposent. Au mieux, elle peut participer à la résolution de vieux conflits, favoriser l'expression d'amertumes trop longtemps et profondément enfouies, peut-être même initier des réconciliations en permettant à chacun de s'exprimer, parfois de se mettre à la place de l'autre. Encore faut-il que le processus soit maîtrisé sauf à s'exposer à des dérapages passagers ou durables. En Europe, les carnivals, les charivaris... pouvaient être source de désordre. Il en est allé de même, également en occident, sur une échelle bien plus importante et une portée plus longue, avec les mouvements millénaristes du XV^e siècle. L'Afrique a connu des bouleversements comparables et l'évolution du peuple ouolof au XVI^e siècle en fournit un exemple.

L'INSTITUTION TRADITIONNELLE DU *FÊWAH* OU COMMENT FAIRE SEMBLANT D'IGNORER L'INELUCTABLE MORT

par **Kadi Dago**,
professeur à l'UFR sciences juridiques, administratives
et politiques de l'Université Houphouët Boigny

« L'homme n'est pas maître de son souffle pour pouvoir le retenir, et il n'a aucune puissance sur le jour de la mort ; il n'y a point de délivrance dans ce combat, et la méchanceté ne saurait sauver les méchants¹ »

La mort est notre première certitude et fonde notre instinct de survie, sinon le vain combat de vouloir lui échapper en cas de péril. Ainsi, toute la spiritualité bantoue est-elle centrée sur les concepts de « vie et mort ». La mort est intimement liée à la vie². Voilà pourquoi, la vie est conçue comme une lutte engagée contre tout ce qui provoque la mort, bien que celle-ci ne soit qu'un pas vers une vie de l'au-delà, une vie de pleine communion avec les ancêtres. Intimement unies, la vie et la mort se célèbrent chez les Bantous. Cela ne peut se comprendre qu'en prenant la vie dans son processus global : la naissance, le séjour terrestre, la mort et l'au-delà. Dans cette conception bantoue, la vie est tellement sacrée que d'aucuns n'hésitent pas à parler de « panvitalisme bantu ». Ils expriment ainsi l'amour de la vie et l'intérêt prioritaire qu'elle mérite. C'est dire combien les Bantous recherchent tout ce qui peut renforcer la vie et évitent ce qui la détruit ou la diminue en quelque manière. Que de cérémonies et de gestes polysémiques ne consacrent-ils pas à la célébrer ! Les visiteurs, les touristes de cette région du monde s'émerveillent devant les rites de bénédiction, de malédiction et de purification qui entourent les moments spéciaux de la vie tels que la naissance, l'initiation, l'intronisation, la mort, etc.

La vie demeure une réalité précieuse à assumer, à protéger, à sauvegarder, à promouvoir. Il faut assurer sa croissance ou sa continuité. Une perpétuité comprise comme éternelle au-delà de la mort physique. Dans ce

¹ *Ecclésiaste* 8,8 ; *Sainte Bible* version Louis SEGOND.

² [http://www. Ayaas.net/carnet/vietmort/ index.php](http://www.Ayaas.net/carnet/vietmort/index.php), consulté le jeudi 24 octobre 2014 à 13 heures.

contexte, la procréation³ possède un rôle décisif pour assurer au vivant la sécurité de force vitale nécessaire à la vitalité de la famille et donc la possibilité de continuer la vie dans l'au-delà. Il s'agit là de la vie en tant que naissance et séjour terrestre. Elle ne finit pas ici-bas, elle est un perpétuel devenir, comme le dirait aussi Friedrich Nietzsche, l'auteur de la fameuse phrase : « Dieu est mort » (en allemand *Gott ist tot*).

La vie pour les Bantous continue après la mort⁴, au village des ancêtres qui, pour leur part, exercent selon les cas une influence positive ou négative sur les membres vivants de leur clan. En effet, ils peuvent jouer un rôle important à l'égard des vivants : veiller à leur survie, les protéger, intercéder pour eux. « La mort semble être une conséquence inévitable de la vie », et l'au-delà une conséquence inévitable de la mort. Celle-ci n'est qu'un passage d'une existence à une autre. Il s'ensuit que la vie de l'homme dans l'au-delà est comme la continuation de la vie terrestre, d'après Ngindu. Elle consiste essentiellement en la rencontre avec ceux et celles qui sont déjà partis et qui protègent le clan. « On vient du village, on part au village », disent les Bantous face à l'évidence de la mort. Il s'agit d'une vie intégrale, individuelle et communautaire au village des ancêtres. Cette vie transformée qui échappe aux limites de l'intelligence humaine est attribuée au Dieu créateur, source de tout être vivant⁵.

De même, les Lobi⁶ ont un mythe pour expliquer l'origine de la mort⁷. Quand elle survient, selon Sansan Pooda, elle est considérée comme un voyage de l'âme de cette terre vers l'au-delà. L'au-delà est un décalque de cette terre mais tout en positif. Dans l'au-delà, souligne l'auteur, l'harmonie originelle est retrouvée⁸. C'est pourquoi, les habitants de l'au-delà sont vénérés chez les Lobi en quête d'harmonie à tout point de vue.

³ On saisit pourquoi la stérilité dans un couple est unanimement condamnée chez les Africains ; le comble du malheur tient à ce que c'est la femme qui, sans raison valable, est censée être toujours la cause de cette infamie.

⁴ M. CROS & J. BONHOMME (éds), *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*, L'Harmattan, Paris 2008.

⁵ Ayaas.net- Les funérailles en Afrique, consulté le jeudi 24 octobre 2014.

⁶ Les Lobi sont un peuple guerrier de l'Afrique de l'ouest qui est situé au nord-est de la Côte d'Ivoire, au sud-est du Burkina Faso et au nord-ouest du Ghana.

⁷ Sansan Hervé POODA, « Funérailles traditionnelles et philosophie de la mort chez les Lobi » ; site Ayaas net, les funérailles en Afrique, consulté le jeudi 24 octobre 2014.

⁸ On ne peut s'empêcher, rapporte POODA, de penser au *maât* des Egypto-pharaoniens dans leur eschatologie dominée par le mythe d'Osiris et d'Isis (cf. N.Y. SOEDE, *Sens et enjeux de l'éthique. Inculturation de l'éthique chrétienne*, L'Harmattan, Paris 2007, p. 35-37). C'est à l'aune du *maât* que le jugement dernier est fait avant l'entrée dans le royaume des morts des Egyptiens de l'Antiquité. De même, chez les Lobi, l'homme au soir de sa vie sera jugé sur ses capacités et sur ses efforts sur la terre pour rechercher cet équilibre humain et social auquel il aspire ontologiquement. Ce sera le critère d'agrégation dans le cercle des ancêtres où règne l'harmonie accomplie.

De même, Louis Vincent Thomas et René Luneau, traitant de la mort en Afrique, affirment ceci : « l'origine première de la mort demeure mystérieuse. Très souvent, les mythes font allusion à une faute de l'homme⁹ qui expliquerait également l'éloignement du ciel de la terre, ou bien encore à une sorte de fatalité, d'engrenage maudit où l'animal porteur du message de mort arrive, auprès des hommes, juste avant l'animal porteur du message de vie. Dans les deux cas, Dieu reste la raison permissive fondamentale, les causes magico-religieuses plus encore que les causes naturelles, seulement conditionnantes (vieillesse, maladie, accident, vengeance) expliquent le décès de telle ou telle personne¹⁰ ». Ceci est un fond commun dans plusieurs aires culturelles africaines¹¹.

En outre, pour de nombreux Africains, la mort naturelle n'existe pas. De nos jours, certains intellectuels réfutent désespérément cette croyance, mais elle est encore bien enracinée dans les mentalités¹². Comme l'esprit du défunt peut interférer, le plus souvent de façon négative, il faut lui faire des funérailles qui le respectent et le satisfassent afin qu'il ne revienne pas, par la suite, perturber les vivants. Le modernisme, les religions importées et l'éducation tendent à minimiser ces croyances, mais elles perdurent au minimum à titre de tradition. De nombreux Africains croient encore au pouvoir néfaste des morts. Ainsi, la mort n'étant pas naturelle, elle survient pour trois raisons principales.

Dans un premier temps, le mort a été empoisonné par un sorcier, un *mulosi* chez les Banande, qui a injecté une substance toxique de son propre chef par jalousie, ou sur commande d'un tiers. Le poison réel, ce n'est pas une vue de l'esprit¹³ mais la peur d'être empoisonné dépasse souvent la réalité des faits. Ainsi, bon nombre d'Africains ne boiront une bière que si la

⁹ Ici encore, on ne peut s'empêcher de faire allusion au péché originel évoqué par les Saintes Ecritures, suivant lesquelles l'homme placé dans le jardin d'Eden avait l'autorisation de manger de tous les fruits, y compris le fruit de la vie, excepté celui de la connaissance du bien et du mal (ici mort éternelle) ; malheureusement, il consomma le fruit défendu au lieu de celui de la vie et condamna l'humanité à jamais, Ge. 3, 1-24.

¹⁰ L.V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris 1975, p. 247.

¹¹ Nous le retrouvons chez les Abouré au sud-est de la Côte d'Ivoire, chez les Dida au sud-ouest dans la région forestière où les enfants lors du récit se frappent la jambe pour se désoler du retard pris par le messager de la vie.

¹² Georges YANG, « Deuil et funérailles de l'Afrique », <http://www.agoravox.fr/culture/article/deuil-et-funerailles-le-deuxieme-79346>, consulté le jeudi 24 octobre à 13 heures.

¹³ Un éminent professeur de l'Université de Bouaké en Côte d'Ivoire raconte deux faits insolites dans le milieu universitaire africain : l'un se rapportant à un nouveau promu au grade de maître de conférences agrégé qui aurait échappé, lors d'un repas de « reconnaissance », à un empoisonnement planifié par son collègue-doyen qui se voyait menacé dans son poste ; un autre : un membre de jury d'agrégation, très encombrant et particulièrement méchant pour les candidats, n'a pu valablement siéger car envoûté.

bouteille a été ouverte devant eux au point qu'il est fréquent de lire cet écriteau dans les petits bars des grandes villes africaines « toute boisson sera servie avec sa capsule ». Tous les évêques zaïrois décédés depuis trois ou quatre décennies, même à un âge canonique, sont supposés avoir été empoisonnés¹⁴ selon Yang Gorges. D'abord, Mgr Malula par Mobutu en personne ; pour les évêques de Butembo, il ne peut s'agir que des Rwandais (comprendre des Tutsi ou des Banyamulenge) ennemis jurés des Bantous de l'est du Congo. Et les religieuses de l'ethnie y croient dur comme fer. Elles protègent bec et ongles leur Monseigneur de toute intrusion supposée malveillante à son égard. Il ne s'agit pas là, opine Yang, d'une lubie d'une seule ethnie, car les évêques de Goma, Bukavu et d'Uvira sont aussi supposés avoir été empoisonnés. Et en dehors des membres du clergé, tout décès de politicien qui n'est pas assassiné¹⁵ est obligatoirement considéré comme suspect. Il y a toujours quelqu'un qui est désigné comme « profitant du crime ».

Dans un second temps, le mort serait victime d'un mauvais sort de la part de *Wali*, terme employé pour désigner les sorcières dans l'ethnie prise comme référence par Yang, où les femmes sont capables d'interférer dans la vie ou la santé mentale d'autrui¹⁶, non par le poison, mais par la pensée. La sorcière n'a pas besoin d'un substrat chimique pour être nuisible, contrairement au féticheur qui mélange sorcellerie et pharmacopée toxique. C'est ce qu'on appelle communément « jeter un sort ». Et ce sort peut faire perdre l'amour¹⁷, rater un examen, tomber malade, entrer dans la folie ou même mourir. Il semble, toujours selon Yang, que ce soit la jalousie qui soit à l'origine de cette croyance : pour mourir, il faut nécessairement quelqu'un

¹⁴ Notre propre père, Gnahoua Kadi, décédé officiellement à l'âge de 92 ans aurait été empoisonné par son cousin-cadet, jaloux de notre réussite ?

¹⁵ En Côte d'Ivoire, la rumeur publique raconte que l'ex-ministre de la Santé publique, Jean-Baptiste Mocket, mort dans un accident de la circulation entre Abidjan et Grand-Bassam, aurait été assassiné par feu le président Houphouët-Boigny.

¹⁶ Suivons ensemble le témoignage de Soumaïla Moussa POTE, chef du canton du Nidrou dans la région de l'Ouest montagneux de la Côte d'Ivoire : sa sœur aînée, venue chez lui pour raison de guerre et membre du clan des sorciers de son village, devait offrir un membre de sa famille, son tour étant venu après avoir participé activement à plusieurs meurtres sorciers ; l'exigence de son clan était de donner l'homme le plus en vue de sa famille, donc son cadet-hôte, administrateur des services financiers ; après une nuit de combat impitoyable, lui-même découvre, le matin venu, des traces visibles de sang depuis sa chambre à coucher jusque dans la chambre-amie occupée par sa sœur ; à la question savoir l'origine de ce sang, elle passe, sans ambages, aux aveux sur ce crime planifié et promet de reconstituer le corps dépecé ; ce qu'elle fit les jours suivants et l'infortuné retrouva la santé. Il est encore en vie, selon lui par la grâce de Dieu.

¹⁷ Il n'est pas rare de voir plusieurs maîtresses africaines courir de nuit chez leur marabout afin que leurs amants abandonnent leurs épouses légitimes pour désormais se consacrer à elles seules : en Côte d'Ivoire, on nomme cela « faire le *likpiha* », littéralement envouter au plan conjugal.

qui vous en veuille. On en arrive à ce paradoxe qu'aucun Africain n'ose cependant franchir, selon lequel celui qui n'aurait pas d'ennemi¹⁸ pourrait devenir immortel !

En troisième lieu, aux dires de Yang, celui qui n'est pas empoisonné ou victime d'un mauvais sort, peut décéder du fait de la volonté d'un esprit défunt qui, pour des raisons qui lui sont propres, viendra tourmenter un vivant pour se venger. Notre cousin, mystérieusement brûlé dans la maison de notre oncle en 2003 sans que le lit, ni le matelas sur lesquels il dormait n'aient subis aucun dommage, fait désormais figure de mythe qui se raconte au village. En effet, il apparaît à un membre de la famille mais surtout à son ex-ami du village dans un rêve avec son uniforme de travail et son sifflet. Point de doute : il est venu se venger de ses bourreaux désignés lors de la tragique disparition. Curieux est le respect de l'ordre de disparition prédit par le devin lors de funérailles tumultueuses.

De fait, le mythe de l'origine, voire de la philosophie et des causes africaines de la mort, font partie de la vaste galerie des thèmes se rapportant à celle-ci, au deuil ou aux funérailles en Afrique. Pour les uns, ce sont les rites¹⁹ notamment les cultes ancestraux²⁰, les différentes étapes des funérailles²¹, le traitement des veuves²² et des orphelins qui doivent retenir l'attention. Pour les autres, ce sont les études comparatives des cultures funéraires des sociétés connues avec parfois, sinon souvent, leurs coûts majorés ou minorés, qui doivent être privilégiées. D'aucuns ponctuent leurs analyses sur les incidences des funérailles, à travers d'onerieuses contributions, sortes d'impôts sociaux de capitation, sur le progrès du continent notamment en matière de développement durable²³. D'autres études non moins pertinentes, voient dans les funérailles des opportunités pour une audacieuse restructuration sociale par la remise en cause des hiérarchies traditionnelles²⁴.

Notre projet est de faire comprendre que toutes les morts ne sont pas célébrées. En effet, dans certains cas, la mort ne semble plus la conséquence

¹⁸ L'exigence pour l'homme de vivre en société a pour conséquence l'ambivalence du bien et du mal, donc des amis et des ennemis car il n'existe personne dans ce monde sans ennemi. Et le rechercher est peine perdue.

¹⁹ Charles-Henry PRADELLES de LATOUR, « Les morts et leurs rites en Afrique », *L'homme*, 1996, volume 36, numéro 138, p. 137-142.

²⁰ J. BONHOMME, « Les morts ne sont pas morts », postface, dans *Déjouer la mort en Afrique*, *op. cit.*, p. 159-168.

²¹ Sansan POODA, *op. cit.*

²² G. YANG, *op. cit.*

²³ Benoît LIBALI, « Impact des funérailles sur le cycle de la pauvreté et la faim à Brazzaville en République du Congo », *CICRED Seminar on mortality as both a determinant and a consequence of poverty and hunger, thiruvananthapuram, India, february 23-25, 2005*, p. 1-17

²⁴ Cl. VIDAL, « Funérailles et conflit social en Côte d'Ivoire », *Politiques Africaines*, 24, 1986, p. 9-19.

inévitable de la vie ; ni l'au-delà la conséquence inévitable de la mort ; encore moins l'au-delà comme la continuation de la vie terrestre. Dans une telle hypothèse, il ne s'agit pas de la rencontre avec ceux et celles qui sont déjà partis et qui protègent le clan et, par voie de conséquence, l'ancestralisation du défunt est inadmissible voire proscrite. Dès lors, dans quels cas, la mort est-elle boudée par la société rendant par là même les funérailles et surtout le deuil impossibles ? Comment nomme-t-on cette situation de contestation, de refus de la mort ? Quel en est le régime juridique particulier en termes de rites et surtout d'effets sur la société ?

Seule la question de cette insolite institution traditionnelle « du *Fêwa* » sera abordée dans cette partie introductive. Les préoccupations relatives aux cas d'ouverture et au régime juridique nous retiendront dans des développements ultérieurs. Par ailleurs, deux préalables méritent d'être levés pour saisir le caractère délicat du sujet abordé. D'une part, les nombreuses études sur la mort, le deuil et les funérailles, à notre connaissance et en notre possession, n'en font pas cas, même dans les sociétés où prévaut l'institution comme chez les Akans²⁵ de Côte d'Ivoire. On saisit le nécessaire recours aux enquêtes et aux interviews auprès des sachants. D'autre part, certaines sociétés, peut-être en raison des religions monothéistes importées, notamment de l'Islam²⁶, ne connaissent pas ou plus l'institution du *Fêwa*. D'autres comme les Gouro²⁷ ne font pas de distinction entre les morts.

Deux idées principales fondent l'institution traditionnelle du *Fêwa*. D'abord, l'inéluctabilité de la mort ne veut pas dire sa précocité ; en effet, la mort acceptable est celle qui intervient à un âge canonique²⁸, au soir de la vie. Ensuite parce que l'enfant doit assurer la relève ; il ne revient pas à son père de l'enterrer, c'est un déshonneur²⁹. Dans de telles hypothèses, la mort

²⁵ H. DAGRI DIABATE, *Le Sanvi, un royaume Akan (1701-1901)*, Abidjan, CERAP, 2013. Cette thèse majeure consacrée à la société agny, fait allusion aux fondements idéologiques du pouvoir et fait une large place aux funérailles du *Belemgbin*, délégué officiel du *Bia* et garant du *Tummin*, symboles de la théocratie agni. Cependant, elle n'aborde pas la question spécifique du *Fêwa*.

²⁶ Yaya Mohamed SIDIBE, conseiller technique du ministre de l'Education nationale et de l'Enseignement technique, interrogé sur l'institution le 24 octobre 2014, affirme qu'en raison de l'Islam, le corps doit être inhumé dans les heures qui suivent le constat de mort et que les pleurs risquent d'empêcher le défunt de rentrer au paradis. De plus, le vrai musulman doit être enterré à même le sol comme il en avait été tiré dans sa naturelle tenue adamique.

²⁷ Aux dires du professeur NENEY : « chez nous, toutes les morts se valent ; quand quelqu'un est mort, on le pleure sans discrimination ».

²⁸ « Quand tes jours seront accomplis et que tu iras auprès de tes pères, j'élèverai ta postérité après toi, l'un de tes fils, et j'affermirai son règne » 1 Ch. 17, 11.

²⁹ « Et Haran mourut en présence de Térach, son père, au pays de sa naissance, à Hur en Chaldée » Ge.12, 28. Trois idées fondamentales se dégagent de ces versets de la Bible : d'abord ; la permanence de la mort dans la vie des hommes ; ensuite, son temps d'intervention « jours accomplis²⁹ » et enfin, le fait que mourir du vivant de son père, comme une particulière tragédie

est la malvenue et donc conspuée à travers le *Fêwa*. Ce dernier veut littéralement dire « couper son souffle », étant entendu qu'il s'agit du souffle de la mère : souffrir pour rien, souffrir pour son enfant, prendre l'enfant, premier décès, la mort a frappé l'enfant, comprendre pendant que les vieillards sont là ; mort précoce ou prématurée, mort inéluctable mais mal intervenue, mort surprise, inattendue ?

Pourquoi l'existence d'une telle coutume ? Pourquoi le *Fêwa* ? Le *Fêwa* permet de conspuer la mort, de nier son existence, le *Fêwa* est institué pour empêcher la mort de frapper à nouveau la famille ; à travers le *Fêwa*, la mort n'a plus d'importance, elle est rejetée comme n'ayant jamais existé par le refus de tout rituel de deuil et de funérailles³⁰. La mort ayant été rejetée, niée ou même oubliée, elle ne pourra plus, croit-on, se manifester. Ainsi, tous les membres de la famille seront-ils épargnés d'une mort certaine qui serait arrivée si les règles du *Fêwa* n'avaient pas été respectées. Ces différentes pratiques renvoient à l'irruption de la mort dans le cours normal de la vie, au moment où on s'y attend le moins et justifient le singulier traitement dont notre institution est l'objet. Et comme la mort n'a pas respecté la convention avec la vie, il est normal qu'elle ne reçoive pas l'honneur qui lui est dû. Ce sont, dans un premier temps, les cas limités d'ouverture (I) et dans un second temps, le régime juridique particulier qui nous éclaire sur l'institution du *Fêwa* (II).

I - Les cas d'ouverture du *Fêwa*

Avant d'aborder les cas d'ouverture de l'institution à proprement parler, il convient de signaler certaines situations tragiques de mort³¹ dans lesquelles les rites avoisinent le *Fêwa* sans toutefois lui appartenir. Dans un premier temps, il s'agit de la mort par noyade pour laquelle la tradition dida exige que le corps, aussitôt retrouvé, soit vite enseveli au bord de l'eau, celle-ci étant le symbole soit de l'ultime purification, soit de l'oubli absolu ; les funérailles³² interviendront plus tard. Dans un second temps, il s'agit du suicide³³ dans lequel l'infortuné met en émoi toute la communauté en rompant

« et Haran mourut en présence de Térâh, son père ». En effet, c'était la première fois qu'un enfant mourrait du vivant de son père.

³⁰ Sostène BONY, doctorant en histoire du droit, « *Le FEWA* » en pays agni de la région du Moronou (Bongouanou et M'Batto), enquête réalisée du 15-30 octobre 2014.

³¹ Ces hypothèses énumératives de mauvaise mort ont en commun la non-ancestralisation des défunts.

³² Dans la tradition dida, il n'y a véritablement pas de funérailles sans l'exposition du corps ; c'est même une honte pour une famille qui allègue un décès sans le prouver par l'exposition du corps identifiable.

³³ En Afrique, en raison de la légendaire solidarité, aucune raison ne peut justifier le suicide, sinon la lâcheté de l'infortuné.

méchamment les liens sacrés avec le clan. Il est accueilli dans une fosse³⁴ creusée généralement en bas de la corde de pendaison³⁵ ; il fait désormais partie de l'innommé, voire de l'offense la plus grande pour la famille. En troisième lieu, il s'agit de la victime d'une catastrophe naturelle, soit par la foudre soit les victimes assommées par les bois au cours d'une violente tempête. Ces victimes sont suspectes car on considère en général que la nature leur a fait payer la méchanceté de leur cœur. En quatrième lieu, il s'agit de la situation de l'absence, ici le cas de la personne qui a cessé d'apparaître à son domicile depuis un certain temps et dont on n'a pas de nouvelles. Dans ces différentes hypothèses, des funérailles sommaires seront organisées mais elles se distinguent du *Fêwa* qui est l'objet de notre étude. En effet, les cas d'ouverture du *Fêwa* sont limitativement énumérés par les us et les coutumes négro-africaines (A), mais les exigences de la modernité vont interférer dans l'antique institution au point de la travestir (B).

A - Les cas de *Fêwa* établis par la coutume africaine

La mort dont la définition³⁶ est une quête perpétuelle, est tantôt perçue comme une étape cruciale de la vie, un état de passage obligé, tantôt assimilée à une fin, à un état de finitude, à une néantisation, à un anéantissement, à un arrêt du cycle vital, voire à une négation totale de la vie. En effet, alors que la mort acceptée, à travers les rites ordinaires des funérailles, constitue une étape cruciale de la vie, la mauvaise mort, ici le *Fêwa*, est assimilée à la négation totale de la vie. Pour Lamine N'Diaye, c'est la modernisation des rites mortuaires qui rend compte d'une forme de désacralisation, de sécularisation voire de banalisation symbolique de la mort. Nous pensons que la coutume africaine, à travers l'institution du *Fêwa*, consacre cette banalisation de la mort. C'est la raison pour laquelle il convient d'exposer sa thèse avant d'aborder les hypothèses du *Fêwa* qui ressortissent de la pratique africaine.

La mort qui nous parle indéfiniment demande, en retour, à ce que nous lui répondions. Elle nous invite à un dialogue, c'est-à-dire à une communication forcée au travers de laquelle notre capacité rationnelle à cogiter à son propos

³⁴ Ici on se garde de parler de tombe car il s'agit d'un grand sacrilège, on n'en parle même pas et seuls les initiés comprennent qu'il s'agit de l'acte odieux de la pendaison.

³⁵ On raconte que notre oncle Djabré Ignace s'est suicidé pour la simple raison qu'une femme a refusé ses avances, lui si fier de sa beauté ; on ne le nomme pas sans imprécations spéciales : *kavlingnin* littéralement « que la mort s'éloigne de nous ».

³⁶ Lamine N'DIAYE, « Symboliques mortuaires : De l'Afrique à l'occident, la « faucheuse » nous unit », consulté sur le net, *Revue électronique internationale de sciences du langage sudlangues*, n° 8-2007, <http://www.sudlangues.sn>. ISSN : 08517215 BP : 5005 Dakar-Fann (Sénégal). Selon cet auteur, il est utopique de penser à l'élaboration possible d'une définition universelle de la mort.

échoue, inéluctablement, face aux questions sans réponses qu'elle ne cesse de poser quotidiennement³⁷. C'est, très certainement, de ce rapport de dialogue infernal et chaotique avec l'issue fatale qu'il s'agit quand P. Baudry écrit, à la fin de son ouvrage, *Une sociologie du tragique. Violence au quotidien*, cette belle formule : « la mort la plus redoutable n'est sans doute pas celle dont on ne sait ni le jour ni l'heure, mais celle qui empêche de vivre chaque jour ».

C'est dire que « notre époque », poursuit N'Diaye, celle de la modernité socialement instituée, est aussi celle de la super-valorisation de la mise sous silence du macabre et du lugubre. Elle instrumentalise des pratiques rituelles mortuaires qui, au demeurant, ont vocation à gommer l'incarnation funèbre du visage urbain et expliquent, du coup, le recours aux rites devenus séculiers, caractéristique d'une société moderniste qui ne peine pas à assimiler les aptitudes et les attitudes du passage au *horrendum* et au *tremendum*. Tous ces comportements et ces croyances, parfois insolites, vis-à-vis de la mort, ne font que mettre davantage à nu le désir humain de « tuer la mort³⁸ ». Dès lors, il cite quelques exemples pour valider ses propos.

La thanatopraxie –étymologiquement l'embaumement– en Occident, est un rite « moderne » de purification par l'intermédiaire duquel la société s'efforce non seulement de « nettoyer » le défunt de ses impuretés cadavériques, mais de « déjouer » la mort. Les thanatopracteurs, croque-morts du monde moderne, maîtres dans l'art de rendre « exquis » le cadavre, moyennant de l'argent, deviennent des « vrais » professionnels de la mort. En Côte d'Ivoire, il existe une vraie industrie mortuaire nationale à travers la société IVOSEP³⁹ (elle a un monopole de fait depuis le président Houphouët-Boigny) dont l'établissement principal se trouve dans le quartier commercial de Treichville, avec des succursales désormais dans tous les centres hospitaliers ruraux (CHR). Ainsi, dans la côte ouest des Etats-Unis, le *funeral director* va être le service chargé de l'entretien du corps qui à l'hôpital, est transporté au *feneral home*, laboratoire dans lequel les

³⁷ Comme le dit si bien, L.V THOMAS, dans *Rites de mort*, « le corps inerte et froid n'en est pas moins reconnu comme corps mort, il est le signe d'une présence-absence au même titre que le cadavre traditionnellement apprêté. Il peut donc devenir le support de cette relation très particulière dont le dialogue est exclu. On parle au défunt à défaut de parler avec lui. Paroles et étreintes, en actualisant la décharge affective, remplissent une fonction de redoublement et de catharsis et soulagent l'angoisse ». P. BAUDRY, *Une sociologie du tragique*, Paris, Cerf/Cujas, p. 186. Voir aussi, F. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Cerf, 1979, p. 87-99.

³⁸ L'ambition impossible de Rainer Maria Rike n'a-t-elle pas toujours été « d'arracher à la mort veillant en nous, comme le ver dans le fruit, son énigme et son masque ». Voir R. JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.J. Sartre*, Paris, Ed. de Fontenelle, p. 17.

³⁹ « Ivoire sépulture » dont le chiffre d'affaires se chiffre en milliards de francs CFA (la facture moyenne pour le retrait de corps dans cet établissement est de deux millions tous frais compris) ; en effet, chaque vendredi, les bureaux administratifs et même du secteur privé, se vident pour les levées de corps, en général de 9 heures à 13 heures PM.

spécialistes de la mort maquillent, habillent et installent l'enveloppe charnelle dans le cercueil. Le défunt « embelli et même rajeuni » afin qu'il donne l'impression d'un dormeur est installé dans un espace meublé ou *chapel* sonorisé à la musique⁴⁰ douce où il reçoit dans son silence éternel, les visites et les hommages des parents et amis⁴¹.

Dans cette perspective et avec le sida, un nouveau rite mortuaire est né outre-Atlantique. Il s'agit du *Patchword* des noms qui, dans les faits, peut être considéré comme une privatisation de la ritologie funéraire, caractéristique d'une société qui compte beaucoup plus sur l'individuel que sur le collectif. Ce rite à l'œuvre dans le monde des « outsiders », ceux-là qui sont les « éternels battus du jeu social », aide ces « derniers de la civilisation » à se doter de moyens symboliques de « défense » contre les « absurdités » sociales de la néantisation *post-mortem*. Par le biais d'étoffes, de banderoles, de graffitis et de calligraphie, l'immortalisation et le souvenir de celui qui est « parti » deviennent, par la force des choses, une réalité effective.

Nous ne pouvons pas, poursuit-il, terminer sans mettre en lumière la cryogénéisation dont le but est de permettre à l'homme de vivre indéfiniment. Les succès de la biomédecine ont conduit certains à croire à la suppression possible du vieillissement et donc la mort. Ce sont ces croyances « insolites » qui sont à l'origine, aux Etats-Unis, de la création d'un « comité pour l'abolition de la mort » et en France, en 1976, d'« une société immortaliste » qui cherchent, par des moyens scientifiques, à prolonger, à l'infini, la vie humaine. Dans cette perspective, grâce aux progrès remarquables de la biologie et de la génétique, en particulier, certains cadavres sont conservés dans des capsules d'azote à 196°C en attendant que la science trouve les moyens de les « ressusciter »⁴².

Pour N'Diaye, en réalité, la ritualité funéraire est la mise en scène, de manière théâtrale et même théâtralisée, du sérieux de la mort car la mort ne se banalise pas parce qu'elle ne peut, en aucune façon, renvoyer au banal, au rien ou plus-que-rien. C'est en définitive, poursuit-il, la mort « bavarde » de la modernité qui refuse, dans son intimité provocatrice, de se taire absolument. Or, à travers le *Fêwa*, il s'agit exactement de banaliser certaines morts, de faire comme si ce n'était rien, par l'interdiction de la dimension théâtrale et symbolique des rites et des cérémonies funéraires. Quelles sont alors les hypothèses africaines de banalisation de la mort ? Les cas sont variés selon que l'on se trouve dans telle ou telle aire culturelle mais en

⁴⁰ En effet, la musique donnée ou écoutée est fonction de la tradition et/ou du statut du défunt.

⁴¹ En Côte d'Ivoire, on nomme cela la levée de corps qui est l'hommage ultime au défunt.

⁴² L.V. THOMAS, *La mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 113-114. *Revue électronique internationale de sciences du langage* Sudlangues, n° 8- 2007.

général il s'agit du premier décès de la famille⁴³. A la vérité, toutes les cultures ne sont pas concernées. En Côte d'Ivoire, sauf erreur ou omission de notre part, ce sont les Akan⁴⁴ notamment les Agni de l'Est, les Baoulé du Centre, les Adjukru du Sud et les Dida⁴⁵ du Sud-Ouest qui pratiquent le *Fêwa*.

1 - Le premier décès dans la famille : le cas des Adjukru

Pour les Adjukru⁴⁶, il n'y aurait qu'un seul cas de *Fêwa* : il s'agit du premier décès dans la famille qui met en vacance tous les rites funéraires et instaure une sorte de banalisation de la mort. La question est de savoir s'il s'agit du premier décès dans la tige consanguine, dans la ligne utérine ou dans le tronc germain. Les réponses qu'en donne notre enquête de fortune⁴⁷ sont muettes ou frisent le murmure.

2 - Les trois premiers décès pour les enfants d'une même femme : l'hypothèse baoulé

Chez les Baoulé, il y a trois cas de *Fêwa* qui, avant de livrer leurs caractéristiques, permettent de comprendre l'importance des grands moments de la vie de l'enfant : à savoir sa naissance et sa mort. Relativement à la naissance, la mère de l'enfant est soumise à plusieurs interdits⁴⁸ notamment la stricte interdiction de tromper son mari pendant la grossesse de peur que l'enfant ne naisse avec un gros handicap, tels les enfants mongoliens, appelés *Ayoba*. De tels enfants sont soit exclus de toute vie communautaire, soit sacrifiés, soit simplement déposés au bord d'un cours d'eau, pour dit-on y descendre de nuit après s'être métamorphosés en monstre marin. Ils constituent une honte pour leur famille parce qu'ils sont la preuve, dit-on, de

⁴³ En droit traditionnel, il est toujours bon de s'entendre sur la notion de famille ; car il y a la famille lignagère qui comprend le paternat avec toute sa juridiction, ici les pères de famille avec leurs épouses et leurs enfants, les cousins, neveux... et la famille nucléaire qui nous intéresse ici principalement.

⁴⁴ Il faut aussi dire que nos enquêtés font partie de ces groupes ethniques.

⁴⁵ La classification du peuple dida parmi les Akan reste controversée ; car officiellement, ils font partie du grand groupe krou avec pour composantes les ethnies guéré, wébé, bété ; cependant eux-mêmes se disent akan et leurs rites et leurs costumes traditionnels s'en rapprochent considérablement.

⁴⁶ Voir notre enquête vidéo réalisée par M. Kouadio David KOUAME, inspecteur général de l'Education nationale et coordonnateur national des comités de gestion des établissements scolaires publics de Côte d'Ivoire, en date du 9 novembre 2014.

⁴⁷ En effet, c'est lors de l'interview du patriarche Kouakou Pascal KOUAME, instituteur à la retraite, chef de famille dans le village de Konan-Kékrekro, sous-préfecture de Yakpabo, département de Tiebissou (centre de la Côte d'Ivoire), que Lohess GNAGNE a été interrogé sur sa culture adjukru.

⁴⁸ En pays dida, la femme enceinte ne mange pas de la tortue ou du hibou de peur que l'enfant ne leur ressemble.

l'infidélité coupable⁴⁹ de leur mère. S'agissant de l'hypothèse de la mort de l'enfant, elle est inadmissible. C'est la raison pour laquelle, la tradition akan prévoit trois cas de *Fêwa*. Ainsi, les trois premiers décès des enfants d'une seule femme entraînent des *Fêwa* : pour le premier décès, hypothèse banale, il y a *Fêwa* et donc on ne pleure ni ne sacrifie aux rites funéraires ; pour le second, la mort est conspuée ; pour le troisième enfin, le plus grave, la mort se présente comme une finitude. Il s'agit de dire, trois fois, à la mort qu'on ne fait pas cela, qu'on n'arrache pas les enfants du vivant de ses ascendants si bien qu'on ne la reconnaît pas : tu es malvenue et ne mérites même pas une quelconque attention. Dès lors, tu n'es plus une étape cruciale de la vie mais un anéantissement. On te raille donc, on ne pleure pas, on enterre le corps le plus rapidement, dans un délai de trois jours au plus même avec les moyens modernes de conservation des corps.

On pratique des rites de purification auxquels sont astreintes les mères au troisième décès : on les envoie hors (à l'entrée) du village pour les laver avec des feuilles spéciales, du Kaolin, on les rase pour conjurer tous les mauvais sorts et les purifier de toutes les souillures. La question est de savoir qui est tributaire du *Fêwa*, notre enquête répond que c'est seulement la femme de sorte que, dans une famille polygame, chaque femme doit faire trois fois un *Fêwa* avant de se purifier et de retourner au régime de droit commun des funérailles. Cependant, affirme M. Kouamé, il n'y a pas de *Fêwa* pour l'enfant unique, ce qui veut dire que son régime juridique est particulier d'autant que non seulement, il est né seul mais pire il meurt à bas-âge, double sacrilège.

A la question de savoir si l'institution avait un rapport avec l'histoire de l'aïeule, la reine Abla Pokou, le sage Kouamé répond par l'affirmative : « dans la mesure où elle a donné son enfant pour sauver le peuple akan, elle l'a fait, une fois pour toutes, pour ne pas qu'un enfant de son royaume subisse le même sort, celui de partir avant ses géniteurs⁵⁰ ». Curieusement, aux dires de notre enquêté, le *Fêwa* ne concerne pas que les enfants mais toute personne, les trois premiers décès d'une même femme quelle que soit son âge. La question est de savoir : qu'advient-il si un roi akan meurt en situation de *Fêwa* ? Nous pensons que les deux rites exceptionnels -les funérailles du roi et l'institution du *Fêwa*- visant un même et seul but, la conservation de la communauté clanique, le particulier (*Fêwa*) devrait prévaloir sur le général. Toutefois, nos enquêtés du 22 novembre dans la

⁴⁹ On fait remarquer que le mari peut légitimement avoir, en plus du nombre voulu de femmes, plusieurs petites amies au su et vu de son épouse ; car dit-on un homme doit et peut toujours aller à la chasse pour peu qu'il « respecte » sa femme, c'est-à-dire s'il ne les envoie pas dans le lit conjugal. Aussi, les scènes de jalousie de la femme sont interprétées comme des écumes de l'agitation de la mer dans laquelle l'on pêche néanmoins du poison.

⁵⁰ Kouakou KOUAME, *op. cit.*

commune de Yopougon (*supra*), assèment que le roi est un être sacré et exceptionnel ; dès lors, ses funérailles non rien de commun ni de comparable avec les autres rites mêmes du *Fêwa*⁵¹.

3 - Le premier décès et... le décès lointain : les hypothèses dida

Enfin, il y a les hypothèses, *sui generis*, de *Fêwa* en pays dida. Chez ce peuple du sud-ouest ivoirien, il y a *Fêwa*, *Koubayô*, aussi bien en cas de premier décès mais encore lorsque la mort survenue a cessé de frapper depuis plus de vingt à trente ans. Ainsi, pour une femme qui perd un enfant, le *Fêwa* est observé. Si un second et un troisième décès surviennent, il n'y a pas *Fêwa* en pays dida contrairement au pays baoulé. Mais s'il y a eu interruption dans les décès des enfants depuis au moins vingt ans et que survienne une mort, il y a *Fêwa* car la mort des enfants qui s'était éloignée réapparaît. Donc il faut la conjurer, la chasser et l'humilier. Ainsi, notre mère (Awouha) a eu treize enfants et sa coépouse (Djiko) huit. Awouha a fait le *Fêwa* lors du premier décès. Elle n'en a pas fait au second, ni au troisième, encore moins au quatrième et au cinquième. Djiko a fait *Fêwa* lors du décès de son premier né. Elle n'en a pas fait au second ni au troisième décès. Le cycle de la mort s'est interrompu au moins depuis 1965. Cependant, Awouha a repris le *Fêwa* en 1998, lors du décès de son fils jumeau⁵² alors âgé de quarante ans. Djiko, elle aussi, a subi les aspérités du *Fêwa* récemment en mars 2014 lors du décès de sa fille-cadette de trente cinq ans.

Il faut aussi rappeler que les enfants qui suivent les premiers décès ont des noms spécifiques selon la coutume dida. Dans le cas d'Awouha, le sixième enfant est appelé Okou, littéralement celui « qui meure, qui est prêt à suivre les premiers dans la mort ». Dans certaines familles on les nomme Toutoukpeu (ordure, bon pour la poubelle). Dans le cas de Djiko, la quatrième est nommée Kouhon (la femme de la mort, en fait le féminin d'Okou). Insolite est la situation de la dernière disparue : les parents nous ont raconté qu'elle avait déjà existé en la personne du second décès de Djiko qui a eu lieu au champ dans une rizière et que la reprise du champ après la jachère a servi de contact pour sa réapparition. Dès lors, chacun savait qu'elle reprendrait le chemin du séjour de la mort avant l'âge de quarante ans, ce qui s'est passé. Nous relatons les faits et les récits tels qu'ils se sont présentés sans les travestir comme la modernité a tenté de le faire avec l'antique institution du *Fêwa*.

⁵¹ H. DAGRI DIABATE, *Le Sanvi, un royaume Akan (1701-1901)*, CERAP, Abidjan 2013.

⁵² Dans notre culture, les jumeaux font l'objet de réelle vénération, d'abord par les noms donnés : le premier sortant est nommé Dago ; le second Zirignon ; pour les jumelles : la première est Djêhon et la seconde Gôzohon ; on ne les salue pas les mains vides, leur mère est honorée et ils sont sujets à beaucoup d'interdits.

B - Le travestissement de l'institution traditionnelle par la modernité

Il faut évoquer les situations de longue durée de conservation des corps⁵³, le temps que les moyens soient réunis et que tous les parents soient présents pour honorer le défunt, et qui oblige finalement les parents à simplifier les différents rites funéraires, commettant de véritables atteintes à la loi coutumière. Ces violations sont fonction de la bonne ou de la mauvaise situation de la famille concernée. Dans certains cas, et en raison de la bonne santé financière de la famille, on ignore l'institution traditionnelle du *Fêwa* (1). Dans d'autres circonstances moins heureuses, le *Fêwa* sert d'exutoire, de prétexte pour fuir les coûts⁵⁴ funéraires (2).

1 - En cas de bonne conjoncture : le Fêwa ignoré ou rejeté

Dans cette section, nous nous fonderons essentiellement sur des témoignages relatifs aux décès de nos collatéraux, disparus successivement en novembre 1998 et en mars 2013. Le premier, Kadi Goba est notre frère germain, la seconde, Kadi Dagnohonon est notre sœur consanguine. En effet, nos mères respectives dans cette famille polygame avaient déjà chacune perdu au moins un enfant mais depuis plus de vingt ans (*infra*). Ici, nous sommes bien dans une des hypothèses du *Fêwa*. Pour le premier, on comprend la mise en conservation du corps dans une morgue d'une banlieue abidjanaise (Anyaman), le temps que le corps soit transféré⁵⁵ à Zikisso⁵⁶ à 230 km d'Abidjan. Pour la seconde dont le décès est intervenu en route lors de son évacuation au village, l'exigence du *Fêwa* aurait voulu qu'on continue la route pour un rapide enterrement. Toutefois, les renseignements pris au téléphone avec les aînés traduisent le contraire. Bien plus, la conservation qui, dans cette hypothèse ne peut excéder trois jours, a duré deux longs mois comme celle du frère germain en 1998. Dans les deux cas, et contrairement à

⁵³ Nos père et mère sont décédés successivement les 14 mars 2010 et 25 mars 2012 et ont été inhumés les 12 août 2010 et 10 août 2012, soit six longs mois après leur décès. M. Zoukouehi Gayé Lambert, ex-chef de mon village (Zatoboua) a passé plus d'un an et demi à la morgue avant d'être inhumé. Dame Dalia est à la morgue de Lakota depuis 2009.

⁵⁴ LIBALI, *op. cit.*

⁵⁵ La tradition dida interdit l'inhumation d'un fils du terroir hors de sa terre natale et surtout du vivant de ses ascendants.

⁵⁶ AGATHE, *op. cit.* Cette contribution s'intéresse à l'aménagement des rituels funéraires des migrants manjak en France. Les pratiques funéraires qui ont cours dans la culture d'origine, elles-mêmes susceptibles de se modifier, ne peuvent être transposées à l'identique du fait des nombreuses contraintes liées au nouveau cadre de vie qui combine urbanisation et migration. Ces pratiques confrontent ou font coexister deux systèmes fondés sur des références culturelles différents. Elles se jouent en plusieurs temps, sur plusieurs espaces (ici et là-bas, entre ici et là-bas). Il s'agit d'une situation originale qui bouleverse les normes et leur unité, entraîne une déstructuration et une discontinuité dans le déroulement séquentiel des funérailles et oblige à des négociations et à des remaniements.

la coutume du *Fêwa*, on a pleuré bruyamment, on s'est roulé à terre, on a fait des communiqués par tout moyen exigé par les temps modernes (radio, mails, *facebook*...). On a fait des veillées funèbres urbaines coûteuses, des convois funéraires, même des veillées traditionnelles avec la réception des différentes délégations amies ou alliées. Chaque parent ou allié a fait son don, soit en nature ou en numéraire, les différents cercueils achetés à concurrence de deux cents à trois cent mille ont été remplis de dons faits aux défunts ou aux ancêtres les ayant devancés. Leurs enfants, veuve et veuf, ont subis les traitements dignes de véritables funérailles avec les supplices et des privations. Cependant, l'unique rite se rattachant au *Fêwa* a été leur inhumation à quatre heures du matin, toutefois encore dans des liesses populaires dignes des grands deuils. Voici en quoi le *Fêwa* a été rejeté par une famille « aisée ». Pourtant, d'autres moins nanties vont plutôt s'y réfugier au mépris de la tradition.

2 - En cas de mauvaise conjoncture : le Fêwa comme refuge

Ce témoignage nous a été donné par Bony Sostène. Kouadio Affoué Charlotte est la fille aînée de Kouassi Kouadio Celestin et de N'Dri Aya Constance. Le couple Kouadio a déjà perdu trois enfants : l'un dans un accident de la circulation lors d'une excursion organisée par son lycée ; le second, suite à une épidémie du choléra dans la région du Gbèbè en 2004 ; le troisième à la suite de la morsure d'un serpent. Selon la tradition du Morronou, les trois ont subi les règles de l'institution traditionnelle du *Fêwa*.

Après une enfance heureuse et de brillantes études au lycée Mamie Adjoua de Yamoussoukro couronnées par un baccalauréat série A2, la jeune Charlotte débarque à la Faculté de droit d'Abidjan. La condition modeste de ses parents, les exigences des études supérieures et surtout les convoitises mondaines lui font mener une vie à la frontière de la morale. Elle passe presque chaque mois d'un homme à un autre et n'a plus vraiment le temps de se consacrer à ses études qui lui ont valu de nombreux prix au lycée. Pis, elle entretient des rapports non protégés avec ses nombreux partenaires occasionnels ou attitrés. Ceci expliquant cela, elle est dépistée séropositive lors d'un contrôle nécessité par un paludisme dans un centre hospitalier de la capitale économique ivoirienne. Les jours et les mois qui suivent sont assez terribles pour la jeune Kouadio Affoué ; elle n'arrive plus à suivre les cours en raison d'une santé précaire, ni à se nourrir correctement, encore moins à payer sa chambre en cité universitaire. Six mois plus tard, elle est admise dans un centre de santé où, faute de soins adéquats, elle décède.

Son unique oncle maternel, informé par une amie de Charlotte, apparaît curieusement la nuit du décès, négocie avec les services de la morgue et transfère la dépouille de l'infortunée au village natal. Le village de Mea-Assoumoukro, réveillé par des cris bruyants de pleurs, est informé sans

autre forme de procédure du décès de la jeune Charlotte. Tous accourent dans la concession familiale et découvrent à la surprise générale que le corps a été transféré aux mépris des règles de la tradition. Mis devant les faits accomplis, les parents paternels surpris et stupéfaits, demandent des nouvelles à l'oncle de Charlotte. Quelle ne fut pas leur surprise, d'apprendre en sus que la défunte serait enterrée la nuit même car il s'agit d'un cas de *Fêwa*. Les parents qui ne sont pas dupes ont essayé de faire comprendre à l'oncle maternel qu'il n'en serait rien d'autant que le couple Kouadio avait déjà perdu trois enfants. Ce quatrième décès méritait l'honneur de funérailles dignes comme l'exige la coutume agni.

Cependant, les parents paternels cédèrent pour deux raisons aux fondements philosophiques opposés. Dans un premier temps, en raison du matriarcat, l'enfant appartient à la ligne utérine, qui décide en cas de deuil, ici l'oncle maternel. Dans un second temps, en raison du pouvoir financier, celui qui prend l'initiative des funérailles, doit assurer les dépenses onéreuses exigées par celles-ci. Après une brève discussion empreinte d'hypocrisie, les parents paternels, la mort dans l'âme, se décidèrent à inhumer leur fille avant le lever du jour. Ici, seul celui qui pouvait honorer la défunte avait choisi d'en faire un cas de *Fêwa* ; et les parents démunis adhérèrent sans vraiment consentir. Voici comment le *Fêwa* a servi de refuge au mépris des règles gouvernant les funérailles africaines ; voici comment les règles coutumières sont parfois contournées avec la complicité des gardiens de nos légitimes traditions.

II - Le régime juridique de l'institution ancestrale du *Fêwa*

L'exposé du régime de droit commun des funérailles traditionnelles (A) nous permettra de mieux comprendre et apprécier le régime dérogatoire du *Fêwa* (B).

A - Le régime de droit commun des funérailles

Les rituels funéraires manjak⁵⁷ s'articulent autour de plusieurs grandes séries de rites. A la mort d'un individu débute la première période appelée *Ka lotan pòm* (traversée du mort) destinée à la préparation du corps et à l'interrogation du défunt⁵⁸, puis à son inhumation. Après une période variable, qui dépend des moyens dont dispose la famille, ont lieu les « grandes funérailles » (*p-moy*), deuxième phase du dispositif rituel. Cette

⁵⁷ Petit AGATHE, *Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France*, Archives de sciences sociales des religions, 131-132/2005, p. 87-99.

⁵⁸ Pour les Manjak comme pour tous les Africains, toute mort, à l'exception de celle du vieillard, est suspecte : on ne meurt jamais de mort naturelle (*infra*).

cérémonie festive est destinée à honorer le défunt, à marquer son changement de statut et ainsi à mettre en place de nouveaux types de liens entre les vivants et le défunt. Les grandes funérailles sont l'une des étapes essentielles du processus d'ancestralisation, même si celui-ci n'est mené à terme qu'à la suite de l'intégration du *picap* (ou *pe-ciap*, *pëcap*), image « ancestralisée » du défunt, au sein de l'autel des ancêtres. Ces rituels revêtent un double caractère : ils servent, dans un premier temps, à honorer le défunt et à déconstruire son image (du statut du vivant, il passe à celui de défunt), mais surtout, sont destinés à lui ouvrir les portes du monde des ancêtres et à construire sa nouvelle identité dans l'au-delà (de défunt, il devient ancêtre). Si ceux-ci n'ont pas été conduits à terme, l'âme du défunt erre dans le village, y revient pour des visites, signe qu'il lui manque quelque chose, ou s'en prend à ses descendants⁵⁹.

Toutefois, la célébration de la mort chez les Lobi par Pooda⁶⁰, parce que plus proche de notre culture, nous retiendra davantage. Les Lobi ont plusieurs cérémonies pour célébrer la mort. Tout décès d'un adulte lobi est suivi de deux grandes funérailles : les premières funérailles ou *Biir* et les secondes funérailles ou *Bobuur* ; entre les deux s'écoule le temps du deuil.

1 - Les premières funérailles

Les premières funérailles ou *Biir* sont déclenchées à la mort d'un Lobi majeur. Elles sont caractérisées par les lamentations bruyantes des femmes et des hommes pris de court par le décès d'un être cher⁶¹. On pleure, on crie, on se lamente, on tombe⁶² et on roule à terre en signe de désolation, on néglige son habillement, on n'a pas le temps de s'alimenter encore moins de se laver sur plusieurs jours, on déambule, on s'assoit en quinconce, on joue de la musique sur le balafon ou xylophone, on danse, on donne et écoute les témoignages sur la vie du disparu, on fait des cadeaux (jet de cauris et de céréales) et des commissions au partant vers l'au-delà, on lui souhaite bon voyage, on exhorte les ancêtres de lui faire bon accueil, on envoie des émissaires pour annoncer les funérailles aux parents et alliés les plus éloignés, on fait retentir des coups de fusils ou les grands tam-tams pour annoncer les funérailles⁶³ à toute la région ; on exécute des mîmes de la vie

⁵⁹ AGATHE, *op. cit.*

⁶⁰ Hervé Sansan POODA, *Mort et foi chrétienne chez les lobi*, mémoire UCAO, Abidjan 2007, p. 40-61.

⁶¹ Même s'il a été un grand malade, on espère toujours qu'il va s'en sortir et dès lors, son décès surprend toujours.

⁶² Au Pays dida, on se gratte le visage au point de saigner, on tente de se suicider pour montrer qu'on est très touché par le décès

⁶³ Plus exactement, il s'agit de l'annonce du décès car l'annonce des funérailles se fait par les émissaires qui ont l'art de la parole et de la tradition ; ils ne viennent non plus les mains vides surtout vers les parents maternels et les grands dignitaires.

passée du défunt... autant de manifestations de deuil, aux dire de Pooda, qui caractérisent les premières funérailles des Lobi.

Tout comme dans la société juive vétérotestamentaire, l'émotion est forte lors des funérailles des Lobi au point même de faire pleurer un étranger par le rappel de tristes souvenirs⁶⁴. Les premières funérailles suspendent les activités de la famille et du village⁶⁵. La solidarité dans le deuil est ici très forte. Les funérailles durent deux à trois jours. Mais habituellement, le corps du défunt est conservé 24 heures, sinon plusieurs jours, par le soin des hommes qui ont l'art de la pharmacopée. La toilette funèbre est faite avec grand soin⁶⁶. « Après avoir fait la toilette du cadavre, on l'interroge pour connaître les raisons du décès, qui ne peut provenir que d'une faute commise par le défunt ou d'un maléfice dont il faut identifier l'auteur. Même la mort d'un vieillard qui fut longtemps déclinant est considérée comme due à une faute ou provoquée par quelqu'un ; il semble qu'il n'y a aucune mort sans cause quel que soit l'âge du disparu⁶⁷... »

Pendant le déroulement des funérailles, les fossoyeurs, organisés en confrérie, procèdent au creusement de la tombe. Mais ils ne commencent pas sans avoir auparavant fait un sacrifice à l'esprit tutélaire de la terre villageoise où l'enterrement doit être fait⁶⁸. La tombe ou « le Kaar prend l'aspect de deux alcôves. L'une à l'Est, l'autre à l'Ouest, séparées par un petit tertre médian (...). Le cadavre est alors placé dans la position d'une personne qui dort, la main gauche sous la tête » et la face toujours tournée vers l'Est, l'horizon des origines des Lobi et la direction du pays des morts. Les premières funérailles ne prennent pas fin avec l'enterrement. Elles se prolongent toujours par une veillée funèbre durant la nuit. Les instruments et les objets qui ont été en contact avec le défunt sont placés au milieu de l'assistance qui continue de prodiguer ses hommages au disparu⁶⁹. Des dons sont fait en nature et en espèces antiques (cauris ou monnaies anciennes chez

⁶⁴ La forte émotion rend les pleurs contagieux en Afrique car l'on se souvient nécessairement d'un proche disparu dont le douloureux souvenir se ravive.

⁶⁵ Les activités de la région entière en pâtissent car toutes les femmes natives du village doivent tout abandonner pour rallier le village endeuillé pour plusieurs jours.

⁶⁶ « Quant à la toilette funèbre, nous y découvrons cette idée que le défunt entreprend un voyage qui va le conduire chez les ancêtres, voilà pourquoi les parents du défunt l'habillent dignement » et somptueusement écrit B. YAHANON, dans *Les rites funéraires chez les Fans de Ouidah*, UCAO, Abidjan 1983, p. 29-30, selon ce que rapporte POODA, *op. cit.*

⁶⁷ M. PERE, *Les Lobi, tradition et changement*, t. 1, *Village et traditions*, Edition Siloé Laval, 1988, p. 329.

⁶⁸ Pour les étrangers, il faut, en principe, rapatrier le corps car c'est une indignité d'être enterré hors de sa terre natale en Afrique ; de même, les neveux non reconnus ont leur cimetière à part, non sans de grands sacrifices

⁶⁹ Chez le Dida, on habille plutôt l'héritier choisi, soit par le père soit par consensus, dans les costumes traditionnels du défunt pour montrer que le défunt n'a pas vécu inutilement mais s'est fait une digne postérité.

les Lobi ; chez les Dida, c'est une avalanche de pagnes ; *Kita, Adengra, Atchem-tchessa* selon les rangs des donateurs et du défunt) aux endeuillés pour pouvoir dédommager les joueurs de musique funèbre et les fossoyeurs qui prennent une part active à ces funérailles. Beaucoup de monde prend toujours part, par solidarité, aux premières funérailles d'un Lobi⁷⁰.

2 - La période du deuil

Entre les premières et les secondes funérailles ou dernières funérailles des Lobi, s'écoule la période de deuil. Selon les circonstances du décès, cette période de deuil peut prendre deux semaines à six mois ou même un an. Le principe est qu'il faut régler tous les problèmes qui empêcheraient l'âme du défunt de réussir son voyage vers l'au-delà. On fera venir plusieurs devins (trois normalement pour les hommes et quatre pour les femmes⁷¹) dans la famille éplorée pour rechercher tous les arrangements sacrificiels à faire pour libérer le défunt sur sa route vers le pays des morts. Pendant ce temps, les veufs, les veuves et les orphelins sont soumis à de nombreux interdits. Nous remarquons surtout que les veuves ont une condition de vie plus drastique : elles sont coupées de la vie villageoise pendant tout le temps du veuvage qui peut prendre six mois à un an. Elles ne se lavent pas et doivent s'oindre chaque jour de kaolin blanc. Elles se déplacent rarement et quand elles sont obligées de sortir de chez elles, elles emportent toujours leur tabouret pour ne pas souiller les sièges du commun des mortels. Elles ne doivent toucher personne sauf les anciennes veuves chez les Dida. On les estime impures. Les veufs et les orphelins se rasent la tête en signe de deuil. Ils font preuve de modération dans l'expression de leurs sentiments durant l'entre-deux funérailles. L'impureté rituelle les frappe moins, selon notre analyse.

Dans la maison funèbre, les souvenirs du défunt sont disposés dans une chambre. Il est supposé que l'âme du défunt rôde toujours dans les environs avant sa mise en route définitive prévue lors des secondes funérailles⁷².

⁷⁰ J.A. KAMBOU, *Le Dyoro ou initiation sociale au Sud de la Haute-Volta*, Paris, C.R.C., 1972, p. 155.

⁷¹ Chez nous le rapport est renversé ; il faut quatre pour les hommes et trois pour les femmes.

⁷² Nous avons recueilli plusieurs témoignages de Lobi, assure POODA, sur leur expérience de la mort. Ceux-ci sont assez intrigants surtout quand on les compare aux expériences des NDE, ou *Near Death Experiences* (cf. Dr MOODY, *La vie après la vie*, Robert Laffont, 1978, p. 181). A l'article de la mort, presque tous les Lobi, dans leurs délires, disent apercevoir à leurs côtés les membres défunt de leur famille, surtout leurs proches parents s'ils sont déjà morts. Des voyants lobi affirment bénéficier d'apparitions de défunts avec souvent le crâne rasé (signe de deuil dans la société). De même, les porteurs de cadavres lobi se disent toujours mus par une force invisible que l'on attribue à l'esprit du mort. Ce sont autant de croyances et de phénomènes liés à la mort qui alimentent les craintes des Lobi à propos de la mort et de tout ce qui l'entoure. C'est aussi ce qui explique l'importance des funérailles et du deuil dans cette société. Sur les expériences avec le monde d'outre-tombe, voir aussi T. FOUCHAUD, *La mort, témoignages de vies*, édition la Bonne Nouvelle, Saint-Denis-du-Maine 2006, p. 160. J. VERNETTE, *Peut-on communiquer*

Devant les représentations du défunt constituées de sa canne ou *gboo*, de ses photos, de son arc et de son carquois en ce qui concerne les hommes, de ses habits et de ses poteries pour les femmes, les lamentations sont faites par les parents proches les jours qui suivent immédiatement l'enterrement du défunt⁷³. On continue de servir la nourriture du défunt pour souligner sa présence encore dans le giron familial. Les retardataires viennent à lui rendre hommage toujours, en y jetant des cauris ou d'autres dons en nature. On évitera toutes palabres⁷⁴ et autres actes répréhensibles dans la société, pendant cette période de deuil, dans la maison mortuaire, jusqu'aux dernières funérailles ou secondes funérailles.

3 - Les secondes funérailles

Après tous les réglages religieux et surtout sacrificiels pour permettre le voyage effectif de l'âme du défunt, ont lieu les secondes funérailles ou *Bohuur*. Elles sont importantes suivant le rang et la considération sociale dont jouit le défunt. Elles sont organisées en fonction des clans et des traditions locales. Elles peuvent être symboliques ou très fastes. Pour les vieilles personnes défuntes, elles peuvent durer une semaine avec des manifestations qui drainent encore beaucoup de monde dans la maison du disparu. Quelques lamentations rituelles sont entendues les premiers jours. Mais le ton cède vite à la joie et à une ambiance de fête traditionnelle. On regrette bien le départ définitif d'un être cher vers l'autre monde d'où on ne peut plus revenir, mais aussi on fête l'entrée d'un nouvel ambassadeur des hommes dans le monde des ancêtres⁷⁵.

Ainsi, le premier grand jour des secondes funérailles est appelé *Bowiri* et consiste à faire des consultations divinatoires et divers sacrifices de réparation pour les fautes du défunt. Il y a ce jour-là des pleurs bruyants. Il y a une sorte de seconde célébration des premières funérailles pendant un laps de temps assez raisonnable. Le deuxième jour ou *Bièli-wiri* ou *Jèli-wiri*, on procède à de nombreux sacrifices pour mettre en route le défunt à qui on dit adieu. C'est après cela que s'ouvrira une véritable ambiance de fête où les orphelins, les veufs et les veuves sont réintégrés dans la vie sociale à travers

avec l'au-delà ? Editions du Centurion, Paris 1990, p. 127 avec de vibrants témoignages sur les revenants qui ressemblent fort drôlement à ceux que nous ont contés les Lobi (crâne rasé, sensations lourdes en leur présence etc. p. 83-86). Voir aussi P. RAYET, *Après la mort*, Edition O.E.I.L., Paris 1996, p. 146. Surtout les expériences des saints avec le monde de l'au-delà, p. 65-104.

⁷³ En effet, il existe des pleurs rituels chez les Dida qui consistent à pleurer toutes les quatre heures du matin, même après l'enterrement, pour montrer qu'on n'a pas oublié le défunt.

⁷⁴ Bien plus, c'est l'occasion de régler tous les contentieux pendants et difficiles.

⁷⁵ Cf. M. FIELOUX et J. LOMBARD, « A propos du tournage et de la réalisation des mémoires de Binduté Da » in AAVV, *Image d'Afrique et Sciences sociales. Les pays lobi, birifor et dagara*, Paris, Ed Karhala & ORSTOM, 1993, p. 423-439.

un grand repas rituel consommé souvent sur la terrasse des maisons lobi. Le troisième jour ou *Khîdîgba-wiri*, les fossoyeurs sortent de la maison toutes les saletés du défunt et rompent de manière symbolique tout ce qui pourrait retenir dans la maison l'âme du défunt. Ils les conduisent vers l'Est, la route du pays des morts. S'instaure alors une véritable fête familiale pour célébrer l'entrée du défunt dans le royaume des morts. Le quatrième jour où *Jukuulbîsa-wiri*, une grande danse traditionnelle honorera enfin le défunt pour valoriser ses qualités paysannes, honneurs sensés convaincre les ancêtres pour qu'ils accueillent celui qui frappe maintenant à leur porte. Les réjouissances officielles prennent fin avec ce quatrième jour des secondes funérailles⁷⁶. Les parents proches resteront dans la maison du défunt pour ranger le matériel et régler les questions d'héritage des biens et des charges. Les veufs et les veuves reprennent leur vie sociale normale.

Sans relater tous les détails de ces funérailles traditionnelles, nous remarquons une organisation sociale bien définie dans les rites de ce peuple sans écriture mais qui conserve fidèlement depuis des générations des rites immémoriaux. C'est dans ces rites que transparait une certaine conception de la mort et de la vie dans l'au-delà qui est la chambre voisine d'un même appartement, la vie globale. Cependant, pour qu'il en soit ainsi, il faut que la mort soit acceptée et non conspuée comme dans l'hypothèse du *Fêwa*. On saisit la particularité de son régime juridique.

B - Le régime dérogatoire au droit commun : le Fêwa en perspective

On l'a vu, les rites des funérailles ont pour but, d'une part, de préparer le corps pour le voyage dans l'au-delà, l'outre-monde et d'autre part, pour l'honorer en raison de sa qualité d'ambassadeur des vivants vers les morts qui inaugure son changement de statut avec le sacre de « l'ancestralisation ». Dans l'hypothèse du *Fêwa*, il s'agit de refuser au corps ces différents privilèges. D'abord, le décès n'est pas annoncé par les tam-tams ni par des délégations envoyées pour préparer les funérailles. Ensuite, il est interdit de se lamenter, de pleurer, de crier bruyamment, de se rouler à terre, de se faire une incision sur le corps pour le défunt. On fait comme si de rien n'était, on s'habille normalement, on s'alimente comme d'ordinaire, on ne doit pas se désoler outre mesure. Les rites d'interrogation visant à savoir les causes de la mort sont interdits.

⁷⁶ Encore une fois de plus, il s'agit d'une présentation sommaire. Nous savons en général la complexité des rites funéraires africains. Nous n'entrons pas dans les détails. Mais tout est organisé pour adresser un adieu à l'âme du défunt en route pour l'au-delà. L'aspect purificateur des rites, d'une part pour ce défunt et d'autre part pour les vivants qu'il laisse sur terre, est de loin le plus important dans ces rites, à notre analyse.

De plus, le corps ne sera pas préparé par une toilette spéciale car si l'infortuné meurt dans le champ, il y sera enseveli, surtout quand il s'agit d'un enfant. Ensuite, il n'a pas droit aux sacrifices pour le creusement de sa tombe car il faut vite l'évacuer, on comprend qu'il est littéralement jeté dans la tombe sans hommage particulier, car en lieu et place des pagnes, ce sont les pailles et les herbes contenant souvent des fourmis qui vont lui servir de lit funéraire, aucun soin n'est mis quant à la position⁷⁷ du corps dans la tombe ; le tout c'est qu'il ne revienne plus jamais dans le monde des vivants. En outre, le corps n'a pas droit au deuil dont le but est de régler les problèmes par des rituels en vue de la purification du défunt.

Plus grave, les funérailles étant interdites, aucun rassemblement particulier n'est admis, chacun vient se désoler à la cour familiale et se retire au plus vite sans commentaire, encore moins les mimes des gestes du défunt. On n'attend personne, si bien que les parents éloignés pour une raison ou une autre ne peuvent faire l'inhumation si chère aux Africains. D'ailleurs, c'est de nuit, entre trois heures et quatre heures que l'inhumation se fait dans l'incognito par les oncles maternels. Par ailleurs, même morts à l'âge canonique⁷⁸, les veufs, les veuves et les orphelins ne sont pas astreints aux nombreux interdits et coûts funéraires. On le voit, le veuvage est interdit, le *Kouhi* (le fait pour les enfants d'honorer leurs ascendants par une avalanche de rites, de dons, de repas, de sacrifices) est proscrit.

Ceci expliquant cela, les secondes ou grandes funérailles, qui consistent à honorer le défunt, à marquer son changement de statut et ainsi à mettre en place de nouveaux types de liens entre les vivants et le défunt, ne peuvent légitimement avoir lieu. On ne saurait déconstruire l'image du défunt pour la faire passer du statut de vivant à celui de défunt et surtout lui ouvrir les portes du monde des ancêtres. On ne doit pas lui construire une nouvelle identité dans l'au-delà pour jouir de la dignité d'ancêtre, au contraire, on demande plutôt, aux ancêtres de ne pas le recevoir pour qu'il erre à travers la nature.

Comment devient-on ancêtre ou *Kôtin* chez les Lobi⁷⁹ et en général en Afrique ? Comment parvient-on à la classe privilégiée des dieux ? Tout Lobi qui meurt ne reçoit pas automatiquement le titre et la qualité d'ancêtre. Cet honneur est réservé aux ascendants défunts qui répondent à un certain

⁷⁷ Dans ce cas, le corps est mis en tombe en vrac sinon à l'opposé de la position ordinaire qui montre les pays des ancêtres. Il y a aussi, l'hypothèse de ceux qui meurent sans laisser de postérité, ils sont enterrés à plat-ventre, la face contre le sol avec une graine de palme dans le rectum ; pour dire qu'il n'a rien n'apporté au clan, bien plus que personnel ne suive ses traces qui préfigurent la disparition du clan à terme.

⁷⁸ Le *Fêwa* veut dire couper son souffle, enlever son enfant, donc on ne comprend pas pourquoi un vieillard devrait subir le régime peu glorieux de cette institution ; on maintient qu'il s'agit d'un *Fêwa* dès lorsqu'il constitue le premier décès dans sa famille.

⁷⁹ POODA, *op. cit.*

nombre de critères sociaux bien définis⁸⁰. Il faut être un homme ou femme décédé(e) dans sa vieillesse après avoir réussi socialement sa vie. Il faut être un grand-père⁸¹ ou une grand-mère avant de mourir. Il faut être bien mort et en paix avec ses ancêtres. Il faut avoir vécu de manière méritoire aux yeux des hommes et des ancêtres. Des consultations divinatoires seront faites avant la canonisation rituelle d'un défunt. Un fils, après le décès de son père dans de telles conditions, est tenu à lui rendre un culte. C'est le culte du père ou Thirè, qui est important dans la vie d'un Lobi⁸². Chaque année et aux périodes troubles de l'existence humaine (maladies, malheurs, initiations, décès...), les fils lobi sacrifient toujours à l'autel de leurs pères ou de leurs ancêtres masculins⁸³. Un culte est aussi rendu aux ancêtres féminins surtout quand on est en quête de fécondité pour les femmes. C'est le culte du *Birdithil* ou du *niba* en langue lobi (lobiri). Les femmes et les filles sont plus attentives à un culte féminin lié à la fécondité⁸⁴.

Mais pour avoir un autel construit dans la grande maison lobi, il faut que l'ancêtre qui désire être honoré de manière spéciale par ses descendants se révèle à eux de manière manifeste. Les songes, les événements sociaux et les autres signes interprétés par le devin ou *bùordaar* le révéleront⁸⁵. Sinon, après les dernières funérailles, le bâton ou *gboo* du grand-père ou de la grand-mère rejoindra ceux de ses devanciers dans la mort dans la grande maison paternelle. Quand on invoquera les ancêtres ou Kôtina au pluriel, il ou elle en fera partie. Ceux qui ont connu une mauvaise mort ou mal-mort ne peuvent être invoqués comme ancêtres⁸⁶. Selon les Lobi, certains d'entre eux

⁸⁰ J.M. ELA, *op. cit.* p. 54, écrit à cet effet : « dans la tradition africaine, revêtir la dignité d'ancêtre suppose qu'on a excellé dans la pratique de la vertu au long de son existence ». Voir aussi L.V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris 1975, p. 100. Cf. J. PENOUKOU, « qui devient ancêtre, se demande-t-il ? En principe, toute personne qui décède d'une bonne mort. Car la mauvaise mort (eku baba) demeure pour la famille un objet de déshonneur et même porte malheur, et qui n'oblige guère à aucun culte ».

⁸¹ Dans une telle hypothèse, le corps est conduit à sa dernière demeure par les petits-fils, signe de la gloire du défunt.

⁸² Cf. Madeleine PERE, *op. cit.* p. 225-227.

⁸³ Les lobi font des sacrifices aux ancêtres à chaque début et chaque fin d'année agricole. Les libations sur l'autel des ancêtres sont quasi quotidiennes. Les ancêtres participent à la vie des vivants.

⁸⁴ Voir J. A. KAMBOU, *op. cit.*, p. 167-168.

⁸⁵ Cf. D. BAGNOLO, *op. cit.*, p. 147.

⁸⁶ Chez les Lobi, la bonne mort est celle qui survient après une vieillesse tranquille. Une telle mort est fêtée dès les premières funérailles. Beaucoup de plaisanteries sont faites, à l'occasion, aux parents. Tout Lobi rêve d'une telle mort. La mauvaise mort ou *Khi-puu* est celle qui arrive prématurément dans la force de l'âge. On peut parler aussi de mal-mort pour juger de la qualité de la mort : « mourir au loin et risquer d'être ainsi privé de funérailles ; mourir sans laisser d'enfants, pour accomplir les rites ; mourir en couches etc. ». Nous citons ici L. V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris 1975, p. 250. Et J.M. ELA *op. cit.*, p. 38, écrit dans ce sens : « pour l'Africain, la mort n'est pas une assimilation de l'être.

se réincarnent dans d'autres familles ou dans d'autres ethnies pour racheter leur existence brisée par la mort prématurée. Ces situations nous éclairent sur les effets du *Fêwa*.

C - Les effets du *Fêwa*

Partout, la mort est mise à la place de la mauvaise compagnie⁸⁷, cette « maladie » honteuse, douloureuse et pénible qui ne fait pas de quartier. C'est pour pallier les effets néfastes de la souffrance individuelle et collective qu'elle entretient et qui nous guette indéfiniment, que les funérailles, proscrites dans l'hypothèse du *Fêwa*, au travers de leur ritualité⁸⁸, prennent, dans toutes les cultures traditionnelles les allures d'une fête, un succès permis, selon R. Caillos⁸⁹.

Ainsi, chez les Joolaa de la Casamance, selon L. Diaye, au sud du Sénégal, la personne décédée à un âge avancé de la vie, après avoir répondu à l'appel sociétal de fonder une postérité, seule garante d'un statut social enviable, peut, socialement, avoir le privilège de présider ses propres funérailles, habillée de ses plus beaux habits. Il arrive même que les membres de la parenté exhibent, pour les besoins du cérémonial et par souci de solennité, ses outils de chasse (arc et flèche), de culture, quelques restes de bétail et les cornes des bœufs qu'il a eus, de son vivant, à destiner au culte et tout cela est ponctué par des parades, des chants, des cris, des lamentations, des remontrances et des éloges dont l'objectif visé est de maîtriser les moments angoissants de la perte due au départ, pour l'éternité, de celui qui fut un être cher. Chez les Karamajong d'Ouganda et les Indiens d'Amérique du Nord, poursuit Diaye en citant L.V. Thomas, le défunt peut être installé, de façon majestueuse, à l'intérieur de son troupeau afin de le magnifier en divulguant son patrimoine.

C'est le rituel de « présentification » du mort que l'on retrouve dans beaucoup de sociétés africaines et indiennes. Ainsi, les recherches de facture anthropologique menées par C. Alès, chercheur au CNRS (Paris), chez les Indiens yanomamis du Venezuela et du Brésil, montrent la place des rites funéraires dans le processus de raffermissement du lien social que le « dernier combat » a, momentanément, déconstruit. Dans cette communauté, aux dires de Diaye, où la crémation est pratiquée après la mort, tous les biens

En rigueur, on ne craint pas la mort. Ce que l'on redoute, c'est de mourir sans enfant. L'absence des garçons, en particulier, est la pire des malédictions pour le Noir.

⁸⁷ Lamine DIAYE, *op. cit.*

⁸⁸ Selon M. DOUGLAS, « les rites sociaux créent une réalité qui, sans eux, ne serait rien ». Faut-il comprendre que la vie d'une société dépend aussi de sa capacité à « inventer » des rites, surtout que tous les rapports humains fondamentaux sont sous contrôle d'une symbolologie légitimée ». Voir L.V. THOMAS, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris 1985, p. 15.

⁸⁹ R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, Paris 1958, p. 14.

et le cadavre du défunt vont être la proie d'un bûcher. Le corps incinéré va ensuite être pulvérisé à l'aide d'un mortier et la poudre obtenue, mélangée avec un jus de banane ou de plantain sucré, servira de boisson, uniquement aux enfants du lignage. Ces exemples, loin d'être exhaustifs, peuvent, somme toute, éclairer sur la véritable fonction des rites mortuaires et leur action efficace⁹⁰, gage d'une société qui cherche à s'apaiser.

Aussi les funérailles sont-elles l'une des étapes essentielles du processus « d'ancestralisation », même si celui-ci n'est mené à terme qu'à la suite de l'intégration du *Picap* (ou *pe-ciap*, *pëcap*), image *ancestralisée* du défunt, au sein de l'autel des ancêtres. Ces rituels revêtent un double caractère : ils servent dans un premier temps à honorer le défunt et à déconstruire son image (du statut de vivant, il passe à celui de défunt), mais surtout, sont destinés à lui ouvrir les portes du monde des ancêtres et à construire sa nouvelle identité dans l'au-delà (de défunt, il devient ancêtre) dans l'hypothèse de la bonne mort uniquement. Cependant, dans les hypothèses du *Fêwa*, il est vrai que la société cherche à s'apaiser et à retrouver l'équilibre et l'harmonie perdus par ces disparitions, elle n'entend pas, non seulement à honorer le défunt, mais et surtout à l'intégrer dans l'aréopage des divinités ancestrales. Les rites du *Fêwa* consistent à protéger les vivants contre les malédictions supposées ou réelles de la mort inopportune et à oublier ces défunts qu'on ne nommera jamais même au titre de la plaisanterie.

En effet, il est vrai que d'autres personnes connaissent des enterrements sommaires⁹¹ en raison de la cause de leur mort (*supra*). Cependant, elles ne cessent pas d'exister, même si ces personnes qui décèdent de mauvaise mort ne peuvent rarement, voir jamais, arriver à l'état d'ancêtre ». Ainsi, en pays akan, sont considérées comme mauvaises morts, les morts par noyade, par pendaison ou encore à la suite d'une décharge électrique de la foudre. Les défunts sont perçus comme ayant été maudits par les génies de l'eau, de la forêt, les esprits du ciel etc., et rappelés à eux. Ils sont donc enterrés sur le lieu de leur décès de la façon la plus sommaire qui soit⁹². Il s'agit ici, affirme Néné By, de refermer au plus vite ce chapitre honteux et douloureux pour la communauté. Toutefois, à la différence du *Fêwa*, ils ne cessent pas d'exister. Leur esprit reste rattaché à l'endroit de leur décès, échec, et tout au plus, peuvent-ils hanter et effrayer les infortunés passants. En revanche, peut accéder au statut d'ancêtre celui qui s'est « installé juridiquement comme

⁹⁰ P. BAUDRY, *Une sociologie du tragique*, Paris, Cerf/Cujas, p. 186.

⁹¹ B.S. NENEY, *la vocation successorale de la femme en Côte d'Ivoire*, inédit.

⁹² Selon, l'inspecteur général de l'Education nationale, SILUE Nanzuan, en pays Sénoufo du Nord de la Côte d'Ivoire, « et comme leur esprit reste sur le lieu de l'enterrement, les sorciers et devins font alliance avec eux, pour tourmenter les personnes peu recommandables (les adultères, les voleurs etc.) interview du 22 novembre 2014 à Arrah (pays lors des funérailles de NANAN KOUADIO MEA, chef de terre). °

ancêtre dans le lignage » et donc qui « a laissé un dépositaire c'est-à-dire un survivant privilégié qui hérite de ses biens⁹³ ». Pour celui-là, la mort non seulement, ne met pas fin à son existence, mais vient rehausser son identité en lui accordant l'honorable statut d'ancêtre.

Pour la mauvaise mort, c'est le *Fêwa*, qui « gâte la mort » laquelle mérite célébration et honneur ; le non respect des rites est souvent dramatique : M. Kouadio est un haut cadre de l'administration ivoirienne, son épouse et lui n'ont jamais perdu d'enfant, son fils Hector est mortellement tué dans un accident de circulation. Dès l'annonce du décès, les parents du village délèguent des gens pour lui signifier qu'il s'agit d'un cas de *Fêwa*. Dès lors, Il lui est donc interdit, non seulement de faire des funérailles à Abidjan où il vit avec sa petite famille mais surtout d'éviter d'exposer le corps une fois arrivé à Yaokouassikro, son village natal. L'infortuné fait dire à la délégation venue du village qu'il est chrétien et qu'il ne se sent pas concerné par les traditions immémoriales. Ceci expliquant cela, il organise des veillées, fait la levée de corps au salon (VIP) Houphouet-Boigny de l'Ivosep, transfère le corps au village et expose le corps à la veillée religieuse l'avant-veille et inhume le corps à dix heures après la messe de requiem.

Une semaine après un retour tourmenté du village (il fait deux crevaisons), sa fille Diane meurt mystérieusement en couche. Cette fois et curieusement, M. Kouadio envoie une délégation au village pour faire dire qu'il s'agit d'un cas de *Fêwa*, que les cérémonies funéraires n'auront donc pas lieu (Abidjan et village y compris) et qu'il demande la permission de ne même pas faire entrer la dépouille mais de l'enterrer sitôt le village atteint la nuit, le cimetière étant à l'orée de Yaokouassikro. Les parents, cette fois-ci satisfaits, parce que honorés, procèdent aux rites du *Fêwa* et depuis vingt ans, le couple n'a pu perdre un enfant⁹⁴. De ce récit, une leçon se dégage : on peut ne pas croire aux us et traditions africaines pourtant, il faut éviter de les affronter⁹⁵.

En effet, lorsque les rites du *Fêwa* sont respectés, la femme concernée est lavée de ses souillures, parfois avec son mari, préserve ses autres enfants de

⁹³ Dossier d'enquête : NRC (Centre norvégien des réfugiés), « Etudes sur les obstacles administratifs et culturels à la déclaration des faits d'état civil en Côte d'Ivoire », AKA L. A rapport réalisé en 2010.

⁹⁴ Entretien réalisé le 22 novembre 2014 de 18 h à 20 h avec un groupe d'Akan à Yopougon-Niangon-nord (MM AHOURE N'Goran, Baoulé, komkoubo Toumodi ; BEHIBRO, Baoulé, Didiévi, PRAO, Abron, Djindé, YAO Léon, Baoulé, Yamoussoukro).

⁹⁵ Il y a souvent des forêts qu'il faut éviter de fréquenter certains jours (vendredi chez les Baoulé), mais tant que l'on les fréquente sans informer les gens, il ne survient rien mais le dire au titre de défi attire des ennuis terribles. Nous nous souvenons avoir traversé sans ennui, de nuit, la forêt sacrée en Zatoboua et Bogoboua (pays dida de Lakota), sans l'avoir annoncé au préalable ; mais après nous l'avons dit

Le *Fêwah* pour faire semblant d'ignorer la mort

mort, « tombe en grossesse les jours qui suivent ⁹⁶ » et surtout réintègre la communauté de laquelle elle était exclue momentanément.

⁹⁶ Entretien du 22 novembre ; M. PRAO.

L'INVERSION SOCIALE TOLEREE EN MILIEUX SERERE ET WOLOF

par Seydou Diouf,
chef du département d'histoire du droit et des institutions,
Faculté des sciences juridiques et politiques de
l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar

L'inversion sociale est une anomalie consistant en une position inverse ou un retournement de situation par rapport à l'ordre normal. Elle est révolutionnaire et perturbante, mais elle apaise les tensions engendrées par la complexité de la hiérarchie sociale et la rigidité du système des valeurs consacrées par la société. Les phénomènes qui la caractérisent sont des moments passagers, des espaces d'exutoires permettant à une frange de la population de s'exprimer librement en dehors des convenances sociales.

L'inversion sociale est pratiquée par presque toutes les ethnies sénégalaises. Mais j'ai délibérément choisi de me limiter au cas des Sérères et des Wolofs, deux communautés ayant cohabité au nord et au centre du pays avant le X^e siècle. Les nécessités de la monarchie et de la technologie obligèrent les Sérères à accepter en leur sein des forgerons, des cordonniers, des bijoutiers et des tisserands appartenant à l'ethnie wolof¹. Les deux ethnies partagent plusieurs traits caractéristiques ; elles sont stratifiées et inégalitaires, prônent des valeurs fondées sur un code d'honneur et de dignité. Les hommes libres (*gээр* en wolof ou *sinig* en sérère) sont astreints à la retenue (*kersa*), à la vertu (*ngor*), au courage (*fit*) et à la loyauté.

Les castes marginales pratiquant l'inversion sociale sont, en milieu sérère *les Toolé, les Laaw, les Saanit et les Jeejeek* (chanteurs-poètes ambulants) et *les Acir* (« Gueux ») pour ne citer que les groupes les plus représentatifs. Les *Saanit* qui constituent une caste vulgaire et insolente utilisent un langage obscène (*la parole sale*) et leurs femmes dansent toutes nues à l'occasion de certaines cérémonies funèbres. Les *Toolé* sont les esclaves des *Saanit* ; la coutume sérère les marginalisait et leur privait, dit-on, de sépulture. On n'enterrait pas un *Toolé* après sa mort ; son corps était plutôt jeté aux vautours.

¹ Cf. Youssous FAYE, *Esquisse sur l'islamisation des Sérère du Sinig*, Dossier documentaire et pédagogique, UCAD, Ecole normale supérieure/département histoire-géographie, 1992-1993, p. 17

Les *Jeejeek* sont des troubadours auxquels appartenait le célèbre chanteur Démba Faye (*Demba naa laalèle*)². Les *Laaw* seraient originaires de Haïré Lao dont ils portent le nom³. Ils sont plus connus sous l'appellation *des gens du sens inverse* parce qu'ils inversent le langage et les pratiques conventionnelles. Les Wolof excellent dans le *XaXar*, le *Laabaan*, le *Taaxuraan* et *Taajaboon*, etc.

Le *Xaxar* est une cérémonie organisée par les femmes pour brocarder la nouvelle mariée qui regagne le domicile conjugal. Le *Laabaan* est la célébration de la virginité de la nouvelle mariée au lendemain de la consommation du mariage. C'est une forme de communication sociale qui verse dans la vulgarité et l'insolence. Ainsi, les parties intimes du corps humain généralement désignées par des euphémismes, sont directement nommées sans détour à travers les rituels de l'inversion sociale. Le *Taaxouran* est une parole chantée à l'occasion d'exécution des travaux champêtres ou des veillées villageoises. Il peut être élogieux ou satirique. Le *Taajaboon* est un rituel de chansons et de danses exécutées par des hommes et des femmes masqués célébrant la nuit du nouvel an musulman (*Tamkharite*)

Les textes originaux qui étayaient mon propos sont empruntés aux travaux de deux collègues spécialisés dans les cultures sérère et wolof⁴. L'inversion sociale, dans sa pratique coutumière, est une invitation à la refondation de l'entreprise collective (I). Aussi peut-elle être considérée comme une pédagogie biaisée, destinée à assainir les mœurs de la communauté (II).

I – Une refondation de l'entreprise collective

L'inversion sociale constitue un acte de provocation. Les *gens de la parole* qui s'y adonnent sont délibérément grossiers, frustes et vulgaires ; mais ils délivrent un message plein de sens. Leurs discours, inversés et humoristiques, rappellent à la nouvelle génération les valeurs fondatrices de la communauté. Ils invitent les chefs à être plus humbles et plus tolérants et dénoncent en même temps les tares de la société.

A – Invitation à l'humilité et à la tolérance

Les *Saanit* constituent la caste des écuyers ou des palefreniers du roi du Sine. La position privilégiée occupée auprès du chef leur conférait un statut de roturiers pétris de culture aristocratique redoutable. Jouissant d'une

² Sources rapportées par Diouf VIEUX BOURE du village de Sanghaye.

³ Sources rapportées par Ounit TOURE de Thiaré.

⁴ Il s'agit des professeurs Amade FAYE dont la thèse porte sur *La littérature orale seereer. Typologie des genres et problématiques d'analyse*, Dakar 2012 et Momar CISSE, auteur de *Parole chantée et communication sociale chez les Wolofs du Sénégal*, (l'Harmattan, Paris 2009).

impunité que leur confèrent leur statut et la coutume, ils sont aussi craints de tous, le roi y compris⁵. « Le Saanit seul, dit-on, avait l'audace et l'outrecuidance de se présenter devant le roi et de lui dire en public « *Maad*, donne-moi un pantalon dans lequel on n'a pas encore pété »⁶. D'après une autre version, le *Saanit* aurait dit : « O mon roi (*Maad*), je voudrai que tu me donnes un pantalon que tu as porté pendant trois mois sans y avoir jamais pété ». L'entourage du roi a éclaté de rire⁷. Le rôle fondamental du *Saanit* est de rappeler au roi sa simple condition humaine. Car pour être roi, ce dernier n'en est pas moins un homme.

Dans une autre tradition non moins croustillante, on nous décrit une scène qui s'est déroulée à la place du village où une femme nommée Yandé Mbouna vendait du poisson. Le pagne qu'elle portait était mal ajusté autour de ses reins et laissait apparaître ses parties intimes que le chef du village (le Diaraaf) qui venait de passer, avait aperçues. Le chef du village perdit aussitôt la tête et dit : « Yandé, vends (à moi) des poissons pour 500 F ». La dame s'exécuta et lui vendit pour 500 F. Le chef qui fit semblant de partir revint aussitôt sur ses pas et acheta encore pour 500 F. Il continua ainsi à faire des va et vient et acheta pour 2 000 F. Le troubadour, *Mbegaan* qui observait la scène sourit, s'approcha de la dame et lui dit : « Bravo ma nièce ! c'est comme ça qu'il faut faire ! pourvu que tu écoutes tous tes poissons ! ». Le chef de village regarda le troubadour avec dépit et s'éclipsa aussitôt⁸.

La caste *des gens de la parole* a toujours joui d'une immunité totale en milieu sérère comme en témoigne le cas d'un célèbre *diawandou* nommé Bokoum, qui se moquait allègrement du président Senghor. Chaque fois que Bokoum passait à côté du palais et constatait que le petit drapeau était levé, il comprenait que le président Senghor était à l'intérieur. Il s'agrippait sur les grilles du Palais et interpelait le président : « Senghor, mauvais sérère (*sérère bou bonne bi*) sors d'ici et viens me voir », lui disait-il. Le président sortait et lui répondait : « Bokoum ! Qu'est-ce que tu veux encore ? »⁹. Senghor tolérait les railleries du *diawandou* et lui donnait régulièrement des petits cadeaux. L'enracinement de Senghor à la culture sérère qui fonde l'inversion sociale et la parenté à plaisanterie est facile à illustrer. Comme il le déclarait lui-même, « il faut avoir la force d'assimiler ; il faut être soi : un peuple ne

⁵ Cf. Amade FAYE, *La littérature orale seereer, typologie des origines et problématiques d'analyse*, thèse de doctorat d'Etat, FLSH, Dakar 2012, volume II, p. 938 à 940. nqaasaand

⁶ C'est un sous-entendu clair : « dans lequel tu n'as pas encore pété ». « *Maad kaam bug o mbap o nqaasaand* ». Cf. Amade FAYE, *op. cit.*, p. 940.

⁷ Tradition rapportée par le vieux Bouré Diouf de Sanghaye.

⁸ Amade FAYE, *op. cit.*, volume I, p. 473.

⁹ Sources rapportées par le vieux Bouré Diouf de Sanghaye.

peut- être en se reniant »¹⁰. Les acteurs de l'inversion sociale dénoncent les tares de la société à travers un langage à la fois humoristique et provocateur.

B – Dénonciations des tares de la société

Les « chants de Gueux » (*a kim a Ciré*) sont considérés dans la tradition sérère comme un discours de rébellion et de dénonciation des tares de la société. Les *a Ciré* sont des jeunes gens formant « une classe d'âge bâtarde, constituée de têtes brulées et menant une vie de bohème... Ils constituent une police des mœurs, une sorte de sentinelle du bon ordre moral et social, sermonnant, blâmant ou dénonçant à travers leurs chants les indécidités de leurs aînés »¹¹. Ils critiquent et fustigent les défauts constatés dans la société, comme le délit d'adultère, le vol, la sorcellerie etc.

D'après les traditions du Hireena, rapportées par le professeur Amade Faye, « le premier *a Ciré* était un révolté social, un adolescent ordinaire devenu marginal pour être resté célibataire (*o mband*) malgré lui, pendant que ses camarades de la même classe d'âge avaient tous pris femme. Ainsi, aigri et souffrant de ce manque, il choisit de mener une vie dissolue et s'en prendre à son village par des attaques verbales jusque là non admises »¹².

Les chants de Gueux (*a kim a Cire*) sont sarcastiques, humoristiques et violents. Les activités des *a Ciré* se déroulent exclusivement la nuit, comme ils l'affirment eux-mêmes :

-*Jire ne dort qu'à l'aube !*

-*Quelle que soit la faiblesse d'un a Ciré il peut vaincre un homme et sa femme !*

-*Quiconque déteste le rebelle ne vivra point jusqu'à l'année prochaine !*

-*Père ô Faye, aiguisse donc ton phallus !*¹³

Le troubadour Demba Faye s'est ainsi attiré les foudres du prince de sa localité pour avoir osé déclarer en public, au cours d'une veillée de *riiti*, qu'il a eu des rapports intimes avec la maîtresse de ce dernier : -« J'ai couché avec la « Mère » et Mbare Ndiaye me guette avec une cravache », a-t-il chanté¹⁴.

L'inversion sociale constitue une forme de pédagogie biaisée.

II – Une pédagogie biaisée

L'inversion sociale est une culture de sociabilité et d'intégration à la communauté. Le *Xaxar* (parole satirique à l'adresse de la nouvelle mariée) et

¹⁰ Cf. L. S. SENGHOR, *Liberté 1, négritude et humanisme*, Seuil 1964 p. 298.

¹¹ Cf. Amade FAYE, *op. cit.*, volume 2 p.941

¹² Cf. Amade FAYE, *op. cit.*, volume 2, p. 941.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ « Mère » est la dirigeante dans une association des femmes (mal). Dans cette parole du troubadour, elle est la maîtresse du prince Mbare Ndiaye.

le *labaane* (célébration de la virginité), pour ne citer que ces genres, en constituent la meilleure illustration dans la société wolof.

A – Le *xaxar* ou parole satirique à l'adresse de la nouvelle mariée

Le *xaxar* est une forme de communication circonstancielle. C'est un rituel qui marque l'arrivée de la co-épouse au domicile conjugal (déjà occupé par sa ou ses rivales). La nouvelle épouse fait l'objet d'un accueil hostile de la part des autres femmes de la localité qu'elle rejoint et qui se considèrent comme ses rivales. Elle est saluée par des propos obscènes et injurieux. Pour Abdoulaye Bara Diop, ces propos ne sont rien d'autre qu'une simple manifestation d'hostilité simulée contre la nouvelle mariée. Cette animosité, à la limite fictive, cesse dès que la nouvelle mariée s'acquitte d'une sorte d'indemnisation (*dampaye*) réclamée pour réparer le préjudice fait à la première femme¹⁵.

La nouvelle mariée (*cète bi*) est la cible principale des chants de *xaxar*, mais ses parents et les hommes qui l'accompagnent au domicile conjugal, considérés comme les complices du mari, ne sont jamais épargnés. Citons d'abord un exemple de *xaxar* où la nouvelle mariée constitue la principale cible avant de montrer un autre genre de *xaxar* impliquant les complices du mari.

1 - La nouvelle mariée, la cible.

a - la nouvelle mariée porte la guigne (*aaye gaaf*)

-la mère a accouché ;

-le père a un oreillon ;

-l'oncle a une hernie des testicules ;

-la nouvelle mariée, à vrai dire, porte la guigne

-portez-la et faites-la passer par les cimetières ;

-les menus poils sur ses parties intimes, tout homme qui s'y frotte meurt ;

-cette nouvelle mariée porte vraiment la guigne (Cissé Momar p. 325).

b - la nouvelle mariée est polie

-la mariée dit qu'elle est polie ;

-je l'ai trouvé au camp militaire, étalée, les hommes baisaient. Elle n'a pas bougé à cause de sa politesse ;

-elle est amoureuse de tout bâton qu'elle voit. La vie est pour elle une natte ;

-mariée, épargne le papa des enfants (Cissé Momar p. 327).

¹⁵ Cf. Momar CISSE, *Parole chantée et communication sociale chez les Wolofs du Sénégal*, L'Harmattan, 2009 p. 13.

2 - *Les complices de la mariée*

a - Modou l'accompagnateur de la mariée

-Modou cesse d'accompagner les mariés !

-tu baisses toute femme que tu accompagnes avec ton ventre de canard ;

-Modou, cesse d'accompagner les mariées ! (Cissé Momar p. 14).

b - Le père de la mariée

-le père de la mariée, s'il dit qu'il est El hadj, il ment. En allant faire son pèlerinage, il est tombé sur un sexe, et a fini par renoncer (Cissé Momar, p. 327).

B – Le labane ou célébration de la virginité

Le *labane* ou *jébbalé b* (consommation du mariage) est la célébration d'une fille qui a su conserver sa virginité jusqu'au mariage (à l'image de sa mère connue pour cette qualité). Les paroles chantées au rythme des tam-tams et des danses au lendemain de la consommation du mariage sont des propos élogieux à l'endroit de la nouvelle mariée dont la virginité a été bien constatée. Aussi constituent-elles un message de prudence adressé aux autres filles célibataires.

Citons-en brièvement quelques exemples :

1 - *Siggil nga say nawlé (tu as honoré tes semblables)*

-tu as honoré tes semblables ;

-tu as honoré tes compagnons ;

-tu as honoré ta mère ;

-tu as honoré tes amis.

-si je témoigne pour une fille dont la maman est exemplaire, je ne me lasse pas (Cissé Momar p. 309).

2 - *Eviter la honte*

-ma fille-ci me connaît bien ;

-je ne suis pas habituée à la honte ;

-elle qui m'appelle aux sons du tam-tam à l'aube ;

-c'est elle qui m'a honoré ;

-dès que j'ai entendu à l'aube les tam-tams, j'ai aussitôt su que ma fille s'est couchée (Cissé Momar p. 310).

3 - *Les hommes ne sont pas bêtes (goor gni dofugnou)*

-les hommes ne sont pas bêtes ;

-les mères des hommes ne sont pas bêtes ;

- Les sages auront des époux ;
- les indisciplinées n'auront que du sexe ;
- et seront abandonnés à leur maman (Cissé Momar p. 309).

*
* *

Les acteurs de l'inversion sociale ne nous font pas seulement rire. Ils délivrent un message intelligent qui montre de travers les valeurs fondatrices de la société. Le système des valeurs est présenté par son contraire : l'ordre social est montré par le désordre ; les écarts de langage, la parole triviale et comique prennent le pas sur la normalité. Les rites d'inversion sociale procurent ce que le grand public recherche un peu partout : le divertissement, l'éclat de rire, et la réjouissance populaire. L'inversion sociale constitue un défi au droit et aux bonnes mœurs, mais c'est une forme de démocratie. Elle stimule la liberté d'opinion et d'expression.

ORDRE ET DESORDRE DU MARIAGE : L'EXPANSION DU RAPT DE LA NOUVELLE MARIEE A BAMAKO

**par Bouréma Kansaye,
Université des sciences juridiques et politiques de Bamako (USJPB)**

Le mariage est la célébration de l'harmonie et aboutit à la mise en place d'un ordre social voulu. L'article 280 du code des personnes et de la famille définit le mariage comme : « un acte public, par lequel un homme et une femme, consentent d'établir entre eux une union légale... » Comme le chante le célèbre couple malien Amadou et Mariam : « le dimanche à Bamako, c'est le jour des mariages ». Nous convenons avec ces artistes que le jour du mariage est en principe un moment de grande joie.

Cependant, quelquefois les centres de l'état civil de la capitale sont transformés en un espace de bataille rangée, au cours desquelles des collègues ou camarades de la nouvelle mariée tentent de l'enlever pour la soumettre plus tard à des épreuves en rapport avec le métier exercé par son époux. Cette pratique telle qu'elle se répand aujourd'hui semble avoir une origine militaire. Elle consistait pour les militaires à rappeler, à la nouvelle épouse, les épreuves qui jalonnent la vie militaire de son époux.

De nos jours le « rapt » de la nouvelle mariée connaît une expansion sociale inédite. Désormais tout le monde s'y met, des « gros bras » qui balancent entre eux une fragile jeune mariée aux mécaniciens auto qui aspergent d'huile de vidange le véhicule des mariés, la robe blanche de la mariée et tous ceux qui se trouvent sur leur chemin.

La population observe, voire même apporte son approbation à ces actes souvent contraires aux normes du droit positif malien. Dans certains cas la pratique vire à des actes de torture, de barbaries légitimés et d'humiliation. Chacun convient que, dans le cadre normal, il est complètement inadmissible de rester silencieux face à ce genre de comportement qui porte atteinte aux droits humains de par l'humiliation qu'on fait subir à autrui et aussi de par son caractère.

Il est établi, qu'il y a à travers tout le Mali, une tradition consistant à simuler une résistance, à créer un obstacle au départ de la nouvelle mariée de la famille paternelle. Cela est le fait des cousins et cousines, des parents à plaisanteries, des camarades d'âge. Cet obstacle est levé dès qu'un présent symbolique est offert à ces derniers. Quant au rapt, il est l'enlèvement d'une personne. Il est aussi défini comme un enlèvement par violence ou par

séduction d'une personne et spécialement d'une jeune fille, d'une femme mariée. Il crée un désordre dans une société ordonnée.

Le rapt ou « l'enlèvement » de fille est une pratique traditionnelle qui consiste, pour le futur conjoint, à enlever la fille de chez elle (souvent la nuit) pour aller la cacher dans un autre village. La fille peut être enlevée, soit à l'insu de ses parents dans le cadre d'un choix libre, soit avec la complicité de ceux-ci dans le cas de don, surtout lorsque la fille n'est pas consentante. C'est une pratique qui vise à contourner une opposition quelconque venant d'une des parties aussi bien dans le choix libre que dans le don¹.

L'ordre est la paix sociale, l'ordre public est l'état social caractérisé par la paix, la sécurité publique et la sûreté. Tandis que le désordre est essentiellement une privation, une négation. Il est avant tout un non-ordre. Dans certaines parties du Mali, survit la coutume du rapt de femme notamment chez les dogons de la falaise de Bandiagara dans le centre du Mali, *yanakèdu*². Il se manifeste dans le contexte où les filles sont fiancées dès le bas âge. Le mariage par le rapt est le résultat d'un amour qui s'établit entre un jeune homme et une jeune fille déjà promise. Généralement le jeune homme enlève la jeune fille avec son consentement et l'amène loin du village pour consommer l'union illégitime du point de vue de la communauté. De ce fait le jeune homme attend à l'ordre social établi. Mais l'ordre troublé est toujours rétabli avec le retour au village des jeunes pour implorer le pardon des parents et des anciens qui peuvent décider d'accepter cette union de fait en la régularisant et en payant la compensation à la famille lésée si elle en fait la demande. Dans certains cas cette union de fait est refusée pour préserver la paix sociale, la sécurité et la sûreté.

La pratique du mariage est présente ou a été exercée dans de nombreuses communautés en Afrique et hors d'Afrique. Comme une forme exceptionnelle de mariage, on la pratique au Congo en Afrique centrale, au Rwanda et au Togo. Elle a existé également dans la Russie tsariste. Comme le décrit Lise Gruel-Apert, l'enlèvement de la jeune fille était souvent initié par cette dernière ou fait avec son consentement et celui de ses parents. Il se fait au cours des fêtes. Le rapt est souvent simulé avant le mariage religieux. Cette pratique réduisait significativement les dépenses que devraient supporter les parents de la jeune fille³.

¹ Rapport population Council 2009, *Etude qualitative sur le mariage précoce des adolescentes : leur vécu, leurs besoins en matière d'éducation, de santé de la reproduction et d'opportunité socio-économiques*, p. 10.

² *Yanakèdu*, expression dogon (cercle de Bandiagara) signifiant littéralement « couper la femme ».

³ Lise GRUEL-APERT, *De la paysanne à la tsarine, la Russie traditionnelle côté femmes*, Editions Imago, Paris 2007.

Le mariage par enlèvement était connu également dans la Rome antique ou pour échapper au célibat les romains invitaient leurs voisins à une fête et enlevaient sous leurs yeux leurs filles. C'est ainsi qu'on assistait à des mariages de fait (*per usum*). Quelles sont donc les rationalités qui sous-tendent cette pratique expansive ? Comment les parties impliquées et le corps social dans son ensemble font-ils face à ces comportements qui hors de ce contexte particulier auraient directement impliqué la justice ?

I - Les rationalités et les stratégies liées au rapt de la nouvelle mariée

Le rapt de la nouvelle mariée tel qu'il est pratiqué à Bamako répond à deux logiques opposées. D'une part cette pratique est l'expression d'une forte volonté d'intégration sociale et d'autre part elle est un acte de défiance et une revanche prise sur les mariés par les collaborateurs (les subordonnés) qui souffrent des décisions professionnelles prises par le ou la marié(e).

A - Le rapt de la fiancée, une forme d'intégration sociale

Dans toute l'Afrique la communauté pèse lourdement sur la vie des individus. L'intégration dans la communauté est un des signes majeurs de la maturité de l'individu. De ce fait tout acte ou attitude permettant d'être accepté par sa communauté est recherché et encouragé. Pour la plupart de nos enquêtés, l'enlèvement de la nouvelle mariée est un facteur de socialisation et d'intégration sociale pour le couple.

Le caractère communautaire du mariage est souligné par Bakary Camara dans un article présentant l'évolution du mariage chez les bamanan malinké. Camara affirme que, contrairement au mariage moderne qui est une affaire entre deux individus, le mariage coutumier dans cette société implique des communautés, des clans et sert à tisser et à renforcer les alliances entre différents groupes en alliance⁴.

L'enlèvement de la nouvelle mariée peut-elle s'inscrire aujourd'hui dans cet ordre d'idée ? La fiancée enlevée est ainsi acceptée dans la communauté professionnelle de son époux. Autant il est important pour la nouvelle mariée d'être acceptée dans sa belle-famille, autant elle doit se réjouir de l'accueil que lui réservent les collègues de travail de son époux. C'est aussi un des moyens d'expression de la cohésion du groupe professionnel. En montrant à la fiancée et à tous les autres la profession à laquelle appartient l'époux, tous ceux qui participent à ces événements recherchent la division entre nous et les autres.

⁴ Bakary CAMARA, « Fondements juridiques du mariage dans le pays bamanan malinké: du système coutumier au code malien du mariage et de la tutelle de 1962, l'évolution dans la continuité », *URED*, n° 21, juin 2011. p. 207-240

Quand un homme apporte tous les jours les moyens d'entretien de sa famille, il côtoie divers dangers. Les contraintes et les risques liés à l'exercice quotidien de la profession doivent être connus, voire sentis par la personne qui a choisi de vivre avec ce professionnel. Cela est un facteur de compréhension mutuelle dans le couple. Le souvenir de cet évènement est un élément important de raffermissement des liens du mariage.

Dans les moments difficiles du couple, cette expérience de la vie professionnelle de l'époux faite par son épouse peut se révéler utile dans la compréhension mutuelle. C'est un fait mémorable au même titre que la cérémonie du mariage civile, religieuse et traditionnelle. Cela veut dire que ceux en sont privés ou qui s'y opposent se privent d'un évènement significatif. Surtout par l'épouse qui ne le vivra plus. La polygamie offre à l'homme ayant opté pour ce régime d'autres occasions.

Il s'agit d'imiter les gestes, il ne s'agit pas du tout d'exécuter réellement les gestes professionnels, car ils ne peuvent être effectifs qu'après un long apprentissage. Si l'époux est un réparateur de moto, on exige que la femme sache remplacer une bougie. Remplacer une bougie d'un moteur chaud n'est certes pas aussi aisée qu'il le semble pour une personne qui n'en a pas l'habitude. Donc il y a un risque que la mariée se blesse. Mais tout cela fait partie du jeu.

Pour certains c'est un jeu dont les règles sont écrites à l'avance. A l'approche de la date de célébration du mariage, le futur époux explique à son future épouse les actions qu'elle peut subir. Certaines s'y préparent en s'exerçant physiquement et mentalement. Des dérives importantes sont très fréquentes. La fiancée se retrouve dénudée, la robe de mariée déchirée. Certaines sont blessées se retrouvent aux centres de santé. Certains soupçonnent même des cas de viol, des fiancées emportées dans des lieux non convenus.

Certains parlent déjà de tradition qui doit être respectée, tandis que le phénomène chez d'autres couches professionnelles que les forces de sécurité est relativement récent. Concernant les militaires, la pratique semble être lointaine. Il remonterait à la période coloniale et restait un privilège des hauts-gradés notamment les officiers qui désiraient se marier avec les honneurs militaires.

Il faut négocier pour libérer la nouvelle mariée ainsi enlevée, c'est le terme qu'il faut pour ce comportement si on veut lui donner une qualification juridique. C'est une prise d'otage. L'otage est libéré dès que les ravisseurs obtiennent la rançon.

Dans certains cas ce sont les cadets qui enlèvent la nouvelle mariée de leur aîné. A sa sortie de la mairie, la nouvelle mariée est accueillie sous le cri de « bougez, attaquez » ; ensuite les militaires qui la conduisent vers un

véhicule en entonnant une chanson généralement chanté par eux au cours ou après le « manœuvrage » pour galvaniser la troupe.

Elle est soumise aux dures épreuves du « bavage »⁵ et aux corvées. Par exemple, on lui fait porter un sac à dos rempli de sable. Plus que les cadets qui exigent un présent pour relâcher la jeune mariée, c'est plutôt elle qui pose ses conditions. Elle peut demander une simple boisson comme elle peut demander un réfrigérateur, un congélateur. Dans tous les cas sa demande doit être obligatoirement satisfaite. Il arrive même que la hiérarchie s'y implique pour faire respecter l'engagement en prélevant les sommes correspondantes sur la paie des agents impliqués.

On enseigne à la mariée la manœuvre que son époux a fait subir à ses aînés. Cette pratique est conçue comme un cérémonial non écrit et accepté de tous. Comme le corps militaire est un tout, par cette pratique on cultive la cohésion au sein du groupe. C'est une pratique qui représente un facteur d'humanisation, de sociabilité dans la fonction militaire.

Par cette pratique, on cherche à signifier le nouveau statut social de la jeune mariée. Donc il s'agit de montrer la différence vis-à-vis des autres. On montre à cette occasion les fonctions sociales et professionnelles de l'époux pour lequel l'enlèvement est fait. Ces fonctions sociales comme l'affirme Michel Alliot, déterminent le statut des individus dans les sociétés africaines⁶.

Comme le dit Dial Fatou Binetou, l'institution matrimoniale décide fortement des modes de valorisations et de déclassement social. De ce fait rater cette pratique au cours de son mariage pour une mariée équivaldrait à une non-intégration, donc à un déclassement social et à une dévalorisation pour elle⁷. C'est pour dire que, même avec les risques de violence avérés au cours de l'enlèvement, le couple y consent. Cette pratique intègre socialement s'il est fait avec soin mais de plus en plus elle est sous-tendue par d'autres désirs et d'autres logiques.

En Afrique on dit que le mariage est une affaire d'abord collective avant d'être individuelle. Le groupe auquel appartiennent les mariés a un droit de regard sur la célébration du mariage. A ce titre il saurait être question pour certains que le groupe professionnel d'appartenance soit écarté de cet événement de vie d'importance sociale capitale. De ce fait l'organisation et la réalisation du rapt de la nouvelle mariée est une forme de participation sociale. Les acteurs de cette pratique s'y préparent. Très généralement, un

⁵ Dans le langage militaire le bavage est le fait de faire subir à un militaire général un cadet des épreuves physiques qui le font souffrir énormément, qui le font baver.

⁶ Michel ALLIOT, « La coutume dans les droits originellement africains », *Bulletin de liaison du LAJP*, n° 7-8, 1985, p. 79-100.

⁷ Fatou Binetou DIAL, *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala 2008, p. 97

scénario est écrit à l'avance, des rôles sont définis. Les actions à mener dans ce cadre doivent porter un caractère symbolique.

Depuis quelques années on constate une expansion de cette pratique dans toutes les couches sociales (chauffeurs, mécaniciens, bouchers, éboueurs, enseignants, gros bras, pratiquants d'arts martiaux) avec son cortège de violences et de souffrance infligées non seulement à la personne enlevée mais aussi à d'autres personnes venues assister à la cérémonie de mariage. « Pour le mariage du technicien de la société énergie du mali SA, on apporte devant la mairie tout le matériel de travail d'un technicien : l'escalier métallique, la ceinture de sécurité et une corde. Pendant que le mariage est célébré dans le bureau de la mairie, les collègues du technicien choisissent un poteau d'électricité à proximité, y adosse l'escalier métallique. Certains de ses collègues attendent devant la sortie de la mairie. Ils sont remarquables par les cris qu'ils émettent de temps à autres et par la grosse ceinture de sécurité, le rouleau de fils électrique noir et la corde. La mise en scène est totale et attire des curieux. Elle doit participer de cette volonté de démonstration de la fonction sociale et de la différence. Elle est faite aussi pour indiquer clairement à l'assistance et aux parents de la mariée de son nouveau statut social. Il y a là une expression claire d'un « nous » partageant des valeurs communes.

Pour s'assurer du bon déroulement de la pratique, un ancien est présent sur les lieux encadre les jeunes et tempèrent leur fougue. A la sortie de la mairie la nouvelle mariée est conduite vers le poteau d'électricité. Tout cela est accompagné de beaucoup d'applaudissements et d'encouragement. Pour monter les escaliers, la mariée est précédée d'un jeune collègue du mari qui tient sa main. On passe à la mariée la ceinture de sécurité autour du corps. Cela dérange un peu sa belle coiffure et froisse la robe blanche. Elle a de la peine à monter seule les pas de l'escalier métallique, alors elle soulevée par quelqu'un d'autre, elle esquisse quelques gestes certainement appris. Tout cela est filmé et photographié. Ici on voit bien cette envie d'intégrer la nouvelle mariée dans un groupe social par les gestes professionnels de son mari. On observe également une ritualisation des gestes et une préparation des acteurs impliqués. Ce qui permet d'éviter les dérives courants qu'on rencontre dans la plupart des enlèvements de nouvelles mariées.

B - Dérives et revanches sur les mariés

Certains affirment que cette pratique qui était observé chez les officiers de l'armée va après la révolution du 26 mars 1991 être imitée par tous les corps habillés d'abord avant qu'elle ne soit empruntée par les civils. Pour d'autres, c'est juste une mutation d'une pratique traditionnelle très répandue au Mali qui consiste à cacher la nouvelle mariée pendant quelques heures et

amener les camarades du marié ou ses parents à donner des cadeaux à ses initiateurs.

Depuis qu'elle gagne les autres corps sociaux, il présente un caractère dangereux et non dompté. Ainsi le rapt à la porte de la mairie est une occasion rêvée pour certains qui sont sous les ordres de l'époux de se venger. C'est peut-être le seul jour où l'apprenti-chauffeur ou l'élève d'arts martiaux exerce une pression sur son patron, son maître qui le supplie de faire preuve de clémence à l'égard de son épouse. « Si on ne nous paie pas ce que nous demandons le patron passera la nuit seul. Vous voyez qu'il n'a pas le choix. Tout cela n'est rien comparé à ce qu'il nous fait souffrir dans son garage ».

Des apprentis chauffeurs de SOTRAMA décidèrent d'enlever la nouvelle mariée de leur patron chauffeur à la sortie de la mairie. Ils sont repoussés par des loubards pratiquants de karaté, recrutés par le patron pour assurer la sécurité de l'évènement. Ils font semblant de reculer, on les oublie et les mariés continuent de faire des photos dans la cour de la mairie. Tout à coup des individus tout couverts d'huile de vidange se précipitent vers eux, tout le monde par peur d'être souillés s'écarte, ils se saisissent de la nouvelle mariée et disparaissent vers une direction inconnue.

Certains craignant les violences recrutent donc des gros bras, des loubards pour assurer la sécurité du couple et empêcher que la nouvelle mariée ne soit enlevée. Les affrontements commencent dès le seuil de la mairie. Les coups de poings pleuvent. Plusieurs personnes sont blessées. Le groupe qui prend le dessus s'en va avec la mariée. Dans ces circonstances, les actions exercées sur la nouvelle mariée sont imprévisibles. Lors de l'enquête certaines personnes nous rapportaient des cas de fausse couche, même de mort quand la jeune femme a été enfermée dans un poulailler où elle a fut mordue par un serpent.

Pour exemple, un enseignant qui a épousé une femme sous-officier est jeté dans le coffre souillé d'un véhicule. Ses collègues présents à la cérémonie tentent de s'interposer, commence alors une bousculade qui se transforme en une bataille rangée, plusieurs personnes sont blessées notamment dans le rang des enseignants peu habitués à ces épreuves physiques, des habits déchirés, des nez saignent. Malgré sa résistance, le marié est conduit sur le terrain d'entraînement militaire où il est manœuvré. On lui fait faire des exercices physiques et passer des épreuves d'entraînement spartiates. Après les longues négociations et supplications il est ramené au lieu où devait se passer le déjeuner complètement épuisé et blessé à plusieurs parties du corps.

Les conséquences de ces violences sont diverses, outre les blessures physiques, les victimes sont traumatisées par des actions qui vont au-delà de tout ce qui est attendu. Des noces qui se passent mal, des personnes hospitalisées, des biens détruits. A de nombreuses occasions cette pratique

empêche le couple de passer la période nuptiale dans la sérénité. Certains cas extrêmes ont attiré l'attention des autorités et des populations.

Pendant la période de l'état d'urgence décrété par le gouvernement de transition, en 2008 le maire de la commune 1 a été obligé de faire intervenir la force publique pour mettre fin au trouble causé par la forte volonté de s'emparer de la nouvelle mariée par les camarades du marié. Suite à l'envahissement du bureau de la mairie ou s'était réfugiée la jeune mariée, par des loubards recrutés à cette occasion, la police est intervenu pour calmer les esprits et exfiltrer la jeune mariée terrorisée.

Ce qui est interdit ordinairement par toutes les lois du Mali peut être acceptable et admis à certaines occasions, à certains endroits et commis sur et par certaines personnes. Quand cette violence est sortie de ce contexte, il devient intolérable, gravissime aux yeux de ceux-là même qui la pratiquaient ou la subissaient silencieusement. Donc ici le contexte de célébration du mariage est celui qui se révèle favorable, suspend l'action des lois, lève les interdictions et donne autorisation par simulation ou par actes réels des comportements prohibés représentant un danger réel.

Comme le souligne Bouju et Bruijn « c'est dans la quotidienneté pragmatique des situations d'interaction que se construisent les écarts tolérables entre la régulation normative et la régulation effective de l'échange social⁸. Certains se demandent aujourd'hui si cette pratique n'a pas un caractère sexiste et discriminatoire. Dans la majorité des cas, ce sont les femmes qui sont enlevées et ce sont elles qui subissent les violences et les humiliations qui s'en suivent.

A ce propos il est important de noter que l'enlèvement de la nouvelle mariée ne se fait qu'à l'occasion du mariage civil célébré publiquement devant l'officier de l'état civil. Au Mali, un grand nombre de mariage est célébré uniquement devant le ministre des cultes (imans, prêtre). Il faut noter que, jusqu'à l'avènement du Code des personnes et de la famille, ces mariages demeuraient de simples cérémonies n'ayant aucune valeur juridique. Aux termes de l'article 181, « Le mariage est célébré publiquement, au centre d'état civil, par l'officier de l'état civil. La date est fixée par celui-ci⁹ ».

Donc pour les femmes, passer devant monsieur le maire est une nouvelle étape importante dans la vie, notamment par rapport à ces droits. Aussi il coïncide très souvent avec le *kognon*¹⁰ qui est un moment de célébration

⁸ Jacky BOUJU et Miriam de BRUIJN, « Violences structurelles et violences systémiques, la violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », *Bulletin de l'APAD* (en ligne), 27-28/2008, mis en ligne le 4 avril 2008.

⁹ Loi n° 2011-087 du 30 décembre 2011 portant code des personnes et de la famille, article 181

¹⁰ Etape du mariage traditionnel qui permet à la femme de rejoindre son mari avec tous ses bagages après avoir subi des rituels bien définis tel que le lavage des pieds.

publique et définitive du mariage. C'est après cette cérémonie que la femme rejoint son mari avec tous ces bagages. Avant cela, elle était juste prêtée (*signani*)¹¹.

A l'occasion du mariage religieux célébré devant le ministre des cultes, le rapt de la nouvelle mariée ne se pratique pas. A cette occasion la jeune mariée est absente, notamment à la mosquée et la présence du marié n'est pas indispensable. Pour ces raisons, on peut bien comprendre que les mariages devant le ministre des cultes soient moins mouvementés que celui célébré à la mairie devant l'officier de l'état civil.

II - Les réactions face à au rapt de la nouvelle mariée

Pour les uns, cette pratique doit être approuvée, voire même encouragée car elle valorise le couple aux yeux des autres. Pour d'autres, elle est à bannir et invitent les autorités à réglementer tous les comportements autour de la célébration du mariage devant l'officier de l'état civil.

A - Approbation et encouragement de la pratique

Le rapt de la nouvelle mariée remplit une fonction sociale importante. Cette pratique fait partie désormais de nos coutumes comme la parenté à plaisanterie dont les vertus sont tant vantées dans l'histoire du Mali. Les hommes et les femmes qui y participent sont assez raisonnables pour qu'elle reste dans les proportions acceptables. Certains évoquent également l'article 5 de la Constitution du Mali pour justifier un fondement juridique de ce comportement. En effet cet article dispose : « L'Etat reconnaît et garantit dans les conditions fixées par la loi, la liberté d'aller et venir, le libre choix de la résidence, la liberté d'association, de réunion, de cortège et de manifestation¹² ».

Quant aux militaires et les autres corps en uniforme, ils considèrent la pratique bien normalisée. Ils pensent être à l'abri de toute dérive. Ils s'opposent à toute initiative tendant à la limiter ou l'interdire. Ainsi un maire adjoint qui a soulevé la question lors d'une réunion où participaient les militaires, les gendarmes et les policiers a essuyé toute sorte de critiques et de réprobations. Les gens y ont adhéré disent certains, souvent sans savoir son sens. Tout le monde s'y met en le mettant au même pied d'égalité que le cousinage à plaisanterie. Ce qui laisse entendre qu'elle a une fonction sociale importante à leurs yeux. De ce fait ils acceptent ce mode d'interaction humaine.

¹¹ Etape du mariage où la femme rejoint provisoirement son mari après le mariage religieux. Généralement cette étape ne dure pas, mais souvent elle peut se prolonger des années.

¹² Constitution, loi fondamentale du 25 février 1992, article 5.

B - Le rapt de la nouvelle mariée, une pratique incomprise

Cette pratique suscite aujourd'hui beaucoup de débats y compris dans la presse malienne. Pour certains, elle devient de plus en plus un phénomène social inquiétant qui va à l'encontre de tous les principes. Ici on analyse surtout l'aspect dérive. On plaide alors pour une interdiction pure et simple. Pour les religieux musulmans, c'est une pratique païenne contraire aux préceptes de l'islam. Ici on oublie que la célébration du mariage civil est avant un acte laïc. Pour ceux qui pratiquent le rapt de la mariée, la religion des mariés n'a aucune importance.

Pour d'autres il faut appliquer la loi. Le Code pénal du Mali interdit les violences et les tortures et les punit très sévèrement. Ainsi aux termes de l'article 207 « tout individu qui, volontairement, aura porté des coups ou fait des blessures ou commis toute autre violence ou voies de fait, s'il est résulté de ces sortes de violences une maladie ou incapacité de travail personnel pendant plus de vingt jours, sera puni d'un emprisonnement de un à cinq ans et d'une amende de 20 000 à 500 000 francs ». Quant à l'article 209 il définit et punit les actes de tortures.

Les interventions des forces de l'ordre sont rarissimes dans le cadre de cette pratique de rapt. Même les cas connus de la police n'ont jamais eu de suite judiciaire. Tout se passe comme si on devenait subitement sourd et aveugle. Certains pensent que la dérive qui survient au cours de l'enlèvement est un cas social et doit être traitée dans le cadre social et à l'amiable.

Cependant dans certains quartiers les populations excédées par la violence qui jalonne ces rapt se mobilisent. Il y a déjà eu des cas où la population a tenté de s'interposer pour empêcher la maltraitance d'une nouvelle mariée. Lors d'un mariage d'un policier, la fiancée a été enlevée, conduite dans une famille dans le quartier où elle fut déshabillée et rhabillée en tenue de policier devant une foule de personnes. Ensuite la mariée fut trainée dans la rue où elle a été forcée de ramper dans la boue formée par les eaux souillées ménagères. Plusieurs personnes sont sorties pour protester et faire cesser ce qui a été perçu comme de l'humiliation et de la maltraitance. Les policiers mécontents ont fait usage de gaz lacrymogène pour disperser la foule et continuer avec leur pratique.

*

**

Le mariage est un moment de joie pour les mariées, pour leurs parents et leurs amis. Il est l'expression de l'harmonie sociale. La célébration du mariage civil devant l'officier de l'état civil est un moment important et

désiré par la majorité des femmes maliennes. Pouvoir amener son homme devant le maire n'est pas donné à toutes les femmes. Beaucoup d'entre elles se contentent du mariage religieux.

Cependant ce moment important peut souvent mal tourner à cause des désordres qui couronnent le rapt de la nouvelle mariée juste après la célébration du mariage. Cette pratique s'est répandue et a pénétré toutes les couches socio-professionnelles (militaires, gendarmes, policiers, chauffeurs, enseignants, mécaniciens etc...). Cette pratique est désormais un motif d'inquiétude pour les populations et pour les autorités qui hésitent à intervenir. Faut-il l'interdire ou faut-il créer le cadre légal qui permettrait de le réguler ?

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles

ALLIOT Michel, « La coutume dans les droits originellement africains », *Bulletin de liaison du LAJP*, n° 7-8, 1985, p. 79-100

BA Daha Chérif (2010), *Crimes et délits dans la vallée du fleuve Sénégal de 1810 à 1970*, L'Harmattan-Sénégal, 434 p.

BOUJU Jacky, DE BRUIJN Miriam, « Violences structurelles et violences systémiques, la violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », *Bulletin de l'APAD* (en ligne), 27-28/2008, mis en ligne le 04 avril 2008. Consulté le 2 janvier 2015. URL/ <http://apad.revues.org/3673>.

CAMARA Bakary, « Fondements juridiques du mariage dans le pays bamanan malinké: du système coutumier au code malien du mariage et de la tutelle de 1962, l'évolution dans la continuité », *URED*, n° 21, juin 2011. p. 207-240

DIAL Fatou Binetou, *Mariage et divorce à Dakar, itinéraires féminins*, Karthala et CREPOS, 2008, 200 p.

THIIRIAT Marie-Paul, « Les unions libres en Afrique subsaharienne », *Cahiers québécoises de démographie*, vol. 28, n° 1-2, printemps-automne 1999, p. 81-115

Rapport

Etude qualitative sur le mariage précoce des adolescentes : leur vécu, leurs besoins en matière d'éducation, de santé de la reproduction et d'opportunités socio-économiques, population Council, 2009

Textes législatifs et réglementaires

Constitution, loi fondamentale du 25 février 1992

Loi n° 01-079 du 20 août 2001 portant Code pénal au Mali

Loi n° 2011-087 du 30 décembre 2011 portant Code des personnes et de la famille

LA RÈGLE N'EST PAS LA SOLUTION. DE L'INVERSION COMME MODE DE REGULATION SOCIALE AU SENEGAL

**par Lamine Ndiaye,
professeur titulaire de sociologie et d'anthropologie,
département de sociologie**

Les sociétés humaines, quelles qu'elles soient et en fonction des références culturelles fondatrices de leur être, ont besoin, pour les raisons de leur survie, de transgresser les normes sociales, de les contredire parfois en faisant comme si elles n'existaient pas. Autrement dit, en convertissant, par le jeu de la transformation, le « négatif » socialement insensé en fait social positivement accueilli parce que tout simplement intégré dans un univers de sens, les êtres humains s'offrent les voies et moyens par le truchement desquels ils passent pour (re)trouver la joie de vivre en régulant les éventuelles tensions sociales. Sous ce rapport, recourent-ils à la toute-puissance du jeu et de la fête codés et codifiés, voire ritualisés, pour maîtriser l'aléatoire et l'épisodique, faute de pouvoir les « tuer » ? En nous appuyant sur des exemples tirés des us et coutumes wolof sénégalais, nous essayerons de montrer que la règle n'est pas toujours la solution. Ce qui revient à dire que la mise en application de celle-ci n'autorise pas forcément la résolution des contradictions vécues socialement.

En analysant le comportement des hommes, on peut être amené à penser que les sociétés humaines, quelles qu'elles soient et en fonction des références culturelles fondatrices de leur être, ont besoin, pour les raisons de leur survie, de transgresser les normes sociales, de les contredire parfois par l'ultime voie du déni. C'est, très certainement, une des raisons pour lesquelles, à en croire R. Girard (*La violence et le sacré*, 1972 ; *Le bouc-émissaire*, 1982), pour ne pas froisser la conscience commune, les sociétés qui recouraient au sacrifice humain, geste de don suprême de l'être humain aux divinités afin de les plaire, finissent, subtilement, par taire la norme quelquefois difficilement applicable en livrant aux dieux trop exigeants le sang de l'animal domestique en échange symbolique contre la vie précieuse de l'être cher.

Ainsi, en convertissant par le jeu de la transformation le « négatif » socialement insensé en fait social positivement accueilli parce que tout simplement intégré dans un univers de sens, les êtres humains s'offrent les voies et moyens par le truchement desquels ils passent pour (re)trouver la

joie de vivre en régulant les éventuelles tensions sociales. De la sorte et par voie de conséquence, ils recourent à la toute-puissance du rite, voire du jeu et de la fête codés et codifiés, pour maîtriser l'aléatoire et l'épisodique, faute de pouvoir les « tuer ».

En nous appuyant sur des exemples tirés des us et coutumes wolof sénégalais, nous essayerons de montrer que l'usage de la règle n'est pas toujours la bonne voie ; ce qui revient à dire que la mise en application de celle-ci n'autorise pas forcément la résolution des contradictions vécues socialement. Sous ce rapport, nous choisissons de nous appuyer sur un ensemble d'usages rituels mortuaires insolites, sur quelques aspects de la parenté « plaisantante », sur le *xaalumba*, sur la cérémonie festive du *Gàmmu* « traditionnel » et sur le rituel syncrétique religieux du *taajabóon* des Wolof¹ et, enfin, sur le cérémonial du bizutage, forme rituelle « moderne » de régulation sociale, pour montrer que, en vue de l'instauration d'une paix sociale durable, les hommes, vivant en communauté, n'ont pas toujours besoin de l'ordre pour exister, mais passent parfois nécessairement par le désordre à la puissance créatrice pour donner davantage de sens à leur quotidienneté qui allait succomber sous le poids de la règle.

De quelques pratiques sociales rituelles de transgression de la norme pour la paix des vivants

I - Des rites mortuaires pour stopper le pouvoir malicieux des « morts »

Le rite donne du sens à la vie. C'est pour cette raison qu'il n'est pas envisageable de rêver une existence qui peut se passer des rites. L'activité rituelle étant une nécessité vitale², elle procède d'une symbolique qui la transforme en un langage codé³ conçu à partir d'un ensemble d'imaginaires⁴. C'est parce que, « effectivement », les morts sont capables de nous parler, c'est-à-dire d'agir sur nous et, certainement, pour nous que l'Antiquité grecque outrage ses morts ennemis.

¹ Les Wolof constituent l'ethnie majoritaire au Sénégal. On parle souvent de Wolof-Lebu évalués à 44,5 % de la population totale sénégalaise sur une vingtaine d'ethnies. Voir *Sénégal, Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat* (RGPH3), Rapport national de présentation des résultats, ANSD, Décembre 2006, p. 14 ; DPS/2004 : 2^{ème} enquête sénégalaise auprès des ménages, p. 36 ; Estimation de la population du Sénégal de 2005 à 2015, Direction de la Prévision et de la Statistique.

² A. BARRAU, 1994, *Mort à jouer – Mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Paris, P.U.F., p. 45.

³ M. GRIAULE, 1948, *Dieu d'eau*, Paris, Éd. du Chêne, p. 270-272.

⁴ L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, 1975, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, p. 106-107.

À ce propos, les écrits d'Homère⁵, de P. Mazon⁶, de M. Woronoff⁷ et de J.-P. Vernant⁸ sont assez révélateurs. Au moment où les Grecs considèrent que la mort ne peut être « belle » que si elle ne se passe, véritablement, que sur le champ de bataille, ils pensent, du coup, qu'il n'y a de « mort beau » que le héros tombant, à la fleur de l'âge⁹, au combat.

Dans ce contexte, pour éviter qu'un ennemi puisse « profiter » des honneurs de la « belle mort », *kalos thanatos*, selon l'expression grecque, possible que pour le jeune guerrier, son cadavre « insulté » est amputé et les morceaux jetés dans tous les sens. Il peut arriver aussi que sa dépouille soit, tout simplement, abandonnée et laissée aux animaux en vue de sa disparition éternelle¹⁰. La mort est affreusement scénarisée, le défunt, ainsi privé de sépulture et son corps anéanti, entre, par le biais d'une décision sociale, dans le spectre de l'innommable. Par le secours de l'imaginaire, la matière corporelle de l'ennemi étant « réduite au néant », son « âme » dangereuse, devenue certainement très légère, perd, d'office, sa capacité à se venger contre les vainqueurs ennemis.

Les mêmes croyances par rapport à la vie d'outre-tombe sont aussi à l'œuvre dans la Rome antique. Les Romains ont eu le droit de croire au pouvoir néfaste des *Larvæ*, *Lemures*, « les morts malfaisants » dont la tristesse et la jalousie envers les vivants suscitent la crainte de ces derniers. Afin de leur éviter une vie posthume fondée sur la douleur et sur l'humiliation, le culte des ancêtres est pratiqué pour que les défunts « méchants » ne « reviennent » plus ici-bas, avec l'intention de déconcerter l'ordre social en instaurant l'anomie¹¹. Les trépassés de « tous les dangers » de la société romaine ancienne inspirent une terreur exacerbée. C'est en fonction de cette représentation qu'ils sont davantage redoutés par ceux qui furent leurs ennemis¹². Comme l'a si bien écrit É. Jobbé-Duval, ces représentations continuent de ponctuer, de nos jours, la vie des Romains¹³.

⁵ 1972, *L'Iliade*, Paris, Librairie Générale Française, 616 p.

⁶ 1938, *Iliade, IV*, Paris, Les « Belles Lettres », p. 74-76.

⁷ 1996, *Homère, L'Iliade*, Paris, Casterman, p. 112.

⁸ 1989, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, p. 41-43.

⁹ Ce qui peut paraître paradoxal, c'est que, dans l'*Odyssée*, XI, Tirésias prédit à Ulysse une mort merveilleuse, à un âge avancé de la vie. Homère, 1960, *Odyssée*, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française, 509 p.

¹⁰ Une autre lecture de l'*Iliade*, XXII, montre que, dans la société grecque ancienne, cette manière insolite de se comporter devant le cadavre de l'ennemi est un cas extrême.

¹¹ Voir, à ce propos, R. HERTZ, 1907, « La représentation collective de la mort », *Année sociologique*, X, p. 64 ; S. R. STEINMETZ, 1894, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, Leiden, Leipzig, p. 284.

¹² Concernant le pouvoir des morts dangereux dans les croyances populaires romaines, É. JOBBE-DUVAL dit : « Les morts malfaisants inspirent aux vivants une profonde terreur, parce que nul ne se sent à l'abri de leurs coups, et que leur puissance paraît d'autant plus grande

Toutefois, nous précisons que cette façon de se représenter le monde existe aussi chez les Jóola de la Casamance (Sud du Sénégal) et dans les communautés des Grands Lacs d'Afrique. En milieu jóola, certaines personnes peuvent passer à l'acte suicidaire, cas de « mauvaise mort », pour que leur esprit dangereux, en errance, attaque les survivants. C'est le « fameux suicide-vengeance » ou *samsonic suicide* auquel fait allusion L.-V. Thomas, dans son ouvrage intitulé *Mélanges thanatiques*¹⁴. Dans les Grands Lacs, la norme sociale veut que les morts soient ignorés par l'évitement, l'éloignement, l'absence de visite des cimetières et l'enterrement des cadavres dans des endroits différenciés et éloignés. Cette pratique est une manière sociale d'empêcher les défunts de s'unir contre les membres vivants de la communauté dont ils sont jaloux¹⁵.

Après ces quelques exemples de méfiance vis-à-vis des morts, qui permettent de mieux comprendre « notre » rapport aux morts et à la mort, nous allons revenir dans le contexte sénégalais, notre « terrain » particulier, pour éclairer la lanterne sur le fait que les groupes ethniques vivant au Sénégal empruntent, eux-aussi, le chemin, parfois sinueux, de la ritualité funéraire pour contredire les « morts mauvais » du cercle parental considéré. De ce point de vue, les Wolof, en considérant que la mort est « contaminante », hésitent même à prononcer le nom des défunts¹⁶. Ainsi, emploient-ils, pour les nommer, l'expression « ndem si yàlla » (« celui qui est parti vers Dieu » : en wolof, « dem » = partir et « yàlla » = Dieu), c'est-à-dire « ceux qui étaient ». Dans d'autres communautés africaines, les objets du défunt sont détruits, jetés ou brûlés¹⁷. Songeons aussi au cérémonial du « yingé bip-bip » des Seereer du Sénégal qui cherchent à dérouter le mort par le biais de la ritualité féminine. Pour se séparer définitivement du trépassé, la

qu'elle est mystérieuse [...]. Dangereux pour tous, les morts malfaisants sont néanmoins particulièrement redoutables pour leurs ennemis et ceux qui les approchent ». 2000, *Les morts malfaisants*, Paris, Exergue, p. 104-105.

¹³ Dans le chapitre 1 de son ouvrage *Les morts malfaisants*, Jobbé-Duval écrit : « Le mort est impur ; le peuple de Rome a aujourd'hui encore la crainte superstitieuse des agonisants et des morts, il les considère comme des agents de *jettatura* ».

¹⁴ 1993, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan, p. 172.

¹⁵ Selon A. KASHAMURA, 1973, « On les évite, on s'écarte d'eux au plus vite ; on ne visite pas les cimetières, on ne regarde pas du côté d'une tombe. On se refuse à rassembler dans un cimetière les morts d'un village, de peur qu'ils se coalisent contre les vivants : chaque mort est enterré à part à côté de sa case, dans la bananeraie familiale ». *Famille, sexualité et culture, essai sur les mœurs sexuelles et les cultures des peuples des Grands Lacs africains*, Paris, Payot, p. 59.

¹⁶ À en croire A. BARRAU, la peur suscitée par la simple invocation d'un cadavre n'est pas une spécificité wolof. Elle est aussi à l'œuvre, dit-elle, « dans les sociétés techniciennes les plus avancées ». 1994, *Mort à jouer – Mort à déjouer*, Paris, P.U.F., p. 57.

¹⁷ L.-V. THOMAS, 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, p. 174 et 177.

couverture funéraire est ballottée par les femmes, les unes après les autres¹⁸. Dans le même sillage, il est question, pour certains Africains, de briser les tibias des morts de la parenté afin de rendre impossible leur retour éventuel¹⁹.

Dans cette perspective, en Pays jóola du Sénégal, des coups de fusil ou de pierres servent à éconduire les morts au moment où, chez les Pygmées, une fois le cadavre enseveli au cimetière, les individus ayant participé à l'inhumation empruntent, au retour, d'autres chemins de peur que son esprit ne suive leurs pas²⁰. D'ailleurs, dans son ouvrage intitulé *Mœurs et coutumes des Malgaches*, R. Decary décrit un rite de séparation avec le trépassé. Un piquet attaché à une corde que les deuilés vont sectionner est fixé au centre de la tombe. Après la rupture de l'« objet » qui entretient le lien, c'est-à-dire assurant la continuité du *phylum* social, une course effrénée est ainsi organisée. À l'issue de cette débandade codifiée et symboliquement sensée, chacun des participants se réfugie dans un endroit discret²¹ pour, certainement, échapper au courroux des morts.

Par rapport à cet état des faits, nous reconnaissons la place de l'imaginaire qui vient aider à la réalisation de la séparation ; la quiétude, momentanément dérangée des « vivants visibles » est réitérée et la paix remise en cause par l'accident mortel reprend, par décision sociale, ses droits et privilèges. La vie normale « redémarre », la nostalgie de l'être cher parti occasionnée, peut-être évidemment, par le silence éternel et énigmatique²² de la mort se fait sentir et un autre lien social de dialogue, entre les habitants de l'ici et les occupants de l'ailleurs, est, à cet égard, pensé et recomposé. Ainsi, naissent de nouveaux rapports, souvent déséquilibrés, fondateurs de la cohabitation imaginaire entre la population du « village-sur-la-terre » et celle du « village-sous-la-terre » pressentie pour être la plus dynamique et la plus forte²³. Par le biais du rite et de la symbolique sociale, la communication entre les « deux mondes » redevient, par conséquent, « ré-ouverte ». Et enfin, l'unité des deux « mondes », qui semblaient s'opposer, est encore plus que jamais entretenue.

¹⁸ L. D. FAYE, 1983, *Mort, Naissance : le monde sereer*, Dakar, N.É.A., p. 26.

¹⁹ M.-F. BACQUE, 1992, *Le deuil à vivre*, Paris, Odile Jacob, p. 34.

²⁰ L.-V. THOMAS, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, p. 39 ; 2013, Paris, Karthala.

²¹ 1951, *Mœurs et coutumes chez les Malgaches*, Paris, Payot, p. 254.

²² Voir J. POT, 1970, *Mort à voir, mort à vendre*, postface de P. Colin « La mort aura-t-elle le dernier mot ? », Paris, Desclée et Cie, p. 222. P. Valéry disait, à propos de l'issue fatale, qu'elle s'adresse à nous « d'une voix profonde pour ne rien dire ». Toutefois, nous précisons que, même si la mort finit par, en fait, ne rien nous dire, nous en disons parfois beaucoup trop sur elle.

²³ C'est, peut-être, fort de ces représentations que nous construisons davantage pour nos morts que pour nous-mêmes, comme le pense A. Comte, père de la sociologie.

II - De la parenté à plaisanterie et de l'injure rituelle pour maîtriser les éventuelles tensions sociales

Dans cette partie du travail, nous voulons montrer comment la société trouve les moyens symboliques de canaliser la violence²⁴ en la dépouillant de son caractère offensif, par l'effet du pouvoir du rire, du dire et du jeu codés. La relation ainsi considérée, le sentiment d'humiliation et la sensation de déshonneur ou d'avilissement ne font plus sens. À cet effet, devons-nous, en définitive, analyser les usages symbolico-socio-culturels par l'intermédiaire desquels les individus, sous le contrôle des règles normatives de la normalité sociale référentielle, parviennent à convertir le « socialement mal », la maladresse sociale, en un « excès permis » – l'expression est de R. Caillois²⁵. De ce fait, le « rire-moqueur » devient le « rire-qui-ne-se-moque-plus de... », le dire insultant perd sa charge injurieuse et la hiérarchie sociale, garante du lien social, « s'efface », épisodiquement.

Ce faisant, nous recourons à quelques exemples de relations « plaisantantes », à l'œuvre chez les Wolof et dans d'autres communautés sénégalaises. Ces derniers mettent en évidence le caractère performant de la parenté à plaisanterie, fait culturel incontestable de composition, de recomposition et de maintien du lien social, qui peut se détraquer ou bien veut aussi tenir, chaque fois que besoin, de cette forme de violence qui ne violente plus. Ainsi, la violence est intégrée dans une logique de symbologie sociale de déni²⁶, momentanée, de la norme référentielle qui veut que l'extrême familiarité, l'absence de retenue, les excès verbaux et

²⁴ En ce qui concerne le concept de violence, voir, particulièrement, les écrits de P. BOURDIEU, 1970, *La reproduction*, Paris, Minuit, p. 242-243 ; 1982, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, p. 176-186 ; 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit, p. 159 ; 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, p. 143 ; de P. BAUDRY, 2004, *Violences invisibles. Corps, monde urbain, singularité*, Bègles, Éditions du Passant, p. 11-12 ; de L. NDIAYE, 2004, « De la violence partout, regard socio-anthropologique sur les formes de violence », *Les Cahiers Histoire et Civilisations*, n° 2, p. 163-174. À propos de la violence symbolique, E. TERRAY dit aussi qu'elle « est donc violence, mais elle est en second lieu violence déguisée, et le moment est venu de s'interroger sur les voies et moyens de ce déguisement. Il implique d'abord l'utilisation de certains *mediums* : le langage est évidemment le plus courant d'entre eux, mais on aurait tort d'oublier que la violence peut aussi s'exercer par le canal des gestes et des choses. Des gestes : le rituel, religieux ou profane, fait partie de ces « situations d'imposition » dans lesquelles un acteur autorisé s'efforce de fonder une discrimination en elle-même arbitraire. Des choses : je songe ici, non seulement à tous les genres de l'image, mais aussi à des armes plus secrètes comme l'espace construit ». 1996, « Réflexions autour de la violence symbolique », *Actuel Marx. Autour de Pierre Bourdieu*, n° 20, Paris, P.U.F., p. 11-25.

²⁵ R. CAILLOIS, 1958, *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, 378 p.

²⁶ Dans ce cas, nous précisons que le déni n'est pas un synonyme de la négation. Il renvoie simplement à la logique du « faire comme si... ». La norme est connue, mais, pour la mettre en « marche », on fait comme si elle n'existait pas, c'est-à-dire en refusant, symboliquement, de la reconnaître.

comportementaux, les injures et les attitudes injurieuses soient prises pour appartenir au registre de l'indécemment socialement parlant.

Précisons-le. Loin d'être seulement une réalité biologique, la parenté relève, en fait, du domaine du social, c'est-à-dire du culturellement sensé. De la sorte, considère-t-on la parenté fictive qui, dans sa définition, intègre la plaisanterie qu'elle fonde au travers d'un ancrage social symbolico-actif. C'est dire que la parenté à plaisanterie trouve en Afrique noire, en général, et en milieu wolof, en particulier les moyens de se justifier, en ce qu'elle constitue le lieu géométrique social par l'intermédiaire duquel une violence, éventuelle ou cachée, est « entretenue » humainement, parce que soumise à l'action régulatrice du verbe.

À ce propos d'ailleurs, en Afrique, au sud du Sahara, il est de coutume d'entendre des individus de même génération ou de générations différentes, de même ethnie ou d'ethnies différentes, au sein d'une même famille, s'échanger des mots, entrer dans des débats ou se livrer à des activités ludiques codifiés, socialement taxés d'obscènes. Ces phénomènes dont la « politesse » populaire et les normes de civilité ou l'éthique sociale interdiraient la mise en œuvre, sont considérés, dans les principes réglementaires communautaires, comme des faits inopportuns, inadaptés et inappropriés. Ces rapports dialogiques, qualifiés de « hors norme », en s'offrant le luxe de friser, parfois, l'insolence, ressortent, du coup, du domaine de l'exécrablement pensé, c'est-à-dire de l'indécence verbale. Par conséquent, ils basculent, dans le même temps, dans la sphère de la déviance sociale acceptée, acte criminel, par excellence, si nous en convenons avec É. Durkheim²⁷.

A - La relation à plaisanterie des cousins croisés chez les Wolof ou le kale

En Pays wolof, il existe des liens affectifs de plaisanterie qui consolident les rapports entre les grands-parents et les petits-enfants et dont l'intérêt réside dans leur capacité à amenuiser l'écart générationnel – du moins, sur le plan symbolique. Ce sont ces mêmes rapports qui lient, de façon joviale et sans retenue remarquable, tous les consanguins issus de personnes de sexe opposé.

La plaisanterie ou *kale* met, symboliquement, en scène une relation de « serviteur » à « sujet » par le biais de laquelle l'étiquette sociale fait jouer aux cousins croisés patrilatéraux le rôle d' « esclaves » et aux cousins croisés

²⁷ É. DURKHEIM définit le crime comme tout acte considéré par les membres de la communauté comme étant une faute qui demande à être puni et est, par conséquent, entachée d'une peine pouvant être physique, symbolique ou physico-symbolique. Ainsi, écrit-il, dans son ouvrage *De la division du travail social*, qu' « un acte est criminel quand il offense les états forts et définis de la conscience collective ». Paris, P.U.F., 1986, p. 47-48.

matrilatéraux celui de « maîtres ». Ainsi, ils portent, en wolof, respectivement, les noms de *jaam* (« esclaves ») et de *sàng* (« maîtres »). Cette nomenclature est, sans doute, un souvenir du matrilignage. Afin de mieux valoriser son statut social de « sàng », ce dernier est presque dans l'obligation de faire des dons, n'exigeant aucune réciprocité, à son *jaam*. L'action est bien expliquée à travers l'adage wolof prononcé, avec une intonation joviale et un rythme enchantant, dans des occasions de rencontre festive interpellant le « maître » dans la relation parentale. La formule consacrée est la suivante : *Jaamoo, jaam akub sangam. Bu amee dila may, bu amul balaag li nga am*. Cette expression peut, sous ce rapport, être, socialement, traduite par : « Meilleure relation ne peut être comme celle qui lie le "maître" à son "esclave". Le "maître" te fait, généreusement, don de ses biens autant qu'il peut. S'il arrive qu'il n'a rien à donner, il ne te dépossède pas de tes biens personnels ». La distinction permet, en outre, de comprendre une des raisons pour lesquelles la fille de l'oncle maternel est considérée comme l'« épouse d'or », selon l'expression wolof. L'union matrimoniale contractée entre cette dernière et le fils de sa tante maternelle constitue le lien conjugal préférentiel²⁸.

Il faut préciser que, chez les Wolof, les rapports de cousinage sont souvent détendus. Toutefois, ils sont limités à « l'étalage » amical des défauts de gourmandise, d'avarice et rarement axés sur les handicaps physiques dont serait victime le cousin ou la cousine contre qui la raillerie est dirigée. Les cousins patrilatéraux et matrilatéraux peuvent, chaque fois que le besoin se fait sentir, se souhaiter la mort en l'édulcorant avec un sourire. C'est, peut-être, l'une des raisons explicatives de l'usage coutumier selon lequel les enfants de la sœur du père sont habilités à s'occuper du dernier linge (*póot*) du cousin croisé matrilatéral (*sàng*) décédé.

C'est pour dire que, partout en Afrique noire, la parenté à plaisanterie s'affirme comme une institution sociale régulière sacralisée, protégée et entretenue, selon l'usage, par l'ensemble des groupes ethniques ou des clans qui s'en réclament en rendant possible son opérationnalisation. Nous voulons dire, en fait, que, de cette relation sociale institutionnalisée, dépendent aussi bien l'équilibre des individus condamnés au partage d'une vie commune et d'un destin culturel que l'équilibre de la société prise dans sa totalité. Ce sont, dans la réalité, ces règles parentales inaliénables qui caractérisent la relation, à caractère sacré, qui unit les Jóola et les Seereer, les Tukulóor et les Seereer, les Pël et les Tëg (forgerons). Ce type d'union parentale engage généralement deux groupes ethniques, deux clans d'une même entité spatiale mais, peut, dans certains cas, concerner les membres d'une même ethnie et se bâtit seulement sur la patronymie.

²⁸ A.-B. DIOP, 1985, *La famille wolof*, Paris, Karthala, p. 81-82.

À cet égard, rencontre-t-on, chez les Wolof, une parenté à plaisanterie unissant les personnes des noms patronymiques suivants : *Njaay, Jóop, Jaata, Jara, Si* ; *Mbay, Waadd, Sàmb, Mbuup, Mbaay* ; *Mbakke, Ndaw, Buso* ; *Faal, Jang, Gay, Jaañ* ; *Ndóoy, Cuun, Mbeng, Ñàng* ; *Seen, Juuf, Fay, Ngom* ; *Siisé, Kebe, Turé, Mbay* ; *Gey, Sekk* ; *Saw, Jéey, Sall, Saar, Caam*, etc. Cette relation est fondée sur une plaisanterie par le truchement de laquelle les différentes parties concernées peuvent s'échanger des expressions déplacées sans qu'il y ait cette sensation d'être vexé. Le pardon réciproque des acteurs du « jeu » est, par décision sociale, recommandée. Dans un cadre plus restreint, il peut opposer des personnes d'une même famille (grand-parent / petit-fils, cousins croisés). Ces dernières pouvant se moquer gentiment les uns par rapport aux autres et se souhaiter, réciproquement, la mort, sans aucune retenue.

B - « Les larmes du grand-parent » ou rangooñu-maam

Cet événement, qui a souvent lieu le dernier jour des funérailles, regroupe les adolescents de la parenté, sans distinction de sexe. Ces derniers fardent leur visage avec de la cendre de bois mort, portent de vieux habits déchirés et passent, pieds nus, devant tous les « endeuillés » et personnes venues présenter leurs condoléances à la famille attristée. Ils leur tendent un bol ou une bassine contenant quelques ordures ménagères en espérant y recevoir des cadeaux, en espèces, censés encourager leur geste de compassion envers le disparu. Par le biais du cérémonial, les émotions causées par la mort et le caractère grave des funérailles vont être « récupérés » et contenus.

L'atmosphère funèbre de la cérémonie commémorative est, de ce fait, prise en charge socialement et la disparition de l'être cher acceptée par l'aide d'une ambiance de détente codifiée théâtralisée qui encourage le rire et l'euphorie. Dans cette situation de « dédramatisation » de la mort par la jeune génération, la mise en œuvre de la parenté à plaisanterie fait sens en ce qu'elle ne saurait pas permettre au trépas de se justifier comme la « bonne voie », c'est-à-dire celle qui conduit à la vie. Ce faisant, par le recours à l'activité rituelle, la société refuse de reconnaître la « fin de la vie » comme une « solution »²⁹. À travers cette logique de quête de sens, les jeunes gens wolof immortalisent, par une mise en scène consacrée, le grand-parent disparu. Dans cette perspective, ils organisent, avec l'autorisation des adultes attristés, le rituel du *maame*.

²⁹ A. CAMUS : « Si la seule solution est la mort, nous ne sommes pas sur la bonne voie. La bonne voie est celle qui mène à la vie, au soleil ». Cité par F. JOBIN, 1992, *Marx ou le sens de la vie*, Montréal, Québec / Amérique, p. 9.

C - La pratique rituelle de « présentification symbolique » du grand-parent décédé ou maame

Dans presque toutes les communautés noires, la vie véritable d'un être se mesure non pas seulement par rapport à un âge avancé, mais surtout, à l'aune d'une progéniture nombreuse. Avoir beaucoup d'enfants, gage d'une postériorité méritoire, est le signe d'une vie s'éternisant. Ainsi, par l'intermédiaire du rite du *maame*, mise en scène culturelle de la présence symbolique³⁰, pendant les funérailles, du grand-parent parti, se réalise le désir d'intégration de la mort dans la vie. En imitant l'accoutrement, les gestes et la voix de l'ascendant qui n'est plus, les petits-enfants aident aussi les membres de la parenté à exorciser le démon de la mort-néantisation. La faucheuse, ainsi analysée, ne renvoie plus à un ailleurs inconnu. Elle n'est plus, non plus, un non-sens. Elle est la mise en forme réalisée de la vie qui ne mène plus vers un inconnu, mais vers un ailleurs symboliquement connu. L'ailleurs fonde alors l'ici et la vie considérée comme n'ayant pas de fin est socialement autorisée. À cet effet, l'événementiel, en niant le trépas, permet, dans le même temps, à l'assemblée ravie d'honorer les acteurs du jeu, en guise de récompense méritée.

D - L'injure rituelle

La parenté à plaisanterie nie, en réalité, le lien parental biologique. C'est ainsi qu'elle contribue à lutter contre le pouvoir dissolvant de la mort-anéantissement et à favoriser, enfin, l'équilibre social désiré. Cette quête de l'harmonie sociale explique, sans aucun doute, le recours, chez les Inuit, par exemple, à certaines pratiques ritualisées aux fins régulatrices pour taire la violence sociale, cause d'anomie, c'est-à-dire de dérèglement social généralisé, voire de perte des équilibres fondamentaux nécessaires pour la survie de la communauté.

Ainsi, dans cette société où il est question du primat de la conscience collective sur la conscience individuelle, où le « je » perd, d'office, ses prérogatives au profit du « nous », la peine, pour la réparation d'une faute, est prise en charge par le groupe tout entier. En conséquence, le fait

³⁰ Chez les Joola de la Casamance, ethnie dont les pratiques mortuaires sont décrites par L.-V. Thomas, la personne âgée préside, devant sa postérité, ses propres funérailles, habillée, majestueusement, de ses plus beaux oripeaux. Cette manifestation « festive » est ponctuée par des séances de danse, de chants, des remontrances et des interrogatoires. Voir, à ce propos, L.-V. THOMAS : 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, F.L.S.H. ; Paris, Karthala, 2013 ; 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot ; 1982, *La mort africaine*, Paris, Payot ; 1985, *Rites de mort*, Paris, Fayard ; 2000, *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthelabo ; 1972, « Vie et mort en Afrique : introduction à l'ethnothanatologie », *Ethnopsychologie*, 27^{ème} année, p. 103-122.

d'enfreindre les lois tribales obligeait le fauteur à réparer l'affront en accumulant des cadeaux qu'il distribuait, aidé dans cette tâche par les membres de la communauté et la police. D'autres pratiques, à la fois dissuasives, coercitives et intégratrices, venaient aussi, au moment opportun, sanctionner la faute commise par un membre du groupe, par le biais de la dérision, de la moquerie, de la réprimande, des injures et des confessions adressées au coupable³¹.

Dans la perspective de sauvegarder et de maintenir la quiétude sociale, tout le temps et partout souhaitée, I. Sow montre que, en Afrique noire, l'injure « ritualisée » peut être un moyen sûr par le biais duquel les partenaires « d'une alliance de cousinage ou de patronymie ou de clan » parviennent à dynamiser et à revitaliser l'activité sociale fondamentale. Par son effet cathartique et purificateur, l'insulte participe, quelquefois, au rétablissement d'un ordre social primordial³².

Après ces exemples, nous en citons d'autres qui, en les regardant de plus près, ont une relation plus intime avec la fête, si toute manifestation festive appelle, d'abord et avant tout, à l'éclatement et donc, par la force des choses, au débordement comportemental, voire au dépassement des frontières de la normalité socialement définie³³. Il s'agit : du *Gàmmu*, du *xaalumbaan*, du *taajabóon* et du bizutage, rite de passage incontestable des « temps modernes ».

III - De l'activité festive comme moyen social de conversion du pathologique en normal

A - Le *xaalumbaan* ou la voie féminine de la transgression d'une norme valorisée

En décrivant la cérémonie du *xaalumbaan* wolof, nous tenterons aussi de montrer comment une faute sociale peut être travestie et convertie, *in fine*, en

³¹ J.-M. BESSETTE, 1992, « De quelques modes traditionnels de régulation chez les Inuit », *Revue de Sociologie et d'Anthropologie, Utinam*, n° 1, p. 7-22.

³² I. SOW, 2007, « Injures profanes et injures institutionnalisées », communication du Colloque sur le thème : « La parenté à plaisanteries », tenu à Saint-Louis (Sénégal), FESNAC du 27 au 30 décembre. L'auteur dit : « ...toutes ces expressions-là montrent bien, au-delà des simulacres et des bouffonneries, le caractère à la fois ludique, solennel et sérieux du rite *injuratoire*, sa fonction éminemment sociale et religieuse, de lien et de purification, pour les individus qui participent à ces rites ».

³³ Nous sommes des *homo ludens*, dit J. HUIZINGA dans son ouvrage *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951, où il défend l'idée selon laquelle le jeu a précédé la culture et qu'on ne peut donc pas se passer du jeu. C'est cela qui explique, certainement, le fait que le jeu et la fête soient des occasions sociales « où, comme le dit R. Caillois, les limites s'estompent, où la règle se dissout » et que « la liberté et l'invention sont près de disparaître ». Voir 1958, *op. cit.*, p. 14.

un fait socialement admis. Le *xaalumbaan* était une fête dans une fête en milieu wolof. Dans toutes les sociétés africaines, les cérémonies qui marquent les temps forts de la vie de l'être humain (naissance, mariage, mort) sont l'objet d'une manifestation festive qui frise, parfois, l'extravagance. Un capital humain et financier important doit, forcément, être mobilisé afin que l'événement laisse des empreintes indélébiles pour la postérité. Une vie commence, des vies vont se créer, une nouvelle vie doit reprendre. Voilà pourquoi le baptême d'un nouveau-né, l'union matrimoniale et les funérailles négro-africains ne souffrent pas d'être importants et autorisent la communauté tout entière à se livrer à des moments festifs de bonheur parfois débordant.

Le *xaalumbaan* est un de ces moments de joie exacerbée que l'« arrivée », dans la famille et le groupe, d'un nouveau membre, seulement, permettait de vivre. Dans la société wolof, la naissance est célébrée le 8^{ème} jour. Cette journée de fête ou *ngénté* était une occasion, pour une femme qui venait d'être grand-mère, d'inviter les membres de son groupe d'âge à immortaliser l'événement à leur manière. C'est ainsi que, vers 17 heures (*taakkusaan*, en wolof), les « mamies », c'est-à-dire toutes les femmes de la génération de la grand-mère du bébé pour qui il faut fêter la venue, se regroupent, au cœur de la concession, et commencent à scander, avec douceur, une chanson ponctuée d'éloges.

Nous connaissons la valeur sociale des éloges généalogiques pour inciter une personne à donner et à être généreuse. À travers cette chanson, les « vieilles » femmes demandaient à la nouvelle grand-mère qu'elle leur prépare du *xaalumbaan*, boisson alcoolisée aussi, qu'elles pourront, pour les besoins de la fête, boire, sans demi-mesure, afin de vivre, dans l'instant, les « délices » du « paradis satanique », comme aiment le dire les usagers de l'alcool de la communauté wolof. La chanson devait être dirigée par une seule femme âgée, mais les autres répliquaient forcément en accompagnant leur belle voix de pas de danse peu accélérée qui en disaient beaucoup sur leur âge quelquefois avancé. Ainsi, la chanteuse principale commençait en disant : *Xaalumbaan, dañoo bëg ñun xaalumbaanéey* (« *Xaalumbaan, nous avons besoin de xaalumbaan* »). Et aux autres dames de répliquer : *Xaalumbaan, nam nañu ñun xaalumbaanóoy* (« *Xaalumbaan, nous sommes des nostalgiques de Xaalumbaan, oui* »).

La chanson et les danses continuaient, la nouvelle grand-mère, sensible à la demande de ses « amies » venues nombreuses répondre à cet appel social solennel, acceptait de leur préparer et, enfin, de leur servir cette boisson enivrante et somnifère qui finissait toujours par avoir raison sur elles. Ivres qu'elles étaient toutes, le cérémonial devait prendre fin, faute d'individus « valides » pour assurer, sereinement, sa bonne marche.

C'est dire qu'en société wolof et dans plusieurs communautés d'Afrique noire, la déviance peut, dans une certaine mesure, relever du domaine du permis et de l'acceptable. Parce que l'acte ne heurte pas la conscience collective, on peut, à ce propos, le qualifier de normal et non pas de fait pathologique. Comme le pense Durkheim, « ce n'est pas parce qu'un acte est criminel qu'il offense la conscience collective, c'est parce qu'il offense la conscience collective qu'il est criminel »³⁴. Vu sous cet angle, nous pouvons admettre le fait que la cérémonie du *Xaalumbaan*, forme de déviance socialement permise aux femmes wolof d'un certain âge, puisse être l'occasion par l'intermédiaire de laquelle la position sociale des femmes, fortement bornée, voire normalisée, pouvait se renverser momentanément. Dans cette perspective et par décision sociétale légitimée, les femmes seront autorisées, cette fois-ci, à « s'abandonner » à une débauche sociale en scrutant, par le recours à la toute-puissance du jeu et de la fête, les « grâces » indicibles et souterraines de la boisson alcoolisée.

En effet, nous précisons que la cérémonie du *Xaalumbaan* n'est plus organisée chez les Wolof à cause de leur forte islamisation. La désuétude ou la fin de cette pratique ont-elles, cependant, entraîné l'arrêt total de l'événement festif et de la fabrication de la boisson rituelle qui l'accompagnait ? Qui sait ?

B - Le Gàmmu traditionnel wolof

La vie traditionnelle des *ceddo*, guerriers, spécialistes des razzias, et « buveurs » renommés d'alcool, reste, encore aujourd'hui, fixée dans la mémoire collective des Wolof dont certains revendiquent leur appartenance à la « famille des *ceddo* » pour légitimer le passage à quelques pratiques traditionnelles, devenues sacrilèges aux yeux de l'Islam. Dans *Jazawu sakkóoru jéeriji*, Serigne Moussa KA, disciple de Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927) et fidèle, de la première heure, du mouvement mouride naissant, retrace, par l'intermédiaire de ce poème wolof, la vie qualifiée de libertaire qui caractérisait la communauté wolof dont les membres les plus importants abusaient de l'alcool et des femmes. C'est dans ce contexte que l'Islam, religion qui vient marquer ses pas, pour la première fois, dans certaines « régions » wolof, devait, selon les préceptes divins, asseoir son hégémonie en commençant par interdire la plupart des pratiques anciennes qui heurtaient, moralement, les principes de bienséance fondateurs de la pensée et de la tradition du Prophète arabe.

Les Wolof se rappellent, encore aujourd'hui de *Lambaay* situé dans le département de Bambey entre Kër Samba Kane et Khombole et qui fut la

³⁴ 1986, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., p. 47-48. Voir aussi G. CANGUILHEM, 1966, *Le normal et le pathologique*, Paris, P.U.F.

capitale d'une province traditionnelle du Bawol (dans l'actuelle région de Diourbel). Les pratiques culturelles à l'œuvre dans cette contrée ne s'éloignaient guère de celles auxquelles se livraient les *ceddo* du Kajoor, guerriers animistes, où un des princes célèbres du nom de *Maysa Tend Joor*, fils de *Latsukaabe, Teñ* (roi du Bawol en 1695), ensuite *Damel* (roi du Kajoor en 1697)), autorisait, dans sa capitale, *Makka*, annuellement, quelques formes de déviances sociales comme l'usage abusif de l'alcool et la luxure, dans un milieu animiste. Capitale de la quête de la jouissance et du bonheur extrême, *Makka*, du règne de *Maysa Tend* –d'une durée de 67 ans, selon la tradition orale–, fut un espace de la liberté. Il semble que ce dernier en était même arrivé à interdire les liens du mariage et exigeait que toutes les nouvelles naissances portassent son nom patronymique. Ces faits sont tellement ancrés dans la conscience collective des Wolof que, de nos jours, il est courant d'entendre un Wolof dire, pour faire allusion au principe de tolérance de l'interdit : « Makkay Maysa Tend Joor », c'est-à-dire « la Mecque de Maysa Tend Joor », pour montrer que tous les désirs étaient permis³⁵.

C'est dans cette perspective et pour « sortir la population wolof de l'ignorance et l'obscurantisme », aux yeux de l'Islam, qu'El Hadji Malick Sy (1852-1922), maître à penser du Tidianisme wolof, s'installe à Tivaouane, lieu stratégique du Kajoor (une des provinces du Pays wolof) où les *Gàmmu*, événements festifs par l'intermédiaire desquels les Wolof se livraient à différentes formes de débauches (« beuveries », « orgies », chants, danses, etc.), devaient être organisés, tous les ans. En choisissant cet environnement, le « soufi de Tivaouane » a bien voulu transformer ce lieu de l'extravagance en un lieu de valorisation du culte divin.

Par voie de conséquence, il réussit à faire de cet espace le lieu de cristallisation du « soufisme tidianique ». Des écoles coraniques sont instituées et les habitants, séduits par le charisme et la pureté morale de leur nouvel hôte, abandonnèrent, progressivement, leurs habitudes traditionnelles pour se convertir, massivement, à l'Islam et répondre à l'appel de Dieu. Tivaouane devient un foyer de la sainteté et le *Gàmmu* wolof se convertit en un moment festif solennel pendant lequel il est question de prononcer, tout haut, les noms élogieux du Tout-puissant, dans un environnement où il était historiquement plus sage de valoriser le culte de certains « désirs sataniques ».

³⁵ À ce propos, voir O. SOCÉ, 1948, *Karim. Contes et Légendes d'Afrique noire*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, p. 196-204.

C - Le *taajabóon*

Si nous nous intéressons au *taajabóon*, pratique rituelle au travers de laquelle se lit et se comprend le syncrétisme religieux à l'œuvre en milieu wolof sénégalais, c'est parce que, encore aujourd'hui, l'usage, sacrilège aux yeux de l'Islam, reste d'actualité et se trouve à la jointure du culturel et du religieux. Espèce de carnaval nocturne à l'occasion duquel l'interdit se convertit, momentanément, en permis, le *taajabóon* est organisé la dernière nuit qui met un terme à l'année musulmane, c'est-à-dire le jour de la *tamxarit*, pour employer le terme wolof. Selon les musulmans du Sénégal, c'est durant la nuit de la *tamxarit* que le Prophète de l'Islam a « reçu la Révélation ». C'est aussi pendant cette même nuit, disent-ils, que le coran, texte sacré et parole de Dieu, « descendit du ciel ».

Pour célébrer le jour, partout au Sénégal, les populations musulmanes tuent des bœufs et des poulets pour préparer les mets, principalement du couscous à la viande. D'ailleurs, selon l'adage wolof, « quiconque ne s'est pas rassasié le jour de la *tamxarit* ne le sera plus jamais dans sa vie » (*Ku suurul tamxarit ci sa dund, dootoo suur ba mukk*). Une façon de dire et de faire comprendre que, cette nuit, chez les Wolof, l'usage veut que les plats soient copieusement servis au point que le fait de « se gaver » entre dans le registre de la normalité.

Après le repas du soir de la *tamxarit*, la plupart des enfants, des adolescents et des jeunes se préparent pour « partir faire du *taajabóon* ». Les garçons se fardent le visage et sont habillés en tenue de femmes cependant que les filles, en empruntant l'accoutrement des garçons et leurs comportements, prennent le rôle, socialement dévolu aux hommes, en le jouant, au moins, pour les besoins du moment³⁶. Ensemble, ils font du « porte-à-porte », chantent, dansent, adressent des prières de longue vie, au plaisir des adultes qui leur donnent des aumônes, en guise de récompenses, sûrement pour les efforts consentis. Ce jour-là, même le vol et le viol semblent être autorisés.

Rite festif par le truchement duquel les jeunes filles et garçons du Pays wolof contrarient les valeurs religieuses musulmanes fondatrices en même temps que celles qui sont localement admises pour être les bonnes, le *taajabóon*, par sa mise en scène insolite, se définit comme une sorte de retour au chaos afin de reconsidérer l'ordre primordial en déliquescence ou bien qui allait se perdre. C'est, très certainement, cette quête de l'ordre social et de la quiétude des survivants, ne pouvant s'instaurer que par la médiation du désordre, cette fois-ci, créatif, voire créateur, qui fait du *taajabóon* un moyen

³⁶ Une bonne description du *taajabóon* et une belle traduction de la chanson de *taajabóon* sont faites par M. Cissé, 2009, dans son ouvrage intitulé *Parole chantée et communication orale chez les Wolof du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, p. 107-110.

assuré de (re)conquête de la joie de vivre. Ce besoin de ritualiser nos besoins explique, assurément, le recours au rite de bizutage.

D - Le bizutage

La pratique du bizutage moderne, dans les sociétés occidentales, peut être comprise comme une façon « urbaine », pour les jeunes générations qui ne sont plus éduquées au travers d'une ritualité³⁷, de vivre les réalités intrinsèques d'une pratique informatrice et formatrice traditionnelle universelle, de plus en plus abandonnée. Le bizutage reprend, dans sa mise en scène, les mêmes séquences qui fondent le rite de passage tel qu'il a été décrit par Van Gennep. Si le bizutage nous sert d'exemple, c'est parce qu'au Sénégal, il est devenu une règle pour certaines grandes écoles publiques et privées urbaines, influencées par la culture occidentale, de recourir au rituel du bizutage pour mettre à l'épreuve les novices du système.

Ce qui est sûr, c'est que l'initiation traditionnelle a tendance à tomber en désuétude, dans les communautés négro-africaines, en raison de la puissance destructive des « religions importées » qui réduisent, par exemple, la « circoncision à une simple opération réalisée dès la tendre enfance », et de l'école qui valorise la culture livresque et « rend vain le recours aux archétypes mythiques »³⁸.

*
* *

Pour ne pas conclure, nous disons que si les pratiques d'inversion constituent le socle par lequel les sociétés s'appuient momentanément pour reprendre, symboliquement, le souffle de leur vie « suspendu » par la monotonie et la routine, c'est parce qu'elles restent sous le contrôle de l'action rituelle efficace qui, par définition, « est un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de lieu et de temps, ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses témoins, en impliquant la mise en jeu du corps et un certain rapport au sacré »³⁹. De ce point de vue, nous devons convenir que toute activité rituelle fait sens, dans la mesure où on lui reconnaît une certaine efficacité. Cette efficacité symbolique est garantie par l'adhésion des membres de la communauté qui cherchent, par le recours à des attitudes culturellement signifiantes, à gommer les « non-dits » et les « non-sens » sociaux, à conjurer les chagrins (les rites mortuaires, par

³⁷ Cl. Rivière, 1996, « L'initiation en procès », in *Mort et Vie. Hommage au Professeur D. Zahan*, Paris, L'Harmattan, p. 201-211.

³⁸ L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, 1975, *La terre africaine et ses religions*, op. cit., p. 237.

³⁹ J. MAISONNEUVE, 1988, *Les rituels*, Paris, P.U.F., p. 12.

exemple) ou à dominer les phénomènes aléatoires et épisodiques, parfois incompris, de la réalité sociale. C'est à cet égard que les séances d'initiation peuvent être considérées, pour reprendre les termes de M. Chelbi, comme étant, très certainement, « le sommet spectaculaire de la civilisation orale et son cérémonial le plus élaboré »⁴⁰.

⁴⁰ M. CHELBI, 1989, *Culture et mémoire collective au Maghreb*, Paris, ADAGP, p. 33.

BIBLIOGRAPHIE

- BACQUÉ M.-F., 1992, *Le deuil à vivre*, Paris, Odile Jacob.
- BARRAU A., 1994, *Mort à jouer – Mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Paris, P.U.F.
- BAUDRY P., 1986, *Une sociologie du tragique*, Paris, Cerf/Cujas.
- BAUDRY P., 2004, *Violences invisibles. Corps, monde urbain, singularité*, Bègles, Editions du Passant.
- BESSETTE J.-M., 1992, « De quelques modes traditionnels de régulation chez les Inuit », *Revue de Sociologie et d'Anthropologie, Utinam*, n° 1, p. 7-22.
- BOURDIEU P., 1970, *La reproduction*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU P., 1982, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU P., 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU P., 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- CAILLOIS R., 1958, *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard.
- CANGUILHEM G., 1966, *Le normal et le pathologique*, Paris, P.U.F.
- CAPRON J., 1963, « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles », *Études Voltaïques*, 4.
- CHELBI M., 1989, *Culture et mémoire collective au Maghreb*, Paris, ADAGP.
- DECARY R., 1951, *Mœurs et coutumes chez les Malgaches*, Paris, Payot.
- DIOP A.-B., 1981, *La société wolof*, Paris, Karthala.
- DIOP A.-B., 1985, *La famille wolof*, Paris, Karthala.
- DURKHEIM É., 1986, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F.
- FAYE L. D., 1983, *Mort, Naissance : le monde sereer*, Dakar, N.É.A.
- GIRARD R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- GIRARD R., 1982, *Le bouc-émissaire*, Paris, Grasset.
- GRIAULE M., 1948, *Dieu d'eau*, Paris, Éd. du Chêne.
- GRIAULE M., 1948, « L'Alliance cathartique », *Africa*, vol. XVIII, n° 4.
- HERTZ R., 1907, « La représentation collective de la mort », *Année sociologique*.
- HOMÈRE, 1960, *Odyssée*, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française.
- HOMÈRE, 1972, *L'Iliade*, Paris, Librairie Générale Française.
- HUIZINGA J., 1951, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard.
- JOBÉ-DUVAL É., 2000, *Les morts malfaisants*, Paris, Exergue.
- JOBIN F. 1992, *Marx ou le sens de la vie*, Montréal, Québec / Amérique.
- KASHAMURA A., 1973, *Famille, sexualité et culture, essai sur les mœurs sexuelles et les cultures des peuples des Grands Lacs africains*, Paris, Payot.

- KOUROUMA A., 1992, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil.
- LABOURET H., 1929, « La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale », *Africa*, vol. II.
- MAERTENS J.-Th., 1979, *Le jeu de mort*, Paris, Aubier Montaigne.
- MAISONNEUVE J., 1988a, *Les rituels*, Paris, P.U.F.
- MAISONNEUVE J., 1988b, *Les conduites rituelles*, Paris, P.U.F.
- MAZON P., 1938, *Iliade, IV*, Paris, Les « Belles Lettres ».
- MEITÉ M., 2004, « Les alliances à plaisanteries comme voie de résolution des conflits », *Éthiopiennes*, n° 72, 1^{er} semestre, p. 101-112.
- MEITÉ M., 2009, « Les Gardiens du Temple de Cheikh H. Kane : un hymne à la parole du griot », *Revue En-Quête*, n° 4, Abidjan, PUCI, p. 131-147.
- MEMEL FOTÉ H., 1980, *Le système de l'adjoukrou*, Dakar-Abidjan-Lomé, N.É.A.
- NDIAYE L., 2009, *Parenté et mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan.
- NDIAYE L., 2012, *Mort et thérapie en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- NDIAYE L., 2014, *Culture, crime et violence*, Paris, L'Harmattan.
- NDIAYE L., 2004, « De la violence partout : regard socio-anthropologique sur les formes de violence », *Les Cahiers Histoire et Civilisations*, n° 2, p. 163-174.
- POT J., 1970, *Mort à voir, mort à vendre*, postface de P. Colin « La mort aura-t-elle le dernier mot ? », Paris, Desclée et Cie.
- RIVIÈRE Cl., 1996, « L'initiation en procès », in *Mort et Vie. Hommage au Professeur D. Zahan*, Paris, L'Harmattan, p. 201-211.
- RODEGEM F. M., 1976, « Les Injures agonistiques des gardiens de bétail au Burundi », *Psychopathologie africaine*, XII.3, p. 413-442.
- SOCÉ O., 1948, *Karim. Contes et Légendes d'Afrique noire*, Paris, Nouvelles Éditions Latines.
- SOUBERGHE L. de, 1955, « Les Frères de belles-mères dans les sociétés du Kwango et l'interprétation des structures de parenté », *Zaire*, n° 9.
- SOW I., 2007, « Injures profanes et injures institutionnalisées », communication du Colloque sur le thème : « La parenté à plaisanteries », tenu à Saint-Louis (Sénégal), FESNAC du 27 au 30 décembre, 12 p.
- STEINMETZ S. R., 1894, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, Leiden, Leipzig.
- TERRAY E., 1996, « Réflexions autour de la violence symbolique », *Actuel Marx. Autour de Pierre Bourdieu*, n° 20, Paris, P.U.F., p. 11-25.
- THOMAS L.-V., 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, F.L.S.H. ; 2013, Paris, Karthala.
- THOMAS L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- THOMAS L.-V., 1982, *La mort africaine*, Paris, Payot.
- THOMAS L.-V., 1985, *Rites de mort*, Paris, Fayard.

- THOMAS L.-V., 1993, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan.
- THOMAS L.-V., 1995, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Stock.
- THOMAS L.-V., 2000, *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo.
- THOMAS L.-V. et LUNEAU R., 1975, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse.
- THOMAS L.-V., 1972, « Vie et mort en Afrique : introduction à l'ethno thanatologie », *Ethnopsychologie*, 27^{ème} année, p. 103-122.
- THOMAS L.-V., 1995, « Leçon pour l'Occident : ritualité du chagrin et du deuil en Afrique », in T. Nathan et coll., *Rituels de deuil, travail de deuil*, Rhône-Alpes, La Pensée sauvage, p. 39-40.
- VERNANT J.-P., 1989, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard.
- WORONOFF M., 1996, *Homère, L'Iliade*, Paris, Casterman.

INVERSION SOCIALE ET POUVOIR POLITIQUE EN AFRIQUE NOIRE TRADITIONNELLE. DERRIERE LE CHAOS, L'ORDRE

par Séraphin Néné Bi Boti,
Université Alassane Ouattara de Bouaké

Inversion sociale et pouvoir politique en Afrique noire traditionnelle : dans cet intitulé nous avons un ensemble d'expressions fortement connotées qu'il faut décrypter pour éclairer sémantiquement l'objet de l'étude. Il s'agit des expressions qui la structurent transversalement : *inversion sociale*, *pouvoir politique*.

Le mot « politique » désigne l'activité qui organise et gère une cité, plus généralement une collectivité dont les membres font corps, par entente tacite ou explicite, dans le cadre d'une destinée commune. La notion est plurivalente, car elle concerne un ensemble de phénomènes que d'autres langues distinguent¹. La politique est à la fois l'activité organisatrice, l'art de gouverner, l'ensemble des affaires publiques, la théorie des régimes et la science qui analyse tous ces phénomènes². Cependant, selon qu'il s'emploie au masculin ou au féminin, il change de sens et connecte différents champs sémantiques. Que révèle cette dimension androgyne du mot politique ?

La dimension masculine de politique : en parlant de politique au masculin, l'on voudrait définir deux choses différentes. Premièrement, l'on met l'accent sur la fonction qu'exerce une personne soit dans le champ politique, soit par rapport à une stratégie qui lui permet de surmonter des difficultés, de contenir un flux conflictuel par rapport à une situation donnée. Deuxièmement, à partir des caractéristiques qui entourent le mot politique, en lui conférant le savoir-faire, l'esprit d'à-propos, l'on sous-entend la ruse, l'art royal de se sortir des difficultés. Ce deuxième sens n'a plus rien à voir avec la fonction, mais détermine le caractère de l'homme, ses connaissances, son habileté, bref tout ce qu'il met en mouvement pour résoudre un problème. Etre politique signifie maîtriser des arcanes dans un domaine bien précis, pour atteindre des objectifs. Les deux sens peuvent

¹ En Anglais par exemple, on emploie *policy* pour les choix d'ordre pratique et *politics* pour la théorie, l'idéologie politique...

² J. FREUND, « Politique », in *Encyclopédie Universelle Philosophique*, Presses universitaires de France, 1990, p. 1978.

fusionner ou non. Le politique en tant que fonction, connecte la politique, le lieu d'exercice de la dite fonction.

La « politique » au féminin s'appréhende à partir du champ sémantique connecté par sa racine *politea* qui se ramène aux choses de la cité, à tout ce qui a trait à toute l'organisation de la cité relative au micro / macro pouvoir. La cité fonctionne par rapport au mot « politique » au féminin, comme un contenant à partir duquel l'on saisit les différentes pratiques instituées dans ladite cité. Cela signifie que la cité en tant que déterminant de la « politique », révèle la nature des différentes pratiques qui s'y instaurent.

En partant de cette remarque préliminaire, il faut se rendre à l'évidence qu'il n'y a plus une politique, mais des politiques, eu égard au contenu pluriel de la cité, à l'organisation mise en œuvre pour la gestion de la cité, aux idées ambiantes ou systématisées qui caractérisent séparément et ensemble la cité. La politique par conséquent, se donne comme une servante de la cité. C'est la raison pour laquelle elle renvoie à une culture globale, en tant que source d'inspiration du politique, ou aux moyens mis en œuvre pour atteindre tel et tel objectif, bref à l'art royal qui nourrit l'intelligence du politique.

Ceci expliquant cela, « la politique » au féminin est plurielle, bien que résumant de façon globale, la vie et les pratiques de la cité. Cependant, en poussant plus loin l'investigation l'on se rend à l'évidence que, quand bien même la cité serait déterminée par un territoire, un centre névralgique du pouvoir, chaque domaine spécifique de la vie de la cité requiert une pratique qui n'est rien d'autre que l'expression réduite de l'objectif, la micro vision globale que vivent les composantes de la société globale. Pour atteindre ces objectifs, le politique, c'est-à-dire l'homme qui a pour fonction la politique, s'appuie sur des moyens que résume le mot « pouvoir », à partir desquels il exerce une prégnance sur la société. Cela veut dire qu'il n'y a pas de politique sans pouvoir. C'est pourquoi le mot pouvoir fonctionne comme un révélateur de la politique. C'est par le pouvoir que l'on saisit la politique.

Le pouvoir, en tant qu'expression de la politique vit d'énergie, de discours, de foules, de symboles qui, dans le temps et l'espace, fixent dans les mémoires collectives et individuelles, les objectifs que s'assigne l'homme politique. Matérialisé à travers des symboles ou des écrits, le pouvoir fait mouvement dans l'espace à travers ceux qui diffusent ses idées. C'est pour cette raison que le pouvoir est mouvement, non pas parce qu'il se déplace, mais parce que ceux qui l'ont intériorisé le prolongent en dehors de la sphère d'émergence du discours. Ce qui compte pour le pouvoir politique, c'est l'efficacité de son discours pour exercer sur le champ social une prégnance fonctionnelle, possessive et appropriative pour baliser sa sphère d'influence.

Indépendamment de son origine divine et de son point d'application, dans toutes ses variétés imaginables, qu'il exerce sur les choses ou sur les

hommes, le pouvoir apparaît comme la réalisation d'une volonté. Le pouvoir comme le sacré, semble une grâce extérieure dont l'individu est le siège passager. On la reçoit par investiture, initiation ou sacre. On la perd par dégradation, indignité ou abus. Elle bénéficie de l'appui de la société entière dont son dépositaire constitue le lien. Si « "Our world is words", comme l'écrivait Peter Vale, dans un travail dédié à la politique étrangère de l'Afrique du Sud, pour montrer comment la mise en mots de la réalité sociale contribue à en construire les formes et les perceptions »³, en Afrique traditionnelle, le monde est *symbole et symbolisme*. Participe à ce symbolisme, l'inversion sociale.

« *L'inversion sociale* est une institution qui introduit l'expression ou l'application de la licence totale, de comportements répréhensibles en vertu des prescriptions coutumières en période normale »⁴. Ainsi, le désordre se substitue à l'ordre, les règles normales cèdent la place à l'anormalité, les femmes se déguisent en hommes, la langue ne véhicule que l'obscénité : la société exhume de sa mémoire, de son histoire tout ce qui contrevient à ses principes d'équilibre. Elle renoue langagièrement et gestuellement avec toutes les déviances... Elle parle donc par le sexe, par la nudité en dénudant. Elle désacralise la normalité⁵. Ainsi appliquée à la sphère politique, l'inversion sociale vise à dévoiler la société, à réchauffer l'espace et les cœurs par l'obscénité, l'inconduite... ce qui explique l'introduction de paroles obscènes et des gestuelles de brutalité, de violence... pour prévenir et contenir un anéantissement de la société, un chaos de grande envergure.

La scène instituée par l'obscénité langagière s'applique dans bien des situations prescrites par la coutume⁶ à :

- la conjuration d'un chaos (la mort d'un chef, d'un roi, les calamités naturelles...)
- les civilités des alliés et des parents à plaisanterie quel que soit le sexe, quel que soit l'âge ou le rang social (la société décloisonne ses paradigmes classificatoires pour distancier les relations sociales et réintroduire certainement le principe d'égalité à travers le *pater aeneas*)
- la préparation des pêches ou des chasses collectives (période de transgression des lois naturelles). La société à travers l'obscénité, notamment, anthroponymique ou gestuelle en usage se désanormalise pour se situer hors d'atteinte de la répression du surnaturel

³ Dominique DARBON, « Gouvernance et fabrique de l'ordre politique: la réinvention de la légitimité et le retour des classes moyennes » in *Chroniques de la gouvernance 2009-2010*, p. 81-86.

⁴ Okou LEGRE, « Le nom en tant que masque dans la société godié », dans *Droits de tous horizons*, Société de droit comparé de Pondichéry, Pondichéry 1998, p. 122.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

- les fêtes et autres activités ludiques

- les funérailles des adultes et singulièrement des vieilles personnes dans certaines sociétés segmentaires comme les Godié de Côte d'Ivoire (les femmes quel que soit leur statut et les hommes quels que soient leur âge et leur condition sociale pourvu qu'ils appartiennent à un village d'alliance à plaisanterie sont autorisés à ridiculiser le mort à travers des noms obscènes)⁷.

L'étude des institutions d'inversion sociale nous révélera davantage le processus de voilement sémantique dont font preuve les sociétés africaines. Mais comment le renversement symétrique des règles gouvernant la société donne-t-il du savoir et du crédit à l'ordre ancien ? Répondre à cette interrogation revient à montrer d'une part comment l'inversion sociale se présente comme un retour au chaos primordial, et d'autre part comme instrument de politique générale pour les sociétés qui la pratiquent. Pour ce faire, nous entendons parcourir le temps de l'espace de l'Afrique noire traditionnelle⁸ pour cristalliser tout ce qui a été déterminant à la mise en place de cette institution qu'est l'inversion sociale, tout ce qui peut servir de repère pour comprendre ce rituel, cette institution, dans les sociétés qui l'ont adoptée. Le dire, c'est nous mettre en rapport avec la réflexion, les symboles résultant de l'action de l'homme dans les civilisations négro-africaines en interaction. Au demeurant, en nous inscrivant dans cette approche d'interrogation des temps et des espaces, nous souhaitons arracher les secrets et les lois de ce qui semblait être muet.

Ainsi, nous voulons pénétrer l'essence des faits, des choses pour en tirer, reconstituer une institution donnée. Par la présente donc, nous entendons « rebaptiser » le passé. Ce baptême se situe dans une double quête : d'une part, saisir la société politique africaine par un regard du dedans ; d'autre part, vérifier l'universalité du symbolisme attaché à l'ordre politique, au pouvoir politique articulé autour d'un centre de gravité sacrée, le signifiant des signifiants. Enumérer tous les cas de l'inversion sociale serait une véritable gageure. Car liées aux valeurs culturelles de chaque civilisation africaine. Nous nous bornerons à indiquer deux types de finalités assignées à cette institution : l'inversion comme instrument du pouvoir politique (**I**) et comme moyen de contrôle et d'évaluation de ce pouvoir (**II**).

⁷ *Ibidem.*

⁸ L'Afrique est une terre de contrastes et de diversités. Les conditions géographiques et les impulsions d'une histoire fort active ajoutent leurs effets pour faire du continent africain le lieu où voisinent et s'affrontent les entreprises humaines les plus diverses. A tel point que l'univers négro-africain a pu paraître comme celui des micros civilisations et des particularismes. En effet, la variété des formations sociales est étendue.

I – L'inversion sociale, instrument du pouvoir politique

Les rites d'inversion se présentent comme une actualisation des premiers temps de l'univers, de l'ère originelle éminemment créatrice qui a vu toutes les choses, tous les êtres, toutes les institutions se fixer dans leur forme traditionnelle et définitive. Cette époque n'est autre que celle où vivaient et agissaient les ancêtres divins dont les mythes⁹ rapportent l'histoire. Dans la société de tradition orale, le mythe a une mission conservatrice. Il recèle un certain savoir, il incorpore une théorie de la nature. Avec ses prolongements légendaires, il tient lieu d'archives, en rappelle souvent les migrations, les clans originels, les péripéties diverses et peut suggérer l'apparition de tel ou tel système politique. Mais il comporte aussi une part d'idéologie. Il a une fonction justificatrice dont savent jouer les gardiens de la tradition, détenteurs et bénéficiaires de l'autorité.

A - L'inversion sociale, un instrument de légitimation du pouvoir

La personne du roi est sacrée. Il est l'habitable du pouvoir politique, l'intermédiaire entre les ancêtres, les divinités et les hommes. Son absence ou sa mort privent la collectivité de l'assistance matérielle dont elle a besoin, et constituent une rupture. Rupture de l'ordre. La société vit donc un désordre, est désorientée, est livrée à elle-même ; la société retourne au chaos initial jusqu'à ce que l'héritier du trône, le nouveau catalyseur, soit désigné et intronisé. C'est ce désordre qui est jouée dans le *be di murua* des Agni¹⁰ afin de conjurer le sort (2) et indiquer par la même occasion que l'ordre ancien est de loin préférable au désordre actuel (1).

⁹ Le mythe est inséparable du langage et comme *logos*, *mythos* signifie à l'origine parole, discours. *Mythos* constitue le discours de la compréhension subjective singulière et concrète d'un esprit qui adhère au monde et le ressent de l'intérieur. Le mythe est « un mode de pensée sémantiquement autonome à quoi correspond son propre monde et sa propre sphère de vérité » (E. CASSIRER, *Le langage. La philosophie des formes symboliques I*, coll. « Le sens commun », Paris, 1972). Mais quels sont cette pensée, ce monde, cette sphère de vérité ? Pour Cassirer, le mythe est une forme symbolique autonome. En fait, le discours-récit du mythe comporte des symboles, en produit, s'en nourrit. Le mythe porte en lui une forte présence singulière et concrète ; il exprime des relations analogiques et hologrammatiques ; il contient un *coagulum* de sens ; il peut contenir une vérité cachée, voire plusieurs niveaux de vérité, les plus profonds étant les plus occultes ; il résiste à la conceptualisation et aux catégories de la pensée rationnelle/empirique ; enfin comme le symbole, le mythe exerce une fonction communautaire, et, plus encore, on peut se demander si une communauté humaine est possible sans ciment mythologique. (E. MORIN, *La Méthode*, t. 3 : *La connaissance de la connaissance*, Paris, Le Seuil, éd. De poche, coll., « Points » ? 1990). Le temps mythique est le temps que racontent les mythes. Ceux-ci décrivent des épisodes mettant en scène des dieux ou demi-dieux qui *fondent le monde* dans lequel vivent aujourd'hui les hommes. Bien que non historiques, les mythes décrivent, le plus souvent, la naissance d'un monde *réalité par excellence de l'homme religieux*.

¹⁰ Une communauté ethnique vivant à l'Est de la République de Côte d'Ivoire actuelle.

1 - L'ordre ancien est meilleur

Pour le négro-africain, l'ordre ancien est meilleur. Restons avec l'exemple agni pour le montrer. Dans le royaume de l'Indénié¹¹ entre le moment de la mort du roi et celui de investiture de son successeur s'étend une période qui peut durer plusieurs mois pendant laquelle s'inversent les rapports entre hommes libres et descendants de captifs¹². Ce rituel, les Agni le nomment *be di murua*¹³. Le *be di murua* s'analyse comme des sortes de parenthèses ménagées à l'intérieur de la vie sociale normale où, pendant une brève période, les dominés jouissent des prérogatives de leurs maîtres échangeant leur comportement habituel avec ceux-ci¹⁴.

Ce rituel agni n'est pas renouvelé à intervalles réguliers et n'a pas sa place dans le calendrier de la vie sociale parmi les autres manifestations qui permettent au cycle annuel de s'accomplir. Il est lié à un accident, à un événement catastrophique, la mort du détenteur de l'autorité. Aussitôt le roi mort, avant même que la nouvelle ne se répande sous la forme détournée imposée par la tradition, les *aburua* (les descendants de captifs) prennent possession de la cour royale.

Entourant l'un d'eux, l'*aburuaehenne* (le roi des *aburua* qui été revêtu de tous les insignes royaux), ils se tiennent à l'entrée de la cour royale dont ils contrôlent accès. Aux côtés du roi *aburuaehenne*, une reine de façade *aburuaehema*, des porte-cannes, des notables, des serviteurs. En somme, ils reproduisent avec une certaine fidélité les modèles proposés par la société agni des hommes libres. La disparition du roi entraîne avec elle l'effacement de la véritable société et l'émergence d'une autre qui serait son pôle opposé, son contraire en même temps que son reflet, son décalque, l'organisation sociale la plus aberrante, la plus antinomique par rapport à l'ordre existant mais ne pouvant être conçue que sur le modèle de celui-ci.

La conduite des *aburua* et de leur chef, le roi de façade, est profondément irrévérencieuse et sacrilège. Ils tournent en dérision les personnages les plus

¹¹ Ce royaume est situé dans l'Est-centre de la Côte d'Ivoire.

¹² Claude-Hélène PERROT, « Be di murua : un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié », in *Cahiers d'études africaines*, vol. 7 n° 27, 1967, p. 434.

¹³ Il faut distinguer le *be di murua* d'autres institutions voisines, notamment, du *be di afi* du *be woula auba* (la fête des vierges. Cette fête se présente comme un moment pour courtiser des vierges et entamer des négociations matrimoniales). Il se distingue aussi du *be di elue* (la fête des ignames, le produit le plus prisé des Agni). Ce sont des fêtes de l'ordre car l'ordre social n'est pas inversé au cours de ces fêtes. Par ailleurs, elles se déroulent à intervalle fixe, généralement en fin d'année (correspondant aux mois d'août-septembre selon nos enquêtes). Le *be di murua* intervient aussi à la mort de la reine, des chefs des guerriers, des chefs de village et même des chefs de cour de quelque importance.

¹⁴ Claude-Hélène PERROT, « Be di murua : un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié », in *Cahiers d'études africaines*, *op. cit.*, p. 435.

vénérés du royaume et les institutions les plus considérées. Les *aburua* ne respectent aucune des contraintes que le deuil fait peser sur les hommes libres. Alors que ceux-ci observent un jeûne rigoureux et sont plongés dans la consternation, les *Aburua* font de véritables festins en tuant moutons et volailles.

Ainsi jouée, la communauté aspire ardemment au retour de l'ordre des choses. La communauté prend conscience que l'ordre incarné par le roi véritable est de loin le meilleur. Nous sommes ici en présence d'une société holiste qui, au demeurant, fonctionne à partir de l'interaction de ses différentes composantes qui obéissent au principe fondamental de la société, à savoir faire toujours prévaloir l'intérêt général sur l'intérêt particulier. Autrement dit, dans cette société holiste, l'individu est un maillon fonctionnel de l'ensemble. Pour ce faire, selon son statut social, il doit accomplir les prescriptions que commande l'intérêt général.

Cela signifie que sortir de son cadre rituel pour s'introduire dans un autre cadre bouleverse l'harmonie globale de la société et donc crée le chaos social, le désordre. Il résulte de cette approche qu'on ne change pas son statut social sans provoquer le dysfonctionnement de la société. La dynamique sociale est dans le fonctionnement de chaque caste, dans son champ d'action tel que dégagé par l'ordre cosmique. L'une des conséquences d'une telle démarche est que si l'on change l'ordre tel que prescrit par le cosmos, l'on détache la société de ses sources spirituelles, l'on crée une sorte de déshydratation spirituelle et par conséquent, la mort de la société car le cosmos prime sur l'homme et ses lois s'imposent à l'homme.

Ainsi, l'inversion sociale se présente comme une invite pour que le souverain se comporte en souverain, le ministre en ministre, le père en père, le fils en fils, l'esclave en esclave. On le voit, le rituel d'inversion du *be di murua* est un moment d'enseignement donnant à chacun l'occasion de comprendre que l'ordre ancien est de loin préférable. Le *be di murua* est également un moment de brouillage de sens, un moment de camouflage.

2 - L'art du camouflage

Le roi possède des pouvoirs très forts. Il est la cible de bien des forces du mal qui ont pour but de désagréger la société entière. Aussi est-il enveloppé de nombreux interdits et le roi-captif sert de substitut, de sosie, afin que la mort et les forces du mal ne voient que leur image éclatée à travers ce roi-captif dans la société. Le *be di murua* est destiné à donner le change non pas aux êtres humains mais aux esprits.

B - L'inversion sociale, un dissolvant des tensions

Les relations sociales et politiques sont toujours porteuses de conflits. Pour éviter ceux-ci, les peuples signent des conventions de non-agression et d'assistance mutuelle. Parmi ces conventions, figure l'inversion sociale. Mais, principalement, deux types d'inversion sociale sont appelés pour jouer ce rôle de dissolvant. Il s'agit de la fête et de la parenté et de l'alliance à plaisanterie.

1 - La fête

La fête relève à la fois de la spontanéité et de l'institution. En tant que phénomène social, elle possède des règles et une logique propre. En effet, la fête remplit des fonctions essentielles pour la communauté. Pourquoi des fêtes ? Parce que l'individu s'y perd au cœur des foules. Parce que celui que dévorent les soucis y retrouve la joie, étouffe ses peines sous les rires, les cris, la musique. Parce que tout, brusquement, devient permis. Parce que les barrières sociales craquent et que chacun peut oublier sa condition, devenir autre, donner libre cours à une créativité que la vie quotidienne interdit la plupart du temps. Parce que l'homme ne se comprend peut-être jamais mieux que dans l'effervescence de ces réjouissances collectives où il est acteur et spectateur tout à la fois, où il est seul et en même temps avec tous les autres.

Exutoire donc de tensions diverses, la régénération du temps mythique placé sous le double symbole de l'hiérophanie (célébration d'un mystère) et de l'épiphanie (célébration de l'irruption du divin) agit en premier et dernier ressort comme le ciment de la cohésion du groupe, associant vivants visibles et vivants invisibles¹⁵. La mort et la souffrance de l'homme introduites dans la création, constituent à la fois le signe et la conséquence d'un déséquilibre rythmique.

D'où la puissance incantatoire de la danse, du chant et du langage tambouriné qui établissent une harmonie compromise, car ils sont ordonnés dans leur déroulement et le message qu'ils communiquent est intemporel et essentiel, étant celui de toute l'ascendance de la communauté. Cette phase apparemment révolutionnaire et perturbatrice permet aux tensions engendrées par la hiérarchie sociale existante de trouver un exutoire sans dommage aucun pour la société. Les auteurs ont souligné son rôle de soupape de sûreté et son caractère thérapeutique¹⁶.

¹⁵ Lawoetey-Pierre AJAVON, « L'Africain et le temps mythique - De Lucien Lévy-Bruhl à Nicolas Sarkozy : essai d'analyse des discours négrophobes - À l'origine, l'antagonisme entre pensée mythique et pensée rationnelle ».

¹⁶ Claude-Hélène PERROT, « Be di murua : un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié », in *Cahiers d'études africaines*, op. cit., p. 435.

2 - *Les parentés et les alliances à plaisanterie*

« Les alliances à plaisanterie¹⁷ sont des institutions qui autorisent l'inversion sociale permanente pour prévenir la subversion au sein d'une communauté, et surtout pour contenir tous les facteurs conflictuels entre les différentes communautés à l'échelle d'une vaste aire culturelle. Elles fonctionnent à partir de la plaisanterie, de la dérision, des moqueries. D'où l'appellation « alliance à plaisanterie » qui caractérise les relations intercommunautaires des sociétés négro-africaines. Comment s'établissent-elles ? Quels sont les moyens qu'elles impliquent dans le dénuement des conflits intercommunautaires ?

Les alliances à plaisanterie s'établissent soit à partir d'un pacte de sang entre deux ou plusieurs communautés, soit par un sacrifice rituel à la frontière de deux communautés auparavant en relation conflictuelle. De ce qui précède, on peut déduire que l'institution des alliances à plaisanterie implique un espace déterminé (une frontière ou souvent un carrefour) : elle renvoie à la symbolique de la métamorphose à travers l'autre, c'est-à-dire de l'interconnexion où s'opèrent des articulations sociales. L'alliance est par conséquent adjonction obligée pour la recreation, la renaissance par/dans l'autre. Autrement dit, l'alliance à plaisanterie résume les multiples fonctions que voilent ses moyens d'action finalisés dans le rire, la détente, dans une situation sociale tendue.

Les alliances à plaisanterie utilisent deux types de moyens : la parole cathartique et les représailles économiques. Les plaisanteries qu'échangent les alliés contribuent à détendre l'atmosphère, à rétablir la confiance, toutes choses indispensables au dialogue¹⁸. Dans *Gens de la parole*, Sory Camara¹⁹, qui a entrepris une étude de différents aspects de l'alliance, retient que celle-

¹⁷ L'on parle « de parenté à plaisanterie » lorsqu'il y a un lien de consanguinité contracté par le mariage entre deux groupes ou deux familles, à l'intérieur de la famille (ex grand père/petit fils). En Côte d'Ivoire, chez les Akan, il existe une parenté à plaisanterie entre grands-parents et petits-fils (filles). Ils appartiennent à des générations différentes, leurs perceptions de la vie aussi. Pour éviter les conflits de générations, il est instauré un rapport de plaisanterie. Chez les Bété et les Gouro, le neveu utérin et l'oncle sont parents à plaisanterie. L'épouse du frère aîné est alliée à plaisanterie des cadets de l'époux. Les Dioula de Kong et les Kamara de Bondoukou toujours en Côte d'Ivoire, les cousins sont alliés à plaisanterie (Amoa, p. 78). Tandis que l'on parlera « d'alliance à plaisanterie » lorsqu'il existe un lien entre deux groupes, deux villages, deux quartiers, ou deux régions, deux ethnies par le biais des ancêtres qui ont scellé un pacte fondé sur des relations amicales régies par des codes, des plaisanteries et des liens de non-agression et d'assistance mutuelle, de respect et de solidarité. Il peut aussi y avoir un pacte symbolique de sang qui scelle l'entente entre deux ancêtres ou amis qui deviennent des alliés à plaisanteries (SISSAO).

¹⁸ Alain J. SISSAO, « Ethnicité et culture : l'Alliance à plaisanterie comme forme de ciment entre les ethnies au Burkina Faso », *Associations transnationales*, 2004, p. 269-280.

¹⁹ Sory CAMARA, *Gens de la Parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris / La Haye, 1976, 358 p.

ci « permet de canaliser les tensions éprouvées dans des rapports de parenté clanique et avec les alliés matrimoniaux. En effet, l'alliance à plaisanterie, à travers les échanges verbaux à caractères irrévérencieux entre alliés, établit une relation pacificatrice qui joue le rôle d'exutoire de tensions qui, autrement, dégénéraient en violences. Il s'agit de désamorcer la guerre, de la jouer pour ne pas la faire »²⁰. Ainsi, l'alliance à plaisanterie permet de fraterniser au premier contact, de dédramatiser des situations qui ailleurs conduiraient à des conflits ouverts.

L'on instaure de façon ostentatoire la guerre verbale et gestuelle pour ne pas arriver à la vraie guerre, destructive des biens et des personnes. Au cours des funérailles, les parents à plaisanterie peuvent aller jusqu'à moquer le défunt en l'imitant, ou font semblant de pleurer devant les membres de la famille. Il s'agit d'une mise en scène que seuls les plus proches amis du défunt peuvent jouer. Dans ce cas, la parenté à plaisanterie détourne l'idée de la mort, la banalise en quelque sorte et rappelle les liens qui unissent les deux ethnies.

Toujours au cours des funérailles, les paroles obscènes qui témoignent de la parole-délire gravitant autour des sexes masculin et féminin, des sobriquets, bref, de tout ce qui se situe en dehors ou à l'encontre de l'ordre et des prescriptions normatives sont prononcées. La société ouvre, à travers les paroles obscènes, une boîte de pandore pour détendre, dédramatiser, livrer au rire et au délire rituel les germes de conflits : l'objectif de l'obscénité est de déraciner les conflits, les extraire de chaque conscience, les banaliser, les situer dans le « non-lieu » juridique²¹.

Les paroles cathartiques et les paroles obscènes fonctionnent comme une vaccine sociale à travers la dérision ou la déraison introduites dans les rapports. L'inversion sociale remplit le vide, se substitue à une réalité qui fait défaut à la société. Elle a alors valeur de consolation sociale. On le voit l'inversion sociale se donne comme cheminement vers le voilé, une ouverture sur l'anthropomorphisme de la nature, c'est-à-dire la projection de l'homme sur la nature pour y puiser des énergies de renouvellement de ses ressources vitales et de ses institutions²².

C - L'inversion sociale, un ressourcement de la communauté et du pouvoir

L'inversion sociale, en mimant le chaos primordial, enseigne, rappelle le mythe de la victoire du bien sur le mal qui fait passer l'univers d'un monde conflictuel, de désespérance à un monde dé conflictualisé, de bonheur éternel. Elle se présente comme une mission salvatrice de la société par le

²⁰ *Idem*

²¹ Okou LEGRE, « Le nom comme masque dans la société godié », *op. cit.*, p. 123.

²² *Idem*, p. 127.

ciel, les forces cosmiques pour rétablir l'ordre sociopolitique. Pour y parvenir, il faut ajouter le désordre au désordre afin d'obtenir l'ordre voulu par les dieux et par la société. Elle procède aussi à la renaissance de l'être, de l'individu, à son passage de l'obscurantisme à la lumière libératrice ; elle est moment de rappel. Rappel de ce qui a été et de ce qui est, qu'il faut protéger et transmettre aux générations futures.

L'inversion sociale opère également une communion entre les sphères publique et privée. Ainsi, au cours des funérailles retrace-t-on publiquement tous les événements qui ont jalonné la vie privée du mort. Il s'agit d'un discours qui s'articule autour d'images fortes pour choquer la société et la purifier : car les funérailles se définissent comme le moment thérapeutique qui doit vider la société de ses impuretés, accorder les membres de la communauté²³. L'on choque discursivement pour amortir et réduire les conflits sociaux. Cette thérapie discursive vaut également pour le mort qui doit, semble-t-il, regagner l'au-delà débarrassée des impuretés sociales.

La fête aussi renforce symboliquement le sentiment d'appartenance à un groupe. Elle a aussi une fonction de conservation en transmettant de génération en génération un ordre qui peut remonter aux origines. En effet, elle renouvelle périodiquement les croyances et les mythes fondateurs du groupe, permettant ainsi de relier le présent au passé et d'inscrire les membres de la communauté dans une histoire qui les dépasse en tant qu'individus.

Mais la fête apparaît également comme ruptures avec la vie quotidienne :

- Rupture au niveau du temps : la fête marque un retour au temps originel, mythique et, par-là, la reprise du passé dans le présent. Le moment de la fête est vécu comme sacré et hors du temps. Les jours de fête n'en sont pas moins placés à certains moments précis de l'année : nouvelle lune, commémoration d'évènements. La fête est à la fois l'abolition et la commémoration du temps.

- Rupture au niveau de l'espace : la fête permet une ouverture entre les espaces habituellement séparés : entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté (la fête atteste de l'unité de la communauté, qui admet ainsi par-là de nouveaux membres) ; entre le monde divin et le monde humain (la fête favorise l'immersion de l'âme humaine dans une réalité qui la transcende) ; entre le monde des vivants et celui des morts. Ainsi, elle traduit une recherche par la communauté d'un équilibre entre ses membres.

- Rupture au niveau des normes du groupe : il aurait deux types de fêtes. Les premières sont placées sous le signe de l'ordre et suivent un double conformisme : répétition dans le temps et rigidité du déroulement de la fête. Les secondes sont les fêtes du désordre. Dans ce cas, la fête est un véritable renversement des mœurs et des règles en vigueur dans la communauté. Elle a

²³ *Idem*, p. 125.

une dimension transgressive. C'est le cas de la fête de la nouvelle lune à Koblata dans la région de Sinfra en Côte d'Ivoire. Au moment de la fête, l'ordre premier de la communauté est remplacé par un ordre inverse et temporaire qui, loin de remettre en question la réalité de l'organisation sociale antérieure, tend à la consolider. Ainsi, le chaos apparent est en réalité très strictement réglementé. De même, le retour à l'ordre antérieur est prévu et préparé.

Le groupe mobilise ces forces pour assurer son avenir. La fête ici donc a une fonction purificatrice et sert à régénérer périodiquement la société »²⁴. Les fêtes servent les intentions les plus diverses. Pour le croyant, elles recréent le contact avec son dieu ou avec des dieux. Pour chacun, elles resserrent les liens avec la famille, les voisins, les gens du même pays. Par là même, elles contribuent à décharger les émotions : la joie, la peine, la gratitude.

L'alliance à plaisanterie n'est pas en reste. Elle est un ciment qui soude et fédère les cultures, les langues, les régions et même les pays. La pratique repose en fait sur une forme de supra langage ou de supra culture permettant aux ethnies de se retrouver sur des terrains d'entente communs qui permettent la symbiose des cultures. Dès lors, les notions de langue et d'ethnies sont sublimées à travers le jeu verbal et la pratique du phénomène pour ne retenir que l'expression de valeurs communes partagées comme la solidarité, l'entente, la fraternité. En somme, le métissage des valeurs, des langues et des cultures comme forme de langage transcendant la simple notion de l'ethnie et de langue²⁵.

II – L'inversion sociale, moyen de contrôle et d'évaluation du pouvoir politique

Le pouvoir politique se définit comme connaissance mesurée du monde matériel et immatériel, l'expression permanente de la manifestation de la volonté divine, de la justice. Sa tâche est de créer les structures et les conditions les plus à même de favoriser le libre épanouissement intégral des individus, des collectivités, de la nation et de l'humanité tout entière. Il a pour mission d'administrer la liberté, avec justesse et en toute justice, en fixant des espaces et conditions de son déploiement dans la cité. Il doit donc viser à instaurer l'équilibre cosmique sur terre. La politique devient un service impliqué dans la réalisation terrestre de la volonté divine. Et c'est pour contrôler (**A**) et évaluer (**B**) ce pouvoir que certaines sociétés négro-africaines ont institué l'inversion sociale.

²⁴ NENE BI, *La terre et les institutions traditionnelles négro-africaines*, thèse de doctorat, UCA, 2005.

²⁵ Alain J. SISSAO, *op. cit.*

A - L'inversion sociale, un moyen de contrôle du pouvoir

L'inversion sociale « est destinée au salut de l'homme et de la société, en prenant racines dans les peines et angoisses vécues et aussi dans les espérances exprimées par un peuple dans un temps et un espace précis ». Elle se conçoit comme un outil de création et de perfection de la société et donc comme une instance théorique à effets pratiques palpables, comme un pouvoir d'autocritique. Elle « se donne pour objectif d'ouvrir le pouvoir politique à des voies d'exercice beaucoup plus rationnelles, plus éthiques, et plus justes »²⁶. Aussi, les alliances à plaisanterie permettent-elles de jauger et de contrôler l'utilisation des symboles et de s'assurer que le « traité », « l'alliance » conclue entre les ancêtres des communautés alliées sont encore d'actualité, et sont correctement mis en œuvre ; que la coutume des anciens est encore respectée. L'inversion sociale permet l'équilibre de la communauté.

Car elle crée un espace de liberté, d'égalité pour assurer la tranquillité. Elle joue un rôle éminent en « fournissant les matériaux nécessaires pour assigner des limites au politique, en le contraignant à se subordonner à des normes éthiques, en le resituant dans une hiérarchie axiologique »²⁷. Elle se présente comme « un vivre dans le pluralisme » qui s'entend comme savoir se limiter, savoir qu'on habite avec d'autres et rendre cette cohabitation vivable²⁸. Ce qui contraint le pouvoir à quitter le terrain de la totalité pour entrer dans celui du relatif. L'inversion (sociale) produite constitue également un miroir des recompositions de l'intervention publique et du statut de l'Etat, de la communauté.

B - L'inversion sociale, un système d'évaluation du pouvoir

L'inversion sociale devient un miroir pour le pouvoir et pour la communauté. L'inversion sociale, en tant que miroir investie dans l'éducation du prince et l'orientation de sa gestion, exerce une fonction préventive dans la conception du pouvoir politique, se caractérise par l'instauration d'une éthique politique qui exige du souverain le respect de soi et des autres, l'exemplarité et la tolérance. Le rituel d'inversion permet au pouvoir parodié de s'autoévaluer. C'est donc une invite à la mesure, un rappel fait au gouvernant indiquant que son pouvoir, fut-il de droit divin, est

²⁶ P. NGOMA-BNDA, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2004, p. 9.

²⁷ Patrick MICHEL, *Politique et religion. La grande mutation*, Albin Michel, Paris 1994, p. 65.

²⁸ *Idem*, p.83

dépendant de la communauté des hommes ; car, l'homme est l'être essentiel : à la fois sujet et objet de tout pouvoir ; l'homme est sacré.

L'inversion sociale se présente également comme un réservoir de mémoire pour s'assurer que l'autre en face, le vis-à-vis a oublié le différend antérieur. On retiendra que l'inversion sociale permet de comprendre que l'Être africain est par essence un Être qui échappe à tout enfermement, pour se vouloir et être un Être social²⁹. Elle s'applique à aider le pouvoir et la société dans son ensemble à accoucher d'une modernité politique et sociale.

*

* *

« L'ensemble de la problématique développée ici ne s'épuise naturellement pas dans ce qui en a été dit. Il est clair qu'elle nécessiterait d'être reprise et systématisée »³⁰. On retiendra qu'à l'évidence, l'inversion sociale agit dans le champ politique comme médium, comme un masque pour la conservation du système ; mais, le rituel d'inversion sociale instrumentalise le politique à son tour à des fins de re-sacralisation de l'espace public. L'inversion sociale est un moment d'enseignement. L'inversion sociale, tout comme le soleil, éclaire, distribue l'énergie, vivifie les êtres et la nature mais surtout renvoie à la connaissance indispensable pour gouverner d'autant que sans la connaissance, tout pouvoir politique aux mains des ignorants est source de dysfonctionnement ; c'est la raison pour laquelle le pouvoir politique doit être éclairé pour que, dans son exercice, l'on s'éloigne de la confusion des règles de gouvernement, dans la gestion de la cité, car à l'instar du soleil, le souverain se donne comme l'expression de la justice, de l'équilibre et de l'égalité. Il est le « roborateur » de la cité, des relations humaines, de la nature.

L'inversion sociale rappelle au souverain l'idée de vigilance, de vision profonde des problèmes, de la hauteur d'esprit, du recul nécessaire et suffisant dans la résolution des conflits et la gestion de la cité. Comme l'aigle s'élève au ciel pour accroître son champ visuel, le souverain doit avoir une hauteur de vue, une élévation intellectuelle et spirituelle pour être impartial, pour s'éloigner de la vallée des turpitudes sociales, des narcissismes sectaires. « C'est donc à un réexamen de *l'humanitas* nègre, à une replongée dans la philosophie politique léguée par nos ancêtres, que nous sommes

²⁹ Urbain AMOA, « Parole africaine et poétique (discursivité et élégance langagière), in *Acte du colloque international sur « Royautés, Chefferies traditionnelles et nouvelles gouvernances : problématique d'une philosophie pour l'Afrique politique »*, Abidjan, éditions DAGEKOF, p. 40.

³⁰ Patrick MICHEL, *op. cit.*, p. 102.

forcés, à seule fin d'en extraire les principes rationnels compositeurs d'un art de gouverner à l'usage des temps présents »³¹

³¹ Logbo Gnézé ATTABHLI, « La philosophie politique des Bété, Sénoufo, Agni et Abron : boussole génitrice du bien-gouverner moderne », in *Acte du colloque international sur « Royautés, Chefferies traditionnelles et nouvelles gouvernances : problématique d'une philosophie pour l'Afrique politique »*, *op. cit.*, p. 60.

L'INVERSION SOCIALE AU SENEGAL : L'INVERSION PAR L'EDUCATION A TRAVERS L' « ECOLE DES FILS DE CHEFS »

**par Ogo Seck,
professeur à l'UFR sciences juridiques et politiques
de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis**

Avant l'arrivée de la colonisation, le Sénégal avait connu une hiérarchie sociale très stricte fondée sur les classes et les castes. Comme le dit Georges Balandier, au Sénégal et au Mali on associe un système d'ordre et de caste socio- professionnelle. Ici, dans le système traditionnel, le social se prolonge dans le politique et le conditionne; dans le système moderne, l'autorité politique conditionne le social et détermine le rang. Auparavant, c'était l'appartenance sociale ou à une classe supérieure qui déterminait le rang social et la fonction. La hiérarchie politique dépendait de la hiérarchie sociale. Autrement dit, il fallait appartenir aux couches supérieures de la société pour occuper des fonctions politiques centrales.

Notons cependant que des griots pouvaient, quand même, occuper des positions d'influence ou des fonctions de conseiller. Il faut rappeler que dans les sociétés traditionnelles sénégalaises, le pouvoir était très personnalisé. Il était donc distribué en fonction du rang familial, faisant de ceci, le critère déterminant du pouvoir. Ces sociétés étaient organisées de manière hiérarchique, le pouvoir était une prédestinée et il reposait sur des critères d'ordre et de castes socio-professionnelles. En haut de la pyramide, on avait les aristocrates, c'est-à-dire les nobles que l'on appelait « géér » et qui sont considérés comme la couche sociale supérieure. En effet, l'aristocratie reposait en général sur le sang, la tradition, le mariage ou même la dynastie régnante. Les Géér comprennent la noblesse et tous les hommes libres sans profession manuelle (mis à part l'agriculture considérée comme sacrée...) et ils forment la caste supérieure.

Comme le note si bien Robert July « la colonisation portait en son sein des germes de destruction » ; en introduisant l'école, le système colonial devait abolir les anciennes hiérarchies basées sur les classes et les castes. En introduisant la modernité, la colonisation a éveillé chez les Africains le goût du Bonheur et l'esprit de liberté. En introduisant l'éducation, le système colonial était appelé à disparaître et à former une nouvelle élite, une nouvelle « race » de chefs capables d'assister le colonisateur et de prendre plus tard en charge sa propre destinée. Ainsi sera instituée l'Ecole dit « des fils de chef »

à Saint-Louis qui avait pour mission de former de nouvelles autorités administratives et politiques. Nous tenterons de démontrer dans un premier temps que le contexte de mise en place de l'école française n'a pas été simple et imposait une méthode et des objectifs tracés par le colonisateur et dans un second temps que l'éducation a favorisé dans une certaine mesure l'inversion sociale grâce à une recomposition ou plutôt une refondation de l'élite.

I – Contexte socio-historique de la mise en place de l'Ecole (1817-1854)

S'intéresser au contexte historique au Sénégal suppose que l'on étudie ses deux phases. En effet, de 1817 à 1854, l'Ecole connut ses premiers tâtonnements (**A**) avant de faire face à des obstacles sociologiques (**B**). Pour comprendre le contexte, il suffit de rapporter des notes relevées dans les archives et faisant état des mentalités indigènes et de la nécessité de mettre en place une école capable de propager la civilisation française au Sénégal et à l'intérieur de l'Afrique. Pour s'en convaincre, il suffit de se rapporter à la note suivante : « L'enfant sénégalais est livré à des négresses corrompues et de l'ignorance la plus profonde et la plus grossière... Il grandit sans aucune idée d'ordre, ni de vérité, ni de vertu, ni par cela même de civilisation... »

Il suit de là que le premier devoir de l'école indigène est l'éducation morale : *il faut donner des mœurs à un peuple avant de lui apprendre les connaissances humaines* car l'orgueil et l'apathie qui caractérisaient les indigènes constituaient le plus grand obstacle à l'épanouissement de la civilisation occidentale. *L'orgueil ne donne point de vertu tandis que la morale inspire l'amour du travail, la vertu et la science.* L'objectif de l'école était de séparer la jeunesse de son milieu d'origine : « il est d'une impérieuse nécessité de les séquestrer totalement et durant l'année entière, de la séparer de la famille ou chaque jour généralement, elle perd de ce qu'elle acquiert en connaissance et en vertu »¹. Voilà le contexte psycho-sociologique dans lequel l'instruction devait se développer et opérer les changements sociaux nécessaires à l'évolution des populations.

A – Les premiers tâtonnements

Le 18 mai 1816, des instructions sont données au colonel Schmaltz dans lesquelles le gouverneur central dégagea quelques instructions quant à la manière de mener l'enseignement au Sénégal. Les recommandations concernaient en grande partie l'encouragement de l'œuvre de l'évangélisation et la préparation des voies vers le christianisme. Pour ce Français en effet, la pureté de la morale favoriserait les progrès de la civilisation en adoucissant les mœurs et les caractères des *peuplades*

¹ Georges HARDY, *L'enseignement au Sénégal de 1817 à 1854*, Larose, Paris 1920, p. 104 et s.

indigènes. Il était également d'avis que l'influence qu'elle pourrait avoir serait plus précieuse étant donné que rien n'était plus propre à rapprocher les hommes qu'une religion qui tend d'après ses mots *sans cesse à la paix et au bonheur des peuples*.

L'idée ici était que la plupart des habitants de Saint-Louis qui étaient chrétiens catholiques contribueraient à introduire et à propager le christianisme aux différentes nations qui habitaient les bords du Sénégal en profitant de leurs liens d'amitié ou de parenté. Ce fut, en 1817, le 7 mars 1817 plus précisément que la première école française fut ouverte à Saint-Louis du Sénégal par l'instituteur Jean Dard dans un but de conversion des indigènes au christianisme.

Mais, il apparut très vite imprudent d'attaquer de front l'islam au Sénégal et en 1818, le ministre de l'époque ordonna de renoncer à la tentative de conversion des Africains. L'explication qu'il donna alors était que « le temps n'était pas venu d'introduire le christianisme parmi les indigènes des rives du Sénégal et ils y seront préparés beaucoup mieux quoique de loin, par le travail libre et l'instruction élémentaire que par des tentatives de prosélytisme prématurées et peut-être dangereuses »². Ceci donna le coup d'envoi à l'enseignement des indigènes qui devint dès lors officiel. Il y eut par la suite la mise en œuvre de plusieurs méthodes quant à la manière de rendre cet enseignement des indigènes efficace et adapté aux desseins des colons français.

- *La méthode de l'enseignement mutuel : un système bilingue wolof-français*

Cette méthode était celle de « Bell et Lancaster » et se désignait sous le vocable d'« enseignement mutuel » ou « école mutuelle ». La paternité de cette méthode était reconnue en Europe à deux hommes dont l'un était André Bell alors ministre de l'Eglise anglicane et chapelain à Madras. Ayant trouvé dans l'Inde la pratique de l'enseignement mutuelle, il en fit l'application avec succès dans une Ecole de Madras entre 1790 et 1795. De retour à Londres, il y fit connaître les résultats obtenus dans un ouvrage intitulé *Expérience sur l'éducation faite à l'Ecole des garçons de Madras* publié en 1778. L'autre père de l'« enseignement mutuel » était Joseph Lancaster fondateur des écoles dites « à la Lancastré » et maître d'école à Londres depuis 1798.

Il appliquait avec succès cette méthode lorsqu'André Bell vint lui disputer l'honneur de cette invention et publia en 1803 un ouvrage qui fut traduit par le duc de Rochefoucauld-Liancourt sous le titre de *Système anglais d'instruction*, publié à Paris en 1813. L'adoption de cette méthode d'enseignement semblait en ces temps-là particulièrement adaptée aux

² *Idem* p. 165.

conditions de l'enseignement colonial. En fait, l'enseignement mutuel représentait le fait que si peuplé que fut une école, elle pouvait ne compter qu'un seul instituteur. Les élèves étaient répartis en sections confiées chacune à un moniteur et ces moniteurs n'étaient autre que les élèves les plus avancés.

Chaque matin, avant que l'école s'ouvre à l'ensemble des élèves, l'instituteur, pendant une heure ou deux réunissait les moniteurs, complétait leur instruction générale, leur faisait répéter les leçons qu'ils allaient avoir à donner à leurs camarades. Il leur inculquait surtout des procédés d'enseignement et de discipline puis « la vraie classe commençait et l'instituteur du haut d'une estrade réglait les divers mouvements, du geste, de la voix, du bâton, de la sonnette, du sifflet »³. André Bell définissait ce système « comme la méthode au moyen de laquelle une école toute entière peut s'instruire elle-même, sous la surveillance d'un seul maître » et ce qui séduisait dans cette méthode était « son caractère bon marché parce que les frais d'établissements sont peu considérables et l'avantage de n'avoir à employer qu'un seul maître pour cinquante ou cinq cents élèves donne à ce mode d'éducation une grande éducation ainsi qu'une grande supériorité sous tous les rapports »⁴.

Le premier instituteur désigné au Sénégal au moment de la reprise de la possession, M. Jean Dard, avait fait ses études au petit collège d'Autun. Il y avait puisé les premiers éléments du système d'enseignement simultané et publia en 1815 une brochure où il établissait l'harmonie parfaite entre la méthode anglaise et celle adoptée de temps immémorial par les frères de la doctrine chrétienne. Rappelons que, durant cette période, beaucoup d'instituteurs se succédèrent, chacun se voyant imposer une nouvelle méthode de travail à défaut d'en proposer une. Pourtant, ce changement de personnel ne concernait que l'enseignement primaire même s'il y eut en un moment un projet de Briquet, troisième instituteur après Dard pour la fondation d'une école secondaire.

Ce projet avait en outre été formulé par Jean Dard qui proposait, quelques temps après son licenciement, que l'on étende l'entreprise en créant à Gorée ou à Saint-Louis une école secondaire. Cette nouvelle école viserait à accueillir « les enfants qui sortant de l'école élémentaire, marqueraient de grandes dispositions »⁵. En effet, en plus de ses avantages économiques fort importants pour une administration qui s'installait et qui nourrissait par ailleurs de grands projets, l'enseignement mutuel semblait, au moins dans les premiers temps particulièrement adapté au milieu sénégalais. Mais on

³ *Idem* p. 105.

⁴ *Idem* p. 106.

⁵ *Idem* p. 113.

s'aperçut bientôt que « cet enseignement donné en français c'est-à-dire dans une langue généralement ignorée des élèves, n'aboutissait qu'à des résultats de psittacisme car la plupart des écoliers lisaient et écrivaient en français mais sans comprendre ce qu'ils font »⁶.

Jean Dard, revenu entretemps, proposa l'impression d'un vocabulaire ouolof qu'il avait réussi à rédiger grâce à son apprentissage de la langue locale. Il affirmait en fait que les maîtres trouveraient dans cet ouvrage une grande facilité pour l'instruction des naturels et les employés du gouvernement qui ont sans cesse besoin du Ouolof auront un moyen aisé d'apprendre en peu de temps ce qu'ils n'acquièrent qu'à la longue et par habitude. On se rendit compte par la suite que cette méthode qui semblait parfaitement adaptée aux habitudes locales n'était pas une innovation pour autant mais se trouvait plutôt reportée en quelque sorte sur son terrain natal.

En effet il existait des maîtres d'école qui, dans les villages de cette partie de l'Afrique, enseignent aux enfants nègres la lecture et l'écriture de la langue arabe en employant cette méthode. Avant la pointe de jour, « les enfants se réunissent autour d'un feu et apprennent leurs leçons en les récitant à très haute voix, chacun de son côté. Ils se servent pour apprendre à lire et à écrire avec des tablettes de bois sur lesquelles on efface la leçon terminée pour en recommencer une autre. Les élèves les plus avancés reçoivent seuls directement les soins du maître. Ils les rendent ensuite aux autres : ce sont là des scènes d'enseignement mutuel »⁷. Rappelons qu'à cette époque, seule la ville de Saint-Louis était munie d'une école primaire et des projets furent également proposés afin d'étendre l'établissement de l'école française à Gorée, dans les villages du Dagana chef-lieu des établissements agricoles, de Ndian, de Touby, de Sor, de Gandiol etc.

Toutefois ce projet n'aboutit pas sur le moment pour des raisons pratiques selon le gouverneur Roger et jusqu'au moment de l'abandon de l'entreprise de la colonisation en 1829, la colonie du Sénégal ne possédait encore qu'une école : celle de Saint-Louis. Celle-ci comptait une centaine d'enfants blancs, mulâtres et noirs ; sept fils de chefs du pays de Galam emmenés à Saint-Louis comme otages la fréquentaient et montraient un goût, des dispositions et des succès inattendus. Ils prenaient en outre des leçons de géométrie pratiques et de géométrie.

Pendant ces onze années, l'Ecole de Saint-Louis n'a jamais compté moins de soixante à cent élèves. Les maîtres ont fait preuve en général « de zèle et de talent »⁸. Pourtant les résultats étaient manifestement inférieurs aux espérances. Parmi les sujets qui sortaient de l'établissement en effet, un

⁶ *Idem* p. 117.

⁷ *Idem*.

⁸ *Idem* p. 121.

extrêmement petit nombre conservait quelques empreintes de l'éducation reçue et le commerce ou l'administration manquaient rarement de les accueillir. Mais force était de reconnaître que, jusque-là, les méthodes utilisées restaient un échec ce qui causa quelques réformes dans l'enseignement au Sénégal avec notamment la méthode d'enseignement du français usuel.

- La méthode de l'enseignement du français usuel

L'enseignement du français usuel appliqué sous Jubelin et Roussin et avec l'enseignant M. Ballin consistait « à renoncer à cette pratique d'amener les élèves à bien comprendre le français et à rendre exclusivement dans cette langue toutes les idées tant par la parole que par l'écriture »⁹. Ce qui rendait accessoire les autres études. Toutefois, cette réforme pédagogique pour être efficace dut s'accompagner d'un certain nombre de changements dans l'organisation intérieure de l'école. A l'externat, on substituait un établissement où des externes continuaient d'être admis mais il serait surtout destiné à recevoir un certain nombre d'élèves internes.

La logique était que séparé du milieu indigène, les élèves seraient moins tentés de s'entretenir dans la langue du pays et toutes les actions de leur vie quotidienne s'exprimeraient en français. A d'autres égards, ce régime de l'internat présentait de grands avantages car il permettait la formation morale des élèves et il est fort supérieur en ce sens non seulement à l'externat mais aussi à l'éducation même plus soignée donnée à des indigènes dans des établissements métropolitains. En effet, l'enseignement local tendait à des fins diamétralement opposées à celles de l'autre.

Il voulait « fortifier chez la population indigène l'amour du pays, l'attachement à ses intérêts et lui inspirer le désir de son agrandissement, de sa prospérité en même temps qu'il met à la disposition des habitants les moyens d'y parvenir »¹⁰. On intégrait aussi dans l'enseignement un stimulant qu'il était facile et nécessaire d'employer à savoir l'émolument qui se traduisait en forme d'éloges, de distinction honorable, d'avancement, de récompenses etc. Par la suite, face à différents problèmes d'adaptation, l'administration coloniale, s'était finalement tournée vers un renouveau de l'enseignement scolaire au Sénégal.

- Le renouveau de l'enseignement mutuel

Les résultats des expériences d'enseignement permirent en effet en 1835 de dresser une réglementation d'ensemble dans le but de régulariser par des dispositions officielles et collectives le service enseignant. Cette

⁹ *Idem* p. 124.

¹⁰ *Idem* p. 125.

réglementation donna naissance, sous l'approbation du ministre de l'époque, à un arrêté concernant « l'organisation et le régime intérieur » de l'Ecole de Saint-Louis. Ainsi, elle gardait sa dénomination d'« Ecole gratuite d'Enseignement mutuel », son organisation devait servir de modèle aux autres établissements existants ou projetés dans la colonie mais son programme se limitait à l'enseignement secondaire. La direction de l'établissement devait être confiée à un instituteur nommé par le ministre de la Marine et assisté par un sous-maître qui pourrait être recruté dans la colonie ainsi que de moniteurs choisis parmi les meilleurs élèves.

Pour ce qui est de l'enseignement, il devait être reparti en quatre divisions partagées elles-mêmes en classe et devait concerner l'instruction morale et religieuse, la lecture, l'écriture, la langue française, la géométrie, des notions d'histoire etc. Un examen public serait organisé publiquement à la fin de l'année et les meilleurs élèves seraient récompensés par des livres, des instruments d'art, de l'argent etc. Les élèves étaient soit des internes et leur nombre se fixait alors à dix parce qu'étant aux frais de la colonie, soit des externes et le nombre de recrues pouvait être illimité dans ce cas. L'Ecole était enfin placée sous le contrôle permanent d'un comité de surveillance composé de grandes figures de la société telles que le médecin en chef, le maire, l'ordonnateur, le préfet etc.

Toutefois, malgré ces réformes, les problèmes scolaires fusaient de partout et même à Gorée où il y avait une Ecole qui n'était pas officielle, les résultats étaient plus désastreux car étant sous la direction de profanes. De ce fait, peu de temps après, l'enseignement au Sénégal connut une période de crise. En fait, « quatre années au moins se passèrent sans qu'un enseignant digne de ce nom ne fut donné au Sénégal. Le gouverneur Charmasson à qui cette affaire semblait tenir au cœur s'impatientait et la population de Saint-Louis et de Gorée semblaient partager ses sentiments ; « les habitants des deux localités, écrivait-il, apprécient plus que jamais les bienfaits de l'instruction et sont disposés à faire des sacrifices pour avoir des maîtres capables »¹¹. Dans cette perspective, on renouvelait le personnel enseignant à Saint-Louis et à l'Ecole de Gorée avec des frères de Ploërmel entre les années 1837 et 1841.

Cette nouvelle situation eut pour conséquence une augmentation considérable du nombre des élèves. L'Ecole, à la fin de l'année 1841 « comptait 130 élèves dont 33 dans la première classe et 77 dans la seconde et les progrès étaient déjà sensibles. En 1844, l'Ecole de Saint-Louis, pourvue des trois maîtres qu'exige le chiffre de ses élèves, est complètement réorganisée et fonctionne de façon fort satisfaisante avec trois classes attribuées respectivement aux frères Euthyme supérieur, au frère Gildas et au

¹¹ *Idem* p. 149.

frère Gaudence »¹². Ainsi, se révélait une double tendance de cet enseignement : un enseignement tout à fait démocratique puisque les esclaves sont admis à l'école au même titre que les fils de chefs et un enseignement de mots puisque ces enfants apprenaient à lire le français avant même d'avoir à le comprendre.

Vers le mois de février 1843, le collège de Saint-Louis fut créé et l'abbé Boilât se vit investi du double titre de proviseur de l'établissement et d'inspecteur de l'instruction publique au Sénégal et dépendances, et même s'il y eut certains des problèmes de cohabitation entre l'école primaire et le secondaire, le préfet apostolique avait proposé un projet de fusion de l'école et du collège et de placer les deux établissements sous la direction du frère Euthyme. Mais ce projet n'aboutit pas et le collège se vit dès lors enlever son caractère officiel et finit finalement par être absorbé par l'école primaire. Plus tard, vers 1848, les instituteurs du Sénégal eurent comme projet de passer à l'enseignement professionnel.

On peut prendre d'ailleurs l'exemple de l'Ecole d'arts et métiers au Sénégal. Mais comme c'était devenu finalement fréquent, le projet n'aboutit pas à cause d'un manque d'appui de la part de l'administration française de l'époque. Précisons que, depuis 1817, l'enseignement des jeunes filles était devenu effectif et avait subi tant bien que mal les mêmes péripéties que celles que connut l'enseignement des garçons. Cependant, en un moment donné, « sur les deux points du Sénégal où il avait pu s'installer, l'enseignement des indigènes, garçons et filles, avait cause gagnée »¹³ et ce malgré les résistances qui s'étaient créées.

B - L'école coloniale face aux résistances sociologiques

Ces résistances peuvent être subdivisées en deux catégories en ce sens que l'on considère ces résistances comme la somme des obstacles qui ont freiné la mise en place et l'organisation de l'école au Sénégal. Ainsi, on aura des obstacles internes et d'autres d'ordre externe. Si les premiers concernent les problèmes internes liés à l'approche coloniale et aux limites de ses méthodes, les seconds se rapprochent des réalités sénégalaises.

1 – Les obstacles internes à l'Ecole coloniale

Ici des problèmes vont surgir, auxquels le pouvoir colonial ne s'attendait certainement pas. Des stratégies seront-elles adoptées pour mener à bien sa mission.

¹² *Idem* p. 155.

¹³ *Idem* p. 483.

a - La faiblesse du budget colonial et l'inadaptation au milieu indigène

Les embarras financiers arrêtaient, selon Georges Hardy, le développement de l'œuvre scolaire. Ainsi, en 1818, on renonça à fonder une école à Galam à cause du manque d'objets nécessaires pour commencer l'instruction mutuelle et surtout parce qu'aucun local n'avait été construit à cet effet. S'y ajoutaient « les mauvaises conditions de vie des enseignants »¹⁴, l'insuffisance du personnel enseignant, l'adaptation du personnel enseignant à cause du climat et des épidémies. De plus, comme les moyens financiers faisaient défaut, l'on apprit que, pour arrondir les fins de mois, M. Dard s'occupait plus à « augmenter ses moyens de fortune, soit en brocantant, en expédiant des gommes de France et en vendant du corail, soit en tenant magasin de vestes et de culottes, plutôt que de se livrer uniquement, ainsi que ce devrait être, aux fonctions qui lui avaient été confiées¹⁵ ».

Le maître qui remplaça Dard après son départ M. Daspres prit congé en début de 1823 pour cause de plusieurs maladies. Aussi, « les réformes ne connurent pas de bons résultats car, si bien qu'elles fussent, elles ne pouvaient se réaliser qu'avec de bons maîtres or ces derniers ne faisaient qu'apparaître et disparaître au Sénégal et l'enseignement fut le plus souvent abandonné aux mains inhabiles ou paresseuses d'instituteurs d'occasion¹⁶ ».

L'adaptation et l'ignorance étaient d'autant plus impliquées que les instituteurs ne savaient en somme rien de précis sur les véritables aptitudes de leurs élèves noirs. De ce fait, « les uns comme Dard proclament que les noirs ne sont nullement inférieurs aux blancs quant aux ressources d'esprit ; d'autres estiment que les noirs sont dépourvus du degré d'intelligence nécessaire pour recevoir les premières notions de l'instruction même élémentaire.¹⁷ » Toutefois, des vices existaient au sein de l'administration coloniale et ralentissaient tout progrès scolaire.

b - Les rivalités et les préjugés du côté du colonisateur

Les jugements qu'émettaient les Français à l'époque surtout envers les instituteurs ont beaucoup ralenti l'enseignement au Sénégal à travers, entre autres, les rivalités entre les modernes et les anciens avec la lutte entre l'école primaire et l'école secondaire. D'ailleurs, Georges Hardy affirme que le zèle imprudent de l'abbé Boilât avait compromis à jamais la liaison, portant nécessaire, de l'Ecole et du collège et primaire et secondaire, allaient lutter à mort. Il ajoute que c'est certainement cette rivalité qui amena les frères Ploërmel et leurs protecteurs, le préfet apostolique Maynard, à préciser les tendances pratiques de leur enseignement.

¹⁴ *Idem* p. 153.

¹⁵ *Idem* p. 108-109.

¹⁶ *Idem* p. 135.

¹⁷ *Idem* p. 127.

Les modernes s'opposaient aux anciens, menacés dans leur monopole. Ils se réclamaient de l'intérêt supérieur du pays, accusant les études classiques et ne voulaient voir dans l'enseignement général autre chose qu'une préparation aux divers modes de la vie économique. Ils ne s'en tinrent pas, d'ailleurs, à ce débat de principe, et toutes sortes d'incidents fâcheux se produisirent coup sur coup.

Par exemple, en juin 1844, quand une commission, désignée par le gouverneur, se présenta à l'école pour y faire subir un examen aux élèves susceptibles de suivre les cours du collège, le frère Euthyme la reçut fort mal. Il l'interrompit à tout instant, affirmant que l'autorité lui enlevait les moyens de faire le bien et s'opposait à tous les efforts qu'il faisait pour l'instruction de la jeunesse. Puis il protesta auprès du gouverneur lui-même qui songea à renvoyer en France « ce religieux fanatique » et le fit blâmer de son geste de révolte par l'abbé de Lamennais.

Après l'abbé Maynard, « c'est son successeur M. Arlbosse, homme d'une remarquable activité mais d'un caractère difficile qui mène la lutte contre le collège et profite même d'un discours de distribution de prix pour critiquer publiquement « la politique bâtarde » du gouvernement »¹⁸. En somme, les secondaires se souciaient peu de ménager les primaires et les primaires saisissaient toutes les occasions de manifester leur mécontentement. Six années durant, ce conflit divisa le personnel enseignant de la colonie et compromit l'utilité du plan scolaire établi en 1843 qui déterminait que l'École primaire est destinée à alimenter le collège, écrivait le gouverneur Laborel.

Tel est l'ordre des choses créé par le gouverneur Gouet et qui aurait produit les résultats les plus satisfaisants, si l'harmonie avait régné parmi les chefs de ces établissements. Malheureusement, il n'en fut pas ainsi et un certain nombre de préjugés allaient l'alimenter. Le sous-directeur des colonies Jubelin affirmait en effet que « tout marche lentement en Afrique et surtout l'instruction suite à la double influence du climat et d'une longue barbarie. Le gouvernement vaincra ces obstacles s'il peuvent être vaincus ». En outre, l'abbé Fridoil qui prit la direction du collège en 1845 était devenu en 1852 un sujet de scandale : « ses habitudes de débauches, de dettes de toute espèce qu'il a contractées dans ce pays lui ont enlevé la considération qui s'attache à la qualité de prêtre. On va même jusqu'à dire qu'il s'enivre. Pour éloigner les créanciers qui l'obsèdent, il n'y a pas de subterfuge qu'il n'emploie, et les moyens dont il se sert prouvent que chez cet homme tout sentiment honorable a disparu »¹⁹.

¹⁸ *Idem* p. 282.

¹⁹ *Idem* p. 288

Il y avait aussi dans les colonies de la jalousie et des accusations car la renommée de Jean Dard fut attaquée par un ancien ami L'abbé Gindicelli, préfet apostolique du Sénégal qui prétendait alors que l'instruction civique ne pouvait être confiée en de plus indignes mains. Il lui était reproché sa méthode d'enseignement vu qu'il faisait parler l'ouolof à ses élèves en cherchant à s'instruire lui-même de la langue du pays qui constituait un jargon informel au lieu d'enseigner aux indigènes la langue française. On lui reprocha entre autre chose, de se livrer à un commerce indigne de son rang et qui l'éloignaient de la mission qui lui a été confiée. Ces accusations finirent par causer le licenciement de Jean Dard ce qui eut pour conséquence d'affaiblir le système éducatif de l'époque qui eut du mal à trouver dès lors de la vocation chez quelques-uns de ces instituteurs.

c - Du manque de vocation des premiers instituteurs et de la rigueur de l'inspection

Georges Hardy souligne qu'avec M. Perreuse apparut une nouvelle catégorie de maîtres dans l'enseignement du Sénégal, les instituteurs d'occasion, déserteurs d'autres cadres administratifs insuffisamment préparés à leur tâche et souvent attirés à l'enseignement par tout autre chose que la vocation. L'un des obstacles majeurs de l'enseignement concernait également l'inspection des écoles et le contrôle de l'enseignement. A cet égard, il fallut se délier des commissions pour la surveillance des établissements d'instruction car l'expérience a démontré que « ce régime entrave plutôt qu'il n'encourage l'enseignement »²⁰.

Les commissions en effet étaient composées d'hommes instruits, certes, mais dépourvus de la connaissance de l'enseignement qui ne s'acquerrait que par une longue expérience pratique. Elles mettaient l'instituteur dans une sorte de dépendance qui avait pour résultat de diminuer l'influence qu'il devait exercer sans partage sur les élèves confiés à ses soins. Cela était aussi motivé par un souci de demeurer en accord avec les conditions réelles de l'enseignement des indigènes, la défiance à l'égard des idées toutes faites et la crainte de s'enfermer dans un système. Il apparut par la suite avec Ballin que les données du problème scolaire variaient avec les régions et les races et qu'il importait d'étudier ces données avant de proposer des solutions. Mais comme on l'a précisé dans nos analyses précédentes les obstacles auxquels faisaient face l'école coloniale n'étaient pas toujours internes.

2 - Les obstacles extérieurs à l'Ecole coloniale

Ces obstacles externes concernent directement la langue, la religion et la culture

²⁰ *Idem* p. 130

a - La langue comme contrainte majeure à la mise en place de l'École

La langue a été l'un des obstacles majeurs de la mise en place de l'école au Sénégal. Il apparut en effet que « la seule différence qui, dans l'ordre pédagogique correspondait à la méthode de la neutralité dans l'ordre religieux, était l'obligation de trouver une langue véhiculaire qui put servir de liaison entre les maîtres et les élèves. Les élèves parlaient non pas l'arabe mais le ouolof qui ne constituait pas à l'époque une langue écrite et qui ne s'apprenait que par un long usage. Sortait-on de Saint-Louis ou de Dakar que le ouolof laissait place aux autres langues du Sénégal telles que le sérère, le bambara etc. »²¹. De plus, la multiplicité des langues locales imposait que l'enseignement soit donné en français mais ce programme supposait qu'avant tout autre entreprise les maîtres s'appliquent à enseigner méthodiquement le français parlé. Toutefois, « moins la langue que parle l'instituteur est familière à ses élèves, plus il faut qu'il emploie le raisonnement et les développements les plus étendus pour se mettre à la portée de l'intelligence rebelle des petits noirs qui n'ont pas comme nos enfants le même langage, les mêmes habitudes »²².

Du point de vue de Georges Hardy, en effet, ce qui constituait par ailleurs le « vice fondamental » du système d'enseignement de l'époque c'était l'emploi de la langue indigène, langue parlée, mais non écrite comme moyen d'arriver à l'instruction des élèves. C'était là l'obstacle majeur, la difficulté capitale et tant que l'usage du ouolof ne serait pas exclu des leçons de l'école et pour ainsi dire retranché aux élèves, on n'obtiendrait jamais de succès réels, on retomberait toujours dans l'inconvénient de n'inculquer aux enfants que des notions superficielles, confuses et passagères que la plupart oublieraient aussitôt qu'ils auraient quitté les bancs. C'était la langue ouolof qui prévalait dans la colonie puisque même les enfants européens parlaient le ouolof au moins autant que le français²³. Mais en tant que domaine très sensible, la religion constituait également un frein à l'expansion de l'école coloniale.

b - La religion musulmane comme limite et facteur de singularisation des populations du Sénégal

Le problème scolaire au point de vue religieux comme au point de vue purement pédagogique se présentait avec des données nouvelles toutes différentes des données métropolitaines. Pour venir à bout de ces problèmes, il fallut faire table rase des traditions universitaires mais le gouverneur

²¹ *Idem* p. 103.

²² *Idem* p. 129.

²³ *Idem* p. 124.

central de l'époque avait commis l'erreur de le négliger en comptant plutôt sur le fait qu'avec le temps et par l'effet d'une politique de colonisation active, le problème serait résolu. Cela étant, les frères de Ploërmel qui jusqu'alors avaient été fort aisément acceptés par la population et qui en plusieurs rencontres avaient su faire preuve de libéralisme, se montrèrent soudain décidés « à faire passer la religion avant tout » et maints incidents regrettables naquirent de cette tendance²⁴.

Au début de 1819 par exemple, un habitant musulman de Saint-Louis, Maka Garwer, protesta auprès du gouverneur contre le refus du frère Euthyme de recevoir son fils à l'école sous prétexte que cet enfant, récemment baptisé, ne fréquentait pas les offices catholiques ; il prétendait que son fils avait été baptisé par force ou par surprise, qu'il avait même caché cet événement à sa famille, et depuis, « déclaré publiquement vouloir renoncer au culte catholique ».

Quant au frère Euthyme, il apportait dans cette affaire une sorte de fureur sacrée, menaçait d' « abandonner, dans le cas où on l'obligerait à recevoir cet enfant, qui avait douze ans, « était arrivé à un âge où toutes les lois garantissaient à un individu la faculté d'un choix »²⁵. L'établissement de l'école coranique devait en plus avoir une autorisation préalable du gouverneur et la question de la limitation du nombre des écoles coraniques fut appréhendée mais s'opposa au refus du gouverneur qui ne voyait par là qu'un moyen de rendre plus complexe une situation qui était déjà critique surtout face à la singularité de la culture sénégalaise.

c - L'obstacle culturel et la nécessaire fusion des classes

Très fortement entachée du souci d'acculturation, l'école française s'est frottée à une culture sénégalaise fort différente et ancrée dans ses us et coutumes car « face aux résistances des parents et à l'abandon de l'école par les filles, l'administration coloniale va développer des stratégies afin d'encourager les parents et les filles à la fréquentation de l'école. Ainsi, les absences étaient punies après trois avertissements, mais l'administrateur rectifie très vite ces mesures par crainte de voir toutes les élèves fuir l'école. Il s'adresse dorénavant aux parents auxquels ils proposent une promotion en échange de l'envoi de leurs filles à l'école »²⁶. Ainsi, le devoir de moralisation s'était donné l'administration française s'imposait à l'école et aussi fortement aux Européens qui habitaient la colonie. Le devoir du colonisateur français était « d'effacer graduellement les différences

²⁴ *Idem* p. 306.

²⁵ *Idem*.

²⁶ Georges HARDY, « De l'enseignement des filles en A.O.F », *Bulletin de l'enseignement en A.O.F.*, n° 6, juin 1913, p. 201. Extrait repris dans son ouvrage, *Une conquête morale. L'enseignement aux indigènes*, Paris, Colin, 1917, p. 76.

d'éducation, de langage et de mœurs qui sont ici les seuls obstacles au rapprochement et à la fusion de toutes les classes puisqu'aucun préjugé ne les divise d'ailleurs »²⁷. Ceci révéla les vraies intentions du colonisateur français.

Mais à elle seule, l'Ecole était impuissante à changer les mœurs et il importait qu'elle soit secondée par les autres éléments colonisateurs. Il fallait donc « des exemples de zèle et de vertu qui, plus puissant que les paroles, peuvent sortir les peuples de leur ignorance et les arracher à la corruption. Or, beaucoup d'Européens contractent ce qu'ils appellent des mariages à la mode du pays et ces unions aussi scandaleuse qu'antisocial ces honteux concubinages où la femme joue le rôle le plus avilissant et le plus déplorable et qui aboutissent le plus souvent à l'abandon de la mère et des enfants ; entretenant dans des villes comme Saint-Louis, une immoralité contre laquelle il faut réagir car ce n'est pas en avilissant la femme qu'on appelle les peuples dans la voie du progrès »²⁸.

Vers 1854, l'enseignement au Sénégal était décidément sorti des tâtonnements et de l'installation. Il comptait après 37 années d'efforts et de sacrifices quatre écoles, deux à Gorée, deux à Saint-Louis, avec 17 maîtres et maîtresses et 590 élèves. Ainsi posé, le rôle de l'école évolue et devient de plus en plus adapté au contexte social surtout du point de vue de la recomposition de l'élite social.

II – Le rôle de l'Ecole dans la refondation de l'élite au Sénégal (de 1854 à nos jours)

Les enfants sénégalais montrent de grandes dispositions intellectuelles mais, comme ils ne reçoivent jusqu'ici qu'une instruction primaire, « toute ambition leur est interdite, ils ne peuvent faire que des commerçants mal habiles ou des employés de bureau sans avenir. Au contraire, les études latines que le collègue leur permettra d'entreprendre vont leur donner accès à toute sorte de « place honorable »²⁹. Ce rôle de l'école s'apprécie à deux niveaux car à côté de la fonction de l'école comme moyen de recrutement d'un nouveau personnel administratif (*A*), apparaît une autre fonction de l'école qui se veut cette fois fer de lance de l'élite politique (*B*).

A - L'Ecole comme moyen d'émergence d'une nouvelle classe dirigeante

A la veille de la révolution de février, le gouverneur Baudin exprimait encore au ministre son besoin de « moraliser » la population sénégalaise par la formation d'une élite sociale, initiée aux habitudes extérieures de la

²⁷ Georges HARDY, *L'enseignement au Sénégal*, op. cit. p. 122.

²⁸ *Idem* p. 158.

²⁹ *Idem*, p. 165.

France, soucieuse avant tout d'élégance et de distinction. Cette dernière marchait « à grands pas vers une amélioration sensible dans la moralisation de la population : un grand nombre de mariages légitimes viennent de constater ce progrès. Le goût du monde, des plaisirs, de la bonne compagnie que je vais m'efforcer de donner à la jeunesse de ce pays, qui vit trop retirée et trop désœuvrée, pourra contribuer, j'espère, à augmenter encore ces résultats favorables »³⁰. Faïdherbe démocratisa l'enseignement jusque-là réservé aux enfants chrétiens. Il l'étend aux populations musulmanes dans le but de les rapprocher davantage de l'administration.

Ainsi dégagé de tout caractère religieux, l'école put sans peine étendre son action, et son recrutement se trouva vite assuré. Pour faire tomber les dernières défiances, « on accordât des immunités, des encouragements aux familles et à leurs enfants. On établit dans ce but des catégories de famille, et l'on ne soumit à la taxe réglée que celles qu'on sût être en état de l'acquitter ; les autres en étaient exonérées ; enfin celles qui étaient reconnues ne pouvaient se passer du concours de leurs enfants pour subvenir à leurs besoins recevaient des sommes équivalentes au gain dont cette absence les avait privés. On se fit une règle de ne choisir les employés de l'administration ou du grand commerce que « parmi ceux qui auraient fréquenté les écoles et qui auraient appris à lire et écrire. On pourrait aussi accorder aux parents des élèves des récompenses pour les progrès effectués par ceux-ci dans les différentes branches de l'instruction »³¹.

De plus, l'instruction put être rendue obligatoire pour plusieurs catégories d'enfants. D'abord, pour les enfants des indigènes qui occuperaient soit des places au gouvernement, soit des emplois chez des particuliers et ultérieurement, pour ceux dont les parents seraient au service de la Compagnie de Galam. Ensuite, pour les enfants des mulâtres et des nègres classés sur les registres de l'état civil et exerçant une industrie les mettant à l'abri du besoin. Enfin pour les enfants de tous les noirs indistinctement qui viendraient chercher autour des établissements coloniaux une protection contre les persécutions de leurs ennemis, fait extrêmement commun chez des peuples soumis au régime du gouvernement patriarcal.

Avec une bonne administration, le nombre de ceux-ci serait considérable ; et pour peu que la protection soit efficace, nous pouvons affirmer que la résistance venant des parents tomberait devant l'assurance d'échapper aux sévérités.³² Ainsi, beaucoup d'indigènes devinrent dans des emplois modestes, des hommes de réel mérite, occupés d'administration ou de commerce et sincèrement attachés à la cause française. En ce pays où le

³⁰ *Idem* p. 337.

³¹ *Idem* p. 491.

³² *Idem* p. 492.

peuplement européen ne pouvait qu'être très limité, un grand nombre d'exécution pouvaient déjà, grâce à l'école, être confiés à des indigènes, noirs ou mulâtres. Il faut tendre, écrivait le ministre de l'époque, à recruter les écrivains autant que possible dans la classe indigène non seulement parce qu'ils peuvent être moins rétribués que les Européens mais parce qu'ils étaient à l'abri des épreuves du climat ; on ne voit pas leur service fréquemment interrompus par des maladies ou des congés de convalescence.

Dans les bureaux de la Marine ou de l'Artillerie, dans l'entourage des gouverneurs, dans les postes de l'intérieur, à la tête des factoreries, on trouve de plus en plus de ces indigènes qui, sans se déraciner, ont acquis une bonne formation intellectuelle et morale et sont devenus de précieux auxiliaires. Certains, dès avant la politique active du second empire, sont devenus légendaires dans la colonie pour leur zèle et la régularité de leur conduite comme Mousley-Charbonnier, qui, pendant plus de vingt ans, fut écrivain à la Marine. G. Hardy reconnut d'ailleurs que « certaines entreprises sans la collaboration d'indigènes suffisamment instruits eussent coûté trop d'argent ou trop de vies humaines pour songer même à s'ébaucher. Par exemple, la navigation à vapeur sur le fleuve, qui fit accomplir à notre œuvre de civilisation un progrès si net, n'était possible, dans ces régions au climat brûlant, qu'à la condition d'utiliser des mécanismes indigènes. Un autre exemple : une imprimerie officielle ne pouvait s'installer à Saint-Louis qu'en recrutant son personnel d'ouvriers « parmi les plus intelligents des jeunes indigènes qui suivent les écoles »³³.

Le recrutement des maîtres revenait en principe au département, le ministre secrétaire d'état de la Marine et des Colonies se faisait présenter des candidats par ses collègues de l'Intérieur et de l'Instruction publique qui s'adressaient eux-mêmes en général à la Société pour l'Instruction générale. A la suite de décès ou de départs brusques en congé de convalescence, il arrivait que les autorités locales recrutent sur place des instituteurs mais ces désignations étaient tous provisoires et ne devenaient définitives qu'après l'approbation du ministre. Il en allait de même de la fixation des soldes, où le ministre seul avait qualité pour s'en charger et toute augmentation devait être soumise à son approbation.

Notons aussi que de 1817 à 1854, le niveau de l'opinion publique au Sénégal, et surtout à Saint-Louis s'était sensiblement élevé. A côté des négociants européens s'était créée une classe fort active de mulâtres et de noirs qui prenaient une part de plus en plus large aux affaires publiques, qui savaient, en général, lire et écrire et se montraient de mieux en mieux disposés à comprendre et soutenir la politique d'expansion coloniale. Il semble également que les mœurs très relâchées du début du siècle aient fait

³³ *Idem* p. 484.

place, du moins chez cette élite indigène qui était passée par l'école française, à des habitudes de vie plus régulières et plus raffinées. Les mariages devenaient plus fréquents et les élèves de l'école des garçons avaient été soumis à une forte discipline et en gardaient quelque souci de tenue ; surtout les élèves de l'école des filles avaient appris de bonnes manières et s'imposaient au respect. Le rôle de la femme grandissait dans cette société où la femme comptait auparavant pour si peu.

Karine Thomas précise davantage cette situation « les administrateurs locaux ouvrirent rapidement des écoles pour répondre à un besoin. Il fallait créer des interprètes pour communiquer avec la population, des écrivains et des commis pour les aider dans les tâches administratives, des ouvriers pour les travaux, des mécaniciens »³⁴. Cette affirmation est confirmée par A. Sarrault qui écrit que « L'instruction en effet a d'abord pour résultat d'améliorer largement la valeur de la production coloniale en multipliant dans la foule des travailleurs indigènes, la qualité des intelligences et le nombre des capacités (...) elle doit dégager et dresser les élites des collaborateurs qui, comme agent technique, contremaître surveillants, employés ou commis de direction suppléeront à l'insuffisance numérique des européens et satisferont à la demande croissante des entreprises agricoles, industrielles ou commerciales de la colonisation »³⁵.

Les colons français mettaient également en exergue l'importance de la production d'une élite féminine dans la masse d'élèves formées. Une nouvelle orientation des filles fut, à cet effet déclenchée ; les meilleures élèves sont ainsi donc encadrées dans le but d'en faire une élite (institutrices, infirmières, sages-femmes) et les autres dirigées vers des sections ménagères après le cours élémentaire. On assiste ainsi à une reproduction du modèle français qui organise l'enseignement primaire ainsi : *un travail manuel pour les classes populaires et un travail intellectuel pour l'élite*. Dans le même sens, Philippe Perrenoud déclare que « le curriculum actuel joue le rôle de socle pour une autre statue, celle des études longues, de la formation d'une élite »³⁶.

L'appropriation par les indigènes des leçons édictées par l'administration coloniale emmène cette dernière à former du personnel subalterne dans d'autres secteurs : l'administration, l'industrie, l'agriculture, les services d'hygiène et l'assistance afin qu'ils puissent influencer positivement les autres. Ainsi pour A. Moumouni, « Ce sera une source de confiance, de la

³⁴ Thomas KARINE, *L'éducation des jeunes filles au Sénégal de 1930 à 1960*, Mémoire de maîtrise, Université de Paris VII, Juissieux, U.F.R de géographie, Histoire et Sciences de la société (G.H.S.S) 1994.

³⁵ A. SARRAULT, *La mise en valeur des colonies*, Paris, Payot et Cie, 1923, 636 p.

³⁶ Philippe PERRENOUD, « Ancrer le curriculum dans les pratiques sociales ». *Résonances*, n° 6, février 2003 b, p. 18-20.

part des populations encore si distantes de nous-mêmes, dans des principes et des méthodes que nous ne saurions imposer par la force et que nous n'arriverons que bien difficilement à instaurer par la seule vertu de la persuasion, si la propagande était faite directement par nous. De même qu'il nous faut des interprètes pour nous faire comprendre des indigènes, de même qu'il nous faut des intermédiaires, appartenant aux milieux indigènes par leurs origines et au milieu européen par leur éducation, pour faire comprendre aux gens du pays et pour leur faire adopter cette civilisation étrangère pour laquelle ils manifestent, sans qu'on leur en puisse tenir rigueur un misonéisme bien difficile à vaincre »³⁷.

Les objectifs de la politique scolaire coloniale en effet, passés les tâtonnements du début, s'inscrivent dans les orientations de la politique indigène en formant des élites indigènes adaptées aux tâches qui leur sont dévolues. La colonisation n'a donc pas eu pour objectif de produire des intellectuels, mais des intermédiaires assurant des fonctions subalternes. Albert Sarraut l'avait rappelé assez sincèrement : « les hautes spéculations scientifiques sont un vin capiteux qui tourne facilement les têtes. Certains tempéraments n'offrent aucune résistance aux excitations... l'enseignement supérieur suppose, avec une hérédité préparatoire, un équilibre des facultés réceptives, un jugement dont seule une faible minorité de nos sujets est protégé et encore des aigris et trop souvent de mauvais bergers »³⁸.

B - L'école comme moyen de recomposition de l'élite au Sénégal

Si l'on veut régénérer le Sénégal, il faut sans tarder lutter contre les préjugés qui éloignent les indigènes des professions manuelles ; il ne faut pas attendre que la jeunesse « élevée dans des préventions héréditaires et que l'amour-propre entretient, enorgueillie d'un vain savoir et de quelques idées nouvelles qu'elle croira avoir acquise, ne trouve indigne d'elle de se livrer à ces travaux »³⁹. Faidherbe s'est attelé à la création de l'Ecole des otages en 1856. Cette Ecole des fils de chefs ou des otages « représente bien le trait d'union entre la politique et l'éducation. Ce mot d'otages, d'ailleurs un peu déplaisant, signifie que la pression exercée par la France sur les royaumes annexés ou voisins était d'ordre moral autant que matériel et qu'on entendait bien donner aux anciennes dynasties indigènes des successeurs capables, connaissant quelque peu notre pays, sa langue et ses usages, en touchant le moins possible à leur coutume ou à leur religion. Le principe était excellent,

³⁷ A. MOUMOUNI, *l'éducation en Afrique*, présence africaine, Paris, 1998.

³⁸ Albert SARRAUT cité in Jean SURET-CANALE, *Afrique Noire L'ère coloniale (1900-1945)*, éditions sociales, 1964 p. 487.

³⁹ Georges HARDY, *L'enseignement au Sénégal*, op. cit. p. 160.

mais on n'atteignait guère une trentaine d'élèves par an, il fallait pour la masse chercher autre chose »⁴⁰.

Le but de cette Ecole était en outre d'apprendre aux enfants la langue française et leurs inculquer les premiers éléments de la civilisation européenne afin d'en faire plus tard des subalternes, des auxiliaires de la langue française. « Il leur faut apprendre notre langue pour la commodité de nos relations avec leurs pays ». En 1870, l'Ecole des otages abritait seulement vingt élèves répartis en trois sections, elle est fermée deux ans après. Vingt ans plus tard en 1872, elle est rouverte non sous le nom d'Ecole des otages, mais d'Ecoles des fils de chefs et d'interprètes ; mais les objectifs étaient restés les mêmes, il faut former les fils de chefs pour en faire plus tard des auxiliaires dans l'administration.

L'Ecole des fils de chefs ferma également en 1909. Par la suite M. Brévié, gouverneur général de l'A.O.F., soutenait devant le conseil de gouvernement de l'AOF : « Le devoir colonial et les nécessités politiques et économiques imposent à notre œuvre une double tâche : il s'agit d'une part de former des cadres indigènes qui sont destinés à devenir nos auxiliaires dans tous les domaines et d'assurer l'ascension d'une élite soigneusement choisie ; il s'agit d'autre part d'éduquer la masse pour la rapprocher de nous et transformer son genre de vie... Au point de vue politique, il s'agit de faire connaître aux indigènes nos efforts et nos intentions. Au point de vue économique enfin, il s'agit de préparer les producteurs et les consommateurs de demain. Toutes les réorganisations qui ont eu lieu dans l'enseignement et l'éducation dans la période coloniale s'inscrivaient dans l'optique de cet objectif. Afin de mieux gérer les stratégies pour atteindre les buts fixés, l'administration coloniale a développé une méthode qui intégrait à la fois le recrutement des élèves et le contenu de l'enseignement. Il faut souligner qu'au départ le recrutement se faisait auprès des fils des fonctionnaires et notables et que c'est seulement par la suite qu'il s'est élargi notamment aux fils des paysans. Autrement dit, *la colonisation a eu au Sénégal, comme dans le reste de l'Afrique, à former une élite dont elle a pris en charge l'acculturation par l'intermédiaire de l'Ecole qui eut pour fonction de donner à cette dernière une éducation destinée à cet effet.*

Les instituteurs furent l'une des principales composantes de ces élites politiques, c'est-à-dire formées pour les besoins de la cause par le colonisateur. C'est à partir de ces bases que les colonisateurs vont d'ailleurs développer plusieurs critiques à l'égard du modèle éducatif traditionnel sénégalais qu'ils avaient trouvé sur place. Ils ont par la suite instauré et imposé l'Ecole qui a eu un impact réel sur les sociétés africaines en général et sur l'environnement éducatif en particulier et ceci, jusqu'à nos jours. De

⁴⁰ A.N.S.O.M, Sénégal, 141B. Faidherbe au ministre 25.3.1856.

l'avis de Abdoul Sow, « les objectifs étaient finalement portés vers la formation d'élites indigènes qui à la fois connaissent et ont l'habitude de s'exprimer en français, à qui, il faut « inspirer le goût de livres et de notre industrie, enfin créer chaque année parmi eux une pépinière de jeunes sujets propres à devenir l'élite de leurs concitoyens, à les éclairer à leur tour et à propager (...) les premiers éléments de la civilisation européenne chez les peuples de l'intérieur ». Nous sommes en 1830, les objectifs de l'Ecole étaient très clairs « la création d'une élite assimilée, futur vecteur de la civilisation européenne en milieu africain »⁴¹.

*

**

L'Ecole ne reflète pas toujours la société, elle peut en effet, former des acteurs qui ne sont pas forcément attendus par la société ; une élite qui ne pense pas sa société (pour reprendre la sociologue Madame Maréma Touré), des acteurs qui ont des difficultés à s'insérer, et d'autres qui se reconvertissent. Il faut souligner enfin que l'enseignement dispensé était « bas », *juste à la hauteur de* l'incapacité intellectuelle de l'Africain et des besoins de satisfaire le personnel subalterne de l'administration coloniale ; toutes les écoles conduisaient à des diplômés « taillés sur mesure » pour les Africains, dont le niveau ne pouvait se comparer en aucun cas à celui des diplômés français des écoles de même nom.

Seul l'enseignement secondaire, en raison de sa destination, avait les mêmes programmes que l'enseignement métropolitain correspondant. Encore faut-il remarquer que la dénomination de « brevet de capacité coloniale » donnée au diplôme censé être l'équivalent du Baccalauréat de l'enseignement secondaire, dénote de façon éloquent que seuls pouvaient y accéder les élèves africains particulièrement brillants, un nombre très limité de ces « élus » qui occuperont par la suite la scène politique.

La question de l'école héritée de la colonisation s'est posée de nouveau au lendemain des indépendances et aujourd'hui encore, le débat sur le meilleur modèle d'école adapté pour le Sénégal est encore d'actualité malgré les multiples réformes, l'élaboration et l'exécution de nouveaux programmes. L'une des manifestations de cette crise du modèle éducatif demeure le phénomène des abandons scolaires au niveau des filles de l'élémentaire mais aussi les crises de l'enseignement que l'on subit de plus en plus au Sénégal et qui ne sont pas encore dans une perspective de disparaître. En effet, le modèle éducatif actuel n'est pas totalement en rupture avec l'ancien modèle

⁴¹ Abdoul SOW, *L'enseignement de l'histoire au Sénégal : Des premières écoles (1817) à la réforme de 1998*. thèse de doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines, 2004.

d'école coloniale du modèle français. Si, dans la période coloniale, les programmes éducatifs français étaient le reflet de ceux de la colonie, aujourd'hui encore on constate que le programme et les méthodes d'apprentissage sont restées l'image de ceux de la France et n'ont pas changé. Les réformes liées au système d'aujourd'hui ne sont-elles pas la preuve palpable à ce niveau ?

En tout état de cause l'Ecole a permis dans une certaine mesure l'inversion de l'ordre et des classes. Dès lors, il n'existait plus de barrières de castes ou de classes pour appartenir à l'élite politique. Des personnes appartenant à la caste d'anciens esclaves pouvaient devenir des originaires des quatre communes, obtenir la citoyenneté et accéder à des fonctions publiques. Cependant, il était possible à qui que ce soit, de désirer et quel que fût son rang social, se lancer dans la politique et devenir un élu, le mérite deviendra le seul critère d'accession à des postes politiques.

Dans l'ensemble des systèmes scolaires performants et efficaces allaient jouer un grand rôle dans l'histoire de l'Afrique : c'est par eux qu'une nouvelle élite a pu émerger, élite des lettrés mais aussi d'intellectuels, lesquelles allaient devenir les promoteurs de l'idée d'indépendance.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux

- BOULEGUE Jean, *Le grand jolof : les anciens royaumes du Sénégal*, édition Khartala, Paris 1987.
- BALANDIER Georges, *Anthropologie Politique*, collection PUF 1^{ère} édition 1967
- GERTI HESSELING, *Histoire politique du Sénégal*, édition Khartala 1985.
- KANE CHEIKH Amidou, *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris 1961.
- MOUMOUNI Abdou, *L'éducation en Afrique*, Présence africaine, Paris 1998.
- SARRAULT Albert, *La mise en valeur des colonies*, Payot et Cie, Paris 1923.
- VILLARD André, « *Histoire du Sénégal* », *Atlas administratif, économique et ethnographique*, 1928.

Sources d'archives

- Feuille officielle du Sénégal et dépendance* n° 65 du mardi 26 mars 1861 : texte instituant l'Ecole des fils de chefs.
- AIDARA Hadir Abdoul, *Saint-Louis du Sénégal d'hier à aujourd'hui*, édition Grand Vaux par archive de Saint-Louis (CRDS) références A9317
- A.N.S.O.M, Sénégal, 141B. Faidherbe au ministre 25.3.1856
- HARDY Georges, « De l'enseignement des filles en A.O.F », *Bulletin de l'enseignement en A.O.F.*, n° 6, juin 1913,
- HARDY Georges, *Une conquête morale. L'enseignement aux indigènes*, Colin, Paris 1917.
- HARDY Georges, *L'enseignement au Sénégal, 1817-1854*, Larose, Paris 1920.
- PERRENOUD Philippe, « Ancrer le curriculum dans les pratiques sociales », *Résonances*, n° 6, février 2003 b.

Mémoires et thèses

- THOMAS Karine, *L'éducation des jeunes filles au Sénégal de 1930 à 1960*, Mémoire de Maîtrise, Université de Paris VII, Jussieu, U.F.R de géographie, Histoire et Sciences de la société (G.H.S.S) 1994.
- SOW Abdoul, *L'enseignement de l'histoire au Sénégal : Des premières Ecoles (1817) à la réforme de 1998*. thèse de doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines, 2004.

-II -

INVERSION SOCIALE NOUVELLE

L'ALTERNANCE POLITIQUE COMME FORME D'INVERSION SOCIALE DANS LE CADRE DES ETATS NATIONS DE LA TRANSITION DEMOCRATIQUE EN AFRIQUE

par André Cabanis,
professeur à l'Université Toulouse 1 Capitole (CTHDIP)

En Afrique, la notion d'inversion sociale, prise dans son sens le plus large, renvoie plutôt aux sociétés traditionnelles : passage du pouvoir d'un roi à l'autre, rapports hommes-femmes, rapports maîtres-esclaves, vol rituel, parenté à plaisanterie, rite festif, enlèvement simulé... Elle peut être rapprochée de pratiques qui, dans l'occident antique, puis médiéval, font figure d'équivalents fonctionnels : ainsi et par certains aspects, des saturnales dans la Rome antique ; ainsi des carnivals¹ ou des charivaris dans l'Europe de l'Ancien Régime². Ces rites ont en commun de constituer un élément de régulation au sein d'une société très hiérarchisée et pesante³ : c'est notamment l'occasion de fournir à ceux qui se sentent opprimés quelques moments de compensation et l'occasion d'exprimer leurs amertumes auprès de ceux qui les dominent en faisant sentir à ces derniers la dureté de la

¹ On ne peut se dispenser de citer l'ouvrage fondateur en ce domaine : Emmanue Le Roy Ladurie, *Le carnaval de Romans. De la Chandeleur au Mercredi des cendres*, Paris 1979. En l'occurrence, ce carnaval va dégénérer en affrontements sanglants le 15 février 1580, veille du mardi gras. Ici, la fonction d'apaisement est rien moins que présente.

² A la limite, il serait presque possible d'y rater l'imaginaire « droit de cuissage » d'un Moyen Age fantasmé. On peut aussi évoquer certaines méthodologies actuelles, mises au point dans le cadre des procédures de gestion des ressources humaines et consistant, à l'occasion de « *week end* de motivation » organisé par les entreprises, à modifier les positions au sein des équipes, à placer les chefs en situation subordonnée et inversement. D'un certain point de vue, les bizutages organisés dans certaines institutions et désormais interdits peuvent en être rapprochés, encore qu'ils relèvent davantage du rite initiatique.

³ Il est d'autres interprétations spécifiques à certaines sociétés. Ainsi en va-t-il lorsque l'inversion des rôles se termine par la mise à mort de celui qui a osé occuper une position qui n'était pas la sienne : on peut citer la fête des Sacées babyloniennes où, suite à la mort du roi, un esclave autorisé pendant la période de deuil, à profiter de tous les avantages du trône (orgies, luxure, débauche...) finit par être crucifié (Georges Balandier, *Anthropologie politique* [chapitre sur « Religion et pouvoir »] cité par Claude-Hélène Perrot, « Be di mura : un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié », dans *Cahiers d'études africaines*, 1967, p. 435). Il est tentant d'y voir un moyen de dissuasion contre toute tentative d'usurpation. C.-H. Perrot note d'ailleurs que, dans le royaume agni, l'*aburuaehenne*, qui remplace provisoirement et fictivement le roi, était parfois mis à mort à la fin du simulacre, lors des funérailles du roi défunt (p. 441).

condition qui leur est imposée. Ces échanges de positions où les subordonnés prennent la place de leurs maîtres et inversement favorisent une forme de défoulement et peuvent même éclairer les classes dominantes sur certains motifs d'exaspération qui risquent de se révéler à la longue dangereux pour l'ordre social.

Dans ces conditions, il peut sembler paradoxal de se situer dans le cadre des Etats nations de la transition démocratique en Afrique. Pour autant, l'appel à propositions établi pour l'organisation de ce colloque évoque la possibilité que certains contributeurs se situent dans la période faisant suite aux indépendances et surtout depuis l'avènement de l'Etat de droit au début de la décennie 1990. Dans cette perspective, il peut ne pas paraître absurde de procéder à une relecture des phénomènes d'alternance politique démocratique qu'ont connus notamment le Bénin (Mathieu Kérékou, puis Nicéphore Soglo, puis Mathieu Kérékou, puis Boni Yayi) ou le Sénégal (Abdou Diouf, puis Abdoulaye Wade, puis Macky Sall). Les successions pacifiques aux plus hautes fonctions du pays ont impressionné les opinions publiques internationales qui y ont vu le signe de l'entrée de certains pays africains dans une nouvelle ère politique. Encore faut-il tenter d'interpréter la signification politique de ces alternances démocratiques.

Dans cet esprit, certains éléments de l'alternance politique évoquent des caractéristiques des pratiques d'inversion sociale telles qu'elles ont été présentées dans l'appel à propositions : la référence au « désordre momentanée » renverrait aux échanges de postes, aux reclassements politiques, aux transhumances partisans... qui accompagnent souvent ces alternance ; le « renouvellement d'allégeance, du serment social, du pacte social » se retrouverait dans le constat de plusieurs constantes, tel le légalisme de l'administration vis-à-vis des nouveaux dirigeants, telle la loyauté des responsables des collectivités locales... ; enfin la « gestion pacifique des rapports sociaux au droit, au pouvoir » serait fondée sur cette observation que le rapport majorité-opposition peut s'inverser ce qui constitue un facteur d'apaisement social et politique...⁴ Le phénomène est nouveau puisque l'on ne pouvait guère imaginer, au XX^e siècle encore qu'une équipe au pouvoir accepte de céder la place sans au minimum une forte dramatisation et sans un rituel impliquant d'importantes menaces réciproques de part et d'autre.

A noter d'ailleurs qu'il n'est pas nécessaire d'attendre la transition démocratique en honneur en Afrique à partir des années 1990, pour repérer l'existence d'avatars modernes de l'inversion, en l'occurrence déclenchée par

⁴ Tout ce qui favorise l'alternance au pouvoir a ce même effet apaisant. Ainsi Philippe BRAUD présente-t-il le mandat unique imposé au chef de l'Etat comme « une liturgie de la pacification, un rituel inhibiteur de l'agressivité » (*Le comportement électoral en France*, Paris, PUF, 1973, p. 40.).

des échéances électorales majeures, la défaite de l'ancienne majorité et la victoire d'une nouvelle coalition. Déjà, à l'époque des régimes prétoriens progressistes de la décennie 1980, la technique de l'inversion était parfois expérimentée sans que les dirigeants en aient forcément une conscience claire mais alors qu'ils la détournaient pour la mettre au service de leur politique d'inspiration marxiste. Pour s'en tenir à un exemple, telle fut la position de Thomas Sankara au Burkina Faso⁵ dans le domaine de la fonction publique, avec un système de sanctions fondé sur des mesures de disgrâces, de rétrogradations dans la hiérarchie administrative, de *dégagement* des agents les moins dociles, de procès à grand spectacle à l'encontre des anciens ministres, dans le but de faire prendre conscience à chacun que rien n'est figé, que les positions des uns et des autres sont fragiles et que l'on peut passer rapidement de postes de direction à des situations subordonnées et vice-versa.

Ces descentes et ces remontées dans les niveaux de responsabilité sont censées avoir une fonction pédagogique. Au Burkina Faso à l'époque, il en va d'un certain point de vue de même dans le cadre social avec des responsabilités importantes accordées aux jeunes par l'intermédiaire des comités de défense de la Révolution, jusqu'à leur permettre, dans leur village ou leur quartier, de donner des ordres aux conseils des anciens et même aux chefs traditionnels. Dans le cadre de la famille, enfin, la volonté d'assurer la promotion des femmes se traduit alors par une série de mesures destinées à modifier les mentalités, notamment par l'obligation pour les maris de faire le marché le samedi à la place des épouses, contrainte très caractéristique et en quelque sorte modernisée à partir d'une des techniques d'inversion sociale⁶. Avec la transition démocratique des années 1990, nombre de dirigeants africains ont cherché ailleurs leur source d'inspiration. Les prétorianismes progressistes trouvaient des modèles dans les démocraties populaires, dans l'Union soviétique de la révolution d'octobre avec une armée rouge aux hiérarchies longtemps non ostentatoires, dans la Chine maoïste de la Révolution culturelle avec les périodes de rééducation forcée dans les campagnes pour les dirigeants disgraciés, ou encore dans les pratiques en honneur sous Fidel Castro à Cuba ou sous Kim Il-sung en Corée du nord.

Désormais et tout en continuant de s'affirmer rétifs à toute forme de mimétisme, les nouveaux responsables se réfèrent à cette mise en place progressive de l'alternance politique dont les démocraties occidentales

⁵ Peu de personnalités politiques de l'Afrique subsaharienne francophone ont suscité autant d'intérêt et d'études que Thomas Sankara. On citera seulement *Thomas Sankara parle. La révolution au Burkina Faso(1983-1987)*, Pathfinder 2007.

⁶ Max GLUCKMAN, dans *Order and Rebellion in Tribal Africa* (Londres 1963) explique que, dans certaines fêtes annuelles les hommes pilent le grain et les femmes « se livrent à des activités masculines ou à leur simulacre » (cité par Claude-Hélène PERROT, art. cité, p. 435).

donnent, au terme d'une longue évolution, des exemples désormais fréquents (I). L'appel à cette forme d'accession au pouvoir dans une logique de renouvellement des élites va évidemment prendre en Afrique, des formes spécifiques, présentées dans un premier temps plutôt comme une preuve de réel pluralisme politique que comme un moyen de dédramatiser le débat politique, même si ce dernier aspect est de plus en plus présent (II).

I - L'installation progressive de l'alternance politique dans les démocraties occidentales comme mode d'accession à une vie politique apaisée

Chacun sait que les pays occidentaux ayant les premiers accédé à la démocratie libérale, n'ont connu que tardivement une vie politique paisible, fondée sur des procédures incontestées permettant aux divers partis politiques d'accéder successivement au pouvoir en fonction des choix du corps électoral. Longtemps, leur histoire fut « pleine de bruits et de fureurs » pour reprendre la formule de Shakespeare⁷. C'est d'ailleurs un thème fréquemment développé par les politologues et les constitutionnalistes africains que celui consistant à souligner l'insolence qu'il y a, de la part des occidentaux, à les inviter à promouvoir, dès l'indépendance et en tous cas le plus vite possible, des modes démocratiques, apaisés et consensuels d'organisation du pouvoir.

Si l'on met de côté la question du caractère plus ou moins adapté au reste du monde de ces procédures de gouvernement dont l'Europe s'est progressivement dotée, il demeure que les divers pays la composant ont mis des centaines d'années à se doter de ces institutions, après bien des conflits, et que l'on ne saurait, de façon réaliste, imposer à qui que ce soit d'adopter rapidement ce qui a demandé ailleurs des siècles pour son installation. C'est ce qui se vérifie, pour s'en tenir à trois exemples, en *Grande-Bretagne* avec une série d'affrontements dynastiques dont la guerre des deux roses fournit les épisodes les plus connus, aux *Etats-Unis* avec les deux conflits majeurs que constituent les guerres d'indépendance et de sécession, enfin en *France* avec un XIX^e siècle marqué par une instabilité politique sans exemple dans l'histoire du pays.

L'alternance permet en principe de rompre avec ces affrontements fratricides, ou, en tous cas d'en diminuer la fréquence et d'en limiter la brutalité ; elle implique des successions symétriques et relativement rapides aux postes de responsabilité. Parmi les conséquences heureuses de cette logique, figure ce constat que le risque de perdre le pouvoir à brève échéance incite les autorités gouvernementales à se modérer dans les contraintes

⁷ Tirade de *Macbeth* (V,5) : « La vie [...] c'est un conte raconté par un idiot, plein de bruit et de fureur, ne signifiant rien ».

imposées à l'opposition, du fait de la crainte de se les voir bientôt appliquées, au titre des mesures de rétorsion. L'on rompt avec les pratiques en honneur en France, par exemple, au XIX^e siècle, où chaque camp, lorsqu'il l'emportait, se mettait en mesure de rendre irréversible son accession au pouvoir. Ce sont les révolutionnaires de 1789 qui déclenchent ce mouvement, convaincus de jeter les bases d'institutions destinées à durer des siècles. Les rédacteurs de la constitution de 1791, la première dont se soit dotée la France, sont naïvement persuadés de donner au pays un cadre durable, applicable aux générations à venir. Ils sont tellement persuadés de la qualité de leur travail qu'ils multiplient les obstacles aux révisions à venir, ce qui n'empêche pas que leur œuvre s'appliquera moins d'un an.

Victime des mêmes chimères, Napoléon s'imagine capable de fonder une *quatrième dynastie* destinée à régner plusieurs siècles sur le pays, comme avant elle, les mérovingiens, les carolingiens et les capétiens. Les Bourbons de retour croient *renouer la chaîne des temps*⁸ et donner un nouveau souffle à une famille installée sur le trône plus de huit cents ans auparavant. La Seconde République et le Second Empire nourrissent la même illusion de durabilité. Sauf exception, chaque changement de régime s'accompagne d'exécutions, de proscriptions, de confiscations destinées à éliminer pour toujours les rivaux et leurs descendants⁹. Il n'est jusqu'à la III^e République qui, quoiqu'attachée aux libertés, se lance dans des opérations d'épuration massive de l'administration, surtout à l'Intérieur et au sein de la magistrature. Symboliquement, elle interdit la présence sur le sol national des membres des familles ayant régné sur la France, ce qui ressuscite les vieilles procédures antiques d'ostracisme. Ces mesures discriminatoires ne sauraient mettre fin aux ambitions des vaincus. Au contraire, elles nourrissent leur désir de revanche. Elles fragilisent le pouvoir en place plus qu'elles n'en assurent la longévité.

L'alternance politique, à partir du moment où elle est érigée en conséquence normale du jeu politique, revêt, dans les démocraties occidentales, un effet apaisant. C'est d'abord le cas en Grande-Bretagne avec le passage d'une responsabilité pénale des ministres à une responsabilité politique. Dès le Moyen Age, en effet, il était entendu que, pour contourner l'interdiction de contester le roi, le Parlement pouvait mettre en accusation ses ministres en leur reprochant d'avoir mal conseillé le monarque et, le cas échéant, en leur infligeant une condamnation pénale qui pouvait se traduire

⁸ Préambule de la charte de 1814, par. 4.

⁹ Dans son manuel *Histoire constitutionnelle de la France de 1789 à 1870* (3 vol., Paris 1932-1937) Maurice DESLANDRES constate que l'évolution se fait selon une logique d'« oscillations atténuées », c'est-à-dire que d'un régime politique à l'autre, les pratiques des nouveaux dirigeants se révèlent progressivement de moins en moins violentes à l'égard de leurs prédécesseurs.

par de lourdes peines. C'était la procédure de l'*impeachment*, utilisée de façon plus ou moins systématique selon les époques, en fonction de la détermination du Parlement ou, à l'inverse, de l'autorité du roi. L'appel à cette technique qui était susceptible de déboucher sur une condamnation à mort du ministre ayant déplu donnait évidemment à sa chute un tour dramatique.

Cet aspect va progressivement disparaître avec le principe selon lequel il lui suffit de démissionner pour se mettre à l'abri. Comme toujours en Grande-Bretagne, les évolutions sont progressives avec, cependant, des dates charnières présentées comme marquant autant d'étapes dans le processus : ainsi à partir de 1621 lorsque le chef de l'opposition parlementaire, Edward Coke, empêche le roi de faire efficacement obstacle à la mise en accusation d'un de ses ministres ; ainsi en 1782 lorsque le gouvernement de Lord North démissionne en bloc pour échapper à une procédure tendant à le sanctionner pour sa politique à l'égard des colonies américaines. La motion de censure commence ainsi à prendre son allure durable de procédé destiné à permettre des changements apaisés à la tête du pays. Par la suite, il suffit qu'un gouvernement perde la majorité à la Chambre des communes, en général à la suite d'une élection, pour qu'il démissionne, sans attendre un vote défavorable, préparant ainsi une alternance politique d'autant moins dramatique que chacun la sait provisoire.

A la suite de la Grande-Bretagne, les grands pays européens ainsi que les Etats-Unis s'engagent dans cette voie d'une vie politique dédramatisée. La défaite électorale tend à devenir la cause la plus fréquente d'alternance politique organisée ce qui n'empêche pas outre Atlantique quelques retours récents au vieux système britannique d'*impeachment* pénal, ainsi lorsque Nixon démissionne pour échapper aux poursuites liées à l'affaire du Watergate, étant entendu que ces dernières auraient pu se prolonger au-delà de son départ de la Maison Blanche si son successeur ne l'avait fait bénéficier d'une grâce présidentielle. A l'inverse, en ne démissionnant pas, le président Clinton accepte de s'exposer à une condamnation à laquelle il échappe finalement faute que l'on ait réuni contre lui la majorité des deux-tiers nécessaire au Sénat. Dans tous les cas, la plupart des responsables s'efforcent d'éviter d'infliger à l'opinion publique des traumatismes durables. C'est à cette aune qu'il faut apprécier la menace de déclencher une telle procédure contre Obama à la suite de la victoire républicaine aux prochaines élections, de mi-mandat.

Pour ce qui est de la France, l'alternance politique comme mode apaisé de succession au pouvoir s'est effectuée tardivement, en fait seulement en 1981. Jusque-là et malgré l'installation durable de la République en 1875, l'instabilité gouvernementale empêche de donner au remplacement d'un ministère par un autre les allures d'une véritable alternance. Dans la mesure

où les présidents du Conseil ne restent en moyenne que neuf mois sous la III^e République et six mois sous la IV^e, étant entendu que nombre de ministres demeurent en place, que les majorités qui soutiennent le gouvernement n'évoluent guère et que la politique suivie est à peu près constante, l'opinion publique a vraiment le sentiment que rien ne change réellement¹⁰. La véritable opposition –bonapartiste et monarchiste d'abord, nationaliste ensuite– n'a aucune chance d'accéder au pouvoir et s'enfonce dans l'extrémisme.

Dans un premier temps, l'impression de blocage politique s'accroît avec la V^e République gaullienne à laquelle l'on reconnaît du moins de ne pas faire semblant d'organiser des alternances fictives puisque les gouvernements restent en place en moyenne plus de trois ans. Les événements de mai 1968 s'expliquent en grande partie par ce sentiment d'un insupportable immobilisme ressenti par une jeunesse qui accède au pouvoir économique. Les présidents Pompidou et Giscard d'Estaing en tirent la leçon, au moins au niveau des apparences, le premier en affectant des postures moins monarchiques, le second en affirmant vouloir promouvoir un débat politique *décrispé*¹¹. Il rompt même avec la tradition gaullienne consistant à présenter l'arrivée de la gauche au pouvoir en termes apocalyptiques : il se borne à dire qu'en cas de désaveu par le pays aux législatives, il ne pourrait faire obstacle à l'expérience de gouvernement par la gauche¹², laissant entendre par son entourage qu'il se retirerait symboliquement au château de Rambouillet.

Finalement, c'est en 1981, avec la victoire de Mitterrand aux présidentielles, puis aux législatives, que le corps électoral fait le choix d'un changement important de majorité et de politique. Pour les partisans de la gauche qui gagne les élections, cette victoire éveille d'immenses espoirs qui mêlent des ambitions de réforme au profit du pays, des espérances de justice pour les éléments défavorisés de la population et des projets de promotions

¹⁰ Une pièce de théâtre exprime durablement cet état d'esprit. Il s'agit de *La fille de Madame Angot*, jouée pour la première fois en 1872 en s'inspirant d'un personnage populaire du XVII^e siècle et qui avait déjà suscité des comédies à la fin de la Révolution. Le thème est celui des changements intervenus au sommet de la société sans que rien ne se transforme vraiment. Le refrain d'un des airs chantés alors bénéficie d'un succès considérable : « C'n'était pas la peine // Non pas le peine assurément // De changer de gouvernement ».

¹¹ Valéry Giscard d'Estaing : « Je crois que la politique française s'est décrispée » (*Le Figaro*, 21 mai 1975) ; « J'ai donc fait ce qui dépendait de moi pour que cette décrispation de la politique française puisse avoir lieu » (*Le Monde*, 24 avril 1976) ; cf. aussi interview dans *l'Express* du 10 mai 1980.

¹² Discours prononcé le 27 janvier 1978 à Verdun-sur-le-Doubs : « Vous pouvez choisir l'application du programme commun. C'est votre droit. Mais si vous le choisissez, il sera appliqué ».

personnelles en faveur des militants les plus actifs¹³. L'événement est décisif et modifie complètement le rapport des Français avec leurs institutions. Alors que, jusqu'alors et depuis 1789, aucune constitution n'avait su réunir un consensus au sein de l'opinion publique, alors que l'opposition dénonçait le caractère intrinsèquement mauvais des équilibres instaurés par de Gaulle en 1958¹⁴, en quelques mois à peu près toute la classe politique s'est retrouvé pour accepter ces institutions qui avaient montré leur capacité à permettre une alternance apaisée aux sommets de l'Etat. C'est la grande réconciliation des Français avec le régime politique en place, la première depuis deux siècles¹⁵. Les alternances qui vont ensuite se succéder, à peu près tous les cinq ans, avec passage du pouvoir de la gauche à la droite et alternativement, accentuent cette impression d'une possibilité de changer sans trop de difficultés le personnel politique placé à la tête de l'Etat, lorsqu'il a déçu.

II – L'installation récente de l'alternance politique dans les démocraties africaines comme élément d'accession à une véritable démocratie pluraliste

D'un certain point de vue, les conférences nationales des débuts de la décennie 1990¹⁶ relèvent d'une forme d'appel aux techniques d'inversion sociale, notamment avec la première place accordée au moins officiellement à des personnalités de la société civile jusqu'alors délibérément exclues du débat politique : dignitaires ecclésiastiques, chefs traditionnels, cadres des secteurs publics et privés, présidents d'associations diverses... Autre dimension de ces vastes regroupements qui évoquent les procédures instaurées dans le cadre de l'inversion sociale : les séances ont été l'occasion d'une mise en lumière des amertumes. Au terme d'une période de contrôle très étroit des opinions publiques et de leur expression, chacun se voit fournir

¹³ De fait, certains militants sont, dans un premier temps, fort déçus que la victoire de leur camp ne se traduise pas par des nominations flatteuses et des promotions rapides. La prise de conscience des règles en matière d'utilisation des deniers publics et de nominations aux emplois publics les ramène à une juste appréciation des réalités. Quelques personnalités politiques, tel Christian Nucci, ministre de la Coopération, ne réalisent que tardivement les contraintes qui pèsent sur les utilisateurs des crédits publics et font l'objet de poursuites.

¹⁴ Dans *Le coup d'Etat permanent* (paru en 1964 et malicieusement réédité en 1984), François MITTERRAND dresse un réquisitoire très violent contre le régime de la V^e République, présentée comme installée à la faveur d'un coup d'Etat et se maintenant en perpennant cette technique liberticide, marquée par un « pouvoir absolu » (p. 269), un « régime vieillot qui s'applique à perpétuer une société agonisante » (p. 274).

¹⁵ A. CABANIS et Rabah SANA, « La fin des cycles constitutionnels en France : l'impossible VI^e République », dans *Mélanges en hommage à Henry Roussillon. Le pouvoir, mythes et réalité*, 2 vol., Toulouse 2014, t. 1, p. 208 à 211.

¹⁶ Maurice KAMTO les présente comme « l'une des plus grandes trouvailles politiques de l'Afrique postcoloniale » (« Les conférences nationales africaines ou la création révolutionnaire des Constitutions » dans *La création du droit en Afrique*, Paris 1997, p. 178).

l'occasion d'exprimer ses frustrations, ses critiques, ses propositions. Il n'est jusqu'au caractère informel, pour ne pas dire désordonné, de ces modes de délibération qui ne soit caractéristique de ces périodes de renversement des hiérarchies, d'élévation éphémère des dominés d'hier et de réduction des anciens maîtres à un rôle subordonné qu'ils souhaitent provisoire¹⁷. La dimension de défolement est évidente¹⁸.

Les constitutions mises en place à la suite de ces conférences nationales décident de rompre avec les systèmes de parti unique qui s'étaient imposés quelques années après les indépendances. Dans un premier temps, le critère de l'accès à une démocratie authentique paraît moins lié à des mécanismes favorisant une éventuelle alternance politique fondée sur un renversement de majorité à la faveur d'une élection, qu'à des garanties portant sur le pluralisme politique, sur l'existence de partis d'opposition aptes à proposer des choix politiques nouveaux. Les chartes fondamentales dont se dotent ces pays en situation de transition proclament la liberté de création de formations politiques indépendantes les unes des autres, défendant chacune des choix spécifiques. Les résultats sont limités : dans nombre de pays, les nouvelles garanties constitutionnelles se traduisent par l'apparition de dizaines de petits partis, chacun s'identifiant à une personnalité plus qu'à un programme original. Ces nouveaux acteurs apparus sur l'échiquier politique sont rarement en mesure de menacer la position de l'ancien parti unique qui devient simplement un parti dominant. C'est donc seulement dans un second temps qu'apparaissent des phénomènes d'alternance au pouvoir.

Les élections présidentielles sont souvent l'occasion de ces renversements de majorité rendus possible par un système de vote présent à peu près partout dans les premières textes constitutionnels, et permettant un nombre important de candidatures au premier tour mais obligeant à un regroupement au second tour au profit des deux candidats arrivés en tête. C'est dans ces conditions qu'en 2000 au Sénégal, Wade l'emporte sur Diouf, avant de devoir laisser la place à Sall en 2012. Ces résultats frappent d'autant plus les esprits qu'au

¹⁷ Au Burkina Faso, les anciens dirigeants issus de l'armée et se réclamant d'un marxisme plus ou moins argumenté, sont si convaincus d'un risque de mise à l'écart qu'ils se ménagent un « point de chute » au sein d'une Chambre des représentants vaguement évoquée dans le titre V de la Constitution de 1991. Finalement, la maladresse des partis de l'opposition leur permet de conserver les commandes et de ne plus avoir besoin de cette seconde assemblée qui est finalement supprimée.

¹⁸ Dans « Le modèle et ses doubles : les conférences nationales en Afrique noire (1990-1991) » (dans *Les politiques du mimétisme institutionnel. La greffe et le rejet*, Paris 1993, p. 176), Daniel BOURNAUD et Patrick QUANTIN leur attribuent quatre caractéristiques principales : une représentation « improvisée » de la nation, un déplacement de la violence dans l'ordre du discours, le recours à un personnage symbole qui ès-qualité, garantit l'intégrité du processus institutionnel, enfin la volonté plus ou moins consciente chez les acteurs de ne pas faire du pouvoir en place un vaincu absolu. « Le déplacement de la violence dans l'ordre du discours » se situe bien dans la logique des procédures d'inversion sociale.

premier tour de 2000 le futur vainqueur n'avait obtenu que 31 % des voix contre 41,3 % pour son adversaire finalement malheureux ; le phénomène se reproduit en 2012 où, au terme du premier tour, Sall était distancé avec 26,5 % contre 34,8 % à Wade¹⁹. Nombre de présidents en place se rendent compte que, si leur position de candidat sortant les avantage au premier tour, le regroupement des oppositions qui se produit presque spontanément au second tour les met en position fragile. Certains vont d'ailleurs chercher une solution dans l'organisation d'élections à un seul tour²⁰ ce qui ne peut suffire à dissimuler l'ampleur des mécontentements.

Notre propos peut paraître en contradiction avec le titre de ce colloque, présentant l'inversion sociale comme « un défi à la loi et à l'ordre ». Il s'agit, en effet, pour nous, de retracer le processus par lequel l'alternance démocratique a été progressivement intégrée dans la vie politique de certains pays d'Afrique subsaharienne, dans une perspective de respect de la loi et de l'ordre. Il n'y a donc pas *défi* à ces deux valeurs mais, au contraire, soumission. Le passage régulier, à la tête de l'Etat, de personnalités différentes et souvent opposées fait figure de victoire éclatante de l'Etat de droit, surtout si l'événement se déroule sans aucune atteinte à l'ordre public. Pour autant, l'aspect *transgression* n'est pas absent : aux yeux de nombreux citoyens, notamment dans les milieux les plus traditionnels où le pouvoir garde un caractère magique, la transmission paisible du pouvoir par son titulaire à un adversaire constitue une sorte de scandale : on ne doit pas abandonner son titre sans combat, ni l'acquérir trop facilement ; aux yeux de certains, une forme de dramatisation s'érigeait aux modalités de succession aux plus hautes fonctions. Il convient donc, au moins dans un premier temps, de ne pas banaliser les rites de passation des pouvoirs sauf à risquer de donner l'impression que rien ne change et que l'on est en face d'un simulacre entre deux complices dont l'un s'efface provisoirement pour ne pas rendre compte de ses actes et dont l'autre endosse quelque temps les responsabilités suprêmes pour s'en approprier provisoirement les avantages.

En fait, l'obstacle principal à l'alternance tient à la tendance des chefs d'Etat africains à se pérenniser à leur poste, malgré l'insertion dans à peu près toutes les constitutions d'un nombre limité de mandats. Lorsqu'un nouveau président propose une constitution rénovée, il ne s'oppose généralement pas à ce que lui soit prescrit un maximum de deux, voire trois candidatures. Au lendemain de la première élection, la perspective de ne

¹⁹ Sur « L'émergence de nouvelles formes de légitimité » dont a notamment bénéficié Macky Sall : Abdou Rahmane THIAM, « La recomposition politique post-élection présidentielle de 2012 au Sénégal ; l'imperméabilité des identités partisans à l'épreuve », dans *Nouvelles Annales africaines*, 2013, p. 30.

²⁰ A. CABANIS et Michel L. MARTIN, *Le constitutionnalisme de la troisième vague en Afrique francophone*, Louvain-la-Neuve 2010, p. 65.

rester au pouvoir que dix à quatorze ans, à la rigueur vingt-et-une années paraît déjà prometteuse. Au fur et à mesure que l'échéance se rapproche, la tentation devient plus forte d'écarter cet obstacle, soit que la fin des avantages et des protections liés à la fonction présidentielle fasse craindre d'être victime de mesures de rétorsions compte tenu des modalités d'arrivée au pouvoir comme dans le cas du président Compaoré et dans la mesure où l'assassinat de Sankara n'a pas été oublié, soit plus généralement parce que l'entourage exerce une pression d'autant plus forte qu'il craint d'être évincé des postes de responsabilité, ce qui l'incite à rappeler au titulaire du mandat présidentiel les services rendus et les compromissions consenties.

Les procédés utilisés pour se faire reconnaître le droit de présenter une troisième, voire une quatrième candidature non prévue par les textes donnent une idée de l'extrême imagination de constitutionnalistes africains, soit que l'on excipe que ce qui est interdit, c'est de se *représenter* plus de deux fois, comme le prévoyait la révision tunisienne de 1988²¹, soit que l'on considère qu'une révision modifiant la durée du mandat et le nombre de ses renouvellements « remet les compteurs à zéro » et permet de considérer l'élection intervenue en vertu de ce nouveau texte comme la première, ainsi au Burkina Faso en 2005 et au Sénégal en 2012²²... Il est vrai que, dans nombre de cas, un trop long exercice de la magistrature suprême peut entraîner des phénomènes de lassitude dans l'opinion publique et déboucher soit sur des révoltes comme à l'encontre de Ben Ali, après vingt-trois années, soit par une défaite électorale comme en fut victime Wade après douze ans. Par ailleurs, les constitutions tendent à sanctuariser la règle de limitation des mandats et à en faire, à l'égal de la forme républicaine du gouvernement, un élément non susceptible de révision²³. Encore reste-t-il à s'accorder sur la possibilité ou non de lever, dans un premier temps, l'interdiction de modification.

En tous cas, l'histoire politique récente de l'Afrique fournit des exemples de cas où les conditions mises à une nouvelle candidature ont joué un salubre rôle dissuasif. Ainsi en va-t-il en 2006 au Bénin : beaucoup s'attendent à ce que Mathieu Kérékou trouve un subterfuge juridique pour se représenter au

²¹ Art. 39 tel qu'il résulte de la loi constitutionnelle n° 88-88 du 25 juillet 1988 : « Le Président de la République est rééligible deux fois consécutives ».

²² La Constitution burkinabè est réformée par une loi n° 003/2000/AN du 11 avril 2000 avec un nouvel article 37 qui limite le mandat du président à cinq ans et qui maintient la limite à deux mandats. En octobre 2005, le Conseil constitutionnel considère que cette dernière règle ne peut prendre en compte les deux précédentes élections de Compaoré, intervenues en 1991 et 1998. Il peut donc se faire réélire en 2005 et 2010. On retrouve une situation comparable en janvier 2012 lorsque le Conseil constitutionnel sénégalais autorise une troisième candidature de Wade qui, déjà élu en 2000 et 2007, arguait de la révision de 2008 faisant passer la durée du mandat de 5 à 7 ans pour être autorisé à se représenter.

²³ A. CABANIS et M.L. MARTIN, *Le constitutionnalisme...*, p. 72-73.

terme de son second mandat, malgré l'interdiction prononcée par la constitution à laquelle s'ajoute la limitation à soixante-dix ans pour se porter candidat aux fonctions de président²⁴. Finalement, il annonce qu'il renonce à surmonter ce double obstacle. Outre le respect des Béninois pour une constitution qui se présente comme la seule de l'Afrique subsaharienne à n'avoir jamais été révisée, certains attribuent cette docilité au fait que la règle de l'âge maximum touchait aussi le vieux rival de Mathieu Kérékou, Nicéphore Soglo, interdisant à tous deux de craindre laisser la place à l'autre, pour ce qui est de la magistrature suprême.

Parmi les caractéristiques de l'inversion, figure le fait qu'elle constitue un facteur d'apaisement dans la mesure où l'échange provisoire des conditions peut favoriser, chez ceux qui occupent une position inférieure, un sentiment de défoulement en leur permettant d'occuper une place enviée, d'exprimer leurs amertumes en principe sans risque de sanction, parfois de se rendre compte des inconvénients de ces positions élevées dont ils rêvaient sans en mesurer les contraintes. C'est même et dans une certaine mesure, l'objectif de ces inversions que de constituer un facteur d'apaisement des tensions entre dominants et dominés. De ces points de vue, l'alternance politique peut en effet constituer un équivalent fonctionnel, sur le terrain politique, des pratiques d'inversion sociale. Divers indices témoignent d'une tendance à l'apaisement de la vie politique. Devient progressivement plus rare l'habitude de la part des vaincus de contester systématiquement et quasi préventivement des irrégularités censées être intervenues dans l'organisation du scrutin. Pour s'en tenir à deux des alternances sur lesquelles nous sommes focalisées, l'on se souvient qu'en 1996, Nicéphore Soglo avait contesté sa défaite face à Kérékou²⁵ puis qu'en 2006 ce dernier avait émis des doutes sur les conditions de l'élection de Boni Yayi, successeur qui ne correspondait pas à ses préférences²⁶. Finalement, les résultats sont acceptés par les partis en cause. Il est vrai que les observateurs indépendants ont validé les conditions de déroulement de ces scrutins²⁷.

Longtemps, ces équipes chargées de vérifier les opérations électorales venaient de l'étranger ce qui blessait des amours-propres nationaux légitimes. De plus en plus, fût-ce avec des aides internationales, ce sont des institutions locales qui contrôlent le déroulement du vote. Ainsi en a-t-il été

²⁴ Art. 42 et 44 de la Constitution.

²⁵ Nicéphore Soglo évoque un complot puis finit par féliciter son rival. Il est vrai qu'il avait déjà perdu les élections législatives précédentes, signe des déceptions de l'opinion publique.

²⁶ Kérékou invoque des problèmes de listes électorales et de cartes d'électeur. En revanche Maître Adrien Houngbédji, candidat malheureux face à Boni Yayi, présente ses félicitations aux vainqueurs.

²⁷ Cf. la notion d'« élections imparfaites », dans Babacar GUEYE, « La démocratie en Afrique : succès et résistance » dans *Pouvoirs*, 2009, n° 129, p. 23-25.

en 2012 au Sénégal où le Forum civil a mis en place un réseau de plusieurs centaines d'observateurs répartis dans tout le pays avec un système très sophistiqué de transmission de l'informations en temps réel et d'appréciation immédiate des irrégularités éventuellement constatées pour en mesurer l'importance et pour proportionner le niveau d'alerte à transmettre à tous les médias. Les craintes étaient d'autant plus vives que la proportion inhabituellement élevée d'abstentions au premier tour faisait craindre l'apparition, lors du scrutin décisif, de porteurs de cartes d'électeur à la régularité douteuse. Finalement, aucun problème grave n'a été constaté et, dès 21 h 30, le dimanche du vote²⁸, Wade félicite son rival, officialisant la forme la plus achevée d'alternance paisible, sur un modèle anglo-saxon de *fair play* politique qui se généralise un peu partout dans le monde.

Autre signe que la vie politique s'apaise : l'opinion publique accepte de plus en plus difficilement que le vaincu soit trop maltraité. Ce peut même devenir un atout pour la victime dans la perspective d'une future candidature. Les observateurs de la politique sénégalaise notent qu'aux élections présidentielles, depuis 2000, le fait d'avoir fait l'objet de mesures de disgrâce jugées disproportionnées par nombre de médias, joue parfois un rôle positif auprès des électeurs, sans bien sûr que l'on puisse évaluer la part de cette considération dans le résultat final. Ainsi en va-t-il d'Abdoulaye Wade, plusieurs fois ministres de Diouf, puis disgracié et même très brièvement emprisonné, finalement élu en 2000. Idrissa Seck pour sa part, arrive en seconde position en 2007, après avoir été premier ministre, puis être passé par près de deux cents jours en détention préventive avant de faire l'objet d'un non-lieu.

Un peu dans les mêmes conditions, quoique de façon moins dramatique, Macky Sall perd successivement son poste de premier ministre, puis et surtout celui de président de l'Assemblée nationale après avoir osé convoquer Karin Wade pour une audition ce qui lui vaut aussi une accusation pénale qui se termine par un non-lieu : nul doute que ces persécutions ressenties comme injustes aient favorisé son élection de 2007 en lui donnant une image d'alternative crédible, posture qu'Idrissa Seck n'avait pas su adopter pleinement. Certains considèrent même que cette logique de victimisation pourrait profiter à Karin Wade, fils de l'ancien président, longtemps en détention préventive pour des accusations d'enrichissement illicite. Cela lui vaut d'occuper une position de leader et de potentiel challenger du président Macky Sall à la prochaine élection présidentielle²⁹. Encore qu'il soit trop tôt pour faire des prédictions électorales, il n'en reste

²⁸ Annonce de la RTS reprise par l'Agence de presse sénégalaise.

²⁹ Abdou Rahmane THIAM, art. cité, p. 33.

pas moins que le corps électoral admet de moins en moins des rigueurs injustes à l'encontre du vaincu d'un jour.

Parmi les conséquences moins favorables de l'alternance figure le phénomène dit de *transhumance*, consistant en ce que certains partisans de l'ancien gouvernement se rallient au nouveau³⁰, pour des causes parmi lesquelles la sincérité des convictions n'est sans doute pas la principale motivation. En tous cas, la formule est heureuse puisqu'elle évoque à la fois le déplacement qui fait passer d'un parti à l'autre et les considérations en quelque sorte alimentaires qui peuvent expliquer ces mouvements. C'est un phénomène qui s'est aggravé en Afrique avec l'alternance. Désormais, à chaque changement de coalition au pouvoir, un certain nombre d'élus sont tentés de changer d'étiquette pour rester proche du gouvernement. De telles pratiques n'améliorent évidemment pas l'image de la classe politique auprès de l'opinion publique si bien que plusieurs pays prévoient de sanctionner ces dissidents, soit par la voie législative³¹, soit par la voie constitutionnelle³². Les *leaders* politiques ainsi abandonnés par une partie de leurs troupes après leur défaite font preuve de résignation. Un peu plus d'un an après son échec électoral de 2012, Abdoulaye Wade en parle avec fatalisme : « Je suis persuadé que si nous avons gagné la dernière présidentielle, ils seraient encore là avec nous aujourd'hui. Ainsi va la vie ». Certains peuvent revenir, explique-t-il « Par contre, pour d'autres, ce n'est vraiment pas la peine de tenter le coup »³³

*

**

Finalement, ces analyses se présentent moins comme une réinterprétation des événements qui ont affecté la vie politique des pays africains francophones ayant apparemment le mieux traversé les vicissitudes de la transition démocratique que comme une tentation pour montrer les visages multiples que peuvent prendre les procédures relevant de l'appel au système de l'inversion sociale. Il s'agit aussi de rechercher les récupérations modernes dont cette pratique peut faire l'objet. Pour autant, il serait

³⁰ Benjamin BOUMAKANI, « La prohibition de la « transhumance politique » des parlementaires. Etude de cas africain », dans *Revue française de droit constitutionnel*, 2008, p. 499 à 512. Cf. notamment ses développements sur « La transhumance, alibi des valeurs africaines de démocratie consensuelle » (p. 509 à 512).

³¹ Ainsi la loi béninoise n° 2001-21 du 24 juillet 2001 prévoyait-elle que tout élu qui démissionnait de son parti en cours de mandat était remplacé par son suppléant mais elle fut annulée par le Conseil constitutionnel (DCC 01-083 du 27 août 2001).

³² Cf. Burundi, Gabon, Sénégal... (A. CABANIS et M.L. MARTIN, *Le constitutionnalisme...*, p. 32).

³³ Journal *Le Soleil*, 9 juin 2014.

imprudent de se faire trop d'illusion sur la capacité de la classe politique à s'inspirer de méthodes ancestrales ayant fait leurs preuves dans le passé. Il serait doublement illusoire de voir dans les alternances politiques des techniques inspirées de la volonté d'apaiser l'âpreté du débat politique en inversant la position des uns et des autres. D'abord, ce serait surestimer la capacité des acteurs politiques à théoriser à ce point les aléas de leurs carrières. Par ailleurs, aucune personnalité n'a jamais abandonné le pouvoir de gaité de cœur, ni n'a trouvé une consolation immédiate dans le fait que son échec allait atténuer les amertumes de ses opposants.

Si heureuses que puissent paraître l'habitude de procéder à des alternances paisibles et la fin des mesures de revanche systématique de la part de ceux qui viennent d'accéder aux responsabilités, la généralisation de ces pratiques est susceptible de présenter certains inconvénients, au moins dans un premier temps. Dans les pays où elles fonctionnent depuis des siècles, comme en Grande-Bretagne ou aux Etats-Unis, les citoyens s'y sont habitués et y voient un mode normal de fonctionnement de la vie politique, permettant au corps électoral d'orienter les politiques publiques dans le sens qu'ils jugent le meilleur, sans illusion sur la possibilité pour les dirigeants de changer la vie, pour reprendre un slogan de la campagne présidentielle française de 1981. La *formule de Churchill* sur « la démocratie, le pire des systèmes à l'exception de tous les autres », si souvent répétée, exprime assez bien les convictions de l'opinion publique dans ces pays.

En revanche, l'expérience française notamment, plus récente, révèle que des alternances trop fréquentes dans les majorités au pouvoir³⁴ finissent par provoquer un phénomène de déception au sein du corps électoral. L'arrivée de l'opposition aux postes de commande, surtout après une longue période de stabilité politique, est conçue comme l'occasion de réformes profondes, de fin des abus et des erreurs du passé, de rénovation des institutions. C'est au point que certains considèrent l'avènement de la démocratie comme la condition et la garantie du développement économique. Si des équipes différentes se succèdent à un rythme trop rapide, cela risque de se traduire par un désenchantement général, par la conviction qu'aucun des grands partis de gouvernement n'est en mesure de changer les choses. Dans ce cas, ce sont les mouvements extrémistes qui en profitent dans la mesure où, n'ayant jamais accédé aux responsabilités nationales, ils n'ont pas encore pu décevoir quant à la réalité de leurs promesses, ni révéler les périls liés à certains des bouleversements qu'ils proposent. Le phénomène est très présent en Europe. Il ne faudrait pas qu'il atteigne l'Afrique.

³⁴ Alternances en France au cours du dernier demi siècle : 1981 au profit de la gauche, 1986 au profit de la droite, 1988 au profit de la gauche, 1993 au profit de la droite, 1997 au profit de la gauche, 2002 au profit de la droite, 2012 au profit de la gauche...

BIBLIOGRAPHIE

Livres

- Philippe BRAUD *Le comportement électoral en France*, PUF, Paris 1973
- A. CABANIS et Michel L. MARTIN, *Le constitutionnalisme de la troisième vague en Afrique francophone*, Publications de l'Institut universitaire André Ryckmans, Louvain-la-Neuve 2010
- Jean Yaovi DEGLI, *Togo : à quand l'alternance politique ?* L'Harmattan, Paris 2007
- El Hadji Omar DIOP, *Partis politiques et processus de transition démocratique en Afrique noire. Recherches sur les enjeux juridiques et sociologiques du multipartisme dans quelques pays de l'espace francophone*, Publibook, Paris 2006
- Claude FIEVET (dir.), *Invention et réinvention de la citoyenneté*, Ed. Joëlle Sampy, Pau 2000
- Abdelkébir KHATIBI, *L'alternance et les partis politiques*, Ed. Eddif, Casablanca 2000
- Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le carnaval de Romans. De la Chandeleur au Mercredi des cendres*, Gallimard, Paris 1979
- Yves MENY (dir.), *Les politiques du mimétisme institutionnel : la greffe et le rejet*, L'Harmattan, Paris 1993
- François MITTERRAND, *Le coup d'Etat permanent*, Plon, Paris 1964
- Hatem M'RAD et Fadhel MOUSSA (dir.), *La transition démocratique à la lumière des expériences comparées*, Tunis 2012
- Doudou SIDIBE, *Démocratie et alternance politique au Sénégal*, L'Harmattan, Paris 2006
- Seydou Madani SY, *Les régimes politiques sénégalais de l'indépendance à l'alternance politique (1960-2008)*, L'Harmattan, Paris 2009

Articles

- Benjamin BOUMAKANI, « La prohibition de la « transhumance politique » des parlementaires. Etude de cas africain », dans *Revue française de droit constitutionnel*, 2008, p. 499 à 512
- André CABANIS et Michel L. MARTIN, « Rapport introductif », dans *Gouvernance et institutions publiques*, Presses UT1, Toulouse 2008, p. 13-22
- André CABANIS et Rabah SANA, « La fin des cycles constitutionnels en France : l'impossible VI^e République », dans *Mélanges en hommage à Henry Roussillon. Le pouvoir, mythes et réalité*, 2 vol., Toulouse 2014, t. 1, p. 208 à 211.
- Babacar GUEYE, « La démocratie en Afrique : succès et résistance » dans *Pouvoirs*, 2009, n° 129, p. 23-25

Maurice KAMTO (« Les conférences nationales africaines ou la création révolutionnaire des constitutions » dans *La création du droit en Afrique*, Paris 1997

Claude-Hélène PERROT, « Be di mura : un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié », dans *Cahiers d'études africaines*, 1967, p. 43-443

Abdou Rahmane THIAM, « La recomposition politique post-élection présidentielle de 2012 au Sénégal ; l'imperméabilité des identités partisanes à l'épreuve », dans *Nouvelles Annales africaines*, 2013, p. 5 à 58.

**LA TRANSITION DEMOCRATIQUE COMME FORME
D'INVERSION SOCIALE EN AFRIQUE DE L'OUEST.
LE CAS DU MALI**

**par Bakary Camara,
maître de conférences agrégé des Facultés de droit,
Université des sciences juridiques et politiques de Bamako (USJPB)**

L'inversion sociale constitue le désordre social, le trouble social organisé ou non qui peut être temporel ou permanent et qui débouche sur un ordre nouveau ou rénové. Elle tend à la revitalisation des relations sociales. Dans les sociétés dites traditionnelles, l'inversion est un rituel pratiqué annuellement ou quand la vie du groupe se trouve mise en jeu. C'est un rituel qui marque les mutations de la vie sociale et individuelle.¹ Denise Paulme a analysé le rituel de fin d'année chez les Nzema de Grand-Bassam. Chaque année pendant la fête abisa qui dure une semaine : hommes et femmes s'insultent librement, sinon gratuitement. Chacun rappelle ses déceptions, donne libre cours aux ressentiments qu'il a contenus tout au long de l'année : « il doit vider son cœur ». Nul ne doit s'offenser des reproches dont il est alors l'objet, ce serait s'exposer à mourir dans l'année. Chacun doit vider son cœur, c'est-à-dire exprimer tout haut ce qu'on garde pour soi, les rancœurs, les déceptions qui vous rongent. Le « mal » ainsi craché sera recueilli à Grand-Bassam dans le tambour où loge la « sorcière », chez les Ashanti par les soins d'Apo, le démon de l'année. Sorcière et démon seront reconduits en fin de semaine au bord de l'eau où l'on prend congé d'eux solennellement. Selon Denise Paulme, ici, l'expulsion ne saurait être plus claire. Non moins claire la définition du mal et de ses conséquences : mourir dans l'année par la haine, la rancune, la jalousie nourries dans le silence.

Enfin, Denise Paulme met en évidence que les sociétés traditionnelles étaient conscientes du soulagement qu'apporterait au malade la confession de ses maux en même temps que de la nécessité pour l'ordre social de limiter dans le temps cette possibilité d'expression. A cet effet, elle cite un prêtre ashanti qui expliquait : « Très souvent la mauvaise santé [...] vient du mal et

¹ Patrick BAUDRY, « Les conciliations dans les sociétés traditionnelles », Communication et organisation [En ligne], 11/1997, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 22 juin 2014, URL : <http://communicationorganisation.revues.org/1912> Le document papier est disponible aux éditions des Presses universitaires de Bordeaux.

de la haine que vous porte autrui. Vous-même pouvez haïr un tiers, qui vous a causé un tort quelconque et cela aussi peut troubler votre *sunsum*² et le rendre malade. Nos ancêtres savaient tout cela, c'est pourquoi ils ont ordonné qu'une fois l'an, homme ou femme, libre ou esclave, chacun ait la liberté de parler tout haut, de dire à ses voisins ce qu'il pense d'eux et de leurs actions, et pas seulement à ses voisins mais aussi au chef ou au roi. Après avoir ainsi parlé, un homme sentira que son *sunsum* est rafraîchi et apaisé et que le *sunsum* de celui contre qui il a parlé à cœur ouvert est aussi apaisé. »³

Ces rituels constituent aussi des « rebellions dramatisées », comme pendant la fête de l'igname, sur lesquelles Max Gluckman attirait l'attention, où l'inversion des comportements s'associe aux manifestations collectives qui soulignent la première récolte : sorte de parenthèse ménagée à l'intérieur de la vie normale, où pendant une brève période, les dominés échangent leur conduite habituelle avec leurs maîtres et jouissent des prérogatives habituelles à ceux-ci.⁴ Selon Denise Paulme, bien que la fête nzema ne soit pas celle des ignames nouvelles, elle coïncide avec la maturité des graines de palme et marque bien le renouveau de l'année.⁵

Un autre rituel d'inversion sociale s'opère au moment des interrègnes chez les Agni de l'Indénié : à la mort du roi (*ehenne*), pendant la période de deuil, c'est le chef des esclaves (*aburua*) qui le remplace provisoirement et fictivement. Il jouit de tous les avantages du trône. Toutes les fonctions de la cour royale se voient occupées par un esclave (*aburua*). Il y a ainsi *aburuaehenne* (chef des esclaves) à la place du *ehenne*, une *aburuaehennema* à la place de la *ehema* (reine), et de même, pour les serviteurs, les portecanne, etc. Les *aburua* composent pour ainsi dire un calque de la cour royale. Lorsque l'inversion des rôles se termine avec la fin de la période de deuil et la prise de fonction du successeur réel du roi, l'esclave était souvent mis à mort. Ce dernier acte pourrait être interprété comme étant un moyen de dissuasion contre toute tentative d'usurpation.⁶

² Selon RATTRAY cité par Denise PAULME, le *sunsum* est l'un des deux principes vitaux que connaissent les Ashanti. Transmis en ligne paternelle, le *sunsum* maintient l'identité du moi, discipline et contrôle l'inconscient, assure la personnalité. Expulsé définitivement lors de la levée de deuil, il disparaît dans le monde des esprits. L'autre principe, le *kra*, transmis en ligne maternelle, est conçu comme séparé de la personne qu'il protège et à laquelle il donne des conseils, bons ou mauvais. Sans se dissimuler le danger de tel rapprochement, on ne peut s'empêcher, devant le *sunsum*, de songer au Moi de Freud.

³ Denise PAULME, « Un rituel de fin d'année chez les Nzema de Grand-Bassam », in *Cahiers d'études africaines*, vol. 10 n° 38, 1970, p. 189-2002. URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1970_num_10_38_2836

⁴ Max GLUCKMAN, *Customs and Conflict in Africa*, Oxford 1963, p. 109-136.

⁵ Denise PAULME, *ibid.*

⁶ Georges BALANDIER, *Anthropologie politique* [chapitre sur « Religion et pouvoir »] cité par Claude-Hélène PERROT, « Be di mura : un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de

Dans les sociétés traditionnelles mandingues, une autre forme d'inversion sociale permanente appelée *sinankuya* ou *senankuya*, « alliances à plaisanterie » constitue un moyen de prévention de subversion au sein des communautés. Elle fonctionne à partir de la plaisanterie, des moqueries et la dérision. Ces alliances s'établissent soit à partir d'un pacte de sang entre deux ou plusieurs communautés, soit par un sacrifice rituel à la frontière de deux communautés auparavant en relation conflictuelle. Cette institution implique un espace déterminé et renvoie à la symbolique de la métamorphose à travers l'autre. C'est-à-dire de l'interconnexion où s'opèrent des articulations sociales. L'alliance est par conséquent une adjonction obligée pour la recreation, la renaissance par l'autre ou dans l'autre. Cette recreation élargit l'espace des alliés qui, au demeurant, enrichissent leur champ d'action. Ils n'ont plus une voie, un espace, mais autant de voies, de territoires relevant de leurs patrimoines réciproques. De là, suit la dimension ontologique de l'alliance qui dans sa finalité se ramène à la parenté, à la famille, donc à un instrument de gestion des conflits.⁷

Si dans les sociétés traditionnelles, ce mécanisme d'inversion a existé dans la régulation des rapports sociopolitiques et économiques, de nos jours l'inversion sociale se présente sous des formes différentes que l'on serait tenté d'appeler « des formes modernes d'inversion sociale ». Depuis les premiers contacts avec l'extérieur, les sociétés africaines ont été confrontées à plusieurs formes d'inversion sociale. C'est surtout pendant la colonisation que les Etats africains sont entrés dans une longue période de transition dans laquelle de nouveaux modes de gestion des affaires publiques ont été imposés. Les logiques coloniales et africaines sont entrées dans un conflit permanent qui constitue en fait une négociation entre des cultures et des pratiques différentes.⁸ Cette négociation, à la longue, donnera naissance à des sociétés transformées embrassant des éléments des deux cultures différentes.

La période de transition qui sépare la rencontre des deux civilisations et la réalisation d'une harmonie entre les deux valeurs constitue une forme d'inversion sociale pendant laquelle toutes sortes de violation de règles

l'Indénié », dans *Cahiers d'études africaines*, 1967, p. 435. Voir aussi Marc AUGE, « Quand les signes s'inversent », in *Communications*, 28, 1978. *Idéologies, discours, pouvoirs*, p. 55-67.

⁷ Okou Henry LEGRE, *Les conventions indigènes et la législation coloniale (1893-1946) — Essai d'anthropologie juridique*, Editions Neter, Abidjan 1994, p. 171 ; Voir aussi Cécile CANUT et Étienne SMITH, « Pactes, alliances et plaisanteries », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 184 | 2006, mis en ligne le 8 décembre 2006, consulté le 24 novembre 2014. URL : <http://etudesaficaines.revues.org/6198> ; et DOUMBIA, « Les relations à plaisanteries dans les sociétés mandingues », *Recherches africaines*, janvier-juin 2002 : 28-42.

⁸ Voir B. CAMARA, « Fondements juridiques du mariage dans le pays bamanan malinké : du système coutumier au code malien du mariage et de la tutelle de 1962 – l'évolution dans la continuité », *Université Recherche et Développement (URED)*, n° 21, juin 2011, Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal.

exogènes et endogènes sont commises. Par exemple : l'application du décret Mandel (1939) pendant la période coloniale⁹ et la politique de la chefferie coloniale¹⁰ etc. Concernant le décret Mandel, Camara a fait une étude sur les fondements juridiques du mariage dans le pays bamanan malinké. Pour lui, « le décret Mandel réglementant les mariages indigènes organisait et imposait un âge légal pour la nuptialité et le consentement au mariage pour tout le groupe de l'AOF. Ce décret a consacré des dispositions importantes aux règles d'union matrimoniale. Les unes concernaient les fiançailles et les autres au mariage. Dans certains de ces articles, le décret Mandel stipulait que désormais, au lieu des parents, ce sont les futurs époux qui devraient consentir librement à leur union. Les parents ne devaient intervenir que subsidiairement pour entériner la décision. Ce qui les plaçait dans un rôle de simples témoins. L'objectif du décret Mandel était de mettre fin à la tutelle matrimoniale trop forte des parents, surtout sur la fille, donc au mariage forcé et au mariage précoce, en vue de promouvoir la volonté individuelle dans le mariage. »¹¹ Ce qui constituait une manifestation d'inversion sociale en matière de mariage dans les colonies françaises.

Dans les régions africaines colonisées, dans la plupart des cas, ce sont les nouvelles valeurs exogènes qui ont souvent été perverties et l'application de certaines lois a été aussi souvent faite au détriment de la population et au profit de quelques intellectuels formés à l'école coloniale. Quant à la tradition africaine qui reposait sur l'autorité des cours royales et des chefferies, elle a été violée. Les cours royales et les chefferies ont été supplantées par une administration coloniale policée qui déniait *de facto* toute légitimité et tout pouvoir décisionnel aux acteurs traditionnels. On assista alors à une expropriation de l'autorité qui se manifesta d'abord au niveau géographique par l'éloignement de l'autorité arrachée à son lieu

⁹ De l'installation coloniale définitive en 1893 au Soudan français jusqu'en 1946, la politique de tolérance des règles coutumières et des conventions et celle de lutte contre ces règles et ces conventions ont été entreprises par le colonisateur. Ainsi, dans un premier temps, la politique française se cantonnait dans une non immixtion dans la vie des colonisés, tout en cherchant à réglementer par des interdictions, en vue d'influencer certaines pratiques et institutions coutumières. Ces deux attitudes parfois ambiguës du colonisateur ont caractérisé l'attitude du législateur malien à l'indépendance, malgré une volonté affichée des nouvelles autorités à provoquer les changements socioéconomiques profonds susceptibles de faire entrer le Mali au concert des nations modernes. Tout comme pendant la colonisation, de nos jours, des conflits et des litiges sont liés aux questions de mariage : dot, consentement et autres sont récurrentes dans un environnement juridique complexe où des logiques locales et exogènes sont en perpétuel contradiction.

¹⁰ Le colonisateur a créé une chefferie qu'elle peut utiliser pour les intérêts de la colonisation.

¹¹ Bakary CAMARA, « Fondements juridiques du mariage dans le pays bamanan malinké : du système coutumier au code malien du mariage et de la tutelle de 1962 – l'évolution dans la continuité », *Revue pluridisciplinaire de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis*, Presses universitaires de Saint-Louis du Sénégal, n° 21, juin 2011.

originel. Cette rupture au plan cosmique entre l'administration et l'administré a été aggravée par une déstructuration morale, dans la mesure où le mode traditionnel de direction des communautés et de règlement des conflits était délaissé au profit des méthodes occidentales.¹² Tous ces phénomènes d'inversion entrent dans le cadre d'une longue période de transition amorcée depuis le début de la colonisation. Trente ans après les indépendances, dans les années 1990, les pays africains entamaient une autre période d'inversion qui constitue la continuité du processus de déstructuration commencé au XIX^e siècle : les transitions démocratiques.

Ainsi, depuis l'avènement de la démocratie en Afrique, les transitions démocratiques qui incluent les transitions d'après coups d'Etats dans les pays dits démocratiques d'Afrique en général et du Mali en particulier constituent des formes d'inversion sociale qui débouchent sur de nouveaux ordres constitutionnels et/ou consolident le pouvoir démocratique. Pendant ces périodes transitoires, l'application de règles ou de lois anciennes et/ou nouvelles est purement et simplement écartée pour une période intérimaire en vue de la mise en œuvre d'un régime particulier forgé pour la circonstance.¹³

Le processus démocratique au Mali a favorisé plusieurs bouleversements dans l'ordre juridique, politique et social. La démocratie à travers les élections, constitue un rituel dont l'objectif est la résolution des contradictions sociopolitiques et la consolidation de l'ordre juridique et politique consensuel car la démocratie constitue elle-même une sorte de consensus. La démocratie est un ordre politique basé sur un cadre juridique qui constitue lui aussi un ordre désordonné. Tout comme la démocratie constitue un désordre composé d'institutions et d'acteurs divers opposés et complémentaires, cet ordre juridique est un désordre de textes et de lois dont l'objet est la régulation de la société. L'objectif de cet article est de montrer à travers des exemples, des formes d'inversion sociale au Mali de 1990 à 2014. Cette période coïncide avec le processus démocratique dans ce pays. Il s'agit de savoir comment dans la recherche de paix et d'harmonie, les communautés de ce pays arrivent à surmonter les crises et les conflits au sein de la société. Comment l'inversion sociale se manifeste-t-elle dans le système politique démocratique malien et quelles en sont ses conséquences ? Pour atteindre cet objectif, l'article s'articule autour de deux axes principaux : le premier axe analyse la démocratie comme un consensus sociopolitique (I) et le deuxième appréhende la transition démocratique comme une forme d'inversion sociale contemporaine (II).

¹² Séverin ADJOVI, *Election d'un chef d'Etat en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2003.

¹³ Voir définition du mot « transitoire » dans : Gérard CORNU, *Vocabulaire Juridique*, Association Henri Capitant, Editions Quadrige/PUF, Paris, 2010.

I - La démocratie, un consensus sociopolitique

Au Mali, après la colonisation, les modes de gestion des affaires publiques coloniales ont été maintenus et renforcés par les différents régimes. Le plus souvent, le consensus survient après une période de conflits ou de tension. Récemment, le processus démocratique amorcé au Mali en 1991 constitue le début d'une nouvelle forme d'inversion sociale, juridique, politique et économique. Des élections renouvelées dans le cadre de l'alternance constituent une cure de jouvence pour la démocratie. Selon G. Balandier, concernant les formes de rituels d'inversion sociale, « la contestation de forme rituelle s'inscrit [ainsi] dans le domaine des stratégies qui permettent au pouvoir de se donner périodiquement une nouvelle vigueur. »¹⁴ L'analyse du rituel démocratique, selon Arouna Sy (2010), révèle une homologie fonctionnelle avec les différentes formes de rituel de rébellion (inversion) et sous ce rapport, le rituel démocratique se révèle être en dernière instance, de manière insidieuse, un rituel de consolidation du pouvoir.¹⁵ La démocratie qui constitue le pouvoir du peuple, par le peuple et pour le peuple constitue un consensus populaire, donc un instrument de gestion des conflits. Au-delà du consensus (*A*), elle constitue aussi un désordre ordonné (*B*).

A - Un mode de résolution des conflits

Le consensus est une forme d'inversion sociale dont le but est de gérer les conflits. Tout comme le consensus, la démocratie vise aussi à gérer les contradictions sociopolitiques et économiques en favorisant l'ascendance du peuple sur l'exécutif. C'est le pouvoir du peuple et par le peuple. C'est un système politique fondé sur la reconnaissance des droits fondamentaux. Il est garanti par un ensemble de règles et d'institutions et fonctionne à travers l'organisation de rituels (les élections) qui visent à rétablir ou à consolider la paix sociale et favoriser la prospérité de la population.

Dans sa recherche du sens et du rôle de l'élection dans le processus de démocratisation en Afrique, Lebris Gustave Bitjoca (2010) trouve que la restructuration du champ politique à l'ère des élections concurrentielles a concerné plusieurs secteurs de la vie politique. Selon lui, il s'est agi principalement de promouvoir la pluralité des partis politiques, de fixer les règles de la lutte politique et électorale, enfin de promouvoir des mécanismes de régulation, de contrôle et d'arbitrage. Mais pour Bitjoca, l'examen de la situation des pays africains permet d'établir le constat que le consensus sur

¹⁴ Georges BALANDIER, *Le désordre*, Fayard, Paris 1988.

¹⁵ Arouna SY, *Les paradoxes de la démocratie : Sociologie de la théorie et de la pratique*, Collection : Etudes Africaines, L'Harmattan, Paris 2010.

ces différents éléments n'est que très imparfaitement réalisé et que l'alternance au pouvoir demeure l'une des questions les plus cruciales à laquelle sont confrontés ces pays. Les valeurs qu'elle promeut, à savoir l'institutionnalisation du pouvoir, le consensus sur les valeurs fondamentales du système politique, ainsi que la polarisation de la vie politique sur un événement politique précis ne sont qu'insuffisamment réalisées.¹⁶ C'est ce qui explique probablement les crises sociales et les coups d'Etat dans ces jeunes démocraties.

Toujours selon Bitjoca, conçues comme un instrument de transition démocratique, les élections ne sont nullement appréhendées comme devant assurer la transformation du système politique en Afrique. L'intention n'est pas de changer le système, mais uniquement de le dégripper pour rétablir sa fonctionnalité. Dans cette veine, les élections se présentent comme une inversion sociale qui donne un nouveau souffle au système politique. Ainsi, la transition n'est pas rupture, mais changement dans la continuité. L'organisation d'élections régulières et permanentes a permis à la plupart des systèmes politiques établis en Afrique de se reproduire, sans toujours véritablement évoluer vers les changements attendus par leurs populations.¹⁷

Concernant les élections et la transition démocratique au Mali, Bakary Camara (2012) a analysé le contexte historique des élections libres dans ce pays depuis 1991.¹⁸ Dans son analyse de la longue marche vers la démocratie malienne, il trouve que, dès le début des années 1970, le Parti malien du travail (PMT), parti clandestin formé essentiellement d'universitaires et de cadres supérieurs, avait placé la lutte politique sur le plan de la défense des libertés individuelles. L'objectif était de constituer un large rassemblement pour la conquête des libertés et l'instauration d'une démocratie réelle. Selon lui, pour atteindre cet objectif, la lutte politique prenait plusieurs formes et était menée sur tous les fronts.¹⁹

¹⁶ Lebris Gustave BITJOCA, « L'élection comme mode de (ré) fondation du pouvoir d'Etat en Afrique », in *Pouvoir et Etats en Afrique*, sous la direction de Mamadou BADJI, Olivier DEVAUX et Babacar GUEYE, *Droit sénégalais*, n° 9, 2010, Presses de l'Université de Toulouse 1 Capitole.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Bakary CAMARA, « Le processus démocratique et la performance économique au Mali depuis 1991 », *Revue internationale de droit africain (EDJA)*, n° 94, 3^{ème} trimestre, 2012, Dakar, Sénégal.

¹⁹ En février 1977, l'Union nationale des élèves et étudiants du Mali (UNEEM) déclencha une grève sectorielle d'avertissement pour demander l'abrogation d'un décret gouvernemental instituant des concours d'entrée dans les établissements supérieurs. A partir du 25 avril suivant, le pouvoir accentua la répression policière et ferma tous les établissements secondaires et supérieurs du pays. Des arrestations massives dans le cercle des intellectuels s'en suivirent. Dans le but de dissoudre le Comité militaire de libération nationale (CMLN) et de le remplacer par un parti politique qui lui donnerait une assise plus crédible au sein de la jeunesse, le régime du général Moussa Traoré crée l'Union nationale des jeunes du Mali (UNJM). C'est une

Des contacts entre les opposants au régime ont eu lieu en 1980 et se sont terminées par des ententes qui donnèrent naissance en 1984 au Front démocratique des patriotes maliens (FDPM), à la formation du Front national démocratique en 1986 et le Front national démocratique populaire (FNDP) comprenant le Parti malien du travail (PMT), le Parti malien pour la démocratie et le renouveau (PMDR) et le Parti démocratique du peuple malien (PDPM) qui seront rejoints en 1989 par l'Union soudanaise - Rassemblement démocratique africain (US-RDA) avec laquelle les contacts se poursuivaient depuis 1980.²⁰ Un grand débat national organisé au cours du premier trimestre 1987 releva et dénonça « les déficiences du pouvoir, les malversations d'Etat, le non-paiement des salaires, la corruption et la démoralisation généralisée. » Le 28 mars 1987, Moussa Traoré profita de la charte d'orientation nationale et de conduite politique pour installer une « commission nationale d'enquête sur le crime d'enrichissement illicite de corruption » dont les auteurs étaient passibles de la peine de mort.

Malgré ces tentatives d'affaiblissement de l'opposition, le mouvement continua car, depuis l'effondrement du communisme en Europe de l'Est et la conditionnalité des programmes d'ajustement structurel des années 1990, les termes « démocraties » et « d'Etat minimal » étaient devenus des modèles politiques de bonne gouvernance en Afrique noire. Ils traduisaient la volonté de bâtir des Etats de droit et d'amorcer le développement économique. Après les échecs de démocratisation dès les années d'indépendance, la question qui paraissait incontournable était : comment refonder la démocratie nécessaire à l'impulsion du développement devant l'opacité des phénomènes sociaux et politiques ? Et quel pourrait être le sens de cette refondation ? (Rodrigue, J. & Eyenemba, E. 2001 : 17).

Avec l'influence du phénomène « le vent de l'Est »²¹, les contestations de la population et le coup d'Etat de 1991 ont favorisé la démocratie qui constitue une forme de consensus populaire et politique. De décembre 1990 à mars 1991, la capitale malienne et les régions de l'intérieur furent secouées par des grèves, des marches et des meetings organisés par des associations démocratiques et de défense des droits de l'homme (Kamaté, E. 1997 : 71). C'est ainsi que le régime de Moussa Traoré, qui tenait le pouvoir d'une main de fer fut renversé par une révolution populaire : le 25 mars 1991. Après le coup d'Etat, des partis politiques furent officiellement créés, la conférence

organisation unique de la jeunesse qui devait supplanter l'UNEEM. A l'époque, l'UNEEM avait des attaches avec des groupes politiques clandestins comme le PMT, le PMDR (Parti malien pour la démocratie et la Révolution) et le CDLDM (Comité de défense des libertés démocratiques au Mali) (Seydou M. DIARRAH 1991 : 17).

²⁰ *Ibid.* 1991 : 28.

²¹ Les vagues de démocratisation dans les pays de l'Europe de l'est qui ont suivi la dislocation de l'ex Union soviétique.

nationale souveraine fut le plus grand débat démocratique que le Mali n'ait jamais connu. Puis vinrent la transition, le référendum constitutionnel et les élections législatives et présidentielles financées à coût de millions de dollars par l'occident.²² C'est en fait la conférence nationale qui a donné naissance à un texte fondamental consensuel qui non seulement garantit les droits fondamentaux, mais permet le multipartisme intégrale. Ce mode de gouvernance devrait permettre aux Maliens de régler définitivement les conflits latents ou ouverts qui opposaient les acteurs politiques au pouvoir et une partie de la population au pouvoir.

A l'issue des élections présidentielles de 1992, l'ADEMA/PASJ (Association démocratique pour le Mali/Parti africain pour la solidarité et la justice) remporta le scrutin marquant la naissance d'un régime démocratique au Mali. En dépit des efforts consentis pour l'instauration de la démocratie au Mali, après l'investiture d'Alpha Omar Konaré, les revendications sociales et les critiques continuèrent en se multipliant. La pratique démocratique s'est pervertie depuis le premier quinquennat d'Alpha O. Konaré car l'incivisme, la facilité et la délinquance financière se sont installés petit à petit à tous les niveaux de l'administration. La démocratie qui devait instaurer l'ordre est devenu un désordre dans lequel plus d'une centaine de partis politiques compétent, se coalisent, se vident de leurs militants, s'affaiblissent et disparaissent.

Ainsi, dans le cadre de ce consensus né en 1991, un autre consensus qui visait à éradiquer les contradictions entre les partis politiques et les gouvernants et qui semble plutôt être une compromission, fut instauré par le régime d'Amadou Toumani Touré (ATT) en 2002.²³ Ce consensus fut la pire des inversions sociales que le Mali ait connu depuis son indépendance. ATT, en voulant réconcilier son pays « avec ses cinquante ans d'histoire politique tumultueuse, émaillée de luttes fratricides, voire des querelles personnelles, avec son triste lot de douleurs, d'intolérance et de déficit de consensus qui pourtant constituent assurément l'une des caractéristiques marquantes des valeurs traditionnelles de notre société »²⁴, a liquidé les opposition politiques et violé les principes fondamentaux de la démocratie en adoptant et en encourageant le laisser aller et le laisser faire à outrance. Certes le consensus constitue l'une des meilleures méthodes de gestion des conflits, mais si elle est mal utilisée ou utilisée d'une manière extrémiste dans un système démocratique, c'est tout le système qui s'effondre comme cela été le cas au Mali en 2012.

²² *Ibid.*

²³ ATT, après avoir géré la transition de 1991, se fait élire démocratiquement en 2002 pour être renversé suite à un coup d'Etat en 2012.

²⁴ A. DIARRA (2010), *Démocratie et droit constitutionnel dans les pays francophones d'Afrique noire—Le cas du Mali depuis 1960*, Paris : Karthala.

Au lieu d'instaurer l'harmonie au sein de la société et de favoriser la réconciliation et le développement, ce mécanisme a plutôt contribué à exacerber les tensions sociales et conduit à l'affaiblissement de l'Etat : la corruption, le népotisme, n'importe quelles sortes de trafics (humains, armes, drogues...) ont prospéré. C'est pendant son règne de dix ans que ATT a dit à la télévision nationale en 2007 que « les textes au Mali en tant que tels ne pouvaient être appliqués. » C'était le signe de la perte de vitalité d'un pouvoir fatigué et dépassé. Cette déclaration laissait la porte ouverte à toutes sortes de violations des lois et des mœurs. Le président a abusivement utilisé des formes traditionnelles d'inversions sociales comme par exemple le *Senekounya* que certains auteurs appellent « la parenté à plaisanterie » qui constitue un mécanisme endogène de gestion des conflits si bien que l'on ne sait plus tellement entre quels groupes sociaux ces règles coutumières existent.

Sous son règne, l'Etat a failli à sa prérogative régaliennne qu'est la défense nationale et a favorisé l'annexion de près des trois quarts du territoire malien par un bataillon étranger venu de la Lybie en déliquescence. L'affaiblissement de l'armée²⁵ au nom du développement alors que qui veut se développer doit renforcer sa sécurité, et la rentrée de tout un bataillon sur le territoire malien constituent tous des formes d'inversion sociale, d'inversion des règles normales de la gestion rationnelle de l'Etat qui a débouché sur le renforcement de la rébellion et préparer le terrain à l'arrivée des djihadistes au Nord du Mali. Le pays était tellement géré de travers qu'un coup d'Etat non préparé survient le 22 mars 2012. Comme nous l'avons déjà avancé, la démocratie constitue un ordre consensuel dans lequel toutes les composantes prévues par la loi sont libres d'entrer en compétition pour accéder au pouvoir ou à la richesse. C'est un laisser-aller et un laisser-faire ordonné.

B - Un désordre ordonné

Selon Geneviève Koubi (1997) qui cite C. Eisenmann, le droit positif est composé de toute une série de textes, d'actes, de normes, de systèmes, qu'il offre au juriste « en vrac », tous ensemble comme à « l'état brut ». C'est au juriste qu'il appartient et qu'incombe de mettre de l'ordre intelligible, l'ordre de la connaissance, dans cette masse de matériaux, de constituer un système... Ainsi, pour Koubi, dans le positivisme juridique dominant, l'axiome de l'ordre fonde le droit. Le juriste ne crée rien ; il connaît, ou — comme s'exprime le sens commun— il constate ; son rôle serait de (re)

²⁵ Il est important de noter que l'affaiblissement de l'armée a commencé sous le règne d'Alpha Oumar Konaré : des armes de pointes ont été détruites ou vendues sous forme de ferrailles ou de pièces détachées.

mettre de l'ordre dans le désordre. Or la construction d'un ordre juridique repose nécessairement sur des effets d'occultation, d'abstraction ou d'extraction des perturbations et oscillations qui participent de la production des normes ou de la création des règles, du discours du droit. En quelque sorte, pour Koubi, l'édification d'un ordre juridique concède un travestissement du désordre qui lui est inhérent : « l'érection du droit en 'ordre' est une entreprise précaire, aléatoire et toujours remise en chantier : si le droit se présente comme système cohérent, rigoureux, logique, des brèches incessantes réapparaissent dans cette systématique qui exigent un travail d'ajustement, d'élagage, de colmatage... »²⁶

Toujours selon Koubi, la conscience du désordre est indispensable à l'étude approfondie des phénomènes juridiques. Le mécanisme de déguisement des désordres est un test de la dynamique du droit. Il permet la gestion des contradictions internes du système d'ordonnement des normes, la manipulation des antinomies juridiques dans la diffusion du sens de l'obligation ou du droit et l'appréhension des incertitudes dans l'application et l'exécution des règles de droit.²⁷ Dans cette veine, tout comme le droit est désordre ordonné, le processus démocratique constitue une forme d'inversion sociale ordonnée dans un cadre juridique qui constitue en lui-même un désordre de textes, d'actes et de normes, de systèmes.²⁸ La constitution malienne de 1992 garantit la démocratie pluraliste et les libertés fondamentales. Elle prévoit des institutions et des lois qui sont tellement nombreuses et désordonnées qu'il est souvent difficile de les démêler. Cette tâche incombe donc aux praticiens du droit. Ces normes et institutions multiformes existent « en vrac » et sont en « désordre ». Ce sont elles qui organisent les rituels de la démocratie et constitue une forme d'inversion sociale permanente ou temporaire. La période de la précampagne électorale qui précède celle de la campagne proprement dite prévue par la loi constitue une période pendant laquelle les acteurs politiques s'adonnent à des comportements de séduction. C'est la manifestation de l'inversion sociale pendant laquelle les candidats et leurs militants, pour accéder au pouvoir, utilisent toutes sortes de stratégies à travers des pratiques interdites pour influencer les électeurs dans leurs décisions de vote. Des actes non ordinaires sont commis : des manifestations folkloriques, le port d'emblèmes des partis

²⁶ J. CHEVALLIER, « L'ordre juridique », in *Le droit en procès*, CURAPP, P.U.F., Paris 1983, p. 49, cité par Geneviève KOUBI.

²⁷ *Ibid.* p. 202.

²⁸ Geneviève KOUBI, « Des-ordre/s juridique/s », in les travaux du Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (CURAPP) : *Désordre(s)*, PUF, 1997 (p. 201 à 214). [En ligne] : https://www.u-picardie.fr/labo/curapp/revues/page.php?currentPage=401&SESS_ID=4c233e624288527176632d44b8ff214f&idv=40

politiques, des slogans, des achats de conscience etc. sont fréquentes. C'est aussi pendant cette période et après les élections que la transhumance politique est pratiquée par des élites politiques pour bénéficier d'intérêts économiques ou de postes politiques.²⁹

Par ailleurs, la loi n° 06-044/ du 4 septembre 2006 portant loi électorale régit les élections présidentielles, législatives et communales au Mali. La campagne électorale qui est ouverte, pour l'élection du président de la République et des députés, est de vingt-et-un jours avant le jour du scrutin et pour l'élection des conseillers nationaux et des conseillers communaux, seize jours avant le scrutin. Elle prend fin la veille du scrutin à minuit. Les conditions dans lesquelles peuvent être tenues les réunions électorales sont déterminées par la législation en vigueur en matière de réunion. Les candidats, les partis politiques et les regroupements de partis politiques peuvent utiliser pour leur campagne les médias d'Etat (radio, télé, presse écrite) (art. 70). Plus loin l'article 72 stipule que les pratiques publicitaires à caractère commercial, les dons et les libéralités en argent ou en nature à des fins de propagande pour influencer ou tenter d'influencer le vote durant la campagne électorale sont interdits.

De même, l'utilisation des biens ou des moyens d'une personne morale publique, institution ou organisme public, aux mêmes fins est interdite. Quant à l'article 73, il stipule qu'il est interdit de procéder, lors des campagnes, à des déclarations injurieuses ou diffamatoires par quelque voie que ce soit à l'endroit d'un ou de plusieurs candidats ou listes de candidats. Il est aussi interdit de distribuer ou de faire distribuer le jour du scrutin, des bulletins, circulaires ou autres documents (art. 75). Pendant la durée de la campagne électorale, des emplacements spéciaux seront réservés dans chaque commune, ainsi qu'aux abords de chaque bureau de vote, pour l'apposition des affiches électorales. Dans chacun des emplacements, une surface égale est distribuée à chaque liste de candidats. Tout affichage relatif à l'élection, même par affiches timbrées, est interdit hors de ces emplacements (art. 76).

Nous voyons que les élections sont bien encadrées juridiquement mais ces textes sont le plus souvent violés par les candidats ou les militants. Les trafics d'influence et les achats de conscience sont fréquents. Ce qui amène certains candidats à saisir les autorités compétentes. C'est le ministre chargé de l'Administration territoriale et le ministre chargé de la Sécurité, les autorités administratives, le président de la Commission électorale nationale indépendante et les présidents des commissions électorales du district, du

²⁹ Cette transhumance ne se limite pas aux simples militants de partis politiques. Elle est surtout pratiquée par des membres influents, des conseillers municipaux, des députés et même d'anciens ministres attirés par des postes qu'ils trouvent juteux etc.

cercle et des communes qui veillent au respect des mesures édictées aux articles 72 et 73 ci-dessus (art. 74). La périodicité du rituel des élections et des campagnes ajoutée à l'atmosphère de la précampagne et de la campagne constitue ce qu'on pourrait appeler une forme d'inversion sociale prévue par la loi et qui rentre dans le cadre de la consolidation de la démocratie et/ou du pouvoir en place.

Dans le cadre de l'éducation nationale, depuis l'avènement de la démocratie en 1992, nous assistons aussi à l'inversion de toutes les règles de déontologie non seulement pour ce qui est des enseignants, mais aussi des parents d'élèves et des étudiants eux-mêmes. L'on constate l'introduction du social dans la sphère administrative, la corruption et la politisation de l'espace scolaire. D'abord l'instruction est bafouée. Les enseignants et les professeurs ne sont respectés ni par les élèves et les étudiants ni par leurs parents. D'un côté les enseignants s'adonnent à des trafics de notes (la vente des notes, l'échange des notes pour des buts sordides) et de l'autre côté, les parents d'élèves qui souhaitent que leurs enfants passent en classe supérieure sans avoir fourni d'effort (l'achat de notes ou trafics d'influence). Les étudiants et/ou les élèves forment des réseaux maffieux avec la complicité de l'administration scolaire ou des professeurs pour faire passer des étudiants en classe supérieure moyennant de l'argent.

Ensuite, il y a aussi les mouvements syndicaux estudiantins et enseignants qui revendiquent souvent des « droits » non droits, c'est-à-dire des droits qui rentrent dans le cadre de la destruction de l'éthique et des normes pédagogiques, universitaires et scientifiques. Par exemple : quand des syndicats demandent la hiérarchisation d'assistants détenteurs de doctorats mais qui n'ont fait aucune publication d'articles scientifiques publiés dans des revue scientifiques alors que l'enseignement à l'Université ne se limite pas seulement à donner des cours mais aussi à faire de la recherche et des publications.

Enfin, actuellement, le Mali se trouve dans une situation de désordre social et institutionnel apparent dans la mesure où non seulement les textes ne sont pas respectés, mais aussi parce que nous assistons à une course effrénée pour le pouvoir public et l'acquisition à grande échelle de terres. La démocratie devait favoriser le renforcement du pouvoir de l'Etat, le développement économique et la paix. Mais contrairement à cela, elle devient le ferment de la division et une source de diminution de l'autorité. La faiblesse du chef de l'Etat qui résulte de « sa perte de vitalité » provoque l'introduction de plusieurs formes de calamités dans le pays : des violations graves des règles et de la loi, des rebellions et des djihadistes, un coup d'Etat et des transitions.

Après avoir essayé de démontrer que la démocratie constitue un consensus basé sur un désordre ordonné dont la finalité est la résolution des

contradictions sociopolitiques et économiques, nous consacrerons les sections suivantes à la transition démocratique comme forme d'inversion sociale contemporaine.

II - La transition démocratique, une forme d'inversion sociale contemporaine

Tout comme nous l'avons vu plus haut chez les Agni de l'Indénié en Côte d'Ivoire où, pendant le rituel de l'inversion sociale qui se produit lors des interrègnes, tous les interdits ont été permis, après la perte de vitalité de la démocratie malienne et du pouvoir d'ATT, le coup d'Etat de 2012 et la période de transition organisée constituent une forme d'inversion sociale pendant laquelle l'ordre constitutionnel est violé et suspendu par la junte, et appliqué à moitié pendant la période intérimaire. Le coup de force et la transition constituent un dé-s-ordre antidémocratique (A). Mais c'est un dé-s-ordre obligé (B).

A - Un dé-s-ordre antidémocratique

Le coup de force et la transition constituent un défi à l'ordre constitutionnel établi. Après le coup d'Etat du 26 mars 1991, la junte composée de dix-sept militaires regroupés sous le nom de Conseil de réconciliation nationale (CRN) suspend toutes les institutions nationales et entreprend une série de rencontres avec le mouvement révolutionnaire composé d'associations démocratiques qui débouche sur la création du Comité de transition pour le salut du peuple (CTSP) le 29 mars 1991.³⁰ Un acte fondamental n° 1-CTSP comprenant douze titres et articles est élaboré et adopté. C'est cet acte qui tenait lieu de « constitution provisoire ». A la suite de la junte, le 26 mars, cet acte suspendait juridiquement toutes les institutions de la 2^{ème} république et créait des institutions transitoires consensuelles. Par exemple, le CTSP, consensuel, a regroupé en son sein des représentants de groupes et d'associations. Ce qui semble normal sauf que ce n'est pas un organe élu. Il était composé de dix représentants de l'armée, de quatre représentants des syndicats, deux représentants de l'Association malienne des droits de l'homme (AMDH), un représentant de l'association des diplômés demandeurs d'emplois (ADIDE), un représentant de la Jeunesse libre démocratique (JLD), deux représentants des mouvements de la rébellion³¹, deux représentants de l'Association démocratique du Mali

³⁰ Voir Abdoulaye-Sékou SOW, *L'Etat démocratique républicain—La problématique de sa reconstruction au Mali*, eds. Grandvaux, Clamecy 2008 ; voir aussi Abdoulaye DIARRA, *Démocratie et droit constitutionnel dans les pays francophones d'Afrique noire—Le cas du Mali depuis 1960*, Karthala, Paris 2010.

³¹ Un du MPA et un du FIAA.

(ADEMA) et deux représentants du Congrès national d'initiative démocratique (CNID).³² Le phénomène de l'inversion se trouve surtout au niveau de la formation du gouvernement de transition.³³ Des représentants de groupes et d'associations qui, en temps normal, ne feraient pas partie du gouvernement, y ont participé : ce gouvernement était composé de 22 membres dont 17 civils et 5 militaires. Sa tâche principale était l'exécution du programme de la transition sous le contrôle du CTSP.

Par ailleurs, à travers son article 28, l'acte n° 1 donnait non seulement les prérogatives d'une assemblée nationale au CTSP, mais aussi certaines missions qui devaient être exécutées par le gouvernement. Cette institution transitoire assurait la fonction législative et déterminait la politique de la nation. Elle contrôlait l'exécutif, assurait l'accès équitable des partis politiques aux médias d'Etat, veillait au respect de la loi et était chargée de convoquer la conférence nationale. A part ce dernier point, qui était légitime, toutes les autres prérogatives entraient dans le cadre d'une situation où les rôles institutionnels étaient inversés : le CTSP en fait détenait le pouvoir d'Etat et le pouvoir législatif.³⁴ Ici, le principe de la séparation des pouvoirs n'est pas respecté. Si les prérogatives ne se chevauchent pas, elles sont partagées. Les rapports du gouvernement avec les autres organes de la transition sont hors du commun et ne peuvent se justifier que par l'existence d'une période de chaos.

Un autre rituel d'inversion sociale prévu par l'acte fondamental n° 1 devait être organisé en vue de rétablir la paix sociale ou d'instaurer l'harmonie sociale perdue : la Conférence nationale³⁵. Quatre mois après la formation du gouvernement de transition, le CTSP conformément à ses prérogatives, convoque la Conférence nationale qui devait élaborer le projet de la loi fondamentale qui consacrait la troisième République. Un autre texte fondamental est accepté de tous et est susceptible de rétablir la paix et le développement. Elle fut une revendication des forces démocratique en vue de transformer l'ancien régime et de procéder à la naissance de nouvelles institutions revigorées conformes au multipartisme et au respect des droits humains. Selon Paulin Hountondji (1993), la conférence nationale, c'est un grand débat public, une grande « palabre » qui donne à chaque couche de la population, à chaque groupe organisé, qu'il soit politique, économique ou religieux, et aux acteurs et décideurs politiques eux-mêmes, l'occasion d'apprécier ensemble, de manière contradictoire, les faits et gestes du

³² Acte fondamental n° 1, article 27.

³³ Le gouvernement de transition est formé le 5 avril 1991 après la nomination du premier ministre le 2 avril de la même année.

³⁴ Voir A.-S. SOW, *Ibid.*, p. 146, 147 et s. ; Voir aussi A. DIARRA, p. 151 à 153.

³⁵ Acte fondamentale n° 1, articles 28 et 29. Cette conférence fut organisée du 29 juillet au 12 août 1991.

pouvoir, en prenant à témoin la nation toute entière qui peut suivre l'évènement grâce à la diffusion en direct par la radio et la télévision. Selon lui, ce grand débat, dès lors que chaque partenaire social en a accepté le principe, permet de faire l'économie de la violence, en portant à l'expression toute la colère accumulée, en canalisant dans les mots toute violence ambiante, toute la rancœur amassée dans les esprits et les cœurs, en déployant une libre confrontation verbale qui rend désormais inutile l'affrontement « musculaire ».³⁶ Ainsi, nous découvrons que la conférence nationale s'apparente au rituel de l'inversion sociale et constitue un moment où les différents protagonistes « se défoulent », s'accusent et se mettent d'accord à travers des principes.

C'est ainsi que, suite au coup d'Etat de 1991, que, dans l'objectif de restaurer la démocratie, le Mali est entré dans une période au cours de laquelle toutes les règles de gestion de la cité ont été suspendues et où toutes sortes de comportement étaient permis, acceptés ou tolérés. Cette transition constitue une inversion sociale dont la finalité est le rétablissement d'un ordre accepté de tous : la démocratie.

Après plus de vingt ans de pratique démocratique, suite à la mal gouvernance et au non-respect de certaines règles démocratiques fondamentales, un autre coup d'Etat est survenu le 22 mars 2012. Comme nous l'avons avancé plus haut, après plus de vingt ans de processus démocratique et près d'une décennie de gestion consensuelle du pouvoir, de laisser-aller et de laisser faire dans l'ignorance totale de la loi³⁷, une mutinerie a eu raison du régime d'Amadou Toumani Touré. Le pays était déjà en guerre car les trois quart du pays étaient occupés par des forces armées étrangères et des rebelles touaregs (MUJAO, Ansardine et MNLA³⁸). L'armée avait déserté le Nord laissé à la merci des groupes armés. Le coup a donné naissance à un chaos total. L'armée était divisée : une grande partie composée essentiellement de « bérets verts » qui est à l'initiative du coup de force combattait une minorité appelée « bérets rouge »³⁹ ancienne garde prétorienne du président déchu. Plusieurs dizaines de morts ont été enregistrées et des violations graves des droits de l'homme ont été commises. Des pillages ont eu lieu. Des agressions contre les personnalités du pouvoir

³⁶ Voir : 1.) Paulin HOUNTONDJI, « Conférences nationales en Afrique : sens et limites d'un modèle », *Revue de l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest*, Abidjan, 4 : 19-29 [Version remaniée de 1991b] ; 2.) Paulin HOUNTONDJI, « Les lendemains de fête : sens et limites du 'modèle béninois' », *L'Opinion* (Cotonou), 22 : 5, 7, 14. 1991b; 3.) « Civil society : traditional and modern perspectives in Africa », in *Transition to democracy in Africa. Internationale Konferenz*, 10-12 September 1993, Bonn, Fondation Friedrich Naumann.

³⁷ ATT disait en 2007 que les textes au Mali en tant que tels ne pouvaient être appliqués !

³⁸ Mouvement pour l'unicité du Jihad en Afrique de l'Ouest, Mouvement national pour la libération de l'Azawad.

³⁹ Le nombre de bérets rouges au moment du coup d'Etat était environ 600 éléments.

déchu et des candidats potentiels de taille aux élections présidentielles sont commises. Des négociations sont faites et des institutions transitoires sont mises en place en vue d'élections libres.

Pour mettre fin au chaos, les mouvements démocratiques, bien que regroupant des leaders politiques majeurs, étaient menacés, agressés et persécutés. Ils se réunissent au sein d'un regroupement appelé Front pour la démocratie et la République (FDR) pour appuyer la communauté internationale et la CEDEAO afin de rétablir l'ordre constitutionnel. La communauté internationale applique des sanctions contre le Mali pour forcer la junte à quitter le pouvoir. La récession économique s'installerait si la junte n'avait pas accepté de transférer le pouvoir à un président intérimaire, le président de l'Assemblée nationale, conformément à l'article 36 de la Constitution de 1992 qui stipule : « Lorsque le président de la République est empêché de façon temporaire de remplir ses fonctions, ses pouvoirs sont provisoirement exercés par le premier ministre. En cas de vacance de la présidence de la République pour quelque cause que ce soit ou d'empêchement absolu ou définitif constaté par la Cour constitutionnelle saisie par le président de l'Assemblée nationale et le premier ministre, les fonctions du président de la République sont exercées par le président de l'Assemblée nationale. Il est procédé à l'élection d'un nouveau président pour une nouvelle période de cinq ans. L'élection du nouveau Président a lieu vingt et un jours au moins et quarante jours au plus après constatation officielle de la vacance ou du caractère définitif de l'empêchement. Dans tous les cas d'empêchement ou de vacance, il peut être fait application des articles 38, 41, 42 et 50 de la présente Constitution. »

Cette solution intérimaire était la bienvenue car il était quasiment impossible de rétablir un ordre constitutionnel normal. Cela exigeait le retour de l'ex-président ATT au pouvoir au détriment de la junte. En échange de l'acceptation de la junte de transférer le pouvoir, l'embargo contre le Mali serait levé et d'autres mesures extraordinaires seraient prises. Selon l'accord-cadre signé à Ouagadougou entre la Communauté économique des Etats d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) et le Comité national pour le redressement de la démocratie et l'autorité de l'Etat (CNRDRE), et conformément à l'article ci-dessus cité, dès la constatation officielle de la vacance du pouvoir du président ATT, Dioncounda Traoré, le président de l'Assemblée nationale a été investi à la tête du pays comme président de la République par intérim. Son rôle va rester mineur à cause de l'impossibilité de respecter l'article ci-dessus cité de la Constitution. Par ailleurs, conformément aux dispositions de l'accord-cadre, un premier ministre consensuel de transition est désigné et nommé.

Il dispose des pleins pouvoirs et d'un gouvernement aussi consensuel de mission : conduire la transition, gérer la crise dans le nord du Mali et

organiser des élections libres, transparentes et démocratiques conformément à une feuille de route.⁴⁰ Pendant cette période transitoire, l'Assemblée nationale est demeurée mais en fait, ce sont les institutions du président intérimaire et du premier ministre qui géraient véritablement la transition. Comme écrit plus haut, les deux principaux objectifs des institutions de la transition étaient de gérer la crise du nord avec l'accord de la CEDEAO en négociant avec les groupes rebelles ou même par la force en cas d'échec des pourparlers. Pour atteindre cet objectif, le gouvernement devait mettre en place un calendrier pour organiser le scrutin présidentiel. Ainsi, le pays était géré par les parties signataires de l'accord de Ouagadougou : la CEDEAO et la junte, le CNRDRE.

Par ailleurs, au regard des circonstances exceptionnelles que connaît le pays du fait de la guerre et afin de permettre l'organisation des élections dans de bonnes conditions sur l'ensemble du territoire malien, et de renforcer la cohésion sociale et l'unité nationale, un certain nombre de textes législatifs d'accompagnement du processus de transition ont été votés par l'assemblée nationale.⁴¹ Ces textes visent non seulement à accorder une amnistie générale au profit des putschistes et de leurs associés mais aussi à indemniser des victimes de la guerre et du mouvement insurrectionnel du 22 mars 2012. Ces textes visent aussi la prorogation du mandat des députés jusqu'à la fin de la transition.

La transition de 2012 fondée sur l'accord cadre de Ouagadougou constitue une forme d'inversion sociale dans la mesure où nous assistons à la violation de la Constitution violée (par le coup de force) pour le rétablissement de l'ordre constitutionnel dans une période de post coup d'Etat. Par exemple, la constitution de 1992 dans son article 61 dispose que les députés sont élus au suffrage universel direct pour cinq ans. Elle ne prévoit aucune possibilité de prorogation du mandat des députés y compris par voie de législation organique telle que prévue à l'article 63 qui ne concerne que le nombre des membres de l'Assemblée nationale, leurs indemnités, les conditions d'éligibilité, le régime de l'inéligibilité et des incompatibilités ainsi que les cas de vacances de siège de députés. Sur la base de ces dispositions, nous sommes tentés de comprendre que l'esprit de la Constitution de 1992 serait que les cinq années de mandat prévues ne sauraient sous aucun prétexte être prorogées. En revanche, à défaut de pouvoir être prorogé, il peut être mis fin au mandat des députés. A cet effet, l'article 42 de la constitution dispose : « Le président de la République peut, après consultation du premier ministre et du président de l'Assemblée nationale, prononcer la dissolution de l'Assemblée nationale. Les élections

⁴⁰ Article 6 de l'accord-cadre de mise en œuvre de l'engagement solennel du 1^{er} avril 2012.

⁴¹ *Ibid.* article 7.

générales ont lieu vingt et un jours au moins et quarante jours au plus, après la dissolution. L'Assemblée nationale peut être dissoute dans l'année qui suit ces élections. » Certes, la constitution prive le président intérimaire de ce pouvoir, mais ne donne pas non plus le pouvoir à l'Assemblée nationale de proroger son propre mandat.

Pour compléter l'inversion, le président intérimaire se fait agresser le 21 mai 2012 par des marcheurs pro-putschistes dans son bureau au palais de Koulouba ; et le capitaine putschiste, pendant la même période se fait non seulement nommer général cinq étoiles par le président intérimaire, mais aussi décerner le statut d'ancien chef d'Etat. Des nominations en cascade sont faites au niveau de l'administration : en fait on procède au nettoyage général. Les relations financières sont perverties : la transaction de la douane se fait directement au siège de la junte, au camp militaire de Kati. Malgré une transition politique consensuelle négociée, la procédure de mise en place de ces institutions n'a obéi aucunement à l'esprit et au texte de la Constitution de 1992. Cette période transitoire qui constitue une sorte de chaos organisé, vise à instaurer l'ordre constitutionnel et les principes démocratiques violés. Mais ce chaos constitue un désordre obligé.

B - Un dé-s-ordre obligé

En Afrique traditionnelle, rien n'était dû au hasard. Tout phénomène naturel ou événement inattendus avaient des causes. Ces phénomènes pouvaient être des maladies, des conflits ou des calamités naturelles qui constituaient des désordres. La cause de ces anomalies pouvait être des esprits malins ou des faits de sorcellerie. Pour remédier à ces problèmes, les sociétés traditionnelles utilisaient des techniques de l'inversion sociale pour conjurer le mal.

Sur le plan de la gestion des conflits, selon Patrick Baudry, dans les sociétés dites traditionnelles, la conciliation passe bien moins par la résorption des tensions que par l'actualisation des conflits dans le jeu d'une ritualité qui permet leur recadrage. Les intérêts individuels divergents ne sont pas niés ou platement reconnus dans la mise en scène d'un arbitrage qui neutraliserait leur expression. Baudry donne plusieurs exemple de ces procédures culturelles qui donnent lieu à l'existence d'un désordre réglé et fécond. C'est au fond la fixation sur des individus d'un statut d'agresseur ou de victime qui est empêchée et la dualité que l'on évite en utilisant l'atteinte à l'ordre social comme l'occasion de relancer un dynamisme communautaire.⁴²

⁴² Patrick BAUDRY, *Ibid.*. Voir aussi Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la pensée religieuse*, PUF, Paris 1968, p. 191.

La même technique de conciliation est utilisée de nos jours pendant les transitions d'après coup d'Etat et les transitions démocratiques. L'organisation de la conférence nationale et l'acte fondamental n° 1 en 1991 et l'accord-cadre entre le CNRDRE et la CEDEAO en 2012 qui prévoit des pourparlers inclusifs constituent des formes modernes de la technique de la conciliation traditionnelle. Ce sont des rituels pendant lesquels tous les protagonistes sont libres de défendre les intérêts pour lesquels ils se battent. Ces intérêts collectifs ou individuels ne sont pas niés ou platement reconnus. C'est à travers des discussions, des oppositions multiformes que l'on arrive à juguler les différends d'une manière où tout le monde trouve son compte et cela pour une société apaisée et harmonieuse. C'est un passage obligé pour les populations et la communauté internationale. C'est le compromis de la transition.

Au Mali, depuis 1991, trois sortes de transitions ont été nécessaires. D'abord les transitions qui visaient à rétablir un ordre nouveau : le coup d'Etat, la conférence nationale et la transition de 1991, puis le coup d'Etat et la transition de 2012. Ensuite, des transitions qui visaient à rétablir ou à consolider un ordre ancien : les élections contribuent à consolider la démocratie. Par exemple, les élections de 1997, 2002, 2007 et 2013 entraînent dans le cadre de la consolidation du processus démocratique. Enfin, nous avons des transitions qui visaient à rétablir l'ordre ancien : l'accord-cadre de Ouagadougou et la tentative de rétablissement de l'ordre constitutionnel intégral.

Au-delà de ces formes de transition démocratique, la violation de l'Etat de droit pour la raison d'Etat constitue aussi une forme d'inversion sociale. Dans le but d'obtenir la paix sociale et la stabilité, les autorités maliennes ont été obligées de libérer des présumés djihadistes et rebelles qui ont commis des crimes imprescriptibles contre l'humanité au nord pays. Mais cette violation de l'Etat de droit ne saurait se prolonger ou rester impunie car ceux qui ont porté atteinte à la sécurité de l'Etat ou qui ont commis de graves violations des droits fondamentaux pourraient être poursuivis après le rétablissement et la consolidation de la paix. C'est ce qui a été le cas de certains nazis de la deuxième guerre mondiale qui ont été jugés plusieurs décennies après ladite guerre.

Finalement, toutes ces formes modernes de l'inversion sociale constituent des quêtes de paix et de stabilité et donnent naissance ou consolident une autre forme de consensus qu'est la démocratie, un nouvel ordre ou désordre cette fois-ci accepté de tous. Dans cette veine, nous pouvons dire que la démocratie constitue le consensus des consensus dans lequel tout est permis dans le cadre d'un ordre juridique établi qui devrait déboucher sur la paix et le développement.

BIBLIOGRAPHIE

- Acte Fondamental n° 1/CTSP du 31 mars 1991.
- ARCIN A., « L'organisation sociale en Guinée française. Les Familles », *Revue coloniale* 1907, 46 : 18-43.
- BALANDIER Georges, *Le désordre*, Fayard, Paris 1988.
- BAUDRY Patrick, « Les conciliations dans les sociétés traditionnelles », Communication et organisation [En ligne], 11/1997, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 22 juin 2014, URL : <http://communicationorganisation.revues.org/1912> Le document papier est disponible aux éditions de la Presse Universitaire de Bordeaux.
- CAMARA Bakary, *Migration et tensions sociales dans le Mali sud* (publié par ASC-Leiden/Hollande), 2007. Disponible sur le Website à l'adresse suivante : <http://www.ascleiden.nl/Pdf/RapportCDPMaliLastdraftnov07.pdf>
- CAMARA Bakary, « La dynamique des conflits dans deux circonscriptions administrative de Mali sud entre 2002 et 2006 », in *Local Experiences of Conflict Management*, n° spécial décembre 2008 SORONDA, Bissau : INEP ; Université de Bayreuth (Allemagne).
- CAMARA Bakary, « The 2007 free elections in Mali: between dissatisfaction and optimism », in *Elections and democratisation in West Africa*, Abdoulaye SAINE, Boubacar N'DIAYE & Maturin HOUNGNIKPO (Eds), Trenton (NJ): Africa World Press, 2011. Disponible à l'adresse URL: <http://www.amazon.fr/Elections-Democratization-West-Africa-1990-20/dp/1592217745>
- CAMARA Bakary, « Le processus démocratique et la performance économique au Mali depuis 1991 », *Revue internationale de droit africain (EDJA)*, n° 94, 3^{ème} trimestre, 2012, Dakar, Sénégal.
- CERDES (1995), *Le processus démocratique malien de 1960 à nos jours*, Bamako : éditions Donniya.
- Constitution du Mali de 1992 : décret n° 92-0731 P-CTSP portant promulgation de la Constitution.
- CORNU Gérard, *Vocabulaire Juridique*, Association Henri Capitant, éditions Quadrige/PUF, Paris 2010.
- DIARRA Abdoulaye, *Démocratie et droit constitutionnel dans les pays francophones d'Afrique noire—Le cas du Mali depuis 1960*, Karthala, Paris 2010.
- DIARRAH S. M. Totoh, *Le mouvement démocratique malien, itinéraire de l'ADEMA*, éditions Graphique Industrie S.A., Bamako 1991.

- DURAND Bernard, *Histoire comparative des institutions — Afrique - Monde Arabe – Europe*, Manuels et Traités n° 4, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar – Abidjan – Lomé, 1978.
- FRANÇOIS Jean, *La politique par le bas en Afrique Noire, contribution à une démocratie*, éditions Khartala, Paris 1992.
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972.
- GLUCKMAN Max, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester, Manchester University Press 1954.
- GLUCKMAN Max, *Custom and Conflict in Africa*, Blackwell, Oxford 1955.
- GLUCKMAN Max, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Blackwell.Hounnaké Dovi, Oxford 1965 ; *La palabre comme résolution des conflits chez les Ewés-Ouachis du Sud-Togo*, Mémoire de DEA, Université de Strasbourg, 1980.
- HOUNTONDJI Paulin, « Conférences nationales en Afrique : sens et limites d'un modèle », *Revue de l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest*, Abidjan, 4 : 19-29 [Version remaniée de 1991b] ;
- HOUNTONDJI Paulin, « Les lendemains de fête : sens et limites du 'model béninois' », *L'Opinion* (Cotonou), 22 : 5, 7, 14. 1991b;
- HOUNTONDJI Paulin, « Civil society : traditional and modern perspectives in Africa », In *Transition to democracy in Africa*. Internationale Konferenz, 10.-12. September 1993, Bonn, Fondation Friedrich Naumann.
- KOUBI Geneviève, « Des-ordre/s juridique/s », in Les travaux du CURAPP : *Désordre(s)*, CURAPP, PUF, 1997 (p. 201 à 214). [En ligne] : https://www.u-picardie.fr/labo/curapp/revues/page.php?currentPage=401&SESS_ID=4c233e624288527176632d44b8ff214f&idv=40
- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.
- Mali—Banque mondiale 2005, *Pour un combat commun contre la pauvreté*, ministère de l'Economie et des Finances.
- MORO Ahmed, *La méthodologie et les méthodes en sciences humaines et sociales : l'ordre, le désordre et le chaos*, L'Harmattan, Paris 2009.
- PERROT Claude-Hélène, « Be di mura : un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié », dans *Cahiers d'études africaines*, 1967, p. 435.
- SOW Abdoulaye-Sékou, *L'Etat démocratique républicain—La problématique de sa reconstruction au Mali*, éd. Grandvaux, Clamecy 2008.
- SY Arouna, *Les paradoxes de la démocratie : Sociologie de la théorie et de la pratique*, Collection : Etudes africaines, L'Harmattan, Paris 2010.
- THIAM Samba, *Introduction historique au droit en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2012.
- ZEINI Moulaye, *Gouvernance démocratique de la sécurité au Mali—un défi du développement durable*, Fondation Friedrich Hébert, Bamako 2005.

LE PLURALISME JURIDIQUE DANS LE CADRE DE LA DECENTRALISATION AU SENEGAL

**par Ibrahima Diallo,
chargé d'enseignement de droit public,
Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal**

Les réformes décentralisatrices actuelles en Afrique sont un phénomène récent, intimement lié aux processus de transition politique amorcé au début des années 1990. Certes, il y eut par le passé, un peu partout au sud du Sahara, maintes tentatives de réaménagement des modes d'articulation entre centre et périphéries, fondées sur une redistribution des pouvoirs entre l'Etat et des collectivités locales –cercles, communes, départements, provinces, régions, etc.- érigées pour la circonstance.

Toutefois, ces réformes n'eurent jamais le caractère global et systématique dont peut se prévaloir le phénomène actuel. S'il est donc incontestable que celui-ci doit être situé dans la longue durée, il n'en demeure pas moins que les réformes en cours s'inscrivent dans un environnement politique et économique radicalement différent, tant aux plans interne qu'externe, même si elles présentent des analogies d'ordre fonctionnel ou discursif avec les expérimentations passées¹.

¹ En effet, le caractère contraint des décentralisations actuelles est la résultante directe de la crise de l'Etat postcolonial autoritaire. Economique et politique, cette crise, dont l'analyse a généré une surabondante littérature, a donné prétexte à une remise en cause radicale de son rôle. Avec sa mise sous ajustement structurel, la maîtrise des décisions économiques et financières stratégiques lui a échappé, au bénéfice des institutions de Bretton Woods et des donneurs d'aide bilatéraux. Le mythe qui en faisait l'agent principal du développement s'est alors écroulé, consommant l'échec des idéologies du développement sur lesquelles il avait bâti sa légitimité. L'autoritarisme érigé en mode ordinaire de gouvernement perdait donc sa principale source de légitimation, d'autant que l'échec n'était pas seulement économique -l'Etat autoritaire a été incapable de permettre aux pays de se développer, signant ainsi l'impérialité des dictatures africaines de développement- mais également politique –cet Etat s'avérant également incapable de réaliser l'unité nationale. Le coup de grâce lui a enfin été porté par l'effondrement du bloc communiste qui a achevé de déqualifier le modèle de parti-Etat dont s'étaient inspirés les régimes africains de parti unique, quelle que fût leur orientation, libérale (Côte d'Ivoire, Togo, Kenya, Cameroun, etc.) ou « socialiste » (Bénin, Angola, Congo, Mozambique, Ghana, etc.). Portée par l'universalisation de la norme libérale et des thèses valorisant le *Lean State* (Etat souple) ou encore l'Etat minimum, processus lui-même révélateur d'une « crise de confiance » envers l'Etat, la critique de l'Etat autoritaire a puissamment alimenté le discours aujourd'hui dominant sur les

En effet, les velléités décentralisatrices des Etats subsahariens se sont heurtées avec constance à la contradiction, insoluble compte tenu de leur caractère autoritaire et néo-patrimonial, entre les deux principes d'autorité et de liberté dont la régulation institutionnelle fonde l'articulation entre pouvoir central et collectivités locales². Face à cette situation, il est nécessaire de penser autrement la décentralisation en essayant de faire du pluralisme juridique un instrument qui va concilier l'Etat avec ses populations locales. Les problèmes rencontrés par l'État (africain en particulier dans un contexte marqué par des revendications identitaires) constituent en eux-mêmes un intérêt certain pour envisager une étude sur le pluralisme juridique dans le cadre de la décentralisation.

Cet intérêt est renforcé par la recherche de voies efficaces pour répondre aux besoins de plus en plus exigeants exprimés par les citoyens. La théorie juridique de la décentralisation territoriale peut contribuer à réduire les écarts entre les textes et la pratique, l'inadéquation des catégories de la pensée juridique à la réalité administrative. Ainsi, on peut concevoir une démarche qui va déconstruire l'idée selon laquelle le droit apparaît comme une idéologie masquant les faits qu'il convient d'écarter en partie.

Il faut aborder rigoureusement les problèmes juridiques selon plusieurs « paliers en profondeur » pour apporter les réponses adéquates. Dans un important article concernant précisément la décentralisation, J. Caillosse³ a fait le point de ce débat. On admettra avec cet auteur « que la décentralisation est le produit en même temps que la source d'un énorme travail juridique qui est comme tel un fait social de première importance ». Par conséquent, aborder la question du pluralisme juridique au regard de la décentralisation sénégalaise revêt une importance capitale.

Selon la définition de Jean-Guy Belley⁴, la notion de pluralisme juridique recèle deux idées, corrélatives, celle de l'« existence simultanée, au sein d'un même ordre juridique, de règles de droit différentes s'appliquant à des situations identiques », et celle de la « coexistence d'une pluralité d'ordres juridiques distincts qui établissent ou non entre eux des rapports de droit ».

vertus supposées de la décentralisation et de l'émergence de pouvoirs locaux censés favoriser la participation politique.

² Les années 1970-1980 sont celles de l'ajustement structurel et des politiques de désengagement de l'Etat. Frappés par la crise de la dette, les Etats voient s'effondrer leurs capacités redistributives grâce auxquelles s'opérait la régulation néo-patrimoniale. Contraints d'accepter les réformes sous la pression des bailleurs de fonds, ils en profitent pour se redéployer et se reconfigurer. C'est l'heure de la « société civile » à laquelle, faute de moyens, l'Etat africain avait, depuis longtemps, déjà consenti des transferts *de facto* de certaines de ses compétences, notamment en matière d'éducation, de santé et de logement.

³ J. CAILLOSSE, « La décentralisation, mode d'emploi », *RDJ* 1988, n° 5, p. 1229 et s.

⁴ A.-J. ARNAUD (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, LGDJ, 1993, V° « Pluralisme juridique ».

Elles peuvent être regroupées en une seule, qui est celle selon laquelle un même système juridique peut abriter des ordres juridiques distincts.

Dans la première conception, le pluralisme des ordres juridiques recélé par le système juridique est lié à une pluralité des institutions. Dans cette conception, les institutions sont tenues pour constitutives par essence d'ordres juridiques ; elles sont considérées comme abritant par nature des ordres juridiques partiels et le pluralisme juridique naît donc tout simplement de la pluralité des institutions. Cette vision était celle du théoricien le plus connu du pluralisme juridique : Santi Romano⁵. En vérité, elle était déjà présente chez Hauriou, à qui d'ailleurs Santi Romano rendait hommage, tout en s'en démarquant par une conception plus large de l'institution⁶.

Dans la seconde conception, le pluralisme juridique a une base que l'on peut dire normative. Il procède de ce que le système juridique accepte la possibilité, pour des entités qui relèvent de lui, de produire des normes dans une position d'indépendance significative. Il procède en d'autres termes de ce que l'existence de sources relativement autonomes de droit, et donc d'ordres juridiques partiels, est acceptée, favorisée ou tolérée par le système juridique⁷.

Dans la troisième conception, le pluralisme juridique a une racine sociologique. Son existence provient des usages juridiques de groupes sociaux ayant forgé des modes particuliers d'organisation de leurs relations juridiques. Cette approche était celle que Georges Gurvitch développait, en particulier dans sa thèse *L'idée du droit social*, parue en 1932⁸. Elle a connu notamment des développements de caractère anthropologique⁹.

On peut établir que, entendue dans ces trois acceptions, la notion de pluralisme juridique aide puissamment à comprendre ce qu'est l'essence juridique de la décentralisation. La décentralisation correspond toujours, par nature, à l'existence d'un pluralisme institutionnel de l'appareil public. Dans les définitions les plus restrictives que l'on pourra en donner, la décentralisation s'identifie toujours, au moins, à une institutionnalisation des groupes sociaux locaux et des territoires auxquels elle correspond, pour l'exercice des compétences, pour la gestion des affaires qu'elle a pour effet de situer localement.

Au total, la décentralisation correspond à un certain pluralisme normatif. Qui dit décentralisation dit toujours un minimum de création locale de droit.

⁵ *L'ordre Juridique*, Dalloz, 2002 (l'ouvrage a initialement été publié en 1918, et fait l'objet d'une deuxième édition en 1946).

⁶ *L'ordre juridique*, p. 21 et s.

⁷ Ch. LEBEN, « De quelques doctrines de l'ordre juridique », *Droits* 2001, n° 33, p. 19.

⁸ Aux éditions Sirey.

⁹ V. par exemple : N. ROULAND, S. PIERRE-CAPS et J. POUMAREDE, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, PUF, coll. Droit fondamental, 1996.

En réalité, la décentralisation territoriale correspond par ailleurs à un certain pluralisme sociologique. Dès lors, la question fondamentale est de savoir quelle est la portée du pluralisme juridique dans le cadre de la décentralisation sénégalaise ? En réponse à cette question, nous affirmons que la portée est relative parce que le pluralisme juridique est certes reconnu mais que cette reconnaissance est encore timide.

En définitive, le recours à la notion de pluralisme juridique s'impose d'autant plus qu'à l'époque contemporaine, les conceptions étatiques ou verticales de la décentralisation sont toujours un peu décevantes dans la vision simpliste qu'elles présentent de la relation entre le centre et la périphérie décentralisée. On peut également dire que l'approche en termes de pluralisme juridique est un bon instrument pour mesurer le degré d'autonomie juridique des collectivités locales. Pour aborder la question, il convient d'étudier la reconnaissance du pluralisme juridique dans la décentralisation sénégalaise (I) avant de réfléchir sur sa revalorisation nécessaire (II).

I - Le pluralisme juridique dans la décentralisation sénégalaise, une reconnaissance de principe

En droit sénégalais, cette reconnaissance peut être perçue à travers l'affirmation du principe de subsidiarité (A) et la création de foyers de juridicité (B).

A - L'affirmation du principe de la subsidiarité

La combinaison des articles 102 de la Constitution sénégalaise et des articles 3, 27 et 81 du nouveau Code des collectivités locales permet d'affirmer la reconnaissance du principe de la subsidiarité en droit sénégalais de la décentralisation. Aux termes de l'article 102 de la Constitution sénégalaise, les conditions politiques qui sont liées au régime constitutionnel et politique affirment la volonté de renforcer le droit des collectivités locales à travers le principe de la libre administration des collectivités locales. Les conditions juridiques et institutionnelles qui découlent de celles qui précèdent sont au nombre de trois. En premier lieu, nous avons la reconnaissance d'intérêts locaux : cela signifie que la collectivité décentralisée doit présenter un certain nombre d'intérêts qui lui sont propres et qui sont différents de ceux de l'État.

En second lieu, nous avons l'existence d'organes propres : les intérêts propres reconnus à la collectivité doivent être pris en charge par les organes propres de cette collectivité. Ainsi, pour qu'il y ait décentralisation, il faut que la collectivité décentralisée désigne ses propres organes en son sein. Enfin, en dernier lieu, l'octroi de la personnalité juridique est obligatoire : la

décentralisation implique la reconnaissance de la personnalité juridique au profit de la collectivité en question. Cette reconnaissance donne la possibilité à la collectivité de bénéficier de la capacité juridique de prendre en charge des affaires qui lui sont confiées. Cette personnalité va donner à la collectivité une autonomie politique, administrative et financière¹⁰.

En précisant que « les collectivités constituent le cadre institutionnel de la participation des citoyens à la gestion des affaires publiques », la Constitution de 2001 semble indiquer que celles-ci étaient des réalités politiques et non plus seulement des entités administratives ou de simples démembrements administratifs de l'Etat. La collectivité locale, entendue aux termes de l'article 102 doit avoir un territoire déterminé et n'appartenant qu'à elle. Le territoire permet de prendre de la consistance. Il est un élément nécessaire à l'entité locale qui est avant tout une collectivité humaine à base territoriale.

Ce cadre est renforcé par le Code général des collectivités locales qui disposent en son article 3 que les collectivités locales ont pour mission la conception, la programmation et la mise en œuvre des actions de développement économique, social et environnemental d'intérêt local. Les collectivités locales sont seules responsables, dans le respect des lois et des règlements, de l'opportunité de leurs décisions. Elles associent en partenariat, le cas échéant, à la réalisation des projets de développement économique, social et environnemental, les mouvements associatifs et les groupements à caractère communautaire dans le respect de l'équité de genre. Il ressort de ce cadre, la reconnaissance du principe de subsidiarité, principe renforcé par les articles 27 et 81 du CGCL. L'article 27 dispose que le Conseil départemental règle par ses délibérations les affaires du département et l'article 81 abonde dans le même sens car il précise que le Conseil municipal règle par ses délibérations les affaires de la commune.

¹⁰ La Constitution sénégalaise du 22 janvier 2001 confirme la garantie de l'institutionnalisation des collectivités locales. Elle reprend l'esprit de la loi du 1^{er} juin 1994 modifiant l'article 90. Seulement l'article 102 à la différence de l'article 90 de l'ancienne Constitution et de l'article 72 de celle de la France n'a pas énuméré de manière expresse les différentes collectivités locales. Ce qui veut dire que le cadre institutionnel que nous connaissons aujourd'hui peut être modifié par une simple loi. Autrement dit le législateur peut créer de nouvelles catégories ou supprimer des catégories déjà existantes. Dès lors, la Constitution de 2001 présente une originalité de taille par rapport à celle de 1963 révisée puisqu'elle ne propose pas de liste exhaustive tandis que l'article 90 fournissait une liste fermée sans possibilité d'instituer en principe de nouvelles catégories de collectivités locales. Malgré tout la Constitution a révélé l'existence des collectivités locales et a permis à ces dernières de sortir de la seule sphère administrative dans laquelle elles se situaient. Cette institutionnalisation les garantira contre tout retour d'hégémonie de l'Etat. Et comme l'indique l'exposé des motifs de la loi n° 96-06 du 22 mars 1996, le processus de décentralisation est devenu irréversible car le législateur ne peut remettre en cause l'édifice ainsi construit.

B - La création des foyers de juridicité

La décentralisation produit en vérité de la différenciation territoriale du droit selon une mécanique qui est voisine de celle par laquelle la décentralisation a ce type d'effets. Elle est à la fois vecteur de territorialisation du droit par construction juridique et elle permet la prise de décisions locales, productrices d'effets juridiques particuliers des circuits de l'action publique, avec ses incidences sur l'application du droit. Cette option a été confirmée au cours des différentes phases qui ont marqué la décentralisation sénégalaise¹¹.

Le législateur a créé deux foyers de juridicité dans la décentralisation territoriale au Sénégal : le département et les communes. Dès qu'il y a décentralisation et création de collectivités locales, il y a création locale de droit. L'action publique n'est jamais réellement constante et uniforme sur le territoire. Il en va ainsi en raison au moins d'un phénomène que l'on peut baptiser « loi d'Archimède de l'action publique locale » et qui se décrit de la manière suivante : toute règle unique, tout principe d'action unique, plongé dans des contextes territoriaux différents, reçoit, de la part de ces contextes, des réactions qui en orientent l'application et qui en infléchissent même le contenu.

La « loi d'Archimède » vaut pour les politiques, elle vaut aussi pour le droit qui les véhicule et les traduit. Les règles dans lesquelles s'incarnent les politiques publiques tirent leur portée concrète des mille et une applications qui en sont faites au gré des contextes territoriaux. Le destin qu'elles connaissent, et notamment les modifications que l'on se sent ensuite tenu de leur apporter, se nourrissent de l'information déduite de ces mille et une applications. Il existe, en d'autres termes, une inéluctable territorialité de l'action publique. Et la territorialisation du droit dépend de la manière qu'a un système juridique donné de s'accommoder de cette inéluctable territorialité et de lui faire sa part.

Cette situation conduit à ce que certaines décisions soient prises localement, en fonction de circonstances locales et à ce que ces décisions créent des situations juridiques particulières, localement identifiées. Si l'on décide d'investir les autorités locales de l'Etat, du pouvoir de décider, c'est pour leur permettre d'adapter les règles juridiques aux situations locales : sinon, la déconcentration n'a pas de sens. La décentralisation produit donc en

¹¹ La réforme de 1996 a constitué un tournant décisif dans le processus sénégalais de décentralisation puisqu'elle modifie, fondamentalement, les relations entre l'Etat et les collectivités locales en renforçant l'autonomie de gestion par, entre autres, la libre administration et l'allègement du contrôle, ainsi que les compétences de ces dernières dans neuf domaines. Elle a, également, été marquée par l'institution de nouveaux dispositifs destinés au renforcement des moyens financiers, humains et matériels des collectivités locales afin qu'elles puissent assurer une bonne gestion de leurs compétences.

vérité de la différenciation territoriale du droit selon une mécanique qui est voisine de celle par laquelle la décentralisation a ce type d'effets. Elle est à la fois vecteur de territorialisation du droit par construction juridique et elle permet la prise de décisions locales, productrices d'effets juridiques particuliers des circuits de l'action publique, avec ses incidences sur l'application du droit.

Relèvent de cette logique toutes ces discriminations positives que l'on voit se multiplier c'est-à-dire des situations dans lesquelles, volontairement, le jurislatureur national consent à certains territoires un régime spécial (Casamance et Touba). D'ailleurs dans la pratique, les collectivités locales commencent à créer des espaces juridiquement autonomes à travers la mise en place des conventions juridiques locales¹² ou interrégionales¹³.

II - Une revalorisation nécessaire du pluralisme juridique dans la décentralisation sénégalaise

Cette revalorisation peut être abordée au plan constitutionnel (**A**) et méthodologique (**B**).

A - Une revalorisation au plan constitutionnel

Le juriste n'a pas de légitimité particulière pour proposer des réformes institutionnelles. Il peut avoir un avis sur la cohérence du droit et sur la mise

¹² Mise en place de plans d'occupation et d'affectation des sols dans la vallée du fleuve Sénégal (VFS).

¹³ La mise en valeur de la vallée du fleuve Sénégal (VFS) a fait l'objet d'importants investissements publics. Le secteur privé qui s'est signalé au début de la politique de libéralisation a vu ses initiatives s'amenuiser progressivement. Les superficies aménagées depuis l'introduction de l'irrigation font, environ, 95 000 hectares (ha). Mais la superficie réellement exploitable ne dépasse guère 70 000 ha parmi lesquels près de 40 000 ha sont effectivement exploités. Ce faible taux de mise en valeur découle, en grande partie, des pratiques des acteurs locaux, influencés par une certaine idée reçue d'abondance des ressources en terre et en eau. En effet, les superficies abandonnées sont celles qui ont été aménagées de manière très sommaire (sans étude préalable, réseau d'irrigation peu fiable, sans drainage, etc.) ou celles dont les gestionnaires ont trop longtemps négligé la maintenance. De telles pratiques reproduisent une agriculture extensive, gaspilleuse de sol et d'eau. Elles sont aux antipodes de l'objectif d'intensification pour rentabiliser durablement les investissements. Elles sont susceptibles de provoquer des dégradations pouvant être irréversibles : salinisation, alcalinisation, pollution par les produits phytosanitaires, etc. Pourtant, l'eau et la terre sont des ressources limitées dans la VFS. Depuis 1994, le plan directeur de développement intégré de la rive gauche (PDRG) a arrêté une répartition précise du potentiel en consacrant 88 000 ha aux cultures irriguées (ce qui est très loin des 240 000 ha souvent envisagés), 33 000 ha aux cultures de décrue, 62 000 ha aux forêts et aux pâturages et le reste du potentiel pour la navigabilité du fleuve, la production d'électricité, etc. Aujourd'hui, pour mieux gérer ce potentiel, il faut trouver un consensus entre l'Etat, les collectivités locales et les usagers afin de sauvegarder les ressources naturelles impliquées dans l'irrigation tout en assurant leur rentabilité.

en forme possible de son amélioration. Fondamentalement, je crois que la décentralisation sénégalaise n'a pas les bases constitutionnelles qu'elle mérite. Je crois aussi que notre démocratie n'a pas les bases locales qu'elle mérite. C'est bien, à mon sens, dans la Constitution qu'il faut mettre de l'ordre pour clarifier et moderniser notre vision de l'organisation territoriale de l'appareil public, clarifier et moderniser notre vision des rapports entre la démocratie et le territoire. Concrètement ? Ce qu'une Constitution peut dire des collectivités territoriales et de la décentralisation concerne, de manière générale, trois séries de questions : celle de la place qu'occupent les collectivités territoriales dans l'appareil public, de la répartition des rôles entre elles et l'Etat, celle de la nature, de l'étendue, des garanties de l'autonomie locale, et celle de l'organisation de l'appareil administratif local, de la configuration institutionnelle locale¹⁴.

Qu'est-ce que notre Constitution pourrait dire sur ces différents terrains qu'elle se refuse à dire actuellement ? Sur le premier terrain, elle pourrait reconnaître d'une part que les institutions locales sont des lieux d'exercice de la démocratie au même titre que les institutions de l'Etat, et d'autre part qu'elles concourent, avec celles-ci à la détermination et à la mise en œuvre du bien commun. Sur le second terrain, elle pourrait consentir au fait que c'est sous réserve des différences créées par la décentralisation que les citoyens sont égaux en droit. C'est un minimum. On y verrait déjà un peu plus clair. Quant à ce que la Constitution fait –ou permet de faire– de l'appareil institutionnel local, on ne peut s'en réjouir tant la complexité et les redondances sont évidentes. Mais le changement, ici, est pure question de volonté politique. Il n'exige pas de révolution copernicienne dans la vision du problème de la décentralisation.

La décentralisation constitutionnelle, en d'autres termes, joue un rôle de réduction de la diversité socio-juridique, sur une base relativement acceptable. Comme toutes les institutions de type corporatif, on peut donc ici parler de sa fonction « corporative ». Lorsque le système juridique accueille la décentralisation, il ne dit pas en général que c'est pour permettre une certaine différenciation du statut des personnes et des biens. Il affirme plutôt qu'il est plus rationnel de gérer les affaires administratives à un certain niveau, que les citoyens doivent avoir voix au chapitre à tel autre, etc. Mais il lui arrive d'avouer la vérité. C'est le cas lorsqu'il consent à accorder à un territoire donné une situation institutionnelle particulière¹⁵. Car cette

¹⁴ J.-B. AUBY, « Modifier la Constitution pour poursuivre la décentralisation », *Pouvoirs locaux* 1991, n° 49, p. 109.

¹⁵ Sur le lien entre différenciation institutionnelle territoriale et différenciation du fond du droit, la doctrine italienne est particulièrement intéressante, surtout depuis les réformes récentes qui ont fédéralisé le système : v. par exemple E. CARLONI, *Lo Stato Differenziato. Contributo allo studio dei principi di uniformità e differenziazione*, G. Giappichelli Editore, Turin 2004.

différenciation institutionnelle a bien pour but de permettre aux citoyens du territoire considéré de bénéficier d'un statut juridique particulier –ne serait-ce que dans leur rapport au pouvoir local- : sinon, la créer n'a aucun sens. Le fait de passer par un particularisme institutionnel est une façon de dédramatiser le particularisme du statut des collectivités locales. Cet enrichissement du cadre constitutionnel est non seulement indispensable mais il permet au pluralisme juridique d'être effectif.

B - Une revalorisation au plan méthodologique

Les gouvernants sénégalais considèrent toujours que le droit est l'instrument incontournable de transformation sociale et de construction du local. Cette attitude est constante dans la démarche des gouvernants depuis l'indépendance¹⁶. Ils ont sans aucun doute surestimé l'influence de leur capacité d'action en perdant de vue que codifier c'est mettre en forme et mettre des formes¹⁷. Il résulte de ce qui précède qu'une rupture dans la manière de penser le droit est nécessaire en corroborant cette affirmation avec la remarque du professeur Gérard Conac : « lorsqu'il cherche à évaluer la portée du constitutionnalisme africain, le juriste doit se garder de deux tentations contradictoires. S'il est porté aux travaux d'exégèse et à l'art des classifications, il cédera aisément à l'euphorie. L'Afrique noire indépendante lui livre une telle floraison de Constitutions écrites qu'il ne peut manquer d'en être ébloui et stimulé. Si au contraire, il a tendance à s'attacher plus à l'application des textes qu'à leur contenu, il ne peut manquer d'être déçu, il tiendra pour négligeables les Constitutions qui sont éphémères ou peu contraignantes pour les pouvoirs politiques. Par dédain, il sera tenté de n'y voir que des documents formels, indignes de ses analyses¹⁸ ». Cette remarque est aussi valable pour les politiques juridiques de décentralisation conçues de manière abstraite sans prendre en compte du vécu ou des besoins locaux exprimés par les acteurs.

Cette démarche est à proscrire au bénéfice d'autres qui intègrent le défi qui est celui d'expliquer comment chaque société s'y prend pour jouer sa propre partition et comment le droit y contribue. Il semble que, sur la base d'une méthode positiviste mais aussi pragmatique, on soit conduit à des constructions juridiques rigoureuses d'une certaine ampleur prenant en compte les pratiques locales, insistant sur la corrélation entre légalité et

¹⁶ Gérard CONAC, « La vie du droit en Afrique », in *Dynamiques et finalités des droits africains*, Economica, Paris 1980, p. 15.

¹⁷ Pierre BOURDIEU cité par Étienne LE ROY dans *Le jeu des lois, une anthropologie « dynamique » du droit*, LGDJ, Paris 1999, p. 21.

¹⁸ Gérard CONAC, « Les constitutions des États d'Afrique et leur effectivité », in *Dynamiques et finalités des droits africains*, Economica Paris, 1980, p. 385.

légitimité et en opérant du même coup une rupture dans la manière d'aborder jusqu'ici le droit de la décentralisation.

Ce constat du pluralisme juridique et de ses conséquences ne peut être dissocié des enjeux concrets qui se posent pour la vie juridique à court ou moyen terme. L'enjeu principal concerne la reconnaissance d'un droit positif posé comme le droit dans lequel on peut se reconnaître et qui permet de s'identifier à la société dans laquelle on vit. Autrement dit, se pose la question de la légitimité du droit dans la société. La légitimité du droit ne signifie pas seulement sa légalité, elle va plus loin. Le droit posé, légal, ne peut être ressenti comme légitime que si les gouvernés le vivent comme conforme à leurs aspirations et à leurs conceptions du droit. C'est pourquoi la légitimité est liée à l'effectivité du droit, qu'Andrée Lajoie analyse comme « une caractéristique constitutive du droit ». Si les décalages peuvent aboutir à des situations de grandes tensions, l'enjeu est justement de faire cohabiter 1 différentes représentations contradictoires. L'existence de cet écart n'est pas un constat d'échec. En avoir conscience permet plutôt de se mettre dans l'état d'esprit de saisir les contours de cet écart entre droit et réalité pour mieux comprendre la vie des pratiques juridiques.

**L'ISLAM ET LES MODES DU CROIRE CONTEMPORAIN. UNE
LECTURE CERTALIENNE DE L'INVERSION SOCIORELIGIEUSE
ET DE LA SECULARISATION AU SENEGAL**

**par Mouhamed Moustapha Dieye,
maître de conférences en sociologie et anthropologie
Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université
Cadi Ayyad de Marrakech**

L'étude du phénomène de l'inversion religieuse ou plus précisément de l'inversion des valeurs et des signes dans le contexte du pluralisme religieux nous conduit à retenir la perspective « certalienne ». Car si le modèle structural présuppose un ensemble fini de traits différentiels, pertinents et discriminants, à partir duquel devient intelligible toute une série délimitée de transformations systématiques, l'idéal-type wéberien tel qu'il est opérationnalisé dans l'étude du confucianisme ne présuppose pas que les traits pertinents qui sont mobilisés forment une liste finie. L'observation et l'analyse des *modes du croire contemporain* révèle que la valorisation de telle pratique, de telle valeur, plutôt que telle autre, dépend du contexte et se traduit par un syncrétisme des formes. Dans cette perspective, il apparaît que dans les groupes *cantakun* et *yalla-yalla* le « croire » importe plus que le « cru ».

Par le truchement de l'analyse des discours de même que l'observation des pratiques et des comportements valorisés ou interdits par ces différents groupes religieux, nous comprenons que l'analyse du phénomène de l'inversion des valeurs certes ne doit pas éluder les contraintes structurelles macrosociologiques contextuelles, mais doit surtout prendre en considération le champ méso-sociologique où se construisent les liens sociaux et les échelles de valeurs fondés sur ce qui est transmis, admis ou refusé.

Ainsi, nous comprenons comment certaines pratiques en vigueur dans ces groupes religieux, même si elles sont considérées comme déviantes, sont interprétées, justifiées avec des arguments d'ordres religieux et culturel. Cette recherche sur l'inversion des valeurs dans le champ religieux sénégalais montre également comment opère l'effet démystifiant pour la religion en ce sens que le contenu des croyances est destitué de toute sacralité. Au regard du port vestimentaire et des signes ostentatoires arborés par les disciples de ces groupes religieux étudiés, nous constatons que

l'inversion des valeurs et des signes s'accompagne aussi de ce qu'on pourrait appeler une « inversion des stigmates » au sens goffmanien du terme, ceci pour attester son appartenance à une organisation et affirmer son identité.

L'analyse de l'histoire des sociétés révèle qu'il n'y a pas de forme de l'activité sociale qui puisse se passer d'une discipline morale qui lui soit propre et que par conséquent toutes les institutions et organisations sociales exercent, par des moyens divers, des formes de contrôle sur les activités individuelles et collectives. Ainsi parle-t-on de contrôle social qui a pour fonction d'encourager le respect des règles sociales et de décourager leur transgression qui pourrait conduire à une désorganisation de l'ordre social. Le contrôle social est donc un facteur de cohésion sociale c'est-à-dire ce qui cimente la société et qui permet à ses membres de vivre ensemble.

E. Durkheim, l'un des premiers sociologues à penser l'importance du respect des règles ou des normes sociales et des conséquences de leur transgression du point de vue de la cohésion de la société affirme : « Pour qu'un tel groupe puisse se maintenir, il faut que chaque partie ne procède pas comme si elle était seule. Mais il faut au contraire qu'elle se comporte de manière à ce que le tout puisse exister. Or les intérêts de l'individu ne sont pas ceux du groupe auquel il appartient et souvent même il y a entre les premiers et les seconds un véritable antagonisme. Il faut donc bien qu'il y ait une organisation qui les lui rappelle, qui l'oblige à les respecter »¹.

Lorsque donc nous nous intéressons à la question de l'inversion socio-religieuse perçue comme un défi à l'ordre et au droit, nous ne pouvons pas ne pas croiser la problématique de la sécularisation avec ses corollaires en l'occurrence l'atomisation de l'arène religieuse, la pluralisation du croire et l'anomie. Le sens donné au concept de « sécularisation », aussi paradoxal qu'il puisse paraître, peut être pensé simplement comme étant un retour dans un monde *profane* au détriment du monde sacré tel que perçu par les religions. Sous ce rapport, la sécularisation peut s'identifier au phénomène de la conversion, mais aussi à la dérégulation et à la désinstitutionalisation et, par extension, à la *laïcisation*, processus par lequel le contenu théologique d'une religion donnée s'efface au profit d'attitudes, d'habitudes et de comportements populaires sans référence explicite au sacré.

Aussi, en convoquant M. Certeau², la sécularisation aurait aussi partie liée avec le concept de l'inversion et pourrait rendre compte de processus historiques complexes tels que « l'inversion du pensable », le « désorbitage de la vie religieuse », « le transit et l'épuisement du croire », les « révolutions du croyable », le « réemploi » de structures ou de symboles religieux, etc. Dans quelle mesure ces concepts recourent-ils, contredisent-ils ou donnent-

¹ E. DURKHEIM, éd. 2010, *Leçons de sociologie*, PUF, Paris.

² M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris 2003, Seuil, p. 302.

ils sa « véritable portée » aux concepts de sécularisation et, partant, du sacré.

Les termes de sécularisation et de sacré semblent totalement antagoniques. Aussi la sécularisation correspond-t-il en Occident à une réalité précise et contextuelle³ d'effacement d'une conception de la religion en rapport avec la sacralité de la transcendance divine et de tout ce qui a trait au métasocial avec ses implications immédiates en termes de croyances et de pratiques. Faudrait-il préciser, à ce niveau, que dans une perspective durkheimienne, le sacré fonde le sentiment religieux. Si ce processus de sécularisation a été sans conteste amorcé et facilité par quelques aspects de la modernité comme le processus d'individuation et le culte de la science, il reste que, depuis trente ans au moins, les défenseurs de l'idée d'un monde sans croyances religieuses ont dû se rendre compte de l'omniprésence de la religion⁴.

Aujourd'hui, la résurgence mondiale de religiosités plurielles comme la diffusion de nouvelles pratiques religieuses et la multiplication des Eglises et des communautés musulmanes en Europe, en Asie, en Amérique et particulièrement en Afrique témoignent de cette vitalité religieuse et du besoin encore prégnant des hommes de croire. Il semble alors que le paradigme autour duquel se sont articulées les principales recherches sur le phénomène religieux, en l'occurrence le *désenchantement du monde*, perd sa pertinence au profit d'un *réenchantement du monde* qui affirme la pérennité et la prégnance d'un ordre religieux du monde fondamentalement opposé à la nécessité historique d'une sécularisation intangible.

L'exemple des communautés *yalla-yalla* et *cantacun* au Sénégal témoigne de la multiplication de ces enclaves religieuses, de cette effervescence religieuse qui se présente comme un cadre idéal d'étude au sein duquel s'exprime de nouvelles formes du croire contemporain et des phénomènes d'inversion socio-religieuse qui peuvent être très heuristiques

³ C'est précisément le contexte dans lequel se trouvaient les sociétés européennes dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

⁴ Les problèmes méthodologiques soulevés par le concept de sécularisation ont conduit beaucoup de penseurs à revoir leur approche du phénomène religieux. Si S. ACQUAVIVA (*L'éclipse du sacré dans les sociétés industrielles*, trad. Fr. Paris 1967) avait commencé par défendre la thèse de l'éclipse du sacré, face à l'évidence, il a dû mettre en doute certains aspects de son interprétation. M. DAVID (*The Religious and the Secular*, Routledge and Kegan, London 1969), pour sa part, semblait éviter l'usage même du mot « sécularisation » mais, plus tard, il s'est lancé dans une recherche sur la sécularisation plus ancrée aux données sociologiques. Nous retrouvons les mêmes difficultés chez T. LUCKMANN (« Theories of Religion and Social Change » in *The Annual Review of the Social Science of Religion* 1977, n° 8) qui dû se résoudre à parler de « mythologisation » de la sécularisation et de la sacralisation. Le point de suture entre sécularisation et réveil religieux fut constitué par le Symposium International de Vienne en 1975 où il ne fut plus question de discuter sur la non-croyance mais bien sur la croyance. Les conférenciers semblaient s'accorder sur un seul constat, le fait que la sécularisation était désormais un concept démodé.

du point de vue de l'analyse de la déviance. Pour décrire ces communautés religieuses peu connues qui n'ont pratiquement pas fait l'objet d'étude sociologique, nous nous intéressons à leur idéologie, à leurs activités et à leurs diverses pratiques religieuses.

Après une présentation de l'état de la recherche sur les concepts de sécularisation, de l'anomie et de l'inversion suivie d'une discussion sur leur opérationnalité dans le contexte religieux sénégalais, nous étudions les communautés *yalla-yalla* et *cantacun* dans une perspective holistique par un décryptage de leurs dimensions idéologique, ritualiste, expérientielle et conséquentielle. Nous analysons ensuite différents récits expérientiels obtenus par le biais d'entretiens et de l'observation participative. Ici, il s'agit, en nous référant à T. Storper⁵, de considérer les témoignages des fidèles davantage comme une reconstruction biographique qu'un corpus de faits objectifs. Ce faisant, ces récits sont considérés pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire un processus de déroulement narratif au cours duquel les fidèles cherchent à se construire dans leur nouvelle identité.

Quelques considérations méthodologiques

Le *corpus* développé dans les lignes qui suivent provient de données d'entretiens semi-structurés approfondis réalisés auprès de trente individus membres des groupes religieux *yalla-yalla* et *cantacun*. Nous les avons interrogés à l'occasion de discussions improvisées et informelles sur leur vécu quotidien, sur leurs activités communautaires et sur le sens donné à leur engagement religieux. L'observation et l'analyse des discours et des pratiques permettent de saisir les lignes de démarcation, sinon le mécanisme par lequel le processus d'inversion sociale s'opère, est légitimé et produit des écarts manifestes entre la règle et ce qu'on pourrait appeler l'hybridation des pratiques. Ce *corpus* a fait l'objet d'une analyse de contenu pour éliminer les tentations de la sociologie « spontanée » en recherchant ce que J. C. Gardin⁶ nomme le dépassement de l'incertitude et l'enrichissement de la lecture pour une meilleure compréhension du bricolage religieux. Dans le cas de cette recherche, notre adhésion à l'idée wébérienne de reconnaître la rationalité du discours des fidèles fait en sorte que les données obtenues sont considérées comme un processus de rationalisation et d'objectivation des fidèles à l'égard de leur propre allégeance et affiliation à leur communauté.

Les multiples observations participantes nous ont aussi été très utiles et riches en informations. Les cérémonies religieuses auxquelles nous avons

⁵ S. T. STORPER, « Le giyyur comme "mise en corps", ou comment faire un Juif », in *Cahiers du CEIFR* 2003, C. DECOBERT (éd.), p. 61-78.

⁶ J.-C. GARDIN, *Les analyses de discours*, Neuchâtel 1974, Delachaux et Niestlé, Collection zéthos.

participées, nous ont permis d'une part, d'identifier la nature et la diversité des signes ostentatoires à travers le langage, le discours, le gestuel, la conduite et, d'autre part, de traduire le symbolisme des allégeances religieuses, la portée des figures d'autorité et la sacralisation de certains rites.

Sécularisation, anomie et inversion dans le champ religieux sénégalais

Comme nous l'avons déjà souligné, la sécularisation désigne le processus observable et entamé depuis la fin du Moyen Age et consacre le phénomène par lequel des activités ou des dimensions de la vie humaine traditionnellement reliées à la sphère religieuse comme *l'Éthique*, la *Morale* ou la *Politique* se détachent de toute référence au *sacré* ou à la *transcendance*. En d'autres termes, la sécularisation amène à comprendre le monde et l'histoire humaine à partir d'eux-mêmes, de manière proprement *immanente* et non transcendante.

A. Comte, un des premiers sociologues à introduire dans ses pensées l'idée de la sécularisation, considérait que l'évolution de l'humanité devrait se traduire par le passage de « l'âge théologique » des sociétés anciennes à « l'âge positif » des sociétés modernes⁷. Ainsi, avec la théorie comtienne des trois états, la raison doit inéluctablement se substituer aux croyances avec comme conséquence la substitution du pouvoir des clercs par celui des savants. Cependant, lorsque immergé dans le champ religieux sénégalais, on analyse de plus près les attitudes et les comportements des croyants vis-à-vis des hiérarchies religieuses et relativement à l'influence du *Ndiguél*⁸, on peut penser, à l'image de certains penseurs comme M. Weber⁹, T. Berger¹⁰ et Y. Lambert¹¹, que les paradigmes classiques de la sécularisation, articulés autour du *recul de Dieu* et du *désenchantement du monde* sont bien opératoires et que les structures traditionnelles du religieux, les confréries particulièrement, ont perdu la maîtrise qu'elles ont toujours eue sur la production des règles sociales et sur la soumission des fidèles.

Cependant, le constat de la forte atomisation du champ religieux impose une autre lecture de la sécularisation¹² qui, au lieu d'être un vecteur de

⁷ A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, Vrin, Paris 1995, p. 42.

⁸ *Ndiguél*, ce terme wolof renvoie à la consigne donnée aux disciples par le chef religieux. Le plus souvent, il s'agit de consignes politiques données durant les périodes électorales pour soutenir un candidat.

⁹ M. WEBER, *Economie et société*, Plon, Paris 1971.

¹⁰ T. BERGER, (dir.), *Le Réenchantement du monde*, Bayard, Paris 1980.

¹¹ Y. LAMBERT, « La 'Tour de Babel' des définitions de la religion », in *Social Compass*, vol. 38, n° 1, 1991, p. 73-85.

¹² Voir Mouhamed M. DIEYE, « Rationalisation de la croyance et marchandisation des biens spirituels dans l'arène religieuse sénégalaise », in *Revue Liens* 2012, FASTEF, Dakar. Dans ce texte, notre pari a été de montrer que l'analyse de la dynamique religieuse au Sénégal montre que, loin de mener à la sécularisation, l'immersion dans la modernité développe plutôt un besoin

dissolution de la religion, induit un double phénomène inverse de *métaplasie*¹³ et de *métastase*¹⁴ des phénomènes religieux. Nous sommes alors fondé à penser que le concept de sécularisation présente bien des limites et ne permet pas véritablement d'appréhender les mutations complexes qui s'opèrent dans le champ religieux sénégalais. La sécularisation apparaît, de ce point de vue, comme un concept polysémique à double facette qui peut avoir des effets inattendus comme, par exemple, le fait de faire entrer dans le siècle des contenus qui, auparavant, étaient réservés à la sphère théologique¹⁵. C'est précisément face à la faiblesse heuristique du paradigme du rétrécissement ou de l'effacement de la religion que des auteurs comme R. Champion et G. Kepel ont pris le contrepied de ces théoriciens de la sécularisation pour forger respectivement d'autres paradigmes, en l'occurrence celui du *retour du religieux* et de la *revanche de Dieu*, ceci, pour montrer qu'il y a du religieux partout.

La mise en avant de ces différentes approches du religieux permet de diluer les difficultés méthodologiques inhérentes au concept de sécularisation. D. Hervieu-Leger¹⁶ adopte cette posture et montre que les limites de la sécularisation sont à chercher dans l'inassouvissement des attentes et le besoin des individus de vivre d'autres expériences extatiques. C'est dire que l'analyse de ces transformations objectives qui se traduisent par la sécularisation, la privatisation et le pluralisme religieux induit toujours des transformations subjectives dans la façon de croire des individus. En effet, parallèlement à l'identification à un groupe d'appartenance dit traditionnel, s'expriment trois¹⁷ autres modèles ou modalités de croire. Il

de sécurisation que les hommes recherchent dans la religion. De façon plus précise, cette hypothèse stipule que c'est pour pallier l'insécurité et les instabilités causées par les crises multiformes que les individus en arrivent à investir le champ de la religion pour y trouver des réponses à leurs interrogations existentielles et un réconfort moral. J. Bayart écrira à ce sujet que « les acteurs s'organisent religieusement pour mieux encaisser les coups de la crise économique ». C'est dans cette perspective qu'il nous paraît pertinent de substituer le concept de sécurisation à celui de sécularisation.

¹³ Nous avons emprunté le terme à la médecine et nous l'utilisons comme métaphore pour désigner le phénomène par lequel l'atomisation du champ religieux se traduit le plus souvent par des transformations différenciées qui sécrètent d'autres groupes différenciés.

¹⁴ Le terme renvoie en médecine à la multiplication de corps pathologiques dans l'organisme. Du point de vue durkheimien de la distinction du normal et du pathologique, l'usage de ce terme permet de qualifier l'état et la dynamique de ces phénomènes.

¹⁵ L'exemple des droits de l'homme illustre bien comment la modernité, par le truchement de la sécularisation, a pu, à partir du concept chrétien de la charité, transposer cette dernière dans le champ politique et temporel en mettant en avant la nécessité d'aimer son prochain.

¹⁶ D. H. LEGER, *Identité religieuse en Europe*, Paris, La découverte, p. 48.

¹⁷ S. ALLIEVI, « Pour une sociologie des conversions : lorsque les Européens deviennent musulmans », in *Social Compass*, vol. 46, 1999, p. 283-300.

s'agit en premier lieu du modèle luckmanien¹⁸ du *pick and choose*, ou encore du *pick, choose and mix* hamiltonien, c'est-à-dire du « supermarché » des biens religieux ou chaque individu est libre de s'approvisionner.

Nous avons ensuite celui de l'inclusion ou de la contamination cognitive¹⁹ qui se manifestent par l'inclusion d'un aspect ou de plusieurs caractéristiques d'une religion différente, donc d'un rajout allogène, dans sa propre religion, sans changer d'appartenance. Les représentations, l'idéologie et les pratiques des communautés *yalla-yalla* et *cantacun* objet de cette présente étude, constituent une parfaite illustration de ce deuxième modèle de construction individuelle de sa croyance à l'image de ce que C. Baerveldt²⁰ désigne sous l'expression *do-it-yourself religion*.

Enfin, le dernier modèle est celui de la conversion qui est une rupture biographique, un parfait renoncement à sa religion d'origine. K. Langewiesch²¹ en distingue plusieurs types : la conversion à la religion du groupe majoritaire de l'espace social, la conversion à la religion du minoritaire et la conversion au culte des ancêtres. D. Hervieu-Léger²², pour sa part, identifie trois modalités de conversion religieuse. Il s'agit des cas suivants : la personne qui « change de religion », l'individu n'ayant auparavant jamais appartenu à une tradition religieuse et la conversion du « réaffilié », un « converti de l'intérieur » ou « reconverti », qui réactive une identité religieuse jusqu'ici uniquement formelle.

Face à cette diversité des formes de croire contemporain, il nous faut intégrer la diversité des univers religieux et du croire et nous efforcer d'élaborer d'autres canons d'analyse de la religion et du religieux sans rejeter les approches sociologiques des auteurs comme H. Desroche, J. Séguy²³ qui restent toujours utiles pour baliser historiquement et épistémologiquement le champ de la sociologie des religions. Il convient aussi de garder le même niveau d'intérêt pour les travaux de E. Pace et de S. Acquaviva²⁴ qui s'intéressent tout particulièrement au concept de religiosité et à la religion comme organisation plurielle.

¹⁸ T. LUCKMANN, *The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967, Macmillan.

¹⁹ R. J. CAMPICHE, « Individualisation du croire et reconstitution de la religion », in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 81, 1993, p. 117-133.

²⁰ C. BAERVELDT, « New Age-Religiosity as a Process of Individual Construction », in *Scientific Reflections on New Age* Utrecht 1996, Ed. Miranda Moerland, Jan van Arkel, p. 19-31.

²¹ K. LANGEWIESCHE, « Des conversions réversibles : études de cas dans le nord-ouest du Burkina Faso. Parcours de conversion », *Journal des africanistes* 1998, vol. 68, p. 47-65.

²² D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999, Flammarion.

²³ H. DESROCHE et J. SEGUY (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris 1970, Cujas.

²⁴ E. ACQUAVIVA, S. PACE, *La sociologie des religions*, trad. de P. MICHEL, Paris 1994, Cerf.

Sous ce rapport, nous privilégions l'approche de D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime²⁵ pour qui, plutôt que de partir d'une définition préconçue de la religion, l'approche sociologique du religieux, comme le souligne J. A. Beckford, « doit constamment intégrer l'étude de la façon même dont une société définit le religieux puisque des liens complexes existent entre les constructions sociales du religieux (les délimitations sociales de ce qui est religieux et de ce qui ne l'est pas) et les constructions sociologiques du religieux (la façon de délimiter l'objet d'études et de l'analyser)²⁶ ». Le phénomène social des groupes *yalla-yalla* et *cantacun* analysé à l'aune des nouvelles formes du croire contemporain comme construit social, confirme la conclusion de M. Freitag²⁷ pour qui la modernité entraînant la multiplication et la pluralisation des modes du croire induit aussi une certaine forme de capacitation réflexive de l'individu à changer les règles du jeu de la vie sociale. Nous pouvons constater que dans contexte d'anomie caractérisé par la faiblesse des normes sociales, les individus ont toujours cette tendance à repenser les normes sociales et à rééquilibrer l'ordre social par le truchement de l'inversion sociale dont le schème opératoire induit toujours un écart par rapport à la norme et à la désirabilité sociale.

A partir de ce développement, nous pouvons postuler l'existence d'un intérêt particulier à étudier les normes pour analyser et comprendre les comportements dits normaux ou normés c'est-à-dire conformes aux normes et ceux qui ne le sont pas. L'inversion sociale qui peut être perçue comme un acte de déviance par rapport à la norme apparaît comme le signe des dysfonctionnements qui minent la société et des tensions provoquées par les aspirations et attentes nouvelles par rapport à la structure sociale. Cette approche mertonienne²⁸ de la déviance met en évidence la tension entre la norme culturelle et la norme sociale, car si la structure culturelle renvoie à l'ensemble des normes et des valeurs qui spécifient à la fois les objectifs qu'il est légitime de poursuivre dans une société donnée et les moyens par lesquels il est possible de les atteindre, la structure sociale, elle, décrit la distribution des positions dans la société et fixe du même coup les possibilités d'accès pour chaque individu.

L'analyse des comportements des individus révèle que deux cas de figure peuvent se présenter : soit la société offre la possibilité à tout le monde d'accéder à ces ressources, soit l'accès est très sélectif, verrouillé par une

²⁵ D. HERVIEU-LEGER et J.-P. WILLAIME, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris 2001, PUF.

²⁶ J. A. BECKFORD, *Social Theory and Religion*, Cambridge 2003, University Press. p. 97.

²⁷ M. FREITAG, « La dissolution postmoderne de la référence transcendante », in *Cahiers de recherche sociologique* 1999, n° 33, p. 181-217.

²⁸ A ce sujet, voir les travaux de R. MERTON, *Structure sociale et anomie et Eléments de théorie et méthode sociologique*, Plon, 1965.

classe ce qui entraîne chez les individus des comportements déviants qui ont pour but la réalisation de désirs légitimes²⁹. Sous ce rapport, la déviance causée par l'inversion peut être analysée comme la résultante d'un désir de progression contrarié par la place occupée dans la hiérarchie sociale. Elle apparaît d'emblée comme une activité qui déçoit une attente, qui viole une norme sociale ou qui nie une valeur. De ce point de vue, elle présuppose l'existence d'un univers normatif³⁰ comme c'est bien le cas dans les organisations religieuses. Il importe de souligner à ce niveau que tous ces écarts par rapport à la norme peuvent être exacerbés par le contexte anomique qui exprime cette tension globale entre ces buts et ces moyens et qui conduit à ces formes de bricolage et au phénomène de l'inversion sociale.

L'expérience onirique comme acte fondateur de la communauté et de l'inversion

L'analyse des modalités de production des discours au sein des communautés religieuses, et plus particulièrement au sein des nouveaux mouvements religieux, montre une forte récurrence du recours à l'expérience onirique pour légitimer leur ligne doctrinale, donner du crédit à leurs prêches et justifier leurs pratiques. A titre illustratif, la communauté religieuse *nabi-allah* installée dans la localité de Ouakam offre un bel exemple de l'utilisation ou de l'instrumentalisation du rêve, car pour les *talibé*, il ne fait aucun doute que la mosquée de la divinité construite par leur guide religieux, en contrebas de la plage de Ouakam émane d'une directive divine puisque le projet architectural lui aurait été révélé en songe. D'ailleurs il est écrit sur un tableau, à côté de la mosquée, les propos suivants : « La Mosquée de la Divinité. Maquette descendue du ciel dans la nuit du jeudi 28 au vendredi 29 juin 1973 ».

En ce qui concerne la communauté *yalla-yalla*, nous constatons aussi que la légitimité du fondateur, en l'occurrence Moussa Cissé, *sheex* de Ahmadou Bamba Mbacké, fondateur du mouridisme et disciple de Cheikh Ibra Fall, est adossée à l'expérience onirique. En effet, l'acte fondateur remonte aux rêves récurrents du père de ce dernier, car durant toute la période de la première guerre mondiale, ses nuits étaient marquées par des songes et des apparitions d'Ahmadou Bamba, le guide religieux de la confrérie mouride. Comprenant que son destin était lié à cet homme, il fit la promesse de le retrouver après la guerre et finit par le rencontrer bien plus tard à Diourbel. Il fit un pacte d'allégeance au marabout mouride et demeura l'un de ses plus grands disciples et compagnon et recevra le grade de *sheex* qui l'initia au

²⁹ V. PILLON, *Normes et déviances*, éd. du Bréal, Paris 2003, p. 57.

³⁰ M. CUSSON, R. BOUDON, *Traité de sociologie*, PUF, Paris 1992.

*tassawouf*³¹ et lui recommanda de fonder une communauté religieuse conformément à ses enseignements.

La communauté *cantacun* n'est pas en reste, car lors des cérémonies de *cant* en hommage au fondateur de la confrérie, une véritable stratégie est mise en branle pour obliger les fidèles à mettre la main à la poche avec comme argumentaire principal ces propos : « Seriiñ Touba a assuré ton bien-être dans ce monde et dans l'Au-delà, bien avant ta naissance ; donc tout ce que tu as et ce que tu n'as pas, tu dois le-lui donner. Tout ce que tu possèdes appartient à Seriiñ Touba qui l'a mis dans tes mains ; s'il t'en demande un peu, tu dois, si tu es *gor*³², tout lui donner parce que ce n'est pas à toi. Seriiñ Touba, c'est Seriiñ Saliwu qui est Sheex Beeco ».

Nous avons constaté lors de nos enquêtes participatives que, parallèlement à ce discours idéologique de mystification élaboré par l'appareil central, s'ajoutent les récits de certains *talibé* à l'image de A. G., habitant à Touba Ndamas, venu assister au *cant* uniquement pour, dit-il, faire part aux « avertis » du rêve qu'il a fait la nuit précédent, c'est-à-dire le vendredi. Dans ce rêve, Sheex Ahmadou Bamba le charge de rappeler aux gens que « Seriiñ Saaliwu c'est lui et Seriiñ Saaliwu c'est Beeco Cuun ». Toujours, dans ce rêve, une mise en garde est adressée à ceux qui remettent en question les unions scellées par le guide religieux par la prononciation de sept « Seriiñ Saaliwu » équivalant chacun à quatre débits intégraux du Coran. D'ailleurs, informe-t-il, il ne serait plus maintenant nécessaire de prononcer sept fois le nom du « maître », mais un seul suffira pour contracter les mariages. Après avoir révélé son rêve, A. G. est acclamé par les disciples.

A la suite de ce témoignage, c'est au tour d'un autre *cantakun* persuasif et au discours propagandiste, A. B., Ibadou Rahman guinéen d'origine, de raconter sa rencontre avec le marabout. Il révèle qu'il serait devenu un disciple de Beeco Cuun après avoir vu Seriiñ Saaliwu dans un rêve. Après une série de témoignages qui crée une forte effervescence religieuse tant les disciples sont réconfortés et assurés de la puissance et de la légitimité de leur guide, les *talibé* sont dans les dispositions psychologiques favorables au conditionnement mental et au déroulement des activités du *cant*.

³¹ Selon le soufi Al-Juneid, le tasawwuf, c'est la purification des cœurs afin qu'ils ne retournent plus à leur faiblesse propre, c'est le délaissement des caractères propres, l'extinction des attributs humains, l'éloignement des bas désirs de l'âme charnelle, le développement des attributs spirituels, l'attachement aux sciences de la vérité, l'accomplissement de toute œuvre bénéfique pour l'au-delà, le conseil sincère à toute la communauté, la sincérité dans l'observance de la vérité, et la fidélité à la législation du Prophète, paix et bénédiction de Dieu sur lui.

³² *Gor* : correspond au noble dans la stratification sociale en milieu wolof.

Dimension idéologique et portée de l'inversion socioreligieuse

Les *Yalla-yalla*, selon leur interprétation de la religion musulmane, partent de deux attributs de Dieu, notamment son omniprésence *Al mouhayminou*, c'est-à-dire celui qui domine toute sa création, car aucun état, ni aucun aspect dans ce monde ou dans l'autre n'échappe à sa volonté. Le deuxième attribut *Az zahirou* renvoie au fait qu'il est apparent dans ce qui est caché (*Al batinou*) et caché dans ce qui est apparent. Les *Yalla-yalla* pensent que ces deux attributs font que Dieu est une réalité visible mais perceptible uniquement par le disciple qui, par la *tarbiya* (éducation mystique) se laisse guider par son maître spirituel qui a déjà accédé aux royaumes de Dieu.

Pour les *Yalla-yalla*, l'islam doit être pratiqué dans sa dimension mystique et irrationnelle, le *batin*, « ce qui est caché ». C'est ce qui explique le peu d'intérêt qu'ils accordent à la dimension prescriptive de l'islam, c'est-à-dire la *sharia* qui ne s'applique qu'à ceux qui n'ont pas atteint ce stade fusionnel avec Dieu. Aussi, devons-nous comprendre pourquoi ils soutiennent que le disciple ayant accédé à ce stade peut se permettre d'être en marge des recommandations de la *sharia* qui n'est rien d'autre qu'une charte islamique, des règles et des normes créées par des hommes pour faciliter leur cohabitation et leur interaction. Relativement à leur interprétation, les préceptes de l'islam ne sont pas uniquement dans le Coran mais dérivent de deux sortes de connaissances : d'abord celle qui est accessible à tous à partir du texte coranique et une autre beaucoup plus mystique et latente que confère le *tawhid* qu'ils définissent comme étant la connaissance véritable alors que du point de vue de la théologie musulmane, le *tawhid* implique le strict respect de la *sharia*.

Les *Yalla-yalla* introduisent ainsi une distinction entre l'islam et la *sharia* en postulant que seul le *wird*³³, les incantations et le *zikr*³⁴ peuvent faire accéder le croyant à la dimension spirituelle. Cette interprétation les amène à ne pas fréquenter les mosquées et les églises, à ne pas effectuer le pèlerinage en ce qu'ils croient que ces préceptes ne font pas partie de l'islam. Selon eux, il ne sert à rien d'effectuer ces pratiques ostentatoires si elles ne permettent pas de se détacher de certains vices comme la jalousie, le mensonge ou l'hypocrisie.

Un autre aspect illustratif de l'inversion socio-religieuse concerne leur interprétation du premier pilier de l'islam. Les membres de la communauté des *Yalla-yalla* estiment que la force de la profession de foi musulmane à savoir *La illaha illallah* qui signifie qu'« il n'y a de Dieu que Dieu », est

³³ Le *wird* renvoie à un certain nombre d'oraisons religieuses auxquelles sont soumis quotidiennement les adeptes d'une confrérie.

³⁴ Le mot *Zikr* est un terme générique coranique qui désigne le souvenir constant et permanent de Dieu en pensée ou en acte.

aujourd'hui diluée par les musulmans quand ils le prononcent en y ajoutant le nom du Prophète. En lieu et place de *La illaha illalah Mouhamadou Rassouloulahi* (Il n'y a de Dieu que Dieu et Mouhamad est son envoyé), les membres de ce groupe religieux prononcent *La illaha wahdahou lacharikalahou* (il n'y a d'autre Divinité que Dieu, unique et sans associé). Pour eux, la première formule traduit une certaine forme d'associationnisme alors que la seconde atteste l'unicité absolue de Dieu, créateur et possesseur de tout. Aussi préfèrent-ils parfois rajouter le terme *Fahat* un mot arabe qui signifie « seulement », voire « rien d'autre » pour insister sur cet aspect.

De la même manière que les *yalla-yalla* procèdent à une inversion socio-religieuse des valeurs et, donc de ce fait, transgressent les règles et remettent en cause l'ordre social, les *cantacun* développent la même stratégie comme en atteste le mode de contractualisation des mariages qui est en totale contradiction avec les principes édictés par la législation islamique. En effet, la célébration du mariage, lors des cérémonies de *cant*, montre que cette institution islamique³⁵, telle qu'elle est décrite par les textes religieux et qui repose sur un rituel précis ne pouvant souffrir d'aucun manquement, est sujette à une simplification notoire chez les *cantakun*. L'autonomisation par rapport à la législation coranique est manifeste, car les mariages sont scellés par la prononciation de sept *barke Seriñ Saaliwu* (Par la grâce de Seriñ Saaliwu). A ce propos, le *magal* de 2010 a été l'occasion pour Sheex Beeco Cunn de célébrer trente-deux mariages.

³⁵ Le mariage dans la religion musulmane obéit à des principes intangibles qui sont au nombre de quatre, auxquels il faut ajouter d'autres conditionnalités qui relèvent plus de la *sunna* prophétique. A / Le consentement : le mariage étant un contrat entre deux personnes, leur consentement complet est essentiel à son entrée en vigueur. L'islam assure en effet à la femme le droit d'accepter ou de refuser toute proposition de mariage. B / Le tuteur (*Al-Waliyy*) : le mariage est conclu par le consentement du tuteur de la femme, et ceci après sa consultation. Il peut être son père, ou à défaut, un proche parent... : « aucun mariage n'est conclu sans la présence d'un tuteur représentant la femme » c / Les témoins : deux témoins musulmans (hommes) (autres que le *Waliyy*) et de bonne conduite doivent assister à la conclusion de l'acte de mariage : « Un mariage n'est jamais conclu sans la présence du tuteur de la femme et de deux témoins de conduite irréprochable » d / La dot (*Mahr*) : la dot est ce qu'un homme accorde à la femme pour pouvoir l'épouser, c'est un signe d'engagement qui montre que l'homme est obligé (légalement) de prendre en charge son épouse. (La dot est obligatoire. Il est dit dans le Coran : « Et donnez aux épouses leur *mahr*, de bonne grâce. Si de bon gré elles vous en abandonnent quelque chose, disposez-en alors à votre aise et de bon cœur ». cf. Le mariage islamique, [www. Doctrine-malikite.fr](http://www.Doctrine-malikite.fr)

La numérologie comme prétexte à l'inversion et à la légitimation du *sheexal*³⁶

Dans l'organisation de la confrérie mouride, toute la communauté est insérée et enserrée dans un jeu social qui fixe le statut, la place et le rôle de chaque disciple. Il ne viendrait à l'esprit d'aucun *talibé* d'outrepasser son statut tant la soumission, l'obéissance et la discipline, qui lui sont exigées, font l'objet d'une stricte surveillance. Dans une telle structuration, la position de *sheex* est très convoitée, car si le fidèle, par le biais de la *tarbiya*, accède à ce grade, il n'est plus un simple disciple, mais il bénéficie d'une parcelle de l'autorité califale. A ce titre, il peut avoir son propre groupe de fidèles qui lui font allégeance. Mais si ceux qui y accèdent partagent le même niveau de responsabilité et disposent à peu près des mêmes avantages, il peut être difficile pour un *sheex*, compte tenu de son origine sociale, de sa trajectoire sociale, de son érudition, de sa proximité avec l'autorité centrale de la confrérie, mais aussi de la représentativité de celui qui l'a rehaussé au rang de *sheex*, de sortir de l'anonymat et de pouvoir jouir pleinement de son statut.

A ce niveau, nous assistons à une véritable inversion des valeurs, car si de tout temps et dans toutes les confréries ce qui confère le statut de *sheex*, c'est bien un niveau d'érudition très élevée, le guide religieux *cantakun* procède à un réel renversement des valeurs en déclarant publiquement son ignorance et sa méconnaissance totale de la législation musulmane. L'observation du fonctionnement de la confrérie mouride nous donne de parfaites illustrations de cette lutte de positionnement à laquelle se livrent les *sheex*. Le guide des *cantakun*, Cheikh Bethio Thioune revendique la suprématie de son « ennoblement », en dépit de son manque d'érudition qu'il reconnaît lui-même pour avoir été l'un des rares disciples à avoir été fait *sheex* directement par les soins du calife de la confrérie, Serigne Saliou Mbacké.

De la même manière que le rêve est invoqué pour donner du crédit à une position, on constate aussi chez les *Yalla-yalla* un fort recours à la puissance et au symbolisme des chiffres pour asseoir l'envergure spirituelle de leur guide. Il est établi que, dans la numérologie musulmane, la science des nombres occupe une place primordiale dans la mystique et est utilisée par tous les mystiques dans leur quête du divin. On constate que les *Yalla-yalla* font savoir que leur guide religieux est le 6666^{ème}³⁷ *sheex* de Ahmadou

³⁶ Le terme *sheexal* renvoie à l'acte par lequel, un fidèle est promu par son guide religieux à un statut supérieur qui lui confère la capacité de guider lui-même d'autres disciples.

³⁷ Certains spécialistes des nombres avancent que le Coran comprendrait en fait 6666 versets en l'honneur desquels les chandeliers d'or du musée de Topkapi, à Istanbul, portent le même nombre de diamants. Pour d'autres numérologues, le chiffre 6666 désigne le nombre d'années depuis la chute d'Adam où pendant cette période la terre sera soumise à l'influence perverse de Satan -dont il est dit que son nombre est 666 selon l'Apocalypse- avant qu'il ne soit enchaîné pour mille ans tel que prédit par saint Jean. Cela correspondra en même temps à l'entrée dans le septième

Bamba. Ils insistent sur le chiffre 66 qui renvoie à la valeur numérique du nom *Allah* dans l'islam. Le fait d'associer ce chiffre au nom de leur guide n'est pas anodin, car c'est une manière de définir la position de leur *sheex* ou la place qu'il occupe dans le système religieux. Ils expliquent, d'ailleurs, que l'expression *yalla-yalla* par laquelle ils sont désignés évoque simplement leur proximité avec Dieu. Pour eux, 6666 c'est deux fois 66 et chaque 66 correspond au chiffre mystique d'*Allah*, ce qui fait *yalla-yalla*. Même si le mot *yalla-yalla* est, selon les membres de ce groupe religieux, utilisé par leurs détracteurs pour les identifier, ils l'acceptent volontiers puisque leurs principes doctrinaux les inclinent à diviniser toute réalité existante.

L'utilisation des chiffres apparaît aussi dans la constitution de leur chapelet composé de 100 grains en bois et constitué de deux lots de 25³⁸ ; un lot de 50³⁹ grains en noir et blanc séparé entre eux par une grosse graine qui peut avoir des formes différentes. De l'avis d'un fidèle, ce bloc de grains constitutif du chapelet (25, 50 et 25 graines) représente le père, le fils et le saint esprit. Le chiffre 25 renvoie à Jésus, la couleur noire à la couleur de leur guide qui est aussi la couleur de l'Afrique et de Dieu. Le marron renvoie aux morceaux de bois que portait Cheikh Ibra Fall, le guide religieux des *Baye fall* et, enfin, la couleur blanche représente la pureté.

L'espace, les *talibé*, le langage et le symbolisme comme structure de plausibilité

Le siège de la communauté des *Ahlou Badr* (Assemblée de lumière) de la section de l'UCAD se trouve au pavillon I. Le décor est très sobre avec des photos de leur guide spirituel Cheikh Moussa Diagne affichées sur les murs. Sur les tables sont posés des exemplaires du nouveau testament, des chapelets et un ordinateur dont l'écran de veille présente les photos de leur

millénaire où la Vérité prospérera librement. Le chiffre 6666 représente aussi les souffrances infinies endurées par le Christ lors de sa passion, en obéissance à la volonté du Père, afin de vaincre et de détruire à jamais la racine du Mal et d'effacer, non pas un ou mille péchés, mais le Pêché lui-même par excellence qui a été le péché de désobéissance à Dieu depuis Adam jusqu'au dernier homme. En grec, la valeur numérique de « toi tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde » donnant 6464, additionnée de deux fois à celle de « l'amour » (101) donne 6666 en utilisant la guématrie en "N": $6464+101+101 = 6666$. De même la valeur numérique de « La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (5955) additionnée à celle de « Dieu a fait miséricorde » (310) et de « pain » (401), comme dans « Je suis le Pain », donne 6666 en utilisant la guématrie en "N": $5955+310+401 = 6666$.

³⁸ Le chiffre 25 représente, selon Abellio, le verbe universel. L'évangile de Barnabé énumère au total 25 miracles du Christ-Jésus. Par ailleurs, Les mots « En vérité, en vérité » prononcés par le Christ reviennent 25 fois dans l'évangile de saint Jean et L'Esprit-Saint est cité 25 fois dans les évangiles.

³⁹ Selon une légende islamique, lorsque Mohammed fut reçu par Dieu, il lui donna l'ordre de prescrire aux convertis la récitation quotidienne de cinquante prières. Il correspond aussi aux nombres de chapitres du livre de la Genèse de l'Ancien Testament.

sheex. Le groupe de fidèles est composé d'étudiants de différentes facultés mais aussi des élèves des lycées environnants. Ils portaient tous un chapelet de couleur noir-marron ou noir-blanc, soit à la poignée, soit autour du cou. Certains chapelets que portaient les fidèles avaient une croix et sur d'autres était accroché un objet avec la forme du pilon que portent les *Baye fall* et, sur d'autres, étaient gravés Mouhamad et/ou Allah en arabe.

Sur le plan du code vestimentaire, même s'ils estiment qu'aucune particularité ne les distingue des autres étudiants, on dénote quand même leur propension à s'habiller comme les *Baye fall* et à porter des *dreadlocks*. Chez les *cantacun*, La stratégie d'identification est aussi manifeste, car tous les fidèles, garçon et filles, jeunes et personnes âgées se distinguent aisément, puisque portant autour du cou une effigie de leur guide religieux, signe de leur allégeance et de leur appartenance à la communauté.

Ici, nous relevons une véritable inversion de la religion comme stigmaté tel que le conçoit E. Goffman lorsqu'il montre que le stigmatisé peut être amené à tenter d'afficher encore plus son stigmaté pour qu'il disparaisse en tant que tel. Ainsi note-il : « Parmi les divers procédés de divulgation, l'un consiste à arborer un symbole de stigmaté, signe très visible qui annonce partout l'imperfection. C'est ainsi que (...) des femmes juives portent une étoile de David en pendentif. Cela dit, il convient de noter que certains de ces symboles, tel le macaron des Chevaliers de Christophe Colomb qui indique que son porteur est catholique, loin de s'offrir comme le dévoilement d'un stigmaté, entendent au contraire attester l'appartenance à une organisation qui, en elle-même, ne veut rien impliquer de semblable. En outre, un tel procédé n'est pas sans servir toutes sortes de militantismes car, faisant de lui-même un symbole, l'individu garantit sa coupure d'avec la société des normaux »⁴⁰.

Ce processus d'identification est manifeste et présente des relents prosélytistes comme en atteste la grande banderole accrochée aux branches de deux arbres, sur laquelle on pouvait lire les inscriptions suivantes : *Le Diwaanou Ahlou badr : section U.C.A.D vous informe : qu'Al Mahdi vous tend la main pour vous ouvrir les béatitudes du Seigneur sans distinction d'appartenance religieuse. Le rédempteur dit que la connaissance connaît l'essence de ta naissance. Merci le Messie*⁴¹ *Sangue Cheikh Moussa Diagne.*

A travers ces messages, nous comprenons qu'en considérant leur guide religieux comme le messie, les *Yalla-yalla* s'inscrivent dans l'attente messianique qui dessine une tension entre un « déjà là » correspondant à une réalité empirique et un « pas encore » traduisant un horizon d'espoir. Aussi,

⁴⁰ E. GOFFMAN, *Stigmates*, p. 336.

⁴¹ En référence au *mahdi* annoncé pour établir la justice et gouverner la terre entière où seule la religion d'Allah va triompher, les *Yalla-yalla* considèrent leur guide religieux comme étant le sauveur des populations en détresse.

comme le fait observer S. Fath, « le messianisme désigne précisément cette tension utopique, qui conteste le *statu quo* présent au nom d'une espérance en l'avènement d'un messie, d'un roi, d'un libérateur »⁴². Pour les disciples, leur guide religieux est considéré comme le sauveur et cela est largement exprimé dans les prêches.

Apparemment très solidaires, ils se partagent une tasse de café et s'abaissent ou s'accroupissent parfois dans les salutations. Leurs salutations se passent par échanges de mains trois ou quatre fois sur le front et, parfois, se terminent par un baiser sur la main si c'est une femme. Nous avons constaté les longs conciliabules marqués par l'usage d'expressions spécifiques de salutations qui témoignent d'une sociabilité intense : *Mbokk siar ak magal naka khitmayi leep diam dila name lika dalle euweulou ba akhiron sa zahirou neubeulma sa batinou deema leerallal waay naka mbokk yalla yi ngingui banneexxu ci gedje yii. Djadjeuf. (Parent, je te salue et je t'honore, comment vous allez, avez-vous la paix, tu m'as vraiment manqué. Que nos actions soient cachées et que nous soyons tous toujours éclairés par la grâce infinie de Dieu. Merci).*

Cette litanie complexe de salutations que nous avons essayé de traduire peut être considérée comme des prières de paix formulées à l'intention de leur interlocuteur. Elle traduit aussi leur conception du monde conformément au sens qu'ils donnent à la valeur de la connaissance cachée et celle qui est apparente.

A côté du groupe des fidèles assis sur des pierres, chapelet à la main, en train de faire le *wird*, se trouvent des filles habillées en pantalon et tunique avec un foulard enroulé autour de la tête à la manière des *rastamens*. Quant aux hommes, ils étaient habillés en *thiaya baayfal* (pantalons bouffants en tissu batik) et s'agenouillaient pour faire le *mbeek*⁴³ (salutation) et on entendait de part et d'autre des expressions telles que *kubaax* (le meilleur) *akkassa* (merci) *ziyaaré* (mes salutations) *soxnasi* (madame). A l'arrivée du *jawrin*⁴⁴, habillé en pantalon et tunique en tissu africain, ils se levèrent et firent la révérence mutuellement, en répétant toujours les mêmes formules comme *jawrin*, *ziyaaré* et *La ilaha ilalah*.

Les fidèles debout sur les nattes disposées à côté des tam-tams et du matériel de sonorisation formèrent un cercle autour de celui qui chantait en dansant au rythme des battements de tam-tam, se suivant en file indienne

⁴² S. FATH, « Messianisme », in R. AZRIA et D. HERVIEU-LEGER, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris 2010, PUF, p. 714.

⁴³ *Mbeek* : c'est une forme de salutations qui consiste à poser son front sur la main de la personne que nous saluons.

⁴⁴ *Jawrin* : dans l'organisation du groupe religieux, il s'agit d'une personne délégataire du pouvoir du guide religieux et qui est un relais entre lui et un groupe de fidèles.

dans le sens des aiguilles d'une montre. Les *maddaa*⁴⁵, c'est-à-dire les chants d'éloges faits en l'honneur de Ndaamal daaru, de Cheikh Moussa Diagne se terminaient toujours par *La ilaha ilala et alléluia* qui traduisent, selon eux, la même réalité ; l'une étant dite en arabe et l'autre en hébreu. A ce propos, il convient de noter que le rapprochement qu'ils font de ces termes, du point de vue de la doctrine musulmane, est ambigu puisque si la première formule renvoie à la *chahada* (Il n'y a point de divinité qu'Allah), le second, *Alléluia* signifie Louange à Dieu.

Il faut relever que dans ces moments d'effervescence, les *Yalla-yalla* ne se privent pas d'esquisser des pas de danse de (*caxagun* et de *yuza*⁴⁶) sur le rythme de la musique profane *mballax*. Après avoir fait une allocution, il invitait les musulmans, les chrétiens, les juifs et les animistes à l'écouter, car ils ne formaient qu'une seule communauté. Ainsi, expliquait-il, les raisons du choix du jour du 11 mai, date de l'anniversaire du décès de Bob Marley, considéré comme un des leurs. S'appuyant sur un tube du chanteur jamaïcain (*one love, one heart, one destiny*), le *jawrin* explique que ce dernier a été élevé par Dieu. Il y avait disait-il une concordance parfaite entre la mission de Marley et celle des *Yalla-yalla* puisque les deux prônaient l'unicité qui mène à Dieu. On voit bien que la théorie de l'inclusion ou de la contamination cognitive opère parfaitement bien chez les *Yalla-yalla*, car ils considèrent leur guide comme étant la réincarnation de Jésus et de Cheikh Ibra fall.

En prenant la parole, un autre fidèle, M. F. commença par dire *La ilaha ilalah* tout en insistant sur le fait que son discours était adressé aux musulmans, aux chrétiens et aux juifs. Elle réfute les pratiques religieuses comme le jeûne, la prière, la *sharia*, les pèlerinages à la Mecque, ainsi que les confréries. Ils estiment que seule l'évocation du nom de Dieu permet d'avoir la lumière. En faisant référence à un verset de la Bible qui dit : « Je n'habiterai pas dans ce qui est fait de main d'homme », M. F. affirme que tous les chrétiens et les musulmans iront en enfer parce qu'ils se regroupent dans les églises et les mosquées. Ses propos sont lui suivants : *Vous irez tous en enfer, chrétien, musulman, parce que vous pensez que c'est ça. Vous allez à l'église, à la mosquée, Dieu ne vit ni dans une église ni dans une mosquée. Vous allez à la Mecque or dans le coran il est écrit que si vous devez aller à la Mecque et qu'il y a quelqu'un à côté de vous qui meurt de faim, n'y allez pas, remettez donc l'argent à ce dernier.*

A ce moment précis, une voix retentit. Il s'agissait d'une femme blanche qui chantait *La ilaha ilalah* en rampant pour rejoindre le cercle. Elle déclama

⁴⁵ *Maddaa* : terme dérivé mot arabe *madh* pouvant être traduit par éloge.

⁴⁶ Le *yuza* et le *caxagun* sont des danses nouvelles très suggestives créées par les artistes sénégalais.

jerejefetée sang Cheikh Moussa Diagne « Merci à Serigne Cheikh Moussa Diagne » en faisant la salutation du *mbeek*. Convoquant la bible, M. F. ajouta que Jésus avait dit « ne soyez pas comme les hypocrites qui vont dans les synagogues ou les temples. Quand tu pries, retire toi dans ta chambre et prie ton dieu ». Après cela, le *jawrin* reprit la parole, fit une brève présentation du *kurel sangue* Cheikh Moussa Diagne puis, fit un rapprochement entre Mame Cheikh Ibrahima Fall, guide religieux des *Baye fall* et Bob Marley.

La virulence des propos tenus à l'égard des autres croyants se comprend si on les replace dans la structure de plausibilité⁴⁷ qui régit le système de la communauté *yalla-yalla*, la base sociale, c'est-à-dire la communauté servant de laboratoire de transformation. L'organisation à laquelle le *Yalla-yalla* adhère doit devenir son monde en remplacement de tous les autres mondes, particulièrement celui qu'il a « habité » avant son « alternation ». La structure de plausibilité telle qu'elle fonctionne exige donc la ségrégation physique du *Yalla-yalla* et du *cantacun* par rapport aux autres « habitants » des autres mondes. La puissance destructrice de cette structure est décrite par T. Lukmann en ces termes : « le pouvoir destructeur de la machinerie conceptuelle est particulièrement important..., car l'ancienne réalité, tout comme les collectivités et les autrui significatifs pour l'individu, doivent être réinterprétés à l'intérieur de l'appareil légitimant la nouvelle réalité »⁴⁸.

Les témoignages d'adhésion comme discours d'émotionnalisation et d'identification aux autrui significatifs

Les témoignages faits par les fidèles devant les *jawrin* et toute la communauté s'inscrivent dans une perspective d'ordonnement en un tout cohérent des démarches expérientielles individuelles dans le cadre d'un nouveau symbolisme religieux validé par la présence de l'autorité légitime, c'est-à-dire les autrui significatifs à qui sont assignés le devoir de socialisation⁴⁹. Sous ce rapport, l'identité reconfigurée s'exprime autant par la mise en scène gestuelle que par l'acte de parole. Selon P. G. Stromberg⁵⁰, il s'agit véritablement d'une forme de rituel de passage par lequel les nouveaux adhérents partagent leur angoisse existentielle et mettent en scène leurs conflits intrapersonnels pour trouver du réconfort auprès de la communauté. Il y a là un processus de renouvellement permanent de l'acte

⁴⁷ P. BERGER, T. LUCKMANN, 2006, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Amand Collin.

⁴⁸ *Ibid*, p. 265.

⁴⁹ R.-J. PRIEST, « "I discovered my Sin!" Aguaruna Evangelical Conversion Narratives », in *The Anthropology of Religious Conversion*, A. BUCKSER, S.-D. GLAZIER (éd.), Lanham 2003, Md., Rowman and Littlefield, p. 95-108.

⁵⁰ P.-G. STROMBERG, « Ideological Language in the Transformation of Identity », *American Anthropologist*, vol. 92, 1990, p. 42-56.

d'adhésion dont l'efficacité découle de cet exercice de recomposition et de reconstruction de l'univers personnel et social du *disciple* par la théâtralisation de son expérience.

Cette démarche exprime aussi des stratégies identitaires constituées des attitudes, des comportements et des discours utilisés par les *Yalla-Yalla* et les *Cantacun* comme un « mécanisme de défense »⁵¹ ou de simples « ajustements »⁵² et ont pour finalités de réduire les écarts entre « l'identité héritée » dont il faut se débarrasser et « l'identité visée », celle-là qui est en construction. En cela, elles dépendent de la trajectoire sociale de chaque fidèle *yalla-yalla ou cantacun* c'est-à-dire l'orientation identitaire dans laquelle il se trouve inscrit à un moment donné de sa vie. Même si on admet que tous les « comportements » et toutes les « transactions » ne relèvent pas des mêmes dynamiques et stratégies identitaires, leur principale fonction est de permettre aux *fidèles* de faire face à la souffrance qui résulte d'une image de soi dévalorisée par la blessure anomique que traverse la société sénégalaise.

Cette analyse est corroborée par G. Mossière qui, en citant B. Bankston⁵³, Le Blanc⁵⁴ et M. Sultan⁵⁵, souligne que « cet exercice de reconfiguration du soi favorise un processus actif de transformation des croyances et des pratiques quotidiennes, mais aussi de l'identité et des appartenances »⁵⁶. L'analyse des témoignages des disciples durant ces cérémonies religieuses montre qu'en revendiquant son adhésion et son appartenance au mouvement *Ahlou badr*, le fidèle s'engage dans une sorte de processus initiatique, gage de l'affirmation et de reconnaissance de sa nouvelle identité.

Cela transparait dans les propos de P. N., étudiant à la Faculté des sciences et techniques qui affirme : « J'étais tidiane avant de voir la lumière », ou de A. N. qui explique sa conversion en ces termes : « J'étais *Yaay fall* et c'est après que j'ai eu la sagesse de voir la vérité, de voir Dieu ». Le même cheminement initiatique se retrouve aussi dans le récit d'une Française, adepte du mouvement, du nom de A. G. qui exprime sa rencontre

⁵¹ I. TABOADA-LEONETTI, « Stratégies identitaires et minorités », in C. CAMILLERI et al. (Ed.), *Stratégies identitaires*, Paris 1990, PUF, p. 43-89.

⁵² M. Malewska PEYRE, « La notion d'identité et les stratégies identitaires », in *Les amis de Sèvres*, n° 1, 1987, p. 83-93.

⁵³ W.-B. BANKSTON, J.-F. CRAIG, F. H. Jr. HUGH, « Toward a General Mode of the Process of Radical Conversion: an Interactionist Perspective on the Transformational of Self-Identity », in *Qualitative sociology*, vol. 4, 1981, p. 279-297.

⁵⁴ M.-N. LE BLANC, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, 2003, p. 85-110.

⁵⁵ M. SULTAN, « Choosing islam: a Study of Swedish Converts », in *Social Compass*, vol. 46, 1999, p. 325-337.

⁵⁶ G. MOSSIERE, *La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, Document de travail, Québec 2007, p. 22.

avec les *Yalla-yalla* en ces termes : *J'ai été baptisée quand j'étais enfant dans l'église catholique et, par la suite, j'étais devenue athée en grandissant car rien ne me montrait ou prouvait que Dieu existait et là, depuis 2009, j'ai trouvé chez les Yalla-yalla ce que j'ai cherché toute ma vie, connaître Dieu et le ressentir, ressentir sa présence.*

Nous avons là une forme de médiatisation du cheminement alternatif du disciple devant toute la communauté, c'est-à-dire devant les autrui significatifs avec lesquels il doit établir une identification fortement chargée d'affectivité. Pour T. Luckmann et P. Berger⁵⁷ la transformation de la réalité subjective, de l'identité, en particulier, ne peut s'opérer qu'avec une profonde identification susceptible de reproduire les expériences enfantines de dépendance émotionnelle avec les autrui significatifs. Il s'agit donc d'une resocialisation par le biais duquel l'univers du fidèle *yalla-yalla* et *cantacun* va trouver son centre affectif et cognitif dans la nouvelle structure de plausibilité qui, socialement, cristallisera toutes les interactions significatives.

A ce niveau, il appert alors que l'attrait des nouveaux mouvements religieux est à lier, face à la quête de certitude intuitive *via* une démarche expérientielle des croyants, à l'incapacité des religions institutionnelles à offrir au croyant la possibilité de vivre des expériences extatiques. L'adhésion à ces « religions de communautés émotionnelles » décrites par D. Hervieu-Léger⁵⁸ offre à ces membres « un espace libéré » de cette tutelle dans lequel la possibilité d'une expérience directe et sensible de la présence divine peut être reconquise. En d'autres termes, cette démarche du *pick, choose and mix* favorise « l'expérience enchantée », pour reprendre l'expression de P. Bourdieu⁵⁹, et permet, d'une part, de satisfaire une forte aspiration à l'épanouissement de soi au sein d'une communauté intime et, d'autre part, de rompre avec la rationalité hégémonique des religions classiques.

Nous constatons, ici, comment dans ces communautés, le processus d'inclusion intègre des éléments nouveaux dans les pratiques traditionnelles. En effet, même s'ils revendiquent l'originalité de leur doctrine, les composants d'emprunts sont encore reconnaissables parce qu'il s'agit d'une idéologie et de pratiques constituées d'un mélange d'éléments pris dans différentes croyances. C'est une construction individuelle faite d'emprunts divers se situant sur un plan très différent de celui des religions révélées qui sont, pour les croyants, l'expression d'une donnée d'origine.

⁵⁷ P. LUCKMANN, T. BERGER, *La construction sociale de la réalité sociale*, 2006, Armand Colin.

⁵⁸ D. HERVIEU-LEGER, « Renouveau émotionnels contemporains », in *De l'émotion en religion*, Paris 1990, Centurion, p. 230.

⁵⁹ P. BOURDIEU, « Sociologues de la croyance, croyances de sociologues », in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 63, 1987, p. 155-161.

*
* *

Pour conclure

L'apparition des nouveaux mouvements religieux dans le champ de la religion au Sénégal et les adhésions qu'elles suscitent cristallisent et révèlent des enjeux identitaires et des crispations religieuses pouvant être considérés comme des marqueurs des logiques d'identification et de ré-identification caractéristiques d'un univers religieux pluraliste ou l'inversion des valeurs est la règle. A ce titre, l'émergence du mouvement *yalla-yalla* et *cantacun* témoigne, comme le souligne T. Luckmann⁶⁰, d'un contexte de privatisation du religieux où de nouvelles formes de croire émergent en multipliant les possibilités de bricolage individuel par le biais d'emprunts divers.

L'observation et les entretiens ont montré que la démarche d'adhésion des *fidèles* passe par des étapes spirituelles, en particulier l'expérience extatique, onirique et mystique qu'ils recouvrent sous l'expression de *tarbiya*, et d'autres étapes sociales comme la création de nouvelles relations sociales, une appartenance nouvelle, des pratiques religieuses et tout un ensemble de rituels qui permettent de reconfigurer et de négocier une nouvelle identité. Même si nous admettons que le syncrétisme qui se manifeste dans cette communauté religieuse est une réalité qui a toujours existé dans l'histoire des religions, nous assistons à ce que I. Nobutaka appelle un « néosyncrétisme » qui découle non pas de la coexistence de plusieurs religions, mais plutôt d'un amalgame intentionnel de différentes doctrines et pratiques⁶¹ sans nécessité d'un contact réel avec les traditions auxquelles ces emprunts sont faits.

Cette recherche sur l'inversion sociale nous conduit à réexaminer profondément notre approche de la sécularisation et à l'analyser sous l'angle certain du réemploi, du déplacement et de l'inversion du pensable. A l'aune des bricolages religieux et des phénomènes d'inversion socioreligieuse qui sont à l'œuvre dans les communautés religieuses *yalla-yalla* et *cantacun*, nous déduisons que même si l'inversion est un défi à l'ordre et au droit, nous sommes encore loin de la pente nihiliste d'une sécularisation radicale perçue comme une libération vis-à-vis de toute hégémonie et hétéronomie, de toute autorité et de toute croyance forte telle qu'elle a pu apparaître dans la perception wébérienne du présent, ou dans la vision schmittienne d'une

⁶⁰ T. LUCKMANN, *The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967, Macmillan, p. 91.

⁶¹ N. INOUE, *Globalisation and indigenous culture*, Kokugakuin University, 1977.

Mouhamed Moustapha Dieye

société moderne située au terme d'une série de neutralisations et de dépolitisations qui détruiraient toute croyance absolue.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLIEVI S., 1999, « Pour une sociologie des conversions : lorsque les Européens deviennent musulmans », in *Social Compass*, vol. 46, p. 283-300.
- ACQUAVIVA E. et PACE S., 1994, *La sociologie des religions*, trad. de P. Michel, Paris, Cerf.
- BAERVELDT C., 1996, « New Age-Religiosity as a Process of Individual Construction », in *Scientific Reflections on New Age*, Utrecht, Ed. Miranda Moerland, Jan van Arkel, p. 19-31.
- BANKSTON W.-B., CRAIG J.-F. F. H. Jr. HUGH, 1981, « Toward a General Mode of the Process of Radical Conversion: an Interactionist Perspective on the Transformational of Self-Identity », in *Qualitative sociology*, vol. 4, p. 279-297.
- BECKFORD J. A., 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge, University Press.
- BERGER P., 1980, (dir.), *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
- BERGER P., LUCKMANN T., 2006, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Amand Colin.
- BOURDIEU P., 1987, « Sociologues de la croyance, croyances de sociologues », in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 63, p. 155-161.
- CAMPICHE R. J., 1993, « Individualisation du croire et recomposition de la religion », in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 81, p. 117-132.
- CERTEAU M. de, 2003, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- COMTE A., 1995, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin.
- CUSSON M, Boudon R, 1992, *Traité de sociologie*, PUF, Paris
- DESROCHE H., SEGUY J., (éd.), 1970, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas.
- FATH S., 2010, « Messianisme », in R. AZRIA et D. HERVIEU-LEGER, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, P.U.F.
- FREITAG M., 1999, « La dissolution postmoderne de la référence transcendante », in *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 181-217.
- HERVIEU-LEGER D., 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HERVIEU-LEGER D., Willaime J.-P., 2001, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, P.U.F.
- HERVIEU-LEGER D., *Identité religieuse en Europe*, Paris, La découverte.
- HERVIEU-LEGER D., 1990, « Renouveaux émotionnels contemporains », in *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion.
- KEPEL G., 1991, *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil.

- LAMBERT Y., 1991, «La 'Tour de Babel' des définitions de la religion», in *Social Compass*, vol. 38, n° 1, p. 73-85.
- LANGEWIESCHE K., 1998, « Des conversions réversibles : études de cas dans le nord-ouest du Burkina Faso. Parcours de conversion », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 47-65.
- LE BLANC M.-N., 2003, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain: les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, p. 85-110.
- LUCKMANN T., 1967, *The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan.
- MALEWSKA PEYRE M., 1987, « La notion d'identité et les stratégies identitaires », in *Les amis de Sèvres*, n° 1, p. 83-93.
- MOSSIERE G., 2007, *La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, Document de travail, Québec.
- NIETZSCHE F., 1943, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mercure de France.
- PILLON V., 2003, *Normes et déviances*, éd. du Bréal, Paris.
- PRIEST R.-J., 2003, « "I discovered my Sin!": Aguaruna Evangelical Conversion Narratives », in *The Anthropology of Religious Conversion*, A. BUCKSER et S.-D. GLAZIER (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, p. 95-108.
- STROMBERG P.-G., 1990, « Ideological Language in the Transformation of Identity », in *American Anthropologist*, vol. 92, p. 42-56.
- SULTAN M., 1999, « Choosing islam: a Study of Swedish Converts », in *Social Compass*, vol. 46, p. 325-337.
- STORPER T. S., 2003, « Le giyyur comme "mise en corps", ou comment faire un juif », in *Cahiers du CEIFR*, C. Décobert (éd.), p. 61-78.
- TABOADA-LEONETTI I., 1990, « Stratégies identitaires et minorités » in C. CAMILLERI et al. (Ed.), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, p. 43-89.
- WEBER M., 1971, *Economie et société*, Paris, Plon.

LA TRILOGIE ORDRE-DROIT-DESORDRE : UNE QUETE DE SENS CONTINUELLE

**par Kissima Gakou,
maître de conférences à l'Université
des sciences juridiques et politiques de Bamako (USJPB)**

Les sociétés démocratiques connaissent régulièrement des moments de grande effervescence sociale : les syndicats ouvriers, les étudiants les associations à vocations diverses se liguent périodiquement et font subir à l'ensemble social des poussées de fièvre. Le peuple se répand alors dans la rue et prend possession de l'espace urbain. Comme une lave ou un tsunami, il fonce sur la ville et pénètre dans ses moindres interstices. Ce qui s'apparente en ces moments à une révolution, une émeute ou une insurrection est parfois appelé la « chienlit » pour paraphraser le général de Gaulle au sujet des événements de mai 1968¹.

Pour ces manifestants, constitués de toutes les franges de la société française d'alors, c'est un ordre naissant qui prélude à un monde nouveau aux antipodes de la loi et de l'ordre existant. Contre la loi et l'ordre, ils affirment en chœur : « il est interdit, d'interdire ». C'est contre les valeurs dominantes d'une morale qu'ils jugent ne plus leur convenir qu'ils s'insurgent. Il en va de même des institutions qui secrètent autant qu'elles garantissent l'oppression, l'injustice et la réaction. Bref c'est une « société inverse » pour reprendre une expression de Michel Foucault qui apparaît et bouscule l'Etat de droit dans ses fondements². Dans la science juridique, le désordre et l'ordre ne peuvent se concevoir l'un sans l'autre ; ce sont des contraires unis sur un mode dialectique. Le désordre est immanent à l'ordre. Dans le vrac des textes, des actes, des normes et des systèmes, le juriste du droit positif tente d'imprimer un ordre intelligible, et l'axiome de l'ordre fonde le droit. Cette impression de l'ordre par le juriste ne connaît pas de répit. A l'image du travail de Sisyphe, « l'érection du droit en ordre est une entreprise précaire, aléatoire et toujours remise en chantier : si le droit se présente comme un système cohérent, rigoureux, logique, des brèches

¹ C'est après le conseil des ministres du 19 mai 1968 que Georges Pompidou, premier ministre, et Georges Gorse, ministre de l'Information, ont répété un propos du général de Gaulle : « La réforme, oui ; la chienlit, non ».

² Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975.

incessantes réapparaissent dans cette systématique exigeant un travail d'ajustement, d'élagage, de colmatage »³.

Dans nos propos, nous tenterons de décrire quelques manifestations sociales et politiques de l'inversion sociale (I). Nous analyserons comment ces manifestations qui appellent à transgresser la loi, constituent en même temps une interpellation du droit et de l'ordre censés protéger l'intérêt général (II). Enfin nous essayerons de comprendre comment se réalise l'inversion sociale et par quels moyens et mécanismes elle affecte l'Etat de droit (III).

I - La dimension sociale et politique de l'inversion sociale

Le positivisme juridique repose sur le postulat suivant : le droit est ordre juridique et ordonnancement par les règles. De fait le désordre préexiste à l'ordre ; tout ordre préfigure des désordres passés et le désordre est la préface de l'ordre. Au sujet de l'ordre, il y a des idées reçues ; ainsi l'ordre serait toujours par lui-même répressif. Le postulat de la qualité d'ordre de contrainte du droit n'est plus recevable : « jamais l'ordre ne pourra supprimer le désordre (...). Il ne saurait y avoir d'ordre infaillible puisqu'il comporte inévitablement des tensions et des contradictions, des fanges de désordre. Du fait qu'il y a toujours des choix à faire et des décisions à prendre au regard de l'évolution générale de la société »⁴

Socialement, le phénomène de l'inversion sociale apparaît comme une défiance à l'égard de l'ordre public, de la moralité dominante. Sur un registre religieux c'est même un blasphème pour la foi et la sainteté. Dans sa forme bénigne, on la découvre dans les genres artistiques avec ses allures de provocation, de raillerie ou de « guignolisation » du pouvoir politique et de ses symboles. Ces pratiques artistiques ont leurs acteurs et leurs publics. Le Kotèba⁵ en est une illustration locale. Pink Floyd, le célèbre groupe hard rock anglais des années 1970, se livre à une attaque en règle de la société, l'école politique dans son célèbre album « The Wall ».

Le morceau « Another Brick in the Wall »⁶ conteste l'éducation des enfants dans son principe même puisque l'éducation réussie est celle qui fait de l'éduqué la réplique exacte de l'éducateur. De quoi uniformiser les êtres humains, à l'image des briques d'une même moule, pour construire un mur. Quand le groupe entonne « We don't want no thought control, we don't

³ J. CHEVALLIER, « L'ordre juridique », in *Le droit en procès*, CURAPP, PUF, Paris 1983, p. 49.

⁴ J. FREUND, « le concept d'ordre », *Rev. Adm. L'Est de la France* n° 19, 1980.

⁵ Le Kotèba est une forme de théâtre traditionnel en pays bambara, permettant des moqueries acceptées par la tradition. Ce mode d'expression a été récupéré par un groupe dramatique moderne.

⁶ Titre de trois chansons du groupe « Pink Floyd », parues dans l'album *The Wall* en 1979.

need, no education »⁷; c'est une ritournelle qui s'échappera de la clameur des enfants du *Township* de Soweto. Elle sera l'hymne des manifestations étudiantes qui secoueront tout le pays. L'album est interdit par le pouvoir ségrégationniste en raison de son « caractère subversif ». De fait les enfants vitupéraient l'enseignement en afrikaans, une langue métisse dérivée du hollandais, de l'anglais et des dialectes africains locaux.

De même, l'inversion sociale se rencontre dans la criminalité informatique. Une race de jeunes enfants, intelligents et audacieux se sont emparés des technologies de l'information et de la communication, pour se mesurer aux codes secrets, les plus verrouillés de la finance, de l'armée, et de la diplomatie. Aucun domaine n'est à l'abri des menaces des « Hackers »⁸. Ils sont dans l'informatique ce que les pirates représentaient naguère pour la navigation maritime.⁹

Les mouvements féministes, avec leurs groupuscules d'activistes comme les Femen¹⁰, défraient régulièrement la chronique par leurs outrances verbales et leurs nudités agressives. Heurtant la pudeur, les Femen s'en prennent à la papauté, aux églises sous toutes les formes possibles au nom de la laïcité et des libertés fondamentales. L'ordre public apparaît comme une figure artificielle aux contours flous et à contenance éminemment idéologique. Les désordres relèvent de la dynamique profonde du droit, l'instauration de l'ordre social comme l'institution de l'ordre juridique en sont affectés. De fait c'est la loi qui est progressivement disqualifiée comme source exclusive du droit. A côté, il y a une foule de règles jurisprudentielles et la confluence des systèmes juridiques infra-étatiques ou trans-étatiques. La connaissance du désordre fait vaciller la conception statique des systèmes juridiques. De telle manière que « Le désordre constitue la réponse inévitable, nécessaire et même souvent féconde, au caractère sclérosé, schématique, abstrait et simplificateur de l'ordre ».

Le mouvement homosexuel naguère banni par l'Eglise, par les pouvoirs politiques et par toutes les civilisations dans le courant de l'histoire s'exprime désormais au grand jour dans un contexte de tradition catholique où le mariage ne se concevait que sous le modèle hétérosexuel. Evidemment tout ceci varie d'un pays à l'autre et les avancées ne se font pas au même rythme, mais les interférences rendent les pressions plus fortes sur des législations encore frileuses. Une première marche gay est organisée le 4

⁷ *Dictionnaire du Rock*, Bouquins-Robert Laffont, nov. 2002, p. 1389.

⁸ Terme désignant un spécialiste de l'informatique et fréquemment utilisé pour désigner un individu utilisant cette spécialité de façon illégale.

⁹ E. MORIN, *Introduction à la complexité*, ESF, Paris, p. 22.

¹⁰ Groupe féministe d'origine ukrainienne, défendant la cause des femmes en organisant des manifestations dénudées.

avril 1981¹¹, alors que dans l'imaginaire collectif « homosexuel, toxicomane et séropositif » forment un trio à morbidité élevée. Le comité d'urgence anti-répression homosexuel CUARH réussit à associer à la marche, les Partis socialistes et communistes ainsi que les syndicats de gauche comme la CGT. Pour la première fois en France, les lesbiennes et les homosexuels se regroupent à Paris et terminent la journée à la Mutualité où un gala est organisé le soir.

La France catholique voit le mouvement prendre de l'ampleur et le CUARH cherche à combattre l'article 331 du code pénal qui ne donne pas les mêmes possibilités aux homosexuels qu'aux hétérosexuels. Les marches se perpétuent chaque année, toujours organisées par le CUARH ; la deuxième marche géante a eu lieu en juin 1982, comme un signe de collusion avec la gauche fraîchement arrivée au pouvoir. Le Parti communiste présentait auparavant l'homosexualité comme « contraire au mouvement ouvrier ».¹² Cependant Danielle Bleitrach, membre mandaté par le bureau politique, déclarait à une réunion du CUARH : « Le Parti communiste est opposé à une discrimination de quelque nature que ce soit envers les homosexuels. Cela est une position de principe, qui découle de notre respect des libertés individuelles et de notre conception des droits de l'homme. Mais le Parti communiste considère qu'il n'a à prendre position ni pour, ni contre l'homosexualité. Il a, en revanche à se battre pour que les individus trouvent dans la société la liberté, l'égalité, les conditions matérielles et morales de leur épanouissement, le droit d'aimer faisant partie de cet épanouissement. »¹³ Désormais la cause gay figurera dans le programme de campagne de chaque candidat aux élections présidentielles en France. En voulant légaliser le mariage gay dès la première année de son mandat, le président Hollande avait sans doute appuyé trop fort sur le poussoir. La société française connut un clivage digne de l'affaire Dreyfus. La mobilisation pour protéger la famille ou pour la faire évoluer s'empara du pays tout entier. La loi fut votée en faveur des gays. Pour la droite et les franges conservatrices de la société, ce n'est que partie remise en attendant des rapports de force plus favorables.

Dans un registre plus tragique, les règlements de compte et les lynchages de présumés innocents, par des foules en colère sont des manifestations courantes de l'inversion sociale. Plus particulièrement au Mali, dans les

¹¹ C'est à partir de 1969 que sont régulièrement organisées des « marches des fiertés » destinées à prendre la défense de toutes les orientations sexuelles. En France, la marche du 4 avril 1981 marque l'importance de ce mouvement.

¹² R. PHILIPPE, *Homosexualité*, Paris 1990, p. 28.

¹³ R. PEYREFITTE in Randa PHILIPPE, *op. cit.*, éditions Pardès, p. 60.

années 1990, l'article 320¹⁴ en fut la parfaite illustration. Pour punir les voleurs ou divers malfrats, la solution était un litre d'essence à 300 francs et une boîte d'allumettes à 20 francs. Au nom de ce cruel article, l'unique du code de la vindicte populaire, une forme dégradée du talion s'est installée. A l'échelle internationale, la guerre a changé de nature. Elle est quasiment devenue asymétrique. Les législations et les autres conventions afférentes sont tombées en désuétude tant leurs violations par tous les belligérants sont monnaie courante. La plus grande démocratie du monde, pour des raisons de sécurité nationale, agit dans le non droit intégral.

Les Etats-Unis d'Amérique, à la mesure de leur responsabilité pour une paix mondiale durable et des impératifs de leur sécurité nationale propre, ont mis en œuvre la théorie de la guerre préventive. Au nom de celle-ci les forces spéciales (J.S.O.C.¹⁵) agissent à travers le monde, avec des dommages collatéraux qui n'auraient pas échappé à la Cour pénale internationale (C.P.I.) si l'Amérique avait été signataire de la convention de Rome. Guantanamo et de nombreuses prisons secrètes continuent de garder des suspects, sans inculpation, durant des décennies, sous la torture physique et psychologique. Les aveux des revenants de ces prisons, sans visages, sont tout simplement terrifiants. L'Etat de droit par excellence tombe dans des pratiques dignes de la pure barbarie à une époque où cependant le projet de gouvernance universelle et de paix perpétuelle prônées par Emmanuel Kant devrait connaître des avancées tangibles¹⁶.

Plus près de nous, dans la sous-région ouest-africaine, un président et ses opposants se livraient une bataille sourde, au sujet d'un article de la constitution, lui permettant de se succéder à lui-même, sans aucune limitation de mandat. La constitution est soumise à une double contorsion dans ce pays. Pour le président et ses hommes, le recours au référendum est une voie démocratique, qui donne la parole au peuple, sur des questions fondamentales de la vie de la nation. Les opposants pour leur part, se limitent à la lettre de l'article qui verrouille le nombre de mandat présidentiel. Refusant toute velléité de déverrouillage de cette limitation, les opposants arguent que la limitation du mandat présidentiel est une question qui concerne un individu, et non toute la nation. La suite des événements on la sait : la rue impose un changement de gouvernement le 31 octobre 2014.

¹⁴ Ce chiffre, résultant de l'addition du prix d'un bidon d'essence et d'une boîte d'allumettes, désigne une forme de justice populaire consistant à brûler vif les voleurs pris en flagrant délit. On peut en rapprocher la « loi de Lynch » ou « lynchage » aux Etats-Unis (pendaison sans jugement) ou le « collier du père Lebrun » à Haïti (exécution par un pneu enflammé placé autour du cou, le père Lebrun étant un vendeur de pneus).

¹⁵ Le *Joint Special Operations Command* coordonne les forces spéciales des différentes branches de l'armée américaine.

¹⁶ Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle*, première édition : 1795

C'est visiblement un dialogue aporétique qui s'installe entre les protagonistes qui tirent chacun le droit de son côté et rejettent l'autre dans le non-droit. C'est un spectacle où le droit serait comme un individu pris dans un sable mouvant sans possibilité de s'en sortir seul. Pourtant, force doit toujours rester à la loi, dans un Etat de droit. Un Etat où les citoyens sont libres de s'affilier à quantité d'organisations privées, d'associations et de groupe de bénévoles. Par ces divers canaux, ils peuvent faire aboutir leurs intérêts par les groupes de pression ou lobbies. Les groupes de pression jouent un rôle de médiateur entre l'individu isolé et un gouvernement qui est généralement une énorme machine bien éloignée du citoyen. Alexis de Tocqueville, grand sociologue et observateur politique français du XIX^{ème} siècle, ne disait-il pas : « Il n'y a pas de pays où les associations soient plus nécessaires pour empêcher le despotisme des partis ou l'arbitraire du prince que ceux où l'état social est démocratique »¹⁷. La démocratie est donc plus qu'un système de gouvernement, c'est une valeur. En tant que telle, elle est aux antipodes de l'inversion sociale et interagit avec elle dans une sorte de relation dialectique. Cette interaction condamne le droit à évoluer.

II - La déviance sociale et le droit

Chaque fois qu'elle se manifeste, et quelle que soit son origine, la déviance sociale heurte le droit, la loi et l'ordre. Vis-à-vis du droit, l'inversion sociale constitue une interpellation, une invite à se remettre en cause. Le contrat social suppose en effet, que les sujets soient rationnels et décidés à vivre ensemble à l'exclusion de toutes voies de violence. En outre, les artistes invoquent la liberté de penser et de créer. Une liberté tout à fait inoffensive pour autoriser leurs productions. Lorsque le droit décèle à ce niveau une tentative d'atteinte à la loi et à l'ordre social, c'est le Code pénal qui s'oppose de fait au droit civil.

Les « Hackers » au nom du droit à l'information, se mesurent aux systèmes informatiques ultra-sécurisés. Si le droit peut les interpellier, la conscience juridique ne peut échapper à cette question fondamentale : faut-il criminaliser ceux qui veulent en savoir davantage sur l'ordre qui les gouverne ? Lorsque les Femmes font irruption dans l'espace public et portent atteinte à la pudeur, c'est au nom d'une liberté dont elles estiment devoir éprouver toutes les dimensions. C'est contre un ordre puritain et réactionnaire qui les a trop longtemps brimés, en les empêchant même de disposer de leurs propres corps. Le mouvement gay a une armature intellectuelle et idéologique. Depuis Spinoza, les notions de bien et de mal ne

¹⁷ Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 2^e partie, chap. IV : « De l'association politique aux Etats-Unis », première édition : 1835.

sont pas des absolus. Elles dépendent de la manière dont on se les représente et de la façon de qualifier les actions comme bonnes ou mauvaises.

Ainsi, bien ou mal agir ne revient pas à respecter sans les comprendre les interdits ou les commandements, au motif qu'ils sont formulés comme tels ; mais à comprendre pourquoi telle chose, pour moi ou pour autrui, est nuisible ou utile, bonne ou mauvaise. C'est un des sens que Spinoza a de l'éthique. En clair pour Spinoza, la manière dont nous désirons découle de notre nature et le désir est humain. C'est le désir qui détermine la valeur de la chose et non l'inverse : c'est parce que nous la voulons ou la désirons que nous jugeons qu'elle est bonne. Puisque la manière dont nous désirons découle de notre nature ou de notre essence, il est illusoire de chercher à aller contre nos désirs, car ce serait aller contre notre nature et contre l'effort qui tend à la conserver. (cf. *L'Éthique* III, proposition 2, Scolie¹⁸).

Sous quelques formes que l'inversion sociale se décline, elle a sa logique propre, un argumentaire qui conduit le droit à bégayer, à tituber avant de trouver son équilibre dans le refuge des impératifs de stabilité et de sécurité. Par essence, le droit est évolutif et il vise la protection des libertés fondamentales. C'est justement le champ des libertés qui s'élargit le plus souvent et invite le droit à leur reconnaissance. Les exclus de tous genres aspirent à davantage de liberté. Naguère on ne voyait que le combat des femmes ; aujourd'hui les enfants, les homosexuels, les transsexuels, les consommateurs de drogue, les partisans du suicide, de l'euthanasie etc. battent régulièrement le pavé dans les Etats démocratiques modernes pour des droits qui leur sont refusés. De toute part le droit est assiégé.

III - Les stratégies d'action de l'inversion sociale et leurs impacts sur l'Etat de droit

L'inversion sociale n'est pas seulement le fait de quelques inadaptés sociaux. Bien au contraire, elle résulte d'une culture de dépit, de renoncement devant la loi, la légalité institutionnelle. Au motif que les institutions ne comblent pas leurs attentes, qu'elles sont lourdes et difficiles à mettre en marche, les actes d'inversion sociale prolifèrent. C'est une stratégie d'auto-victimisation qui se nourrit de frustrations résultant du décalage entre l'Etat de droit formel et des insuffisances ou pannes de la démocratie. C'est la figure du progrès en lutte contre les archaïsmes et les forces rétrogrades que prend le mouvement gay. Il faut décoincer la société prise en otage par des traditions qui l'enchainent. C'est le combat contre les forces obscures et pour la liberté, cette valeur sacrée que même « la raison suppose » si l'on en croit Rousseau.

¹⁸ SPINOZA, *L'éthique*, première édition : 1677.

Ainsi se crée la fracture sociale entre « gens d'en haut », détenteurs réels du pouvoir politique et économique et « gens d'en bas » condamnés à la marginalisation et bientôt la relégation. C'est cette fracture qui affaiblit l'Etat de droit, un Etat censé garantir et protéger les droits de tous. Cette rupture a sa parole et ses actes et ils sont magnifiés et valorisés. L'inversion sociale a de fait ses héros, ses mythes, ses stars. Tous sont les versions remixées de la symbolique David contre Goliath avec toute une charge affective en faveur du plus faible. Faut-il chercher plus loin que là le succès des jeunes rappeurs, la fascination pour un Jacques Mesrine et l'idolâtrie pour un « Che » Guevara¹⁹ ? Entre tous les possibles qu'offre le champ des libertés, la posture du droit est celle d'un arbitre rudement contesté mais absolument indispensable pour la continuité de la cité.

¹⁹ Jacques Mesrine (1936-1979) : criminel ayant su utiliser les médias pour se voir reconnaître le titre douteux d' « ennemi public n° 1 ». Ernesto Guevara (1928-1967) : révolutionnaire argentin qui a notamment combattu à Cuba.

VERS UNE INVERSION DES RAPPORTS DE FORCE EN DROIT PRIVE MALIEN ?

par Bréhima Kamena,
maître assistant à l'Université des sciences juridiques
et politiques de Bamako

« *Entre le fort et le faible, ..., c'est la liberté qui opprime et
la loi qui affranchit.* » Lacordaire

Un rapport de force est une *confrontation* physique, psychique, sociale, économique, etc., entre deux ou plusieurs personnes ou groupes de personnes dont les intérêts sont antagonistes. Lorsque les parties ont un pouvoir inégal, on distingue la partie *dominante* ou partie forte qui détient le pouvoir physique, psychique, social, économique, etc., et la partie dominée ou partie faible qui n'en détient pas. On parle de la « loi *du plus fort* » lorsque la partie forte ne rencontre aucune résistance. Le droit privé a pour objet les rapports des personnes privées entre elles, les personnes privées comprenant à la fois les personnes physiques (les particuliers) et des personnes morales (sociétés, association, etc.). Ces rapports mettent face à face des personnes physiques ou morales.

C'est généralement en matière économique que cette inégalité se manifeste le plus. C'est le cas notamment des rapports entre professionnels et consommateurs, entre concurrents, entre employeurs et employés, entre dirigeants et actionnaires, entre associés majoritaires et minoritaires. Cependant, l'analyse se limitera aux rapports de force entre la partie économiquement forte et la partie économiquement faible. L'économie a été définie comme « l'ensemble des phénomènes, faits et activités relatifs à la production, à la circulation et à la consommation des richesses dans un ensemble donné ». ¹ De ce fait, la présente analyse exclut les rapports qui ne sont pas exclusivement économiques comme les rapports familiaux.

Sur le plan purement économique, lorsque chacune des parties a quelque chose à offrir que l'autre désire, on parle de négociation et on entrevoit alors la possibilité pour la partie économiquement faible de se soustraire du

¹ G. CORNU, *Vocabulaire juridique*.

rapport de domination. Dans le cas contraire, on retombe dans la loi du plus fort.

Certes le droit se présente comme un système cohérent, rigoureux, logique, mais du fait des rapports de force, des brèches incessantes réapparaissent dans cette systématité créant un certain désordre et exigeant un travail d'ajustement, d'élagage et de colmatage.² L'inversion consistera pour une partie à reprendre le dessus sur une autre ou tout au moins à rééquilibrer les rapports de force. L'inversion des rapports de force peut résulter non seulement du droit, mais aussi d'autres facteurs. Lorsqu'elle résulte du droit, elle prend généralement la forme d'un rééquilibrage.

Très tôt les juristes ont pris conscience des rapports de force en droit privé et de la loi du plus fort qui peut en résulter. C'est ainsi que bien avant l'indépendance du Mali³, différents courants juridiques et philosophiques se sont affrontés en France, notamment ceux de l'autonomie de la volonté et du solidarisme.

La théorie de l'autonomie de la volonté érige la *volonté* en source créatrice de *droit* et *d'obligation*. Elle a été soutenue notamment par Grotius, son disciple Pufendorf, Locke et, plus tard, par Rousseau. Pour ces auteurs, les hommes sont naturellement libres, raisonnables et sociaux. Ils constituent la société par leur accord librement donné. Leur raison leur montre le droit naturel, c'est-à-dire ce qui convient à leur état social. Pour les autonomistes, chaque personne est libre de contracter, comme de ne pas contracter et ne s'oblige que par son consentement éclairé aux termes de la convention. Selon eux, le corollaire de cette idée est qu'une convention passée valablement devra être exécutée, conformément à la maxime « *pacta sunt servanda* ». Les rédacteurs du Code civil français se sont en partie inspirés de cette théorie. On peut citer comme exemples l'article 1134 du Code civil selon lequel « les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites » et l'article 1156 du Code civil qui dispose : « On doit dans les conventions rechercher quelle a été la commune intention des parties contractantes, plutôt que de s'arrêter au sens littéral des termes ».

La théorie dite du « solidarisme contractuel »⁴ est apparue à la fin du XIX^{ème} siècle sur la critique de celle de l'autonomie de la volonté.⁵ Elle

² Sur l'ordre et le désordre en droit, v. J. CHEVALLIER, « L'ordre juridique », in *Le droit en procès*, CURAPP, P.U.F. 1983, Paris, p. 49.

³ L'indépendance du Mali a été proclamée le 22 septembre 1960.

⁴ V. spécialement L. BOURGEOIS, *Solidarité*, Armand Colin, Paris 1896.

⁵ Plus tard, d'autres théories sont apparues, notamment la théorie de l'utile et du juste et celle du volontarisme social. La première a été ébauchée au début du XX^{ème} siècle, puis approfondie par J. Ghestin en 1982. Dans cette théorie, le fondement de la force obligatoire du contrat se trouverait selon ses auteurs dans la conformité du contrat au principe d'utilité sociale et de justice sociale. La théorie fait une sorte de compromis entre l'autonomie de la volonté et une conception plus objective du contrat appelée positivisme contractuel. Le positivisme contractuel est un

adopte une vue opposée à celle-ci.⁶ La théorie du solidarisme soutient que, dans les faits, les hommes ne sont pas égaux et qu'ils naissent dans une société déjà constituée et se trouvent pris d'emblée dans un réseau de relations sociales contraignantes. Pour les solidaristes, l'homme est par nature un être social et il naît « débiteur de l'association humaine ». ⁷ Pour eux, son état naturel est l'interdépendance et la solidarité sociale. Le contrat n'est donc pas librement formé et sa force obligatoire doit être assouplie au bénéfice du plus faible.

Le solidarisme contractuel implique un certain altruisme de l'un, qui doit prendre en considération, voire en charge, les intérêts de l'autre, lui consentant au besoin quelques sacrifices.⁸ La théorie du solidarisme recommande que les intérêts de la partie faible soient pris en considération, soit directement en interdisant certaines pratiques (*ordre public de protection*, prohibition des *clauses abusives*, refus de contracter non justifié, etc.), soit indirectement en mettant la protection de certains intérêts de la partie faible à la charge de la partie forte (obligation de conseil, de mise en garde, etc.). Les textes et la jurisprudence, en France, n'ont pas manqué également de consacrer en partie cette théorie. C'est le cas par exemple des décrets du 22 septembre 1935 et du 9 octobre 1936 interdisant l'usure. Ainsi, à la formule de Fouillée « Qui dit contractuel dit juste »⁹ répond celle de Lacordaire « Entre le fort et le faible, ... », c'est la tendance réelle des

fondement légaliste et objectif qui a été développé par G. Rouhette en 1965. Son but est de démythifier le rôle de la volonté dans le contrat. C'est dorénavant la loi qui domine le droit du contrat et qui fonde la force obligatoire du contrat. (cf. Georges ROUHETTE, *Contribution à l'étude critique de la notion de contrat*, thèse, Paris 1965). Dans la théorie de l'utile et du juste, c'est aussi la loi et seulement la loi qui consacre l'obligation contractuelle, mais en tant que mécanisme régulateur des centres d'intérêts que représentent les parties. Quant au volontarisme social, c'est aussi une théorie mixte qui est défendue notamment par Aubert et Savaux et qui confère à la volonté un rôle plus important que dans la théorie de l'utile et du juste ou du solidarisme contractuel (cf. J. FLOUR, J.-L. AUBERT et E. SAVAUX, *Les obligations*, tome I, *L'acte juridique*, 9^{ème} édition, Armand Colin, 2000). Cependant, à la différence de la doctrine de l'autonomie de la volonté, elle refuse d'accorder à la volonté un pouvoir normatif autonome. Selon le volontarisme social, la volonté n'est qu'un pouvoir délégué par la loi aux sujets de droit.

⁶ La théorie économique connaît un débat analogue entre les deux modèles du capitalisme (v. M. ALBERT, *Capitalisme contre capitalisme*, Le Seuil, 1991).

⁷ L. BOURGEOIS, ouvrage précité, p. 116 ; L. DUGUIT, *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Félix Alcan, 1920, p. 18.

⁸ Ch. JAMIN, « Plaidoyer pour le solidarisme contractuel », in *Le contrat au début du XXI^{ème} siècle, Etudes offertes à J. Ghestin*, LGDJ, 2001 ; D. MAZEAUD, « Loyauté, solidarité, fraternité, la nouvelle devise contractuelle ? », in *L'avenir du droit, Mélanges en hommage à F. Terré*, Dalloz, 1999 ; (dir. de) Ch. JAMIN et D. MAZEAUD, *La nouvelle crise du contrat*, Dalloz, 2003 ; (dir. de) L. GRYNBAUM et M. NICOD, *Le solidarisme contractuel, mythe ou réalité ?*, Economica, 2004.

⁹ A. FOUILLEE, *La science sociale contemporaine*, Librairie Hachette, Paris 1904, 4^e éd. (V. aussi 1^{ère} éd. 1880).

rapports entre le fort et le faible en droit privé malien et, plus précisément, à se demander si l'on ne tend pas vers une inversion des rapports de force en droit privé malien.

Certes l'analyse portera sur le droit privé malien, mais, en raison des liens historiques entre ce droit et le droit français, la question sera examinée à la lumière de ce dernier. L'analyse permettra notamment de savoir à quelle théorie juridique le Mali souscrit et de faire un parallèle entre les droits malien et français. La réponse à la question diffère selon que l'on se réfère aux textes et à la jurisprudence issus de la période coloniale ou à ceux adoptés par le Mali indépendant.

En 1960, à l'indépendance du Mali, la législation qui y était applicable n'était pas, à l'instar des autres colonies françaises, exactement celle qui était en vigueur dans la métropole à cette époque. En effet, en vertu de la règle dite de la « spécialité législative » inscrite dans la constitution française, les lois et décrets adoptés en France métropolitaine ne s'appliquaient pas de plein droit dans les colonies. Il fallait pour cela que des décrets particuliers, dits « décrets portant règlement d'administration publique » (D.R.A.P.) en décident, par territoire ou ensemble de territoires (A.O.F.¹⁰ - A.E.F. ...), l'extension complète ou partielle après que, le cas échéant, des aménagements aient été apportés aux textes métropolitains, pour les adapter aux réalités et aux impératifs locaux.¹¹ C'est ainsi que le Code civil a été promulgué au Sénégal par arrêté du gouverneur du 5 novembre 1830 et a été étendu à toute l'Afrique occidentale française par le décret du 6 août 1901.

En ce qui concerne les autres textes de droit privé, la législation commerciale et des sociétés, applicable au Mali au moment de l'indépendance, était essentiellement fondée sur le Code de commerce de 1807, rendu applicable outre-mer par la loi du 7 décembre 1850 et divers décrets pris entre 1850 et 1870 ; la loi du 24 juillet 1867 sur les sociétés anonymes et en commandites par actions, rendue applicable en Afrique par le décret du 30 décembre 1868 ; la loi du 17 mars 1909 relative à la vente et au nantissement du fonds de commerce avec des variantes d'application selon les territoires français en Afrique ; la loi du 18 mars 1919 relative au registre du commerce ; la loi du 7 mars 1925 sur les sociétés à responsabilité limitée, la loi du 30 juin 1926 adaptée en ce qui concerne les baux commerciaux¹² et

¹⁰ Créée en 1895, La Fédération d'Afrique occidentale française (A.O.F. : 4700000 km², 16 millions d'habitants) comprenait sept colonies : Sénégal, Mauritanie, Soudan français, Niger, Guinée, Côte d'Ivoire, Dahomey). La capitale fédérale, Dakar, a été détachée du Sénégal, pour former une circonscription à part.

¹¹ Equipe HSD, *Droit commercial et des sociétés en Afrique*, EDICEF/AUPELF, Paris 1989, p. 9.

¹² Equipe HSD, ouvrage précité, p. 9 et 10. V. aussi *Législation des sociétés dans les territoires d'outre-mer* du bâtonnier Claude LUSSAN (édition de 1953 et supplément de 1957), qui indique le droit en vigueur en Afrique au moment de l'indépendance ; *Jurisclasseur d'outre-mer*, qui a

les décrets du 22 septembre 1935 et du 9 octobre 1936. Cependant, durant la période coloniale, ces textes n'étaient pas applicables à tous. En effet, les sujets français, c'est à dire tous les indigènes non citoyens, gardaient leurs coutumes juridiques (« statut personnel ») et étaient soumis à la justice indigène, présidée par les administrateurs. En droit du travail, après plusieurs péripéties¹³ et avec notamment l'action des organismes internationaux¹⁴, fut promulguée la loi du 15 décembre 1952 qui a instauré un Code du travail applicable « aux territoires associés et territoires relevant du ministère de la France d'Outre-mer » appelé Code du travail des TOM.

En attendant l'adoption de ses propres textes, le Mali a continué à appliquer les textes français en vigueur au moment de son indépendance. Cependant, ces textes et la jurisprudence y afférente ne protégeaient pas suffisamment la partie économiquement faible, de telle sorte que la partie économiquement forte a pu lui imposer « sa loi ». On pouvait alors parler de la suprématie de la partie économiquement forte.

C'est après son indépendance que le Mali a commencé à adopter ses propres textes pour remplacer progressivement les textes français qui étaient en vigueur depuis la période coloniale. Ces nouveaux textes étaient largement inspirés des textes que la France elle-même avait adoptés après les indépendances de ses anciennes colonies. En droit privé, on peut citer notamment le Code de commerce de 1986 remplacé par celui de 1992 ; la loi du 29 août 1987 portant régime général des obligations ; le Code du travail de 1992 ; l'ordonnance de 1992 sur la concurrence remplacée par celle de 2007 ; les textes de l'OHADA dont les premiers sont entrés en vigueur le 1^{er} janvier 1998, et les textes de l'UEMOA relatifs à la concurrence adoptés en mai 2002. Plus récemment, le 23 juillet 2014, le projet de loi relatif à la consommation a été adopté par le conseil des ministres.

publié l'ensemble des textes adoptés jusqu'au 30 juin 1968 ; *Droit des sociétés en Afrique* de Georges MEISSONIER (édition de 1978), qui analyse et compare le droit applicable aux sociétés en Afrique ; *Guides juridiques et fiscaux « Afrique Noire francophone »* (édition de 1984) et « Afrique Centrale » (édition de 1987) dans la collection « Les dossiers internationaux Francis Lefebvre », qui exposent l'ensemble de la législation commerciale, fiscale et du droit des affaires et des sociétés en Afrique Noire.

¹³ Entre 1945 et 1952, plusieurs tentatives de codification avaient échoué.

¹⁴ L'ONU obligea les puissances coloniales à assurer le progrès social des populations sous leur dépendance (articles 73 à 76 de la charte). L'OIT élaborera en 1927 un rapport sur le travail forcé qui fut soumis à la conférence internationale du travail en 1929. Et dès 1944, elle inscrivit à l'ordre du jour de la 26^{ème} conférence internationale du travail à Montréal, l'étude des normes pour la politique sociale minimale dans les territoires dépendants. Sur cette base, l'OIT adopta la recommandation du 12 mai 1944, qui englobait l'ensemble des aspects de la politique sociale d'outre-mer, et en particulier la politique du travail.

Ce processus de remplacement des anciens textes français n'est pas encore terminé¹⁵. Néanmoins, les textes déjà adoptés en droit privé en combinaison avec d'autres facteurs permettent de rééquilibrer les rapports de force entre la partie économiquement forte et celle économiquement faible et permettent même, parfois, à cette dernière de prendre le dessus. On peut, en quelque sorte, parler de revanche de la partie économiquement faible. Même si l'on ne peut pas parler d'une totale inversion des rapports de force en droit privé malien, l'on tend alors vers une telle situation. Pour illustrer cette tendance, l'analyse s'appuiera essentiellement sur les cas spécifiques du consommateur et du concurrent économiquement faible. L'analyse constituera alors une contribution à l'étude du droit de la consommation et du droit de la concurrence au Mali.

Au Mali, il n'existe pas encore une définition légale du consommateur et de la consommation. Toutefois, l'article 3 du projet de loi relatif à la consommation définit le consommateur comme « toute personne physique ou morale qui acquiert ou utilise pour la satisfaction de ses besoins non professionnels des biens ou services qui sont destinés à son usage personnel ou familial ». En France, la notion de consommateur ne fait l'objet d'une définition légale que depuis peu. C'est la *loi Hamon* du 17 mars 2014 qui l'a introduite par un article préliminaire au sein du *Code de la consommation*. Selon cette définition, le consommateur est « toute personne physique qui agit à des fins qui n'entrent pas dans le cadre de son activité commerciale, industrielle, artisanale ou libérale ». Cette nouvelle définition est une transposition de la directive 2011/83 du Parlement européen et du Conseil du 25 octobre 2011. La définition française est plus restrictive car elle exclut les personnes morales de la notion de consommateur.

Quant à la définition malienne, elle s'inspire de la jurisprudence française qui était en cours avant l'adoption de la loi Hamon. Cette jurisprudence, cependant, a connu une nette évolution dans le temps. Dans un premier temps, en matière de clauses abusives, la Cour de cassation française a, de 1987 à 1993, utilisé le critère de la compétence professionnelle pour protéger un professionnel ayant conclu un contrat dont l'objet ne relève pas de sa spécialité. Puis, dans un second temps, à notre connaissance pour la première fois dans un arrêt du 24 janvier 1995 et régulièrement depuis cette date jusqu'à la loi Hamon, elle est revenue à une interprétation plus restrictive excluant du champ du Code de la consommation les transactions ayant un rapport direct avec l'activité professionnelle exercée par le professionnel. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur la notion de « non-professionnels » que la Cour de cassation avait, dans un arrêt du 15 mars 2005, reconnu que les

¹⁵ Par exemple, le livre II du Code civil français portant sur les biens et les différentes modifications de la propriété est encore appliqué au Mali.

personnes morales n'étaient pas exclues du dispositif légal de protection contre les clauses abusives.

S'agissant du concurrent, au même titre que la concurrence, il ne fait l'objet d'aucune définition légale en France et au Mali. L'article L410-2 du Code de commerce français et l'article 3 de l'ordonnance n° 07-025/P-RM du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence au Mali érigent en principe le libre jeu de la concurrence sans jamais donner à ces termes un contenu véritable. La jurisprudence ne donne pas plus d'indications, si ce n'est de façon très vague. Les différents auteurs ne semblent guère préoccupés d'en fournir une définition. Plus que le concept de concurrence c'est l'exposé de son régime qui les intéresse.¹⁶ Néanmoins, nous nous référerons à une définition de la concurrence qui fait ressortir la notion de rapport de force à travers la notion de compétition : « La concurrence est définie comme une compétition économique entre plusieurs entreprises ou plusieurs commerçants qui proposent à la clientèle les mêmes services ou les mêmes produits. »¹⁷.

Cette définition est proche d'une autre selon laquelle, « la concurrence est la situation dans laquelle se trouve une personne ou une entreprise par rapport à une ou plusieurs autres lorsque, tout en faisant des profits, elle peut rivaliser avec elles en offrant un service ou un produit au moins équivalent pour un prix au moins égal »¹⁸. Le mot « concurrence » s'applique aux activités de production, aux activités commerciales, comme aux services et même lorsque ces activités ont un caractère civil. Par les définitions précitées, le droit de la consommation et le droit de la concurrence couvrent tous les secteurs de l'activité économique : production, distribution et services. L'analyse ne portera donc pas sur d'autres cas spécifiques de personnes économiquement faibles comme celui du salarié ou de l'associé minoritaire.¹⁹ Ces cas ne seront évoqués que pour faire, parfois, un parallèle avec celui du consommateur. On examinera, d'abord, la suprématie de la partie économiquement forte et, ensuite, la revanche de la partie économiquement faible.

¹⁶ L. ZEVOUNOU, *Le concept de concurrence en droit*, thèse, Paris Ouest Nanterre La défense, 2010, p. 11 et 16.

¹⁷ Rapport du ministre malien chargé du commerce portant sur un projet de décret relatif à la concurrence, cf. communiqué du Conseil des ministres du 28 décembre 2005.

¹⁸ <http://www.dictionnaire-juridique.com/definition/concurrence.php>, consulté le 8 décembre 2014.

¹⁹ Pour une analyse du cas spécifique de l'associé minoritaire, v. B. KAMENA, *La situation de l'associé minoritaire en France et dans l'espace OHADA*, thèse, Grenoble II, 2005.

I - La suprématie de la partie économiquement forte

Les textes issus de la période coloniale et la jurisprudence relative à ces textes ne consacraient pas expressément la suprématie de la partie économiquement forte, mais ils ne l'empêchaient pas totalement, en raison de leur insuffisance, malgré les efforts du législateur et des juges français. Cette suprématie se manifestait aussi bien dans les rapports contractuels (A), que dans les rapports extracontractuels (B).

A - La suprématie de la partie forte dans les rapports contractuels

Avant l'adoption par le Mali de ses propres textes, on pouvait distinguer, en matière contractuelle, le droit commun et le droit spécial. Ce dernier était constitué du droit spécial français des contrats issus de la colonisation. Ce droit spécial protégeait la partie économiquement faible dans certaines catégories de contrat. Ainsi, en matière de crédit, la réglementation interdisait l'usure.²⁰ La protection ainsi accordée par le droit spécial était sans doute encourageante, mais elle avait, en raison de sa spécificité, une portée limitée au domaine concerné. Pour le reste, il fallait se référer au droit commun des contrats. Ce dernier, résultant du Code civil français et de la jurisprudence y afférente, restait, cependant, insuffisant, à bien des égards. L'on pouvait constater l'insuffisance des mesures visant à préserver le consentement (1) et celle des mesures adoptées contre le déséquilibre contractuel (2).

1 – L'insuffisance des mesures visant à préserver le consentement

Par une interprétation des dispositions du Code civil, la pratique jurisprudentielle française a pu parfois préserver le caractère libre et éclairé du consentement de la partie faible. C'est ainsi que, pour éclairer davantage le consentement de la partie faible, la jurisprudence française a créé une obligation d'information et a étendu son domaine. En effet, bien que le principe n'ait jamais été posé en termes généraux par un arrêt, les tribunaux français affirmaient l'existence d'une obligation d'information dans la plupart des contrats. Ainsi, ont été considérés comme débiteurs de cette

²⁰ Décrets du 22 septembre 1935 et du 9 octobre 1936 (v. M. Z. KODJO, *L'usure en droits africains et français comparés*, thèse, Paris I, 1974, p. 18 et s.). Ce texte a, d'ailleurs, été appliqué par la jurisprudence malienne pour sanctionner l'usure. Dans un arrêt du 6 avril 1998, la 1^{ère} chambre civile de la Cour suprême malienne a décidé que « le demandeur, en exigeant de son débiteur un taux d'intérêt de 10 % par mois soit 120 % l'an pour un prêt d'argent, a manifestement violé les dispositions de la loi relative à l'usure aux prêts d'argent (décret du 22 septembre 1935 applicable aux territoires de l'ex-AOF) » et que « c'est à juste titre que la Cour d'appel a retenu qu'il y avait usure et fraude pour entraîner l'annulation du contrat et, tirant la conséquence de droit, a condamné le créancier usuraire à répéter l'indu en capital et intérêt » (*Recueil de jurisprudence, Principaux arrêts de la Cour suprême du Mali*, 1998, p. 28).

obligation notamment le vendeur d'immeuble ou de meuble²¹, l'entrepreneur de construction²², l'intermédiaire intervenant sur le marché à terme²³, le mandataire²⁴, l'agent immobilier²⁵, l'agence de voyages²⁶, l'agence de recouvrement de créances²⁷, le teinturier²⁸, le chauffagiste²⁹ et le professionnel de l'assurance³⁰. L'obligation d'information découverte par la jurisprudence française comportait, cependant, une limite. Elle ne permettait pas toujours de préserver le consentement de la partie économiquement faible, en raison de certaines formes de publicité ou certaines techniques commerciales que la partie économiquement forte pouvait développer.

C'est ainsi que beaucoup d'entreprises n'hésitaient pas à mettre en avant les bons aspects de leurs produits ou de leurs services tout en en taisant les mauvaises qualités. Ici, la puissance économique informationnelle d'une partie lui permet d'organiser l'ignorance du cocontractant. Ainsi, la publicité est orientée dans une seule direction, celle qui emmène le public cible à contracter. A ce propos, A. Lyon-Caen, écrivait : « la publicité n'est pas information, ne peut-être information. Elle a pour objet de faire vendre le produit qu'elle représente en le rendant attrayant. Elle ne peut donc en donner qu'une représentation partielle ou partielle ». ³¹ Au lieu de mentir délibérément, ce qui le rend directement responsable de l'ignorance de son cocontractant, la partie économiquement forte recourt à une technique plus sournoise, l'organisation de l'ignorance de son partenaire par la publicité. ³²

De la même manière, une entreprise pouvait influencer la liberté d'adhésion des consommateurs par le recours à des prix excessivement réduits, c'est-à-dire inférieurs aux prix de revient. En effet, le prix est l'un des éléments essentiels du contrat de vente ou de prestation de service et constitue l'un des principaux critères d'adhésion du cocontractant. Un prix réduit peut donc pousser le cocontractant, surtout le consommateur, à des achats inconsidérés. La pratique de prix réduit n'était pas interdite tant que les prix annoncés étaient exacts. Ces prix réduits constituaient très souvent

²¹ Cass. 1^{er} civ., 3 juill. 1985, *Bull. civ.* I, n° 211. 5 déc. 1995, *R.T.D. civ.*, 1996, 338, obs. J. MESTRE.

²² Cass. 3^e civ., 4 mai 1976, *D.*, 1977, jurispr., p. 34, note J. MAZEAUD.

²³ Cass. com., 28 oct. 1974, *JCP éd. G.*, 1976, II, 18251, note M. BOITARD.

²⁴ Cass. 1^{er} civ., 12 nov. 1975, *Bull. civ.*, I, n° 320.

²⁵ Cass. 1^{er} civ., 30 oct. 1985, *Bull. civ.*, I, n° 277.

²⁶ Cass. 3^e civ., 3 nov. 1983, *Juris-Data* n° 1983-002356.

²⁷ Cass. com., 10 févr. 1970, *Bull. civ.*, IV, n° 53.

²⁸ Cass. 1^{er} civ., 7 mars 1978, *Bull. civ.*, I, n° 94.

²⁹ Cass. 1^{er} civ., 28 févr. 1989, *Bull. civ.*, I, n° 102.

³⁰ Cass. 1^{er} civ., 28 oct. 1986, *Juris-Data* n° 1986-002093.

³¹ A. LYON-CAEN, « Rapport de synthèse », in *La publicité propagande*, Congrès Capitant de Lisbonne, Economica, 1983, n° 6, p. 12.

³² L. BRUNEAU, *Contribution à l'étude des fondements de la protection du contractant*, thèse, Toulouse, 2005, n° 408, p. 353.

des prix d'appel. Dans ce cas, le professionnel réduisait le prix d'un produit, généralement de marque, pour attirer le consommateur. Et une fois ce dernier sur place, il l'incitait à acheter d'autres produits ne faisant pas l'objet de réduction. Il pouvait s'agir également de ventes en liquidation, en solde ou au déballage présentées comme pratiquées à des prix attractifs, alors qu'il n'en était rien. Ces ventes pouvaient susciter un engouement considérable chez les consommateurs qui avaient l'illusion de faire de bonnes affaires et le faux espoir de faire des économies.

D'autres pratiques comme l'octroi d'avantages en nature lors de l'achat d'un lot de produits ou de services pouvaient également attirer le consommateur et l'amener à contracter, en l'absence de besoin réel de tout ou partie des produits ou des prestations faisant partie du lot. Or le prix des produits ou des services présentés comme gratuits et qualifiés d'avantages était généralement incorporé dans le prix du lot. Ne pouvant faire la distinction entre le prix réel du produit et la valeur de la prime qui était intégrée dans le prix pratiqué, les consommateurs ne pouvaient pas effectuer leurs choix de produits ou de services en fonction des seuls critères essentiels de qualité et de prix. La transparence du marché faisait alors défaut.

Par ailleurs, avant l'avènement des textes relatifs à la concurrence et à la consommation, rien n'interdisait à une entreprise de lier la vente d'un produit ou la prestation d'un service à l'achat d'un autre produit ou à la prestation d'un autre service. L'atteinte à la liberté qui en résultait faisait que le consommateur pouvait être emmené à acheter un produit ou un service dont il n'avait pas besoin ou qu'il n'aurait pas acheté s'il avait la possibilité de séparer les produits ou les prestations concernés.

Ces différentes séductions et pressions dont le consommateur était victime ne pouvaient, le plus souvent, s'analyser sous le prisme des vices du consentement prévus par le Code civil ou de l'obligation d'information consacrée par la jurisprudence d'alors. Par ailleurs, la durée et le coût de la procédure judiciaire pour un contrat portant, le plus souvent, sur de faibles sommes constituaient des facteurs décourageants pour le consommateur. La partie économiquement faible était, souvent, victime de clauses contractuelles excessivement déséquilibrées.

2 – L'insuffisance des mesures adoptées contre le déséquilibre contractuel

Conscient de l'insuffisance des mesures adoptées contre le déséquilibre contractuel, le législateur français a, par la loi du 9 juillet 1975, modifié l'article 1152 du Code civil qui prévoit désormais la révision judiciaire des clauses pénales lorsqu'elles sont « manifestement excessives ou dérisoires ». Avant cette loi, les clauses pénales donnaient souvent lieu à de nombreux abus et les contrats d'adhésion contenaient souvent des clauses pénales

excessives, notamment les contrats de prêt et les ventes à crédit. La Cour de cassation s'était même estimée impuissante face aux clauses pénales stipulées dans les contrats de crédit-bail qu'elle considérait comme intangibles, en vertu de l'article 1134, alinéa 1^{er} du Code civil.³³

Le législateur français avait déjà prévu la lésion pour remédier à certains déséquilibres dans le contrat. Cependant, la lésion n'est admise que dans des cas expressément prévus par la loi. Il s'agit notamment du contrat de vente³⁴, des actes passés par le mineur³⁵ et par la personne placée sous sauvegarde de justice³⁶. Pour lutter contre les déséquilibres manifestes dans le contrat, la jurisprudence française avait essayé d'exploiter les mécanismes du droit commun. Elle l'avait fait, d'abord, par la création de nouvelles obligations. On peut citer spécialement le cas de l'obligation de sécurité. Cette obligation a été appliquée par la Cour de cassation aux transporteurs³⁷ et à d'autres professionnels comme les exploitants des manèges forains³⁸. Un autre des mécanismes utilisés fut la théorie de la cause. La jurisprudence s'est fondée sur cette théorie pour annuler des contrats ou certaines clauses. La Cour de cassation considérait même que les clauses limitatives de responsabilité étaient sans application lorsque l'inexécution des obligations du débiteur était totale ou lorsque l'obligation inexécutée présentait un caractère essentiel ou fondamental.³⁹

Nonobstant toutes ces mesures, avant l'adoption par le Mali de ses propres textes, le pouvoir économique dont disposait le professionnel pouvait lui permettre d'abuser de la faiblesse inhérente à la qualité du consommateur.

³³ B. BOCCARA, « La liquidation de la clause pénale et la querelle séculaire de l'art. 1231 c. civ. », *JCP*, 1970, I, 2294.

³⁴ Code civil, article 1674 : « Si le vendeur a été lésé de plus de sept douzièmes dans le prix d'un immeuble, il a le droit de demander la rescision de la vente, quand même il aurait expressément renoncé dans le contrat à la faculté de demander cette rescision, et qu'il aurait déclaré donner la plus-value. ».

³⁵ Code civil, article 1305 : « La simple lésion donne lieu à la rescision en faveur du mineur non émancipé, contre toutes sortes de conventions. ».

³⁶ Code civil, article 435, alinéa 2 : « Les actes qu'elle a passés et les engagements qu'elle a contractés pendant la durée de la mesure peuvent être rescindés pour simple lésion ou réduits en cas d'excès alors même qu'ils pourraient être annulés en vertu de l'article 414-1. Les tribunaux prennent notamment en considération l'utilité ou l'inutilité de l'opération, l'importance ou la consistance du patrimoine de la personne protégée et la bonne ou mauvaise foi de ceux avec qui elle a contracté. »

³⁷ Cass. civ., 6 déc. 1932, *DP*, 1933, I, p. 37.

³⁸ CA Nancy, 26 juin 1925, *D.*, 1927, 2, p. 29. Pour une application, plus tard, aux centres de transfusion sanguine, v. Cass. 1^{er} civ., 11 juin 1991, *Bull. civ.*, I, n^o 179.

³⁹ Cass. com., 14 janv. 1984, *Bull. civ.*, IV, n^o 20, *R.T.D. civ.*, 1984, 728, obs. J. HUET ; Cass. 1^{er} civ., 18 janv. 1984, *JCP* éd. G, 1985, II, 20372, note J. MOULY ; Cass. 1^{er} civ., 15 nov. 1988, *D.*, 1989, 349, note P. DELEBECQUE. V. plus tard dans le même sens l'arrêt dit « Chronopost » : Cass. com., 22 oct. 1996, *JCP* éd. G, 1997, II, 22881, note D. COHEN ; *D.*, 1997, jurispr., p. 121, note A. SERIAUX.

Généralement, le consommateur non averti n'était pas à mesure de percevoir les clauses déséquilibrées, par lui-même, à temps, c'est-à-dire avant la conclusion du contrat. Même s'il venait à les déceler, il lui était presque impossible d'y échapper en raison de sa faiblesse économique. Par exemple, renoncer au contrat d'adhésion proposé par la société EDM, détentrice au Mali du monopole de la fourniture de l'électricité, revient à renoncer à l'électricité ou à supporter les coûts exorbitants de l'installation et du fonctionnement d'une source alternative d'énergie, comme les panneaux solaires ou les groupes électrogènes. Ce qui, depuis toujours, est à la portée de très peu de consommateurs.

Les clauses contractuelles déséquilibrées dont les consommateurs étaient victimes provenaient essentiellement des contrats d'adhésion. L'auteur du contrat d'adhésion était généralement la partie économiquement forte. Il profitait généralement de cette position pour inscrire dans le contrat des clauses qui créaient à son profit un déséquilibre significatif entre les droits et obligations respectifs des parties.⁴⁰ Ces clauses déséquilibrées étaient très nombreuses. Elles pouvaient être relatives à l'exclusion, à la limitation ou à l'augmentation des responsabilités. Elles pouvaient porter aussi sur la modification du contrat ou sur sa résiliation ou sa prorogation.

Par ailleurs, le pouvoir économique dont disposait le contractant économiquement puissant pouvait lui permettre d'abuser également de l'état de dépendance économique dans lequel se trouvait un professionnel et lui imposer ainsi des clauses excessivement déséquilibrées. L'état de dépendance économique d'une entreprise est l'absence de liberté du partenaire dépendant dans le choix des stipulations contractuelles et, par suite, l'obligation dans laquelle il se trouve « d'accepter » celles qui lui sont dictées par le partenaire dominant.⁴¹ Cet état dans lequel se trouvait un professionnel suscitait la crainte d'un mal menaçant directement ses intérêts légitimes et lui ôtait toute alternative, alors qu'il savait bien que le contrat qu'il concluait lui était préjudiciable. Généralement, l'entreprise dépendante ne trouvait pas de solutions alternatives sur le marché et devait se plier à la volonté du partenaire dominant.

⁴⁰ F. TERRE, Ph. SIMLER et Y. LEQUETTE, *Droit, civil, Les obligations*, Dalloz, 2006, n° 74, p. 84 (v. aussi 11^{ème} éd., 2013). V. aussi M. S. PAYET, *Droit de la concurrence et droit de la consommation*, Thèse, Dalloz, 2001, n° 88, p. 149 : selon lui, « De façon générale, la puissance économique à l'origine du contrat d'adhésion ou de l'état de dépendance, permet à son titulaire de choisir seul le contenu du contrat ».

⁴¹ M. BEHAR-TOUCHAIS et G. VIRASSAMY, « Les contrats de la distribution », *Traité des contrats*, sous la direction de J. GHESTIN, LGDJ, 1999, n° 129, p. 77.

De nombreuses pratiques abusives pouvaient alors avoir lieu à l'égard du cocontractant professionnel de la part de la partie économiquement forte.⁴² On peut citer notamment la pratique de la « corbeille de la mariée »⁴³, le mécanisme de la marge arrière⁴⁴, les clauses d'exclusivité⁴⁵ et les concessions à accorder pour éviter le déréférencement⁴⁶. Ce dernier a fait l'objet de l'attention du législateur français qui est alors intervenu pour réglementer la rupture. Il a érigé un nouveau concept de responsabilité légale qui impose de respecter un délai de préavis minimum, formulé par écrit.⁴⁷ Ainsi, même la qualité de professionnel n'était pas un rempart contre la suprématie de la partie forte en matière contractuelle. Malgré ses efforts louables, le droit commun français, appliqué directement par le juge malien avant l'adoption par le Mali de ses propres textes, offrait peu de moyens adaptés pour lutter contre le déséquilibre contractuel.

Certes les rédacteurs du Code civil français n'ont jamais entièrement consacré les postulats du libéralisme économique. Bien loin de s'en remettre aux seules vertus de la liberté contractuelle, ils ont donné au contrat une ossature qui permet aux agents de l'ordre juridique de vérifier que celui-ci respecte les intérêts des parties comme ceux des tiers et de la collectivité.⁴⁸ Certes l'autonomie reconnue aux parties n'est pas indépendance, ni souveraineté. Elle ne s'exerce que dans les limites plus ou moins étroites des compétences qui leur sont reconnues par le droit objectif.⁴⁹

Cependant, l'intervention du législateur semblait insuffisante et le droit avait été dépassé par les faits. Si nous prenons la théorie générale des vices du consentement, elle ne parvenait pas en fait à protéger le consommateur des risques que les méthodes de commercialisation pratiquées lui faisaient encourir. En effet, l'erreur ne vicie le consentement et n'entraîne la nullité du

⁴² J. MESTRE, « Rapport de synthèse », in *Les clauses abusives entre professionnels*, p. 161 et 162 ; P. CRAMIER, « Essai sur la protection du contractant faible (en marge du droit de la concurrence) », *LPA*, 12 juin 2000, n° 116, p. 4.

⁴³ V. en ce sens P. ARHEL, « La pratique de la corbeille de la mariée rattrapée par le juge pénal », *LPA*, 2002, n° 79, p. 4.

⁴⁴ Ch. PECNARD et E. VOISSET, « La coopération commerciale est-elle licite ? », *LPA*, 2001, n° 242, p. 13.

⁴⁵ J. GHESTIN, « L'indétermination du prix entre passé et avenir », *L.P.A.*, 6 mars 1996, n° 29, p. 19 ; Cons. conc., déc. n° 97-D-76, 21 oct. 1997, *J.Cl. Conc. consom.*, fasc. 206, n° 125 ; Cons. conc., déc. n° 99-D-45, 30 juin 1999, *J.Cl. Conc. consom.*, fasc. 206, n° 125.

⁴⁶ D. FERRIER, « Le déréférencement d'un fournisseur par une centrale d'achat », in *La cessation des relations contractuelles d'affaires*, PUAM, 1997, p. 49 ; J. GUYENOT, « La rupture abusive. Les contrats à durée indéterminée », in *La tendance à la stabilisation du rapport contractuel*, LGDJ, 1960, n° 8, p. 242.

⁴⁷ Initialement prévue par l'article 36, 5° de l'ordonnance n° 86-1243 du 1^{er} décembre 1986 relative à la liberté des prix et de la concurrence, elle est aujourd'hui régie par l'article L 442-6-I-5° du Code de commerce.

⁴⁸ F. TERRE, Ph. SIMLER et Y. LEQUETTE, *Droit civil, Les obligations*, 2013, n° 33.

⁴⁹ J. Ghestin, « La notion de contrat », *D.*, 1990, Chron., p. 147.

contrat que si elle porte sur « la substance même de la chose qui en est l'objet » et elle ne tombe sur la personne avec laquelle on a l'intention de contracter que si la considération de cette personne est « la cause principale de la convention ».⁵⁰ Or la définition de ces termes, malgré certains élargissements jurisprudentiels, est trop étroite pour être d'une grande utilité pour le consommateur. Quant au dol, la tromperie commerciale rentre, la plupart du temps, dans le cadre du « dolus bonus » qui est toléré et qui ne peut donc entraîner la nullité du contrat. De même, pour la violence, s'il est admis qu'elle peut être économique, les conditions de mise en œuvre exigées par la jurisprudence font qu'il n'est pas toujours facile pour le consommateur de prétendre avoir été contraint à conclure le contrat.

Par ailleurs, les solutions proposées par le droit commun reposent sur l'action du consommateur. Or, l'enjeu du litige, souvent très faible, l'aléa judiciaire, la complexité procédurale et les lenteurs de la justice font hésiter le plaignant à intenter une action. Enfin, et surtout, les solutions du droit commun font généralement reposer la charge de la preuve sur le consommateur. Or, très souvent, cette preuve est très difficile à rapporter comme en cas de promesses verbales non tenues ou d'abus de faiblesse. Conscient de l'insuffisance de son droit commun, le législateur français a adopté des textes spécifiques.⁵¹ Cependant, la plupart de ces textes étaient postérieurs à l'indépendance du Mali et n'y étaient donc pas applicables. Au Mali, en raison de la quasi-absence de textes applicables en dehors du droit commun de la responsabilité civile, la situation était encore pire en ce qui concernait les rapports extracontractuels.

B - La suprématie de la partie forte dans les rapports extracontractuels

Avant l'adoption par le Mali de ses propres textes, les rapports extracontractuels y étaient régis essentiellement par le Code civil français. Ayant pris conscience des insuffisances dans ce domaine, le législateur français a introduit de nouvelles dispositions dans le Code civil. On peut citer

⁵⁰ Code civil, article 1110.

⁵¹ V. notamment : loi du 1^{er} août 1905 sur la répression des fraudes dans la vente des marchandises et des falsifications des denrées alimentaires et des produits agricoles ; ordonnance du 30 juin 1945 relative aux prix ; décret du 24 juin 1958 réprimant la subordination de la vente ou d'un produit ou service ; loi du 2 juillet 1963 interdisant la vente à perte et la publicité mensongère ; loi du 3 janvier 1972 relative au démarchage financier ; un décret du 12 octobre 1972 sur la répression des fraudes en ce qui concerne les conditions de vente des produits alimentaires ; loi du 22 décembre 1972 sur le démarchage à domicile ; loi du 10 janvier 1978 relative à l'information et à la protection des consommateurs dans le domaine de certaines opérations de crédit ; loi du 10 janvier 1978 sur la protection et l'information des consommateurs de produits et de services ; un décret du 4 octobre 1978 relatif aux ventes de véhicules automobiles d'occasion ; loi du 24 janvier 1984 dite loi bancaire ; loi du 26 juillet 1993 relative au Code de la consommation, qui a codifié le droit de la consommation en France.

la loi du 19 mai 1998 qui insère les articles relatifs à la responsabilité du fait des produits défectueux⁵². Cette loi a été adoptée sur la base d'une *directive européenne* du 25 juillet 1985 non sans quelques lenteurs. C'est, en effet, au bout de treize ans et suite à une condamnation de la France par la CJCE que cette loi a été adoptée. Elle permet d'engager la responsabilité du *producteur* du fait d'un défaut de sécurité de l'un de ses produits entraînant un *dommage* à une personne quelle qu'elle soit. Il s'agit d'un régime spécial de *responsabilité*. Il a un caractère d'*ordre public*. Il s'agissait là d'une avancée notable dans la protection des consommateurs dans les rapports extracontractuels. Cependant, ces rapports extracontractuels ne se limitent pas aux rapports entre consommateurs et producteurs. Ils concernent aussi les rapports entre concurrents.

Avant l'adoption par le Mali des textes relatifs à la concurrence, la suprématie du concurrent économiquement fort se manifestait par l'élimination ou l'affaiblissement de la concurrence. Ce qui portait une atteinte considérable, non seulement, au marché, mais, aussi, aux intérêts des concurrents économiquement faibles. Au lieu de rechercher une solution dans le droit commun, la France a préféré encore adopter des textes spécifiques.⁵³ Le Mali n'a adopté son premier texte sur la concurrence qu'en 1992.⁵⁴ Auparavant, le concurrent économiquement faible était pratiquement impuissant. La suprématie du concurrent économiquement fort s'opérait soit de manière directe, soit de manière indirecte : dans le premier cas, par l'exploitation de la faiblesse du concurrent (1) et, dans le second cas, par l'exploitation des rapports entre partenaires (2).

1 – La suprématie sur le concurrent par l'exploitation de sa faiblesse

Dans la pratique, une entreprise peut avoir besoin, pour son bon fonctionnement, de certains produits ou services commercialisés par un concurrent. Cette situation économique place ce dernier dans une position de force lorsque la première entreprise ne dispose pas d'autres alternatives équivalentes. Le concurrent économiquement fort pouvait abuser de sa position en refusant de vendre à son concurrent lesdits produits et services. Ces refus pouvaient être directs ou indirects. Ils étaient directs lorsque le refus était pur et simple. Par exemple, lorsque l'entreprise dominante ne répondait même pas aux propositions de son concurrent ou lui adressait une réponse négative. Les refus de vente étaient indirects lorsque les produits et les services convoités par le concurrent lui étaient proposés à des conditions

⁵² Code civil, articles 1386-1 et s.

⁵³ V. *infra* 1 et 2.

⁵⁴ C'est l'ordonnance n° 92-021/P-CTSP du 13 avril 1992 instituant la liberté des prix et de la concurrence. Ce texte a été abrogé et remplacé par l'ordonnance n° 07-025/P-RM du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence.

telles qu'il était dans l'incapacité de faire une marge suffisante pour demeurer sur le marché.

Le refus de vendre un produit ou de prêter un service indispensable à la présence du concurrent sur le marché a donné lieu à la théorie dite « des installations essentielles » ou « des facilités essentielles ». Cette théorie d'origine américaine dénonçait l'utilisation abusive par une entreprise de sa situation de monopole dans l'exploitation d'une installation essentielle pour exercer une activité sur le marché aval. C'était le cas par exemple de l'exploitant d'une gare qui en refusait l'accès à une compagnie de chemin de fer.⁵⁵ Conscient de l'atteinte que pouvaient subir les concurrents économiquement faibles et, par ricochet, les consommateurs, un décret français du 9 août 1953 avait interdit le refus de vente, mais il fut annulé pour dépassement de l'habilitation dans le cadre de laquelle il avait été pris.⁵⁶ Le décret du 24 juin 1958 a repris l'interdiction en l'introduisant à l'article 37.1^o.a de l'ordonnance du 30 juin 1945 sur les prix et en l'assimilant à la pratique de prix illicite. Ce texte, pendant un certain temps, a servi également de fondement à l'interdiction des conditions discriminatoires de vente avant que celles-ci ne soient formellement interdites par la loi du 27 décembre 1973. Le décret du 24 juin 1958 a également prévu une commission technique des ententes et des positions dominantes chargée d'examiner les pratiques anticoncurrentielles. Plus tard, en France, la loi du 19 juillet 1977, précisée par un décret du 25 octobre 1977, a renforcé les dispositions antérieures et a abordé le contrôle de la concentration économique. Elle a substitué à la commission des ententes et des positions dominantes une commission de la concurrence, dotée de structures plus fortes et de compétences plus larges.

Par ailleurs, au Mali, avant l'avènement des textes sur la concurrence, les pratiques commerciales déloyales⁵⁷ comme le dénigrement, la

⁵⁵ Cette théorie fut reprise en droit européen, en matière d'abus de domination, à propos notamment des exploitants de ports qui empêchaient l'accès à leurs installations à certaines compagnies de navigation ». Cf. LUCAS de LEYSSAC et G. PARLEANI, *Droit du marché*, Paris, PUF, 2002, p. 629 et s. ; v. aussi G. RIPERT et R. ROBLOT, *Traité de droit commercial*, T. 1, V.1, 18^{ème} éd., par L. VOGEL, LGDJ, 2001, n° 810 et s. ; Pour plus de détails, v. L. RICHER, « Le droit à la paresse ? » « Essential facilities », version française, *D., Chron.*, 1999, p. 523.

⁵⁶ CE, 18 juin 1958, *D.*, 1958, 656, concl. B. TRICOT.

⁵⁷ La notion de pratiques commerciales déloyales, qui se trouve aujourd'hui dans les Codes français de commerce et de la consommation, émane de l'article 2 de la loi de finance n° 63-628 du 2 juillet 1963 et de l'ordonnance du 1^{er} décembre 1986 relative à la liberté des prix et de la concurrence. Selon l'article 120-1 du Code français de la consommation, « une pratique commerciale est déloyale lorsqu'elle est contraire aux exigences de la diligence professionnelle et qu'elle altère, ou est susceptible d'altérer de manière substantielle, le comportement économique du consommateur normalement informé et raisonnablement attentif et avisé, à l'égard d'un bien ou d'un service. »

désorganisation, la confusion et le parasitisme étaient constatées, même si elles n'étaient pas le fait des seuls concurrents économiquement forts. Le dénigrement consiste à jeter le discrédit sur les produits, l'entreprise ou la personne du concurrent.⁵⁸ Il vise à détourner sa clientèle ou plus généralement à lui nuire dans un esprit de lucre. C'est le cas, par exemple, de la publicité faite par un acteur économique et portant atteinte à la qualité des produits ou des services de son concurrent. Le dénigrement se distingue de la diffamation, dans la mesure où il émane d'un acteur économique qui cherche à bénéficier d'un avantage concurrentiel au détriment de son compétiteur.

De plus, le dénigrement est constitué même si les faits révélés par l'auteur du dénigrement sont exacts. Le dénigrement peut être direct (informations malveillantes, critiques systématiques visant les méthodes du concurrent ou la personne même du chef d'entreprise, sa compétence professionnelle ou son crédit) ou indirect (attribuer à ses produits des qualités déniées aux produits ou entreprises concurrents, par exemple). Avant l'adoption par le Mali des textes relatifs à la concurrence, le concurrent victime de dénigrement ne pouvait que se fonder sur la responsabilité civile délictuelle pour obtenir réparation du préjudice subi. Ce qui supposait la preuve d'un préjudice, d'une faute et d'un lien de causalité. Il en était de même pour la désorganisation, la confusion et le parasitisme.

La désorganisation consiste « à perturber le marché par l'utilisation contre un concurrent ou un groupe de concurrents déterminés des pratiques déloyales en vue de développer une clientèle ».⁵⁹ Ces pratiques déloyales peuvent être la divulgation du savoir-faire de l'entreprise concurrente⁶⁰, la corruption de son personnel, le détournement de clientèle⁶¹ ou l'incitation à la grève. Mais c'est surtout le débauchage du personnel de l'entreprise concurrente qui s'avérait la pratique la plus courante dans le passé et donnait lieu au contentieux le plus important. Ainsi, a été considéré comme déloyal le fait d'inciter un salarié en poste à démissionner par l'offre d'une rémunération ou d'une situation anormalement favorable.⁶² Le préjudice résultant de la désorganisation se traduit généralement par une baisse de la clientèle et donc du chiffre d'affaires.

Quant à la confusion, elle consiste « à utiliser tout procédé déloyal ayant pour objet ou pouvant avoir pour effet de créer dans l'esprit du public une assimilation ou au moins des similitudes entre des entreprises concurrentes,

⁵⁸ Ordonnance n° 07-025/P-RM du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence au Mali, article 29, alinéa 1^{er}.

⁵⁹ Ordonnance n° 07-025/P-RM du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence, article 29, alinéa 2.

⁶⁰ Cass. com., 24 nov. 1970, *D.*, 1971, somm., p. 58.

⁶¹ Cass. soc. 27 janv. 1972, pourvoi n° 71-40313, *Legifrance*.

⁶² Cass. soc., 12 mars 1959, n° 57-11897, *Legifrance*.

que les actions portent sur les entreprises ou sur les produits qu'elles fabriquent ou commercialisent, telles l'imitation du nom commercial, de la marque, de l'enseigne, des messages publicitaires d'un concurrent ou l'imitation servile du modèle de ses produits». ⁶³ Avant l'avènement des textes maliens, la jurisprudence française a énoncé que la concurrence cesse d'être loyale lorsqu'elle est faussée par des procédés ou des manœuvres ayant pour objet d'entraîner une confusion dans l'esprit de la clientèle ⁶⁴. Il pouvait s'agir de la copie servile ou de l'imitation de la marque, du nom commercial, des produits ou services, de l'organisation, de la publicité ou même d'une caractéristique essentielle des emballages du concurrent. La similitude absolue n'était pas exigée. Il suffisait que la ressemblance crée un risque de confusion pour un client moyennement attentif. ⁶⁵

Le parasitisme est très proche de la confusion. Dans les deux cas, ce sont les efforts du concurrent qui sont utilisés, mais ils se distinguent par le fait que l'auteur du parasitisme cherche à s'approprier indûment la réputation d'un concurrent afin de tirer profit de son renom, de son travail, de ses efforts, de ses recherches ou de ses investissements. C'est ainsi qu'a été qualifié de parasitisme le rattachement à une entreprise ou à un produit afin de bénéficier de sa notoriété. ⁶⁶ Avant l'avènement des textes sur la concurrence au Mali, ces pratiques commerciales déloyales ne pouvaient donner lieu qu'à la responsabilité délictuelle de droit commun que les concurrents économiquement faibles ne mettaient pas toujours en œuvre. Toutes ces pratiques étaient directement orientées vers les concurrents, mais la partie économiquement forte pouvait également atteindre ces derniers à travers ses propres partenaires.

⁶³ Ordonnance n° 07-025/P-RM du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence, article 29, alinéa 3. La confusion est une pratique commerciale trompeuse. En vertu de l'article L121-1 du Code français de la consommation, une pratique commerciale est trompeuse lorsqu'elle crée une confusion avec un autre bien ou service, une marque, un nom commercial, ou un autre signe distinctif d'un concurrent ou lorsqu'elle repose sur des allégations, indications ou présentations fausses ou de nature à induire en erreur. Selon le même texte, une pratique commerciale est également trompeuse si, compte tenu des limites propres au moyen de communication utilisé et des circonstances qui l'entourent, elle omet, dissimule ou fournit de façon inintelligible, ambiguë ou à contretemps une information substantielle ou lorsqu'elle n'indique pas sa véritable intention commerciale dès lors que celle-ci ne ressort pas déjà du contexte.

⁶⁴ Cass. Com., 5 janvier 1966, *Legifrance*.

⁶⁵ Cass. com., 6 janv. 1969 : « Nobel-bozel » et « Technobel », *D.*, 1969, Jur., p. 454.

⁶⁶ Cass. com., 17 mai 1982, pourvoi n° 80-12556, *Legifrance*.

2 - La suprématie sur le concurrent par l'exploitation des rapports entre partenaires

Avant l'adoption des textes sur la concurrence, la partie économiquement forte pouvait, pour éliminer ou affaiblir la concurrence, exploiter de manière abusive ses rapports avec ses propres partenaires, qu'ils fussent des fournisseurs ou des clients. Cette exploitation abusive se manifestait aussi bien par la fidélisation excessive des partenaires que par la mise en œuvre des prix éliminatoires « prédateurs » ou par d'autres pratiques.

La fidélisation est une démarche globale qui peut recourir à de nombreuses actions et à la mise en place de multiples dispositifs. La plupart de ces actions et de ces dispositifs s'adressent aux partenaires de l'auteur de la fidélisation. On peut citer notamment les clauses d'exclusivité, les clauses organisant des rabais de fidélité, des ristournes d'objectifs ou des remises liées au fait que l'entreprise satisfera à la totalité des besoins de ses clients pour une période donnée. La fidélisation ne désavantage pas directement les partenaires commerciaux de celui qui la pratique. Elle peut même les avantager. La fidélisation des partenaires a alors un coût. L'entreprise qui en a les moyens se trouve dans une position économiquement forte et en abuse lorsqu'elle l'utilise pour éliminer ou limiter la concurrence. Il en est ainsi lorsque par la clause de fidélisation l'entreprise dominante dissuade ses partenaires de s'adresser à ses concurrents et marginalisent ces derniers. Il en est ainsi, par exemple, lorsque la clause d'exclusivité est d'une durée trop longue. Le caractère abusif de la clause de fidélisation réside également dans le fait qu'elle fragilise les offres alternatives adressées aux consommateurs. Cependant, la clause ne manifeste pas toujours un abus. Il en est ainsi lorsqu'elle ne dissuade pas les partenaires à traiter avec les concurrents.

En ce qui concerne la pratique des prix éliminatoires « prédateurs », elle consiste, pour l'entreprise détentrice d'un pouvoir de marché, de profiter de sa puissance économique pour offrir à sa clientèle des prix si bas que les concurrents ne peuvent s'aligner et se retrouvent donc marginalisés. Elle est abusive dans la mesure où elle a pour objectif d'éliminer les concurrents qui n'ont pas les moyens de s'aligner. Cette pratique aussi a un coût car elle emmène l'entreprise dominante à accuser des pertes qu'elle pourrait éviter. Elle ne peut être compatible avec son propre intérêt que si elle espère compenser ces pertes par les profits qu'elle pourra réaliser une fois le concurrent disparu et sa position dominante initiale restaurée. Toutefois, il existe aussi des pratiques de prix bas non prédateurs. Elles ne sont abusives que lorsque les prix sont artificiels, c'est-à-dire qu'ils ne résultent pas de la gestion de l'entreprise qui les pratique.⁶⁷

⁶⁷ Cependant, en France, le décret précité du 24 Juin 1958 interdisait au fournisseur d'imposer aux détaillants un prix minimum, soit en valeur absolue, soit par détermination d'une marge.

Dans le passé, l'entreprise économiquement forte pouvait proposer à ses partenaires d'autres procédés d'élimination ou de limitation la concurrence. On peut citer, par exemple, l'incitation des partenaires à commettre un refus d'information ou à organiser une insuffisance d'information sur les produits ou services concurrents, empêchant la clientèle d'opérer un choix éclairé et limitant par là même la compétitivité des entreprises concurrentes. On peut citer également le cas de l'octroi à ses clients des remises sur l'achat simultané de deux produits afin de les empêcher de se tourner vers une entreprise concurrente pour l'un des produits concernés.

L'entreprise économiquement forte pouvait aussi décourager la concurrence trop agressive, en contraignant ses partenaires du secteur à souscrire des ententes en vue d'éliminer des concurrents. En France, dans un premier temps, les pouvoirs publics ont voulu s'attaquer aux ententes : d'abord, maladroitement, puisque le décret du 9 août 1953, déjà évoqué, a dû être annulé ; ensuite, avec plus de succès, avec l'adoption du décret précité du 24 juin 1958 et, plus tard, celle de la loi précitée du 19 juillet 1977 et du décret précité du 25 octobre 1977.

Toutes ces pratiques montrent que la partie économiquement forte exerçait sa suprématie sur la partie faible : à l'égard des cocontractants pour maximiser ses profits ; dans les rapports extracontractuels pour affaiblir ou éliminer ses concurrents et faire encore plus de profits. Cette situation, cependant, a commencé à changer au Mali depuis l'adoption des premiers textes qui ont permis à la partie économiquement faible de prendre sa revanche.

II - La revanche de la partie économiquement faible

Après avoir pris conscience du déséquilibre des rapports de force en droit privé, le législateur malien a adopté des textes qui visent à rétablir l'équilibre entre les parties. Il faut souligner que ces textes maliens sont pour la plupart inspirés des textes spécifiques adoptés par le législateur français qui avait, de son côté, entretemps, pris conscience de l'insuffisance du droit commun dans la protection de la partie économiquement faible. Ce mouvement, cependant, n'était pas propre à la France puisque cette protection résultait aussi du droit communautaire européen.

Parallèlement, la suprématie de la partie économiquement forte a conduit les consommateurs à se regrouper en associations pour mieux faire face à cette situation. Leurs actions ont entraîné un infléchissement de la puissance économique. Ainsi, la revanche de la partie économiquement faible résulte de la combinaison de deux facteurs : le rééquilibrage des rapports de force par le droit (*A*) et l'infléchissement de la puissance économique grâce aux actions des regroupements (*B*).

A - Le rééquilibrage des rapports de force par le droit

C'est en 1987 que le Mali a réglementé le droit commun des obligations par l'adoption de la loi du 29 août 1987 portant régime général des obligations. Cette réglementation a été complétée, plus tard, par l'adoption des textes relatifs à la concurrence et à la consommation. Ces textes consacrent de nouvelles valeurs, le néolibéralisme économique et ses nouvelles conceptions du droit.⁶⁸ Sans remettre en cause les principes de la liberté contractuelle et de la libre concurrence, Ils y apportent des restrictions. Ce sont tantôt des prescriptions, tantôt des interdictions. Il en résulte un rééquilibrage des rapports contractuels (1) et des rapports extracontractuels (2).

1 - Le rééquilibrage des rapports contractuels

Le rééquilibrage des rapports contractuels entre la partie économiquement forte et la partie économiquement faible se manifeste par la consécration des obligations et des prohibitions liées à l'information précontractuelle (a) et par l'immixtion dans le contenu du contrat (b).

a - La consécration des obligations et des prohibitions liées à l'information précontractuelle

Conscient du fait que les vices du consentement ne sont pas toujours efficaces⁶⁹, le législateur a prévu des mesures préventives d'information en vue de restaurer l'égalité des armes entre le professionnel et le consommateur. D'inspiration néolibérale, ces mesures ne remettent pas en cause l'autonomie de la volonté. En effet, tout en préservant la liberté de décision des parties, elles permettent à la partie économiquement faible de mieux défendre ses intérêts face à la partie économiquement forte. Elles visent à préserver les caractères libre et éclairé du consentement. C'est ainsi que l'ordonnance portant organisation de la concurrence prévoit une obligation d'information liée aux ventes en solde et aux liquidations. Elle prévoit, en son article 21, que « toute publicité des prix annonçant les ventes en solde, les liquidations ou toute formule équivalente, doit indiquer si elle concerne la totalité des stocks ou préciser les articles ou catégories d'articles auxquels elle s'applique ». Cette ordonnance interdit, en outre, la publicité mensongère.⁷⁰

⁶⁸ Sur cette notion v. V. VALENTIN, *Les conceptions néolibérales du droit*, Thèse, Economica, 2002.

⁶⁹ Cf. I. A.

⁷⁰ Ordonnance du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence, article 22 ; projet de loi portant protection du consommateur, article 2.

Ces dispositions visent à préserver le consentement du consommateur contre certaines formes de publicité ou certaines techniques commerciales précitées.⁷¹ En outre, le projet de loi portant protection du consommateur au Mali prévoit à la charge du professionnel quelques obligations d'information. Il prévoit, en son article 3, que tout fournisseur doit informer le consommateur notamment sur les conditions de vente, la nature des biens et services, les limitations éventuelles de la responsabilité contractuelle et les conditions d'utilisation appropriées. Le projet de loi portant protection du consommateur prévoit une obligation supplémentaire d'information à la charge du fournisseur de service.⁷² En cas de défaillance du fournisseur de services, il permet au consommateur de demander l'accomplissement de l'obligation sous astreinte.⁷³ Le non respect de toutes ces obligations d'information et des interdictions est pénalement sanctionné.

Par ailleurs, l'information du consommateur est garantie par des prescriptions qui touchent à la forme de l'offre ou du contrat. Le projet de loi portant protection du consommateur porte des exceptions au principe du consensualisme affirmé par l'article 58 de la loi portant régime général des obligations en exigeant dans de nombreux cas un écrit. Il s'agit, dans la plupart des cas, d'engagements présentant une certaine gravité, susceptibles de mettre des obligations lourdes ou de longue durée à la charge du consommateur.⁷⁴ C'est ainsi que l'article 50 du projet de loi précise : « tout contrat de crédit à la consommation doit obligatoirement faire l'objet d'une offre préalable écrite en caractères très apparents lisibles à première vue et remise aux consommateurs ». En exigeant que l'écrit soit fait en caractères très apparents lisibles à première vue, cette disposition vise à lutter contre la pratique largement répandue chez les professionnels d'écrire en petits caractères presque illisibles certaines clauses, parfois essentielles, du contrat. La disposition de l'article 50 est applicable également au crédit immobilier.⁷⁵ De même, le projet de loi prévoit, en son article 25, que « les opérations de démarchage doivent faire l'objet d'un contrat écrit dont un exemplaire doit être remis au consommateur au moment de la conclusion de ce contrat ». Le non respect des prescriptions relatives à la forme est, également, pénalement sanctionné⁷⁶. Ces sanctions pénales peuvent être complétées par des sanctions civiles en cas de dommage. Par la lettre des dispositions (verbe devoir), l'écrit est exigé *ad validitatem*.

⁷¹ *Supra* I. A. 1.

⁷² Projet de loi portant protection du consommateur, article 5, alinéa 1^{er}.

⁷³ Projet de loi portant protection du consommateur, article 5, alinéa 2.

⁷⁴ Sur le formalisme informatif, v. H. CLARET, « Contrats et obligations, Protection du consommateur », *J-CI civil*, Fasc. 10, septembre, 2002, n° 80.

⁷⁵ Projet de loi portant protection du consommateur, article 55.

⁷⁶ Projet de loi portant protection du consommateur, article 69.

Les sanctions pénales et civiles renforcent sans aucun doute les obligations et les prohibitions prévues pour la protection du consommateur. Ainsi, l'arsenal juridique prévu pour l'information précontractuelle du consommateur peut restaurer les conditions d'un contrat équilibré entre professionnels et consommateurs. Cependant, la technique la plus fréquemment utilisée par le législateur consiste à exiger que certaines mentions figurent dans le contrat ou que d'autres n'y figurent pas. C'est l'immixtion dans le contenu du contrat.

b - L'immixtion dans le contenu du contrat

L'immixtion dans le contenu du contrat se fait, tout d'abord, par la prescription de certaines clauses ou obligations par le législateur. A cet égard, l'article 9, alinéa 1^{er} du projet de loi portant protection du consommateur prévoit l'indication de la date limite à laquelle le fournisseur s'engage à livrer le bien ou à exécuter la prestation. L'alinéa 2 de cet article admet la possibilité pour le consommateur de dénoncer le contrat en cas de retard de livraison du bien ou de fourniture de services excédant sept jours et non dû à un cas de force majeure. Cette dénonciation se fait par lettre recommandée avec demande d'avis de réception. Dans le cas de la vente à distance de biens et services, ce sont les coordonnées du professionnel qui doivent être mentionnées.⁷⁷ Ces mentions sont d'autant plus nécessaires pour le consommateur que, s'agissant d'une vente à distance, ce dernier peut ignorer la localisation exacte de son cocontractant. Pour le crédit à la consommation, le projet de loi prévoit, en son article 52, que « toute offre de vente à crédit doit obligatoirement indiquer le taux d'intérêt, la durée et le coût total toutes taxes comprises du prêt consenti ». La même disposition est applicable au crédit immobilier.⁷⁸

Le non respect de ces prescriptions est pénalement sanctionné.⁷⁹ Le projet de loi précité prévoit aussi des sanctions particulières dans certains cas. A cet égard, il prévoit, en son article 54, alinéa 2, applicable à la fois au crédit à la consommation et au crédit immobilier, que le consommateur ne doit rembourser que les sommes prévues au contrat ainsi qu'éventuellement les frais de justice. Il en va ainsi d'ailleurs, généralement, de toutes les clauses qui n'auraient pas été portées à la connaissance du consommateur. La prédétermination, en partie, du contenu du contrat est une arme préventive afin de lutter contre les abus de puissance économique des professionnels à l'égard des consommateurs. À certains égards, le droit de la consommation

⁷⁷ Projet de loi portant protection du consommateur, article 23.

⁷⁸ Projet de loi portant protection du consommateur, article 55.

⁷⁹ Projet de loi portant protection du consommateur, articles 64 et 68.

emprunte ici des techniques utilisées en droit du travail pour protéger cette autre partie faible qu'est le salarié.⁸⁰

L'immixtion dans le contenu du contrat se fait, également, par l'interdiction ou la limitation de certaines clauses par le législateur. En droit commun, c'est la loi portant régime général des obligations qui restreint les clauses relatives à la responsabilité. Il s'agit des clauses exonératoires de responsabilité⁸¹, des clauses limitant la responsabilité⁸² et des clauses pénales⁸³. En droit de la consommation, les clauses qualifiées d'abusives sont interdites par l'article 18 du projet de loi portant protection du consommateur.

L'immixtion dans le contenu du contrat se fait, également, par l'interdiction de certains types de vente. Ainsi, l'ordonnance du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence au Mali interdit, en ses articles 4 et suivants, la pratique de prix imposé, les ventes à perte, les ventes en soldes et les liquidations non autorisées, la pratique de prix d'appel, les ventes et prestations de service discriminatoires, les ventes et prestations de service subordonnées, les ventes jumelées et les ventes avec prime. L'ordonnance du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence prévoit des sanctions pénales pour le non respect de ces interdictions. Pour la vente à perte, les prix imposés, les prix d'appel et la vente avec primes, le tribunal peut, en outre, ordonner la publication de sa décision dans les journaux qu'il désigne aux frais du condamné. Cependant, l'ordonnance du 18 juillet 2007 prévoit pour certaines de ces pratiques des exceptions. Par exemple, la vente à perte est tolérée dès lors qu'elle est le seul moyen de sauvegarder les intérêts légitimes des distributeurs. Ainsi, la vente à perte peut être appliquée aux produits périssables à partir du moment où ils sont menacés d'altération rapide. Ces exceptions sont justifiées par leur faible impact sur le fonctionnement normal du marché, notamment à travers l'influence limitée sur la décision du consommateur.

L'immixtion dans le contenu du contrat, qu'elle se fasse par la prescription ou par l'interdiction de certaines clauses ou de certains types de vente par le législateur, limite certes la liberté contractuelle des parties, mais elle constitue, avec les obligations d'informations, un moyen efficace de

⁸⁰ Selon l'article L. 21, alinéa 1^{er} du Code malien du travail, le contrat de travail à durée déterminée doit être constaté par écrit. A défaut, il est présumé conclu pour une durée indéterminée. En outre, la loi impose un salaire minimum (Code du travail, article L.96.4), restreint les clauses de non concurrence, etc.

⁸¹ RGO, article 117.

⁸² RGO, articles 134 et 137.

⁸³ RGO, articles 135 à 137. Sur ces questions en droit français, v. J.-P. PIZZIO, « La protection du consommateur par le droit commun des obligations », *R.T.D. com.*, 1998, p. 53. V. aussi, J. CALAIS-AULOY, « L'influence du droit de la consommation sur le droit civil des contrats », *R.T.D. civ.*, 1994, p. 239.

rééquilibrer les rapports contractuels entre les parties économiquement forte et faible. D'autres mesures tout aussi efficaces ont été prévues par le législateur malien pour rééquilibrer les rapports extracontractuels.

2 - Le rééquilibrage des rapports extracontractuels

Comme déjà indiqué, les rapports entre concurrents sont généralement des rapports extracontractuels. Ces rapports ont fait l'objet d'une attention particulière aussi bien de la part du législateur communautaire que du législateur malien. Les textes de l'UEMOA et les textes nationaux rééquilibrent les rapports extracontractuels entre concurrents par la prohibition de certains comportements. Ces prohibitions s'inscrivent dans la finalité poursuivie par le droit de la concurrence, qui est de protéger le marché et, par ricochet, les consommateurs ou utilisateurs finaux.

On a vu que le refus de vendre peut constituer une arme pour la partie économiquement forte contre le concurrent économiquement faible.⁸⁴ C'est pourquoi l'article 12 de l'ordonnance du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence l'a interdit. Cependant, pour prévenir d'éventuels abus de la part du concurrent économiquement faible et préserver, le cas échéant, les intérêts de la partie économiquement forte, l'article 13 autorise, exceptionnellement, le refus de vente dans certains cas limitativement énumérés. C'est le cas notamment lorsque la quantité demandée est anormale au regard des besoins de l'acheteur ou de la capacité de production du fournisseur ou lorsque la demande est manifestement contraire aux modalités habituelles de livraison du vendeur.

L'ordonnance du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence interdit également le dénigrement, la désorganisation et la confusion. En plus de la sanction classique de ces pratiques déloyales qui est la mise en jeu de la responsabilité civile de son auteur, celui-ci encourt désormais une sanction pénale. Le juge peut également ordonner la publication de la décision de condamnation. Cette publication se fera le plus souvent par voie de presse, mais le juge peut recourir à tout autre procédé de publicité, telle que la radio.

Par ailleurs, le règlement n° 2/2002 interdit et déclare nuls de plein droit les ententes, les abus de position dominante et les aides d'Etat.⁸⁵ Toutefois, l'article 7 du règlement n° 2/2002 autorise les entreprises à demander une exemption auprès de l'UEMOA pour les pratiques qui contribuent à améliorer la production ou la distribution des produits ou à promouvoir le progrès technique ou économique, à certaines conditions. Ces pratiques doivent réserver aux utilisateurs une partie équitable du profit qui en résulte et ne doivent pas, d'une part, imposer aux entreprises intéressées des

⁸⁴ Cf. I.B.1.

⁸⁵ Règlement n° 2/2002/CM/UEMOA, article 2.

restrictions qui ne sont pas indispensables pour atteindre ces objectifs, et, d'autre part, donner à des entreprises la possibilité, pour une partie substantielle des produits en cause, d'éliminer la concurrence. Les textes de l'UEMOA prévoient pour les ententes, les abus de position dominante et les aides d'Etat des sanctions pécuniaires, spécialement des amendes⁸⁶ et des astreintes⁸⁷ infligées par la commission de l'UEMOA. Ces sanctions sont prononcées sans préjudice des recours devant les juridictions nationales relatifs à la réparation des dommages subis par les concurrents. Les pratiques anticoncurrentielles faussent ou limitent le jeu de la concurrence. Dès lors, les textes qui les interdisent restaurent l'équilibre entre les concurrents.

Pour mieux garantir le respect du dispositif juridique relatif à la concurrence le législateur de l'UEMOA et le législateur national prévoient des organes chargés de la constatation et de la poursuite des infractions. Au niveau de l'UEMOA, c'est la commission de l'UEMOA, le comité consultatif en matière de concurrence et la Cour de justice de l'UEMOA. La commission mène les procédures relatives aux ententes, aux abus de position dominantes et aux aides d'Etat en liaison étroite et constante avec les autorités compétentes des Etats membres, qui sont habilitées à formuler toutes observations sur ces procédures.⁸⁸ Le comité consultatif est consulté préalablement à toute décision de la commission relative à une procédure.⁸⁹ Il émet son avis sur le projet de décision de la commission. La Cour de justice de l'UEMOA apprécie la légalité des décisions prises par la commission.⁹⁰ Elle statue, avec compétence de pleine juridiction, sur les recours intentés contre les décisions par lesquelles la commission fixe une amende ou une astreinte. A cet effet, la Cour de justice peut modifier ou annuler les décisions prises, réduire ou augmenter le montant des amendes et des astreintes ou imposer des obligations particulières.⁹¹

Au niveau national, les procédures menées en liaison étroite avec l'UEMOA et relatives aux ententes, aux abus de position dominantes et aux aides d'Etat, ainsi que les procédures relatives aux infractions prévues par les

⁸⁶ Règlement n° 3/2002/CM/UEMOA, articles 22.1 et 22.2 ; règlement n° 4/2002/CM/UEMOA relatif aux aides d'Etat à l'intérieur de l'UEMOA et aux modalités d'application de l'article 88 (C) du traité, article 24.2.

⁸⁷ Règlement n° 3/2002/CM/UEMOA, article 23.1.

⁸⁸ Règlement n° 3/2002/CM/UEMOA, article 28.2 et règlement n° 4/2002/CM/UEMOA, article 19.

⁸⁹ Règlement n° 3/2002/CM/UEMOA, article 28.4 et règlement n° 4/2002/CM/UEMOA, article 29.

⁹⁰ Règlement n° 3/2002/CM/UEMOA, article 31, alinéa 1^{er} et règlement n° 4/2002/CM/UEMOA, articles 16.3 et 17.2. Le recours est ouvert aux Etats membres et au Conseil, ainsi qu'à toute personne physique ou morale contre tout acte lui faisant grief.

⁹¹ Règlement n° 3/2002/CM/UEMOA, article 31, alinéa 3.

textes nationaux sont mises en œuvre par des enquêteurs habilités par le ministre chargé de la concurrence et de la consommation.⁹² En outre, les officiers de police judiciaire, les agents des impôts, des douanes et de toute autre administration sont tenus de porter, dans les meilleurs délais et par écrit, à la connaissance du service chargé de la concurrence et de la consommation les infractions à la réglementation dont ils ont eu connaissance au cours des vérifications ou enquêtes relevant de leur compétence.⁹³ En cas de poursuite judiciaire, le parquet compétent est saisi par le directeur chargé de la concurrence et de la consommation.⁹⁴ Toute la procédure, aussi bien aux niveaux communautaire que national, permet de pallier le manque d'entrain des consommateurs et de certains concurrents économiquement faibles à saisir les juridictions en cas d'atteinte à leurs intérêts. Cependant, la possibilité de transaction offerte aux auteurs des différentes infractions prévues par les textes nationaux⁹⁵ diminue considérablement les cas de poursuite judiciaire.⁹⁶ Le dispositif juridique est complété, en amont et en aval, par les actions des regroupements.

B - L'infléchissement de la puissance économique grâce aux actions des regroupements

Pour faire face à la puissance économique, les consommateurs se sont regroupés en associations. Ces regroupements contribuent à infléchir la puissance économique, non seulement grâce aux actions déjà menées (1), mais aussi grâce aux actions en perspective (2).

⁹² Ordonnance du 18 juillet 2007, article 44 et projet de loi portant protection du consommateur, article 63.

⁹³ Ordonnance du 18 juillet 2007, article 61. L'article 63, alinéa 3 du projet de loi portant protection du consommateur renvoie à un décret d'application.

⁹⁴ Ordonnance du 18 juillet 2007, article 57 ; projet de loi portant protection du consommateur, cf. article 63, alinéa 3, précité.

⁹⁵ Ordonnance du 18 juillet 2007, article 55 ; projet de loi portant protection du consommateur, article 69.

⁹⁶ Malheureusement, la direction nationale du commerce et de la concurrence, qui est le service compétent au Mali en matière de concurrence et de consommation, ne fournit aucune statistique des transactions. Au niveau de l'UEMOA, en 2009, à la suite de plaintes portées par des entreprises, la commission a ouvert des enquêtes dans les secteurs de l'audiovisuel, de la distribution de la farine au Mali et de l'huilerie au Sénégal. La même année, six cas de saisine ont été enregistrés à la Cour de justice. En 2011, la commission a poursuivi le traitement de six affaires dont elle avait été saisie avant cette année. En 2011, la Cour de justice a enregistré cinq nouveaux dossiers et deux ordonnances ont été rendues sur des demandes de sursis à exécution en 2011 (rapports annuels de la commission, 2009 et 2011, disponibles sur le site Internet de l'UEMOA, www.uemoa.int).

1 - L'infléchissement de la puissance économique grâce aux actions déjà menées

Les associations de consommateurs ont joué un grand rôle dans l'infléchissement de la puissance économique grâce aux nombreuses actions menées en amont et en aval du législateur. L'association de consommateurs se définit comme une organisation indépendante, apolitique, à but non lucratif, formée par des consommateurs en vue de faire la promotion de leurs droits et d'assurer la protection de leurs intérêts.⁹⁷ Au Mali, un certain nombre d'associations répondent à cette définition. On peut citer notamment l'Association des consommateurs du Mali (ASCOMA) qui a été créée le 11 janvier 1991 et le Réseau de défense des consommateurs du Mali (REDECOMA) qui a été créé le 10 juillet 1992. Toutes ces associations ont été créées sur la base de la loi sur les associations.

Le rôle des associations de consommateurs est de garantir le respect par tous les intervenants concernés des droits fondamentaux du consommateur tels que reconnus par les Nations unies⁹⁸, à savoir : le droit à la satisfaction des besoins essentiels, le droit à la sécurité alimentaire, le droit à l'information, le droit au choix, le droit d'être entendu, le droit à l'éducation à la consommation, le droit à la réparation des torts et le droit à un environnement sain. Au Mali, les associations de consommateurs s'assignent trois missions, chacune dirigée exclusivement vers un intervenant du secteur : la première vise les opérateurs économiques afin de cultiver et de développer en eux la notion des droits du consommateur, la deuxième concerne les pouvoirs publics et a pour finalité le développement et l'entretien des réflexes de protection des intérêts du consommateur et la troisième mission s'adresse au consommateur afin de susciter chez lui une prise de conscience de l'étendue de ses droits.

Les associations de consommateurs participent à l'élaboration des textes et, parfois, initient même des avant-projets de texte. Récemment, les associations de consommateurs, en conjuguant leurs efforts avec d'autres membres de la société civile⁹⁹, ont joué un grand rôle dans l'adoption, par le conseil des ministres, du projet de loi portant protection des consommateurs. Un avant-projet de loi avait été élaboré par le Centre d'études et de renforcement des capacités d'analyse et de plaidoyer (CERCAP), partenaire

⁹⁷ OIC/ONU.

⁹⁸ Principes directeurs pour la protection du consommateur (PDPC) issus de la résolution n° 39/248 du 9 avril 1985. V. aussi principes directeurs des Nations unies pour la protection du consommateur (tels qu'étendus en 1999), Nations unies, New York et Genève, 2001.

⁹⁹ Il s'agit de l'Union nationale des travailleurs du Mali (UNTM), de la Coordination nationale des organisations professionnelles paysannes (CNOP), de l'Association des organisations professionnelles paysannes (AOPP) et de la Coordination des associations et ONG féminines (CAFO).

des associations de consommateurs. C'est cet avant-projet de loi qui a été soumis aux autorités compétentes. Pour accélérer le processus, le Groupe de plaidoyer pour l'adoption du projet de loi, a élaboré et exécuté un plan d'actions. Les travaux étaient présidés par la présidente de l'Association des consommateurs du Mali (ASCOMA). De même, l'ordonnance du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence a été élaborée avec le concours des associations maliennes de consommateurs.¹⁰⁰

Les associations de consommateurs sont membres de plusieurs structures publiques de consultation chargées directement ou indirectement des questions de concurrence et/ou de consommation. On peut citer notamment le Conseil national de la concurrence (CNC), le Comité de régulation de l'électricité et de l'eau (CREE) et le Conseil national des prix (CNP). A ce titre, les associations de consommateurs jouent un rôle important dans l'élaboration de la politique et des textes dans les domaines de la concurrence et de la consommation. Toutes les actions déjà menées par les associations de consommateurs contribuent à infléchir la puissance économique. Néanmoins, elles seront complétées par les actions qu'elles pourraient avoir en perspective.

2 - L'infléchissement de la puissance économique grâce aux actions en perspective

Les actions en perspective sont les actions qui ne sont pas encore mises en œuvre par les associations maliennes de consommateurs, mais qui sont déjà mises en œuvre dans d'autres pays et qui ont de fortes chances d'être introduites au Mali. La première action en perspective constitue la négociation d'accords collectifs. Il s'agit, pour les associations de consommateurs, d'emprunter la méthode aux syndicats et pour les mêmes raisons. Contrairement aux consommateurs pris individuellement, les associations de consommateurs peuvent négocier avec les professionnels des conditions contractuelles plus équilibrées. Celles-ci peuvent prendre soit la forme de contrat type, soit celle de norme. En France, des contrats types relatifs à la vente de véhicules automobiles d'occasion ont été élaborés de cette façon.¹⁰¹

¹⁰⁰ Auparavant, plusieurs actions avaient été menées par les associations de consommateurs. Par exemple, en 2007, les associations de consommateurs ont attiré l'attention des pouvoirs publics maliens sur l'existence sur le marché d'huile de cuisine non raffinée pouvant causer de nombreuses maladies dont le cancer.

¹⁰¹ Accord signé le 20 septembre 1976 (et modifié par la suite) entre l'Institut national de la consommation (INC) et la Chambre syndicale nationale du commerce et de la réparation automobile (CSNCRA), aujourd'hui Conseil national des professions de l'automobile (CNPA). Sur ces accords collectifs, V. *J.-Cl. Concurrence V° Consommation*, Fasc. 840.

Une autre action en perspective constitue l'action en justice des regroupements. Une telle action pourrait pallier les nombreuses insuffisances dont souffre l'action individuelle. D'une part, un consommateur, pris individuellement, n'a pas toujours les moyens ni la volonté de saisir la justice. S'il le fait, ses ressources, humaines et financières, seront insignifiantes à côté de celles que la partie économiquement forte déploiera. D'autre part, la décision de justice, à supposer qu'elle soit favorable au consommateur, subira l'effet relatif de la chose jugée et ne sera pas, par conséquent, applicable aux autres personnes dans la même situation. Le législateur français l'a compris. Il permet aux associations de consommateurs d'agir en suppression des clauses abusives.¹⁰² Cette action est autorisée par l'article L. 421-6 du Code de la consommation, modifié par l'ordonnance du 23 août 2001 transposant la directive communautaire du Parlement et du Conseil n° 98/27 du 19 mai 1998, relative aux actions en cessation en matière de protection des intérêts des consommateurs. Le nouveau texte élargit le domaine de l'article L. 421-6 à tous les agissements illicites au regard des dispositions transposant les directives mentionnées à l'article 1^{er} de la directive du 19 mai 1998. Il permet aussi aux associations concernées, les associations de consommateurs agréées, de demander au juge d'ordonner au professionnel de porter la décision à la connaissance des consommateurs concernés par tous moyens appropriés et à ses frais.¹⁰³ Ces actions pourront être, un jour, autorisées par le législateur malien aussi.

En France, l'article L. 421-1 du Code de la consommation permet également aux associations de consommateurs agréées d'exercer les droits reconnus à la partie civile relativement aux faits portant un préjudice direct ou indirect à l'intérêt collectif des consommateurs. Le même type d'action est autorisé par l'article L. 452-1 du Code monétaire et financier français aux associations d'actionnaires et aux associations de défense des investisseurs et par l'article L. 2132-3 du Code du travail français aux syndicats professionnels. Il est fort possible que la loi malienne permette un jour à des regroupements d'exercer le même type d'action.

Par ailleurs, les textes français attribuent aux associations d'actionnaires et aux associations de défense des investisseurs le droit d'agir pour la défense

102 La Cour de cassation française avait admis qu'en dépit du silence des textes, les associations de consommateurs peuvent agir par voie d'intervention, en se joignant à l'action d'un consommateur particulier. Cass. 1^{ère} civ., 6 janv. 1994, *JCP*, 1994. II. 22237, note. G. RAYMOND, *D.*, 1994, somm., 209, P. DELEBECQUE.

103 Sur cette action, J. CALAIS-AULOY, « Les actions en justice des associations de consommateurs », *D.*, 1988, chron., 193 ; G. Paisant, Les nouveaux aspects de la lutte contre les clauses abusives, *D.*, 1988, chron., 253 ; G. VINEY, « Un pas vers l'assainissement des pratiques contractuelles », *JCP*, 1988, I, 3355 ; G. CHABOT, « L'action des associations agréées de consommateurs en suppression des clauses abusives », *LPA*, 10 oct. 2000, n° 202, p. 16 et s. ; J.-Pascal CHAZAL, « Clauses abusives », *Rép. Com. Dalloz*, septembre 2002, n° 103.

de l'intérêt personnel des associés. C'est la loi du 1^{er} août 2003 de sécurité financière qui a amélioré les conditions d'exercice de ce droit. Auparavant, les associations d'actionnaires prévues par l'article L. 225-120 du Code de commerce ne pouvaient agir dans l'intérêt personnel de leurs membres. Elles peuvent, depuis l'entrée en vigueur de la loi de sécurité financière, agir dans l'intérêt personnel des investisseurs, si elles ont communiqué leurs statuts à l'Autorité des marchés financiers.¹⁰⁴ Par cette disposition, le législateur accède à un vœu qui avait été formulé notamment dans le rapport Marini.¹⁰⁵ Quant aux associations agréées de défense des investisseurs, en France, elles ne pouvaient auparavant agir dans l'intérêt personnel de leurs membres, que dans des conditions très restrictives.

La loi de sécurité financière a assoupli les dispositions les régissant. Ainsi, elles peuvent être désormais autorisées, lorsqu'elles agissent en réparation devant les juridictions civiles ou commerciales, par le président du Tribunal de grande instance ou le président du Tribunal de commerce selon le cas, par ordonnance de référé, à solliciter des actionnaires un mandat par voie d'appel public télévisé ou radiophonique, par voie d'affichage, de tract ou de lettre personnalisée.¹⁰⁶ Or auparavant, elles ne pouvaient en aucun cas avoir recours à ces moyens de publicité. Cette innovation est d'autant plus importante que l'association doit avoir au moins deux mandats pour pouvoir agir.¹⁰⁷ Toutefois, l'association munie d'au moins deux mandats ne peut agir qu'au nom et pour le compte de ceux de ses membres qui lui ont donné ces mandats.¹⁰⁸ Cette action conférée aux associations d'actionnaires et aux associations de défense des investisseurs est ce que l'on appelle une action en représentation conjointe. Elle permet à une personne physique ou à un groupement d'agir au nom et pour le compte de personnes ayant personnellement subi un préjudice en raison des mêmes faits. L'action en représentation conjointe diffère de la class action. Cette procédure a été mise en place aux États-Unis à la suite du krach boursier de 1929 et était destinée à protéger les actionnaires détenant de très

¹⁰⁴ C. mon. fin., article L. 452-2, alinéa 1^{er}.

¹⁰⁵ *Rapport Marini sur la modernisation du droit des sociétés*, Collection des rapports officiels, La Documentation française, 1996, p. 92.

¹⁰⁶ C. mon. fin., article L. 452-2, alinéa 3.

¹⁰⁷ C. mon. fin., article L. 452-2, alinéa 1^{er}.

¹⁰⁸ C. mon. fin., article L. 452-2, alinéas 1^{er} et 2. L'alinéa 1^{er} dispose en effet : « Lorsque plusieurs personnes physiques, identifiées en leur qualité d'investisseur, ont subi des préjudices individuels qui ont été causés par le fait d'une même personne et qui ont une origine commune, toute association mentionnée à l'article L. 452-1 peut, si elle a été mandatée par au moins deux des investisseurs concernés, agir en réparation devant toute juridiction, au nom de ces investisseurs. » Quant à l'alinéa 2, il prévoit que le mandat « doit être donné par écrit par chaque investisseur ».

faibles participations.¹⁰⁹ La class action est une action de masse entreprise par un grand nombre de personnes qui ont toutes individuellement subi le même préjudice. Elle intéresse une catégorie, un groupe de personnes désignées en anglais par le terme *class*, les personnes en question devant toutes répondre aux mêmes caractéristiques. Le préjudice, quand il s'agit d'une action en réparation, fait l'objet d'une évaluation globale dont le montant est attribué à la catégorie désignée par le juge. De plus, cette procédure permet au plus démuné d'agir en justice puisqu'il n'engage aucun frais, les avocats étant rémunérés sur la base d'un pourcentage. Bien qu'elle soit attrayante, cette procédure, cependant, n'a pas séduit le législateur français, la procédure ayant été détournée à leur profit notamment par des avocats américains peu scrupuleux.¹¹⁰ Il n'est pas exclu non plus qu'une future loi malienne autorise l'action en représentation conjointe ou la *class action*.

L'autorisation future au Mali de ces deux actions, ainsi que de l'action en suppression des clauses abusives et de l'action en réparation du préjudice collectif, contribuera sans aucun doute à infléchir considérablement la puissance économique.

¹⁰⁹ Cf. Pour plus de détail sur la question v. : M.-A. FRISON-ROCHE, « Le pouvoir processuel des associations et la perspective de la 'class action' », *LPA*, 24 avril 1996, p. 28 ; D. FASQUELLE, « La réparation des dommages causés par les pratiques anticoncurrentielles », *R.T.D. com.*, 1998, p. 763 ; S. GUINCHARD, *Droit et pratique de la procédure civile*, 3^{ème} éd., Paris, Dalloz, 2000, n° 56, p. 19 ; A. OTIN, et J. Simon, « Faut-il ou non une *class action* à la française ? », *LPA*, 10 juin 2005 n° 115, p. 7 ; J. CALAIS-AULOY, « La *class action* et ses alternatives en droit français », *LPA*, 10 juin 2005 n° 115, p. 29 ; Y. Picod, Le charme discret de la class action, D., 2005, Chroniques p. 657 ; O. DUFOUR, « Le débat sur les *class actions* ne fait que commencer ! », *LPA*, 22 décembre 2005, n° 254, p. 4 ; D. MAINGUY, « L'introduction en droit français des *class action* », *LPA*, 22 décembre 2005, n° 254, p. 6 ; S. CABRILLAC, « Pour l'introduction de la class action en droit français », *LPA*, 18 août 2006, n° 165, p. 4.

¹¹⁰ V. sur ce détournement : *Rapport Marini*, précité, p. 93 ; S. L'HELIAS, « *Class action* revue et corrigée », *l'Agefi* du 21 mars 1996.

BIBLIOGRAPHIE

I - Textes

Textes de l'UEMOA

- le règlement n° 2/2002/CM/UEMOA du 23 mai 2002 relatif aux pratiques anticoncurrentielles à l'intérieur de l'UEMOA ;
- le règlement n° 3/2002/CM/UEMOA du 23 mai 2002 relatif aux procédures applicables aux ententes et abus de position dominante à l'intérieur de l'UEMOA ;
- le règlement n° 4/2002/CM/UEMOA du 23 mai 2002 relatif aux aides d'Etat à l'intérieur de l'UEMOA et aux modalités d'application de l'article 88 (C) du Traité ;

Textes nationaux maliens

- loi du 29 août 1987 portant régime général des obligations ;
- Code du travail ;
- l'ordonnance n° 92-021/P-CTSP du 13 avril 1992 instituant la liberté des prix et de la concurrence ;
- l'ordonnance n° 07-025/P-RM du 18 juillet 2007 portant organisation de la concurrence ;
- Projet de loi portant protection du consommateur ;

Textes européens

- directive du 25 juillet 1985 ;
- directive n° 98/27 du 19 mai 1998 ;
- directive n° 2011/83 du 25 octobre 2011 ;

Textes nationaux français

- Code civil ;
- loi du 1^{er} août 1905 ;
- ordonnance du 30 juin 1945 ;
- loi du 2 juillet 1963 ;
- loi du 3 janvier 1972 ;
- loi du 22 décembre 1972 ;
- lois du 10 janvier 1978 ;
- loi du 24 janvier 1984 ;
- l'ordonnance du 1^{er} décembre 1986 ;
- Code de la consommation ;
- Code monétaire et financier ;
- décrets du 22 septembre 1935 et du 9 octobre 1936 ;
- décret du 24 juin 1958 ;

- décret du 12 octobre 1972 ;
- décret du 4 octobre 1978 ;

II - Ouvrages généraux

- J. FLOUR, J.-L. AUBERT et E. SAVAUX, *Les obligations*, tome I, L'acte juridique, 9^{ème} édition, Armand Colin, 2000 ;
- G. RIPERT et R. ROBLOT, *Traité de droit commercial*, tome 1, V.1, 18^{ème} éd., par L. VOGEL, LGDJ, 2001, n° 810 et s ;
- F. TERRE, Ph. SIMLER et Y. LEQUETTE, *Droit civil, Les obligations*, Dalloz, 2006, n° 74, p. 84 (v. aussi 11^{ème} éd., 2013) ;

III - Ouvrages spéciaux

- M. ALBERT, *Capitalisme contre capitalisme*, Le Seuil, 1991 ;
- M. BEHAR-TOUCHAIS et G. VIRASSAMY, *Les contrats de la distribution, Traité des contrats*, sous la direction de J. GHESTIN, LGDJ, 1999, n° 129, p. 77 ;
- L. BOURGEOIS, *Solidarité*, Armand Colin, Paris 1896 ;
- J. CHEVALLIER, « L'ordre juridique », in *Le droit en procès*, CURAPP, P.U.F. 1983, Paris, p. 49 ;
- L. DUGUIT, *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Félix Alcan, 1920, p. 18 ;
- Equipe HSD, *Droit commercial et des sociétés en Afrique*, Paris, EDICEF/AUPELF, 1989, p. 9 ;
- A. FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*, Paris, Librairie Hachette, 1904, 4^e éd. (V. aussi 1^{ère} éd. 1880) ;
- L. GRYNBAUM et M. NICOD, *Le solidarisme contractuel, mythe ou réalité ?*, Economica, 2004 ;
- Ch. JAMIN et D. MAZEAUD, *La nouvelle crise du contrat*, Dalloz, 2003 ;
- Cl. LUCAS DE LEYSSAC et G. PARLEANI, *Droit du marché*, Paris, PUF, 2002, p. 629 et s. ;

IV - Thèses

- L. BRUNEAU, *Contribution à l'étude des fondements de la protection du contractant*, thèse, Toulouse, 2005, n° 408, p. 353 ;
- B. KAMENA, *La situation de l'associé minoritaire en France et dans l'espace OHADA*, thèse, Grenoble II, 2005 ;
- M. Z. KODJO, *L'usure en droits africains et français comparés*, thèse, Paris I, 1974, p. 18 et s. ;
- M. S. PAYET, *Droit de la concurrence et droit de la consommation*, thèse, Dalloz, 2001, n° 88, p. 149 ;

- Georges ROUHETTE, *Contribution à l'étude critique de la notion de contrat*, thèse, Paris, 1965 ;
- V. VALENTIN, *Les conceptions néolibérales du droit*, thèse, Economica, 2002 ;
- L. ZEVOUNOU, *Le concept de concurrence en droit*, thèse, Paris Ouest Nanterre La Défense, 2010, p. 11 et 16 ;

V - Articles et chroniques

- P. ARHEL, « La pratique de la corbeille de la mariée rattrapée par le juge pénal », *LPA*, 2002, n° 79, p. 4 ;
- B. BOCCARA, « La liquidation de la clause pénale et la querelle séculaire de l'art. 1231 c. civ. », *JCP*, 1970, I, 2294 ;
- S. CABRILLAC, « Pour l'introduction de La class action en droit français », *LPA*, 18 août 2006, n° 165, p. 4 ;
- J. CALAIS-AULOY, « Les actions en justice des associations de consommateurs », *D.*, 1988, chron., 193 ;
- J. CALAIS-AULOY, « L'influence du droit de la consommation sur le droit civil des contrats », *R.T.D.civ.*, 1994, p. 239 ;
- J. CALAIS-AULOY, « La class action et ses alternatives en droit français », *LPA*, 10 juin 2005 n° 115, p. 29 ;
- G. CHABOT, « L'action des associations agréées de consommateurs en suppression des clauses abusives », *LPA*, 10 oct. 2000, n° 202, p. 16 et s. ;
- J.-Pascal CHAZAL, « Clauses abusives », *Rép. Com. Dalloz*, septembre 2002, n° 103 ;
- H. CLARET, « Contrats et obligations, Protection du consommateur », *J-CI civil*, Fasc. 10, septembre, 2002, n° 80 ;
- P. CRAMIER, « Essai sur la protection du contractant faible (en marge du droit de la concurrence) », *LPA*, 12 juin 2000, n° 116, p. 4 ;
- O. DUFOUR, « Le débat sur les class actions ne fait que commencer ! », *LPA*, 22 décembre 2005, n° 254, p. 4 ;
- D. FASQUELLE, « La réparation des dommages causés par les pratiques anticoncurrentielles », *R.T.D. com.*, 1998, p. 763 ;
- D. FERRIER, « *Le déréférencement d'un fournisseur par une centrale d'achat* », in *La cessation des relations contractuelles d'affaires*, PUAM, 1997, p. 49 ;
- M.-A. FRISON-ROCHE, « Le pouvoir processuel des associations et la perspective de la 'class action' », *LPA*, 24 avril 1996, p. 28 ;
- J. GHESTIN, « La notion de contrat », *D.*, 1990, Chron., p. 147 ;
- J. GHESTIN, « L'indétermination du prix entre passé et avenir », *LPA*, 6 mars 1996, n° 29, p. 19 ;

- J. GUYENOT, « La rupture abusive, Les contrats à durée indéterminée », in *La tendance à la stabilisation du rapport contractuel*, LGDJ, 1960, n° 8, p. 242 ;
- Ch. JAMIN, « Plaidoyer pour le solidarisme contractuel », in *Le contrat au début du XXI^{ème} siècle, Etudes offertes à J. Ghestin*, LGDJ, 2001 ;
- J.B.H. LACORDAIRE, « 52^{ème} conférence de Notre Dame », 1848 ;
- A. LYON-CAEN, « Rapport de synthèse », in *La publicité propagande*, Congrès Capitane de Lisbonne, Economica, 1983, n° 6, p. 12 ;
- D. MAZEAUD, « Loyauté, solidarité, fraternité, la nouvelle devise contractuelle ? », in *L'avenir du droit, Mélanges en hommage à F. Terré*, Dalloz, 1999 ;
- J. MESTRE, « Rapport de synthèse », in *Les clauses abusives entre professionnels*, p. 161 et 162 ;
- A. OTIN, et J. SIMON, « Faut-il ou non une class action à la française ? », *LPA*, 10 juin 2005 n° 115, p. 7 ;
- G. PAISANT, « Les nouveaux aspects de la lutte contre les clauses abusives », *D.*, 1988, chron., 253 ;
- Ch. PECNARD et E. VOISSET, « La coopération commerciale est-elle licite ? », *LPA*, 2001, n° 242, p. 13 ;
- Y. PICOD, « Le charme discret de la *class action* », *Rec. D.*, 2005, Chroniques p. 657
- J.-P. PIZZIO, « La protection du consommateur par le droit commun des obligations », *R.T.D. com.*, 1998, p. 53 ;
- L. RICHER, « Le droit à la paresse ? 'Essential facilities' », version française, *D.*, Chron., 1999, p. 523 ;
- G. VINEY, « Un pas vers l'assainissement des pratiques contractuelles », *JCP*, 1988, I, 3355 ;

VI - Rapports

- *Rapport du ministre malien chargé du commerce portant sur un projet de décret relatif à la concurrence*, cf. communiqué du Conseil des ministres du 28 décembre 2005 ;
- *Rapport Marini sur la modernisation du droit des sociétés*, Collection des rapports officiels, La Documentation française, 1996, p. 92 ;

VII - Notes, observations et conclusions

- M. BOITARD, note sous Cass. com., 28 oct. 1974, *JCP* éd. G, 1976, II, 18251 ;
- D. COHEN, note sous Cass. com., 22 oct. 1996, *JCP* éd. G, 1997, II, 22881 ;
- P. DELEBECQUE, note sous Cass. 1^{ère} civ., 15 nov. 1988, *D.*, 1989, 349 ;

Vers une inversion des rapports de force en droit privé malien ?

- P. DELEBECQUE, obs. sous Cass. 1^{ère} civ., 6 janv. 1994, *D.*, 1994, somm., 209 ;
- J. HUET, obs. sous Cass. com., 14 janv. 1984, *R.T.D. civ.*, 1984, 728 ;
- J. MAZEAUD, note sous Cass. 3^e civ., 4 mai 1976, *D.*, 1977, jurispr., p. 34 ;
- J. MESTRE, obs. sous Cass. 1^{ère} civ., 3 juill. 1985, *R.T.D. civ.*, 1996, 338 ;
- J. MOULY, note sous Cass. 1^{ère} civ., 18 janv. 1984, *JCP* éd. G, 1985, II, 20372 ;
- G. RAYMOND, note sous Cass. 1^{ère} civ., 6 janv. 1994, *JCP*, 1994, II, 22237 ;
- A. SERIAUX, note sous Cass. com., 22 oct. 1996, *D.*, 1997, jurispr., p. 121 ;
- B. TRICOT, concl. sous CE, 18 juin 1958, *D.*, 1958, 656 ;

.VIII - Décisions

- CA Nancy, 26 juin 1925, *D.*, 1927, 2, p 29 ;
- Cass. civ., 6 déc. 1932, *DP*, 1933, I, p 37 ;
- Cass. soc., 12 mars 1959, n° 57-11897, *Legifrance* ;
- Cass. Com., 5 janvier 1966, *Legifrance* ;
- Cass. com., 10 févr. 1970, *Bull. civ.*, IV, n° 53 ;
- Cass. com., 24 nov. 1970, *D.*, 1971, somm., p. 58 ;
- Cass. soc. 27 janv. 1972, pourvoi n° 71-40313, *Legifrance* ;
- Cass. 1^{ère} civ., 12 nov. 1975, *Bull. civ.*, I, n° 320 ;
- Cass. 1^{ère} civ., 7 mars 1978, *Bull. civ.*, I, n° 94 ;
- Cass. com., 17 mai 1982, pourvoi n° 80-12556, *Legifrance* ;
- Cass. 3^e civ., 3 nov. 1983, *Juris-Data* n° 1983-002356 ;
- Cass. 1^{ère} civ., 30 oct. 1985, *Bull. civ.* I, n° 277 ;
- Cass. 1^{ère} civ., 28 oct. 1986, *Juris-Data* n° 1986-002093 ;
- Cass. 1^{ère} civ., 28 févr. 1989, *Bull. civ.*, I, n° 102 ;
- Cass. 1^{ère} civ., 11 juin 1991, *Bull. civ.*, I, n° 179 ;
- Cons. conc., déc. n° 97-D-76, 21 oct. 1997, *J.Cl. Conc. consom.*, fasc. 206, n° 125 ;
- Cour suprême du Mali, 1^{ère} civ., 6 avril 1998, *Rec. de jurisprudence, Principaux arrêts de la Cour suprême du Mali*, 1998, p. 28 ;
- Cons. conc., déc. n° 99-D-45, 30 juin 1999, *J.Cl. Conc. consom.*, fasc. 206, n° 125 ;

IX - Sites web

- <http://www.dictionnaire-juridique.com/definition/concurrence.php> ;
- www.uemoa.int

**« LA METAMORPHOSE DES RELIGIEUX ET DES POLITIQUES » :
UN REGARD CRITIQUE DU MALI D'AUJOURD'HUI**

**par Cheick Amala Touré,
Université des sciences juridiques et politiques de Bamako (USJPB)**

L'effondrement du mur de Berlin a marqué la fin de la guerre froide qui a vu triompher l'Etat de droit (Etat libéral) sur le totalitarisme (le communisme) et a permis de bâtir un nouvel ordre politico-religieux dans plusieurs Etats d'Afrique, notamment au Mali. Depuis, le Mali a tourné définitivement le dos à la monocratie politico-confessionnelle et s'ouvre désormais à l'installation d'un Etat de droit. Ainsi, avec la libéralisation politique, avec la liberté d'expression et d'association et avec la liberté de culte qui ont suivi la fin du régime de parti unique au Mali, la religion en est venue à jouer un rôle beaucoup plus important. L'islam, le christianisme et même les religions traditionnelles africaines ont toutes, à des degrés différents, investi l'espace public et ont pénétré le domaine politique. Avec des politiques en manque de propositions, de réels et de vrais projets de société et de surcroît avec la mauvaise gouvernance, l'espoir des Maliens a vite fait de s'estomper. Ici, la fébrilité des institutions de la République a mis clairement à nu l'échec, sinon la faillite de la modernité politique.

Aujourd'hui, le Mali est en train de montrer de nouvelles réalités politico-religieuses qui sont appréhendées avec difficultés par les intellectuels, surtout les juristes. Pour les théoriciens de l'Etat de droit, pour lesquels les normes surtout juridiques occupent une place primordiale, le non-respect de ces normes au sommet desquelles se situe la Constitution, provoque un manque de sérieux juridique, sinon d'effectivité et d'efficacité ! Ce qui débouche sur une situation perplexe pour les intellectuels maliens qui se veulent modernes, républicains et laïcs...

En 1992, les religieux étaient relégués à un rang très peu honorable dû au seul fait que le régime de la deuxième République avait accaparé la religion pour mieux se fortifier au pouvoir. Sa chute a été couronnée par l'organisation d'une conférence nationale qui devait servir de cadre pour donner un nouveau contenu à la démocratie malienne. Lors de cette conférence nationale, on pouvait constater aisément ce rang peu honorable à partir de quelques intervenants religieux, qui commençaient leur allocution par *assalamoualekoum* et qui étaient tout de suite hués. Aujourd'hui, la réalité est autre par le fait que les rapports de force sont à leur avantage. A ce

titre nous donnons à raison au Dr. Mamadou Lamine Dembelé qui disait dans son article « L'islam et le pouvoir au Mali du Moyen Age à nos jours : entre apothéose, marginalisation et renaissance » : « dans un jeu à deux joueurs et à somme nulle, chaque perte pour l'un est automatiquement un profit pour l'autre et une occasion d'avancer ses pions et d'affaiblir davantage l'autre joueur. Cette image peut être appliquée aux rapports entre l'Etat et les forces religieuses, musulmanes en particulier, suivant leur longue présence au Mali. En effet, l'Etat moderne est défini par Weber ».¹

Dans son rapport publié en 2011, l'Association malienne des droits de l'homme (A.M.D.H.) s'inquiète des menaces récurrentes contre la laïcité, liées à la faiblesse de l'autorité de l'Etat, sous l'influence de groupes religieux. Elle dit ceci : « Depuis les mouvements de protestation organisés par les groupes religieux musulmans au mois d'août 2009 contre l'adoption du Code des personnes et de la famille, nous assistons à une crise de l'autorité de l'Etat dont la première manifestation est un recul commis par les autorités face à ce Code. Pour preuve, l'Assemblée nationale, en violation de son règlement intérieur, a rencontré le Haut conseil islamique pour apporter des modifications à certains points essentiels du Code, notamment la législation sur le mariage religieux, sur les successions, sur la reconnaissance de l'enfant naturel, sur l'âge minimum du mariage. La société civile avait pourtant pris part aux débats sur le dit Code depuis une décennie... Le grand danger réside dans la mise en cause de la laïcité républicaine consacrée par la Constitution du Mali, car les protestataires ont plutôt tendance à mettre en avant les considérations religieuses au détriment des lois et règlements qui régissent la société malienne. »²

L'actuel premier ministre laisse entendre que « il s'agit d'intégrer une bonne fois pour toutes que les règles religieuses, dans les domaines où l'Etat ambitionne de légiférer, sont autant, sinon plus légitimes pour les citoyens que d'éventuelles règles publiques ; il s'agit donc de préserver dans la mesure du possible la vie sociale des croyants individuels du domaine de la législation ».³ Cette déclaration ne fait que renforcer l'ambiguïté et la confusion entre la laïcité et la théocratie. Ambiguïté qui a amené la création du ministère des Affaires religieuses et des cultes dans un pays réputé laïc.

A partir de ce qui précède, il convient de se poser les questions de savoir : que dit le droit ? comment la religion peut-elle se mêler de politique et avec quelles conséquences ? n'est-il pas inquiétant dans un Etat laïc de voir les

¹ Dr. Mamadou Lamine DEMBELE, « L'islam et le pouvoir au Mali du Moyen Age à nos jours : entre apothéose, marginalisation et renaissance » *Revue africaine de sciences politiques et sociales*, n° 2, janvier-février-mars 2014, p. 9 à 48.

² Rapport de l'AMDH : « La laïcité menacée, un Etat fiable, une corruption endémique », publié le 10/12/2010 dans le journal *La nouvelle République*.

³ Interview du premier ministre accordée à la Radio Benkan (une radio à tendance salafiste).

politiques se faire passer pour des religieux et bien sûr à des fins électoralistes ? Ainsi, nous examinerons les notions de laïcité et de Constitution (I) pour faciliter la compréhension de la laïcité dans la Constitution du 25 juin 1992 du Mali (II).

I - Notion de laïcité et de Constitution

Nous avons certainement entendu parler de laïcité, de Constitution. Pour autant, ces termes ne sont pas dénués de toute ambiguïté. Notre connaissance peut être confuse. Pour éviter tout amalgame dans la suite de notre étude, il est préférable d'éclairer d'abord notre lanterne sur ces termes. Par conséquent, nous étudierons successivement les notions de laïcité (A) et de Constitution (B).

A - Les origines et l'évolution du terme de laïcité

Pour mieux comprendre le concept de laïcité, nous étudierons d'une part les origines (1) et d'autre part l'évolution du terme de laïcité (2).

1 - Les origines du terme laïcité

On entend souvent parler du concept de laïcité sans en connaître la signification, ni en comprendre les fondements. Depuis bien longtemps, la laïcité a été un sujet de débat passionné et passionnant. Ce débat n'a pas pris fin. Avant d'apporter notre pierre, nous préférons éclairer d'abord ce terme afin de bien peser avec clairvoyance son emploi, par la suite, dans notre sujet. Une chose est sûre, c'est qu'il y a des thèses et des antithèses, des défenseurs et des détracteurs, des partisans et des adversaires acharnés de ce concept, de ce terme, de cette conception de la vie en société ; avec autant de ferveur de chaque côté. Ceci étant, nous étudierons les origines du terme de laïcité et son évolution.

a - Etymologie

Le terme de laïcité a toujours été l'objet de controverses doctrinales tant dans sa forme que dans son fond et la définition du mot est laissée à la merci de la doctrine. Quant à la forme du terme, bien des parties revendiquent sa source. Si la laïcité est souvent considérée comme née contre le pouvoir ecclésiastique, ce dernier dit lui avoir donné naissance en son propre sein et pour son propre compte. L'approche étymologique du terme laïcité est ambivalente. L'accent est mis sur le qualitatif. L'adjectif laïque, plus ancien que le substantif laïcité, a deux sens : d'abord, il s'oppose à clerc ; ensuite par extension il s'oppose à ce qui est religieux.

Le sens premier, en tant qu'il s'oppose à clerc, remonte au Moyen Age où l'on distinguait les clercs des laïcs, dans le cadre d'une même religion. C'est

ainsi qu'on remarque dans le vocabulaire de l'Eglise catholique la définition de laïc comme suit : « Sous le nom de laïc, on entend l'ensemble des chrétiens qui ne sont pas membres de l'ordre sacré et de l'état religieux sanctionné dans l'Eglise, c'est-à-dire les chrétiens qui, étant incorporés au christ par le baptême, intégrés au peuple du Dieu, faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du christ, exercent pour leur part, dans l'Eglise et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple. »⁴ Ce terme est issu du latin *laicus*, qui signifie « commun du peuple », par opposition au terme grec *klerikos* signifiant « clérical ».

Le second sens de laïque, beaucoup plus récent, car datant du XIX^e siècle, en tant qu'il s'oppose à « religieux », renvoie à la laïcité. Terme « laïciser », « laïcisation » feront en même temps leur apparition. De ces deux sens, une tradition s'est instaurée. L'adjectif laïc (masculin) ou laïque (féminin) s'est détaché de celui de laïque (masculin et féminin). Maintenant, on a l'habitude de dire laïc pour indiquer l'individu qui n'est pas clerc, et laïque pour désigner ce qui s'oppose à religieux. Ainsi, l'individu laïque est un adepte de la laïcité, le laïc un fidèle d'une communauté religieuse mais qui n'est pas clerc. Le terme « laïque » s'applique donc, ici, à toute personne défendant le principe de la séparation des religions et de l'Etat. Il est tout à fait concevable dans ce sens, d'être laïque et d'appartenir à une religion puisque ce terme ne renvoie pas ici au contenu d'une conviction, religieuse ou non, mais à une manière de concevoir l'organisation de la vie en société. Ainsi, on peut adhérer à une religion étant laïc, et penser qu'il est sain, pour une société ou un Etat, de ne pas mélanger les affaires publiques et religieuses, renvoyant ces dernières à l'espace privé de chaque individu pour un peuple laïque.

Le substantif « laïque », sans autre précision, désignait familièrement en France l'école républicaine. Dans cette optique, Buisson écrivait : « L'enfant doit apprendre qu'il y a bien des manières de croire en Dieu et de servir Dieu, mais qu'il n'y en a qu'une sur laquelle tout le monde soit d'accord, c'est l'obéissance aux lois de la conscience et aux lois de la raison. »⁵

b - Définition

Ainsi, nous allons définir la laïcité tant au sens strict qu'au sens large. Au sens strict, le mot explique la résolution de séparer le pouvoir temporel (celui de l'Etat) du spirituel (celui des religions), d'éviter tout assujettissement de l'un par l'autre. Dans l'article « laïcité » de son *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Ferdinand Buisson, un des inspireurs des lois laïques de la troisième République française (1875-1940) et dont nous

⁴ Concile Œcuménique Vatican II selon le compendium de la doctrine sociale, CEDA/NEA 2008, p. 306.

⁵ Ferdinand BUISSON selon l'ouvrage *Laïcité en question*, p. 111.

parlons tantôt, définit plus précisément la laïcité, terme alors nouveau : « il s'agit de la sécularisation des institutions politiques d'un Etat, à savoir que cet Etat ne s'adosse à aucune religion officielle, ni ne suppose quelque onction divine. Le principe de séparation des pouvoirs politiques et administratifs de l'Etat du pouvoir religieux en est une application. On ne doit donc pas confondre le caractère séculier d'une société (la population manifeste une certaine indifférence religieuse), avec la laïcité proprement dite (les institutions d'Etat ne sont assujetties à aucune contrainte ni même ne relèvent d'aucune justification de nature religieuse, spirituelle ou transcendante) ». ⁶

Dans un Etat laïque, « l'organisation de la vie publique exige la séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux car celui-ci est par nature un phénomène non religieux ⁷ ». Il revient à l'Etat d'unir ses fils et ses filles, peut-être divisés par leurs différentes convictions, en faisant en sorte que l'organisation des pouvoirs publics rende cela effectivement possible. Il ne s'agit pas de méconnaître une confession, car « Le principe de laïcité comporte le respect de toute confession de la part de l'Etat. Il ne s'agit pas non plus de reconnaître une religion donnée comme officielle. Cela conduit, au mépris d'autres confessions dans leur épanouissement ». ⁸

Au sens large, la laïcité vise la protection de la liberté de conscience. Là, elle repose sur l'indépendance et les capacités de la raison et met en avant les principes de liberté de pensée et de tolérance mutuelle. Elle proscrie en conséquence les vérités absolues et les césarismes qui excluent la libre conscience. Il doit être garanti à chaque citoyen la liberté de vivre en accord avec ses propres convictions. Cela implique le fait de croire ou de ne pas croire. L'idéal laïc vise à installer une communauté de droit où le respect de la personne, l'égalité, la solidarité et le bien commun sont la priorité absolue. Aucune différenciation, aucune discrimination ne doit être imposée en fonction des penchants philosophiques et religieux. C'est un principe républicain, un idéal démocratique, c'est le fondement et le parachèvement de l'Etat démocratique moderne. On peut donc affirmer qu'il existe une laïcité politique qui serait la construction d'un espace public de liberté, ni religieux ni antireligieux, respectueux de toutes les convictions et de toutes les conceptions de la vie, pour autant qu'elles acceptent de même la diversité, respectant ainsi le mot d'ordre de l'Etat qui est l'intérêt général, ou encore l'ordre public.

Pourtant, le terme de laïcité appartient à une famille de mots qui peut prêter à confusion. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la laïcité, comme on

⁶ *Dictionnaire de la pensée politique*, édition Armand Colin, 2005, p. 101.

⁷ *Idem*.

⁸ *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, CEDA/NEI, p. 323.

l'a déjà définie, implique une qualité, la qualité d'un être laïque qui en premier est l'Etat. Pour avoir cette qualité, il faut une action qui renvoie au verbe laïciser. Mais ce verbe n'entretient pas de rapport seulement avec la laïcité politique. Dans le cadre d'une même religion, une chose peut être présentée comme ordinaire, populaire, profane... Rendre laïc, c'est laïciser. Par là, c'est le substantif laïc qui est visé ; en ce sens que ce dernier désigne l'ensemble des fidèles d'une confession, en l'occurrence, le catholicisme.

Dans la même famille de mots, on retrouve « laïcisme », courant qui se définit comme une « doctrine ou une politique qui préconise la laïcisation de toute la vie publique et qui tend à donner aux institutions libérées de toute alliance confessionnelle, voire de toute religion et de toute métaphysique, un caractère essentiellement non religieux. »⁹ Il s'agit d'une doctrine qui a comme objet l'homme, comme moyen l'école de la raison, et comme fin le rééquilibre de la société. Son objet renvoie au peuple indivise, pluraliste, divers ; son école comme raison s'assimile à ce qui « aspire à devenir une dimension organique et organisée de la conscience universelle ouverte sur tout le connaissable et le faisable. »¹⁰ Le rééquilibre de la société suppose que le connaissable et le faisable de tout le peuple vise l'égalité des particularités. Ceci est important dans la mesure où, si dans un pays on privilégie un mode ou une conception de vie par rapport à une autre, cela conduit forcément au mépris de quelque nature qu'il soit. Cela ne signifie pas d'accepter ce qui est contraire aux bonnes mœurs, car n'oublions pas la phrase célèbre du philosophe français René Descartes : *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.*

Le laïcisme est assimilé volontiers au sécularisme comme d'autres appellations sous d'autres cieux que francophones, notamment anglais. La laïcité est certes un principe de droit politique. Mais elle n'est pas perçue de la même manière par les différentes disciplines qui existent. Chaque discipline a une approche sensiblement différente du sujet. Mais un sociologue et un politologue s'accordent avec un juriste et un historien pour dire que la laïcité est indispensable à l'intégration républicaine. C'est ainsi qu'on comprend le titre de l'ouvrage de la collection « Enjeux de Société »¹¹ : *La laïcité, un défi mondial.*

Ainsi, un Etat laïque est une bonne chose pour le musulman comme pour le chrétien ou encore l'animiste, ce qu'il permet à chacun de pratiquer librement sa religion. Cela ne signifie pas que tout ce qui est permis dans le pays soit autorisé soit par l'islam, soit par le christianisme, soit encore par l'animisme. Si l'on fait moins alors qu'on a la possibilité de faire plus, rien

⁹ *Dictionnaire de politique*, librairie Larousse, 1979, p. 179.

¹⁰ Raymond BOUGAULT, *Ma question c'était l'histoire*, Editions Bellarmin, Canada 1994, p. 105.

¹¹ Collection « Enjeux de société », publié en 1998.

ne nous sera reproché par l'Etat. Mais il faut que ce dernier ne s'adosse à aucune de ces religions. Celles-ci doivent bénéficier du même traitement de la part de celui-là. Un équilibre qui, dans la pratique, est très délicat à tenir, surtout dans les pays où une religion domine en nombre d'adhérents. Ce qui peut fausser la définition de la laïcité ; les uns vont insister sur leur statut majoritaire, les autres sur leur caractère de minorités pour infléchir le jugement des autorités. Par là, on comprend certaines violences que la laïcité peut renfermer. Dans les pays de vieille démocratie, l'Etat est le seul maître. Ce n'est pas toujours le cas des Etats démocratiquement jeunes où les institutions ne sont pas assez fortes et cherchent souvent à s'attirer les bonnes grâces d'une confession donnée pour des raisons qui nécessitent, sans doute, un autre débat. Faut-il s'inquiéter pour ces jeunes démocraties ? La cohabitation peut-elle être durable dans ces conditions ? Une chose est sûre, nous pouvons retenir cette mise en garde : « la liberté n'est pas l'état principal et continu du désir des peuples dont l'état social est démocratique. Ce qu'ils aiment d'un amour éternel, c'est l'égalité, ils s'élancent vers la liberté par impulsion rapide et par efforts soudains et s'ils manquent le but, ils s'y résignent ; mais rien ne saurait les satisfaire sans l'égalité et ils consentiraient plutôt à périr qu'à la perdre ».¹²

2 - L'évolution du terme de laïcité

Il serait illusoire de croire que, depuis ses origines, le terme de laïcité a gardé le même sens. Comme tout terme, il a évolué, car les réalités de sa naissance ne se maintiennent pas forcément, d'autant plus que son déploiement est chaque fois, spécifique. Si, en occident où il est mis en œuvre jadis comme séparation des Eglises et de l'Etat, la réalité peut être différente quand il s'agira d'autres religions, d'autres lieux ou encore d'autres époques. Dans l'étude de l'évolution du terme, nous verrons d'une part ses racines (a), d'autre part la laïcité contemporaine (b).

a – Les racines

Dans la culture occidentale moderne, le problème philosophique des rapports entre la religion et la politique se pose à partir d'une dissociation historique qui est le fait du christianisme¹³. Si dans l'Antiquité on doutait déjà de l'existence des dieux, chaque peuple avait son dieu, et l'Etat et dieu n'était qu'un. Avec la naissance du christianisme, une religion qui appelle à elle l'humanité tout entière, qui bouleverse le gouvernement des hommes dans la mesure où il ne s'en occupe pas, avec l'affirmation du royaume de

¹² Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* selon France FARAGO, Les grands courants de la pensée politique, Edition Colin, Paris 1998, p. 67.

¹³ *Dictionnaire de philosophie*, sous la direction de RAYNAUD et Stéphane RIALS, PUF, 3^e éd, 2005.

Jésus Christ qui n'est pas de ce monde, on voit les premières graines de la séparation du temporel et du spirituel. « Eh bien ! Payez à l'empereur ce qui lui appartient, et à Dieu ce qui lui appartient »¹⁴ aurait dit Jésus. Dans la pratique, l'histoire a montré la difficulté de rendre effectif ce principe.

Si l'on essaie de mettre en rapport le christianisme et l'évolution de notre terme, nous parlerons ici de la tolérance dans cette religion. Nombre de grandes personnalités dans l'Eglise ont travaillé sur les Ecrits de la Bible et ont été source d'inspiration et d'interprétation de la Bible. En philosophie politique, Terestchenko nous résume l'évolution de la tolérance. Pour lui, les Pères de l'Eglise ancienne comme saint Athanase, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome ont considéré la violence comme contraire à l'enseignement des Ecritures. « C'est par la prédication, la confession de la vérité et le bon exemple de vie vertueuse que les chrétiens doivent convertir les hommes au salut. »¹⁵ Pour sanctionner, on disposerait de peines spirituelles.

Il se trouve tout de même une exception. C'est le cas particulier de saint Augustin, qui justifie la violence dans l'interprétation de la *Parabole du Banquet* où on lit : « contrains-les d'entrer ! »¹⁶. En fait, la parabole se définit comme un récit allégorique qui renferme une vérité, un enseignement. Selon la Bible, Jésus Christ aimait s'exprimer en paraboles. Pour les évangélistes Mathieu et Luc, c'est ainsi qu'en faisant allusion au repas du royaume de Dieu, il raconta la parabole du banquet. De façon littérale, le récit se résume comme suit.

Un maître prépara un repas de noces, invita de grandes personnalités qui trouveront des alibis pour ne pas répondre à l'invitation. Enervé, le maître ordonna à ses serviteurs d'aller appeler tout passant afin que son repas soit consommé. Dans un premier temps, on trouva un nombre insuffisant. Alors le maître autorise à ses serviteurs à aller jusqu'à contraindre, obliger les gens pour que sa maison soit remplie.

Saint Augustin se ralliera à cette logique de contrainte. Très influente, son interprétation trouva grâce aux yeux des ses pairs de l'Eglise à l'époque. Ce sont, entre autres, ces raisons qui amenèrent la persécution d'hérétiques. La violence est justifiée à leur endroit. Avec la guerre des régions, les choses vont se déclencher. « La réforme protestante est tout à la fois une révolution spirituelle déclenchée par une quête de l'essence de la religion chrétienne, découverte dans la gratuité de la Grâce et dans l'Ecriture sainte, une critique subséquente de l'ecclésiologie catholique médiévale, une masse considérable d'écrits religieux et politiques, enfin un enchaînement complexe d'événements affectant l'histoire de l'occident jusqu'aux temps

¹⁴ Luc 20,25, *La Bible*, Alliance Biblique Universelle, 1997.

¹⁵ TERESTCHENKO, *Philosophie politique* (précité), p. 88.

¹⁶ (7), 14,23

modernes. »¹⁷ L'on se demande si les réformateurs étaient conscients de ce que leur action aurait comme conséquence. *En renouvelant le ciel, ils rénovent la terre*. Le siècle des Lumières, siècle de la révolution intellectuelle et scientifique, défini par le philosophe allemand Emmanuel Kant comme « la sortie de l'homme d'une minorité dont il est lui-même responsable : minorité, c'est-à-dire l'incapacité de se servir de sa raison et de son entendement sans la direction d'autrui ; dont il est lui-même responsable car la cause résulte non d'un défaut de l'entendement, mais d'un manque de décision et du courage de s'en servir. Sapere Aude ! »¹⁸, va rendre diverses les critiques et difficile l'emprise de la religion sur l'individu. Les vérités religieuses sont sérieusement contestées. L'homme est au début et à la fin de toute chose. « Le temps est venu où ce n'est pas devant l'autel que les hommes doivent s'exprimer. Les idées des hommes doivent s'exprimer devant les hommes et pour eux. »¹⁹ Les hommes affichent leur volonté de vivre en accord avec leurs propres opinions.

b - La laïcité contemporaine

De nos jours, le monde apparaît comme un gros village où il est presque impossible de s'isoler. Les exigences de la mondialisation, des relations et des coopérations internationales des temps actuels obligent les peuples à s'ouvrir aux autres. Il est de plus en plus nécessaire d'accepter l'autre non pas parce que qu'il nous plaît, mais parce que nous avons besoin l'un de l'autre. Au sens contemporain, la laïcité est un principe d'unité qui rassemble les hommes d'opinions, de religions ou de convictions diverses en une même société politique, distincte par conséquent d'une communauté.

Si, en premier lieu, chaque religion appelle à elle l'humanité tout en entière, en second lieu, cela n'est possible qu'avec l'ouverture au monde. L'ouverture suppose la tolérance, à savoir qu'il y a d'autres manières de concevoir l'existence humaine. Cela relève de la conscience, du spirituel. La question se pose de savoir si l'Etat doit intervenir pour la gouvernance des consciences. Si l'on répond par l'affirmative, l'ouverture n'est pas possible.

En même temps, les droits de l'homme sont menacés, y compris la liberté de conscience. La religion qui appellerait à lui tout l'humanité n'est pas moins en mauvaise posture. C'est pourquoi, au lieu d'intervenir dans le domaine des consciences individuelles pour les gouverner, l'Etat doit plutôt garantir à *chaque citoyen la liberté de vivre en accord avec ses propres convictions*. Par-là, il s'ouvre aux autres peuples, il assure les droits de

¹⁷ *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS, article « R » forme protestante », PUF, 3^e éd., 2005, p. 623.

¹⁸ Emmanuel KANT, *Qu'est ce que les lumières*, Hatier, Paris 1999 selon le *Dictionnaire de la pensée politique*, Armand Colin, 2005, article « Lumières », p. 114.

¹⁹ *Idem*, p. 422.

l'Homme, il lance les bases d'une société démocratique. Sans doute parce que l'Etat laïque choisit de reconnaître la faculté individuelle, la liberté de croyances des individus-citoyens. L'Etat démocratique, c'est l'Etat qui reconnaît au peuple la liberté de choisir dans le domaine politique comme dans le domaine spirituel. L'Etat démocratique c'est l'Etat qui ne se reconnaît pas le droit d'imposer une dictature dans le domaine spirituel. Dans un Etat démocratique, il n'y a pas de place pour une dictature spirituelle sur le pouvoir politique. Au contraire lorsqu'un Etat se présente comme l'incarnation et l'instrument d'une orthodoxie intolérante, cet Etat n'est pas démocratique au regard de la neutralité qu'implique la laïcité. C'est pourquoi les Etats qui –de nos jours– professent officiellement une doctrine, un dogme total, ne peuvent pas être considérés comme des Etats laïques, même s'ils se proclament tels dans leurs Constitutions. En effet cet Etat ne reconnaît de droits à aucune autre doctrine, à aucune autre conception de la vie. Il s'attache à imposer la sienne, à en assurer la pérennité en employant les moyens matériels du pouvoir politique, en établissant sa souveraineté sur la vie spirituelle. L'Etat démocratique est donc laïc. Démocratie et laïcité vont de pair. L'un est le fondement de l'autre et vice-versa. Ce sont des attributs propres à l'Etat moderne. C'est cela la laïcité contemporaine.

Née comme un principe qui sépare le pouvoir politique et le pouvoir religieux, la laïcité se définit comme une *laïcité-séparation*. C'est la volonté d'écarter la religion de la conduite des affaires publiques et de la réduire à la sphère privée des individus. Dans une perspective laïque, les croyances et les convictions qui ont rapport à la religion ne sont que des opinions privées, sans rapport direct avec la marche de l'Etat. C'est là considérer la politique comme une affaire humaine, seulement humaine. Réciproquement, la liberté de croyance et de pratique culturelle doit être entière, dans les limites de l'ordre public. L'Etat s'interdit d'intervenir dans les affaires religieuses, et même de définir ce qui est religion et ce qui ne l'est pas. Par la suite, on a su que ce n'est pas aussi facile de régler ce problème qui se pérennise, qui s'actualise toujours. Si l'Etat s'entête à ignorer la religion, il est tout à fait évident qu'il ne peut ignorer le fait religieux. Il est présent dans les débats intéressant la collectivité et force l'attention des responsables. En plus, dans plusieurs contrées du monde, la religion mobilise plus de gens que l'Etat ne peut le faire. Ce dernier, au lieu de l'ignorer, l'associe. C'est alors qu'on va parler de *laïcité-neutralité*. S'il faut ainsi concevoir la laïcité, il ne s'agit pas pour l'Etat de privilégier une quelconque confession. Pour garder son principe de laïcité intact, il devra observer une neutralité dont les institutions sont le moteur actif.

3 – *Quelques conceptions de la laïcité dans le monde*

Nous avons déjà parlé de *laïcité-séparation* et de *laïcité-neutralité*. En fait, ces termes composés sont considérés comme les deux conceptions majeures de la laïcité. Mais ce qu'il faut entendre par conception ici, c'est la manière par laquelle un Etat applique la laïcité, sa laïcité. Parmi les conceptions de la laïcité dans le monde, nous portons notre choix sur le cas de la France et sur celui de la Turquie, et pour deux raisons.

D'une part, la modernité politique que suppose la laïcité est née dans l'Europe chrétienne, où l'on parlait alors de séparation de l'Etat et des Églises, et où le modèle français est très souvent cité comme un cas particulier. D'aucuns trouvent inachevé ce processus de laïcisation, tant l'ordre préexistant résiste. D'autre part, alors que le monde musulman apparaissait comme inaccessible à la laïcité, un Etat de l'Asie Occidentale, avec l'Islam en face, la réalisait.

Des deux côtés, une question revient toujours : l'islam et le christianisme sont-ils compatibles avec la laïcité ? L'histoire répond par l'affirmative en ce sens qu'il n'appartient à aucune religion d'examiner cette question, mais plutôt à l'Etat de s'organiser comme bon lui semble. Dans l'étude de notre section, nous aborderons par la conception française de la laïcité (a), pour poursuivre avec la conception turque de la laïcité (b).

a - La conception française de la laïcité

La laïcité française telle qu'elle se présente aujourd'hui peut être abordée sous deux approches : d'abord elle est le fruit d'une période conflictuelle résultant des rapports de l'Eglise catholique et l'Etat français, ensuite l'émergence d'autres religions qui doivent s'accommoder et peuvent susciter que soit repensé ce principe. Pour confirmer la règle, nous signalons que les départements d'Alsace-Lorraine constituent une exception au principe. Néanmoins, pour mettre la lumière sur ce principe tel qu'il est conçu sur chaque terre concernée, nous établirons un bref aperçu sur l'historique de ce principe en France, avant d'étudier ses caractéristiques.

- Historique

La France est un Etat d'Europe qui, aujourd'hui, vit sa V^e République (1958...). La modernité politique que suppose la laïcité est apparue sous la troisième République (1875-1940). Fruit d'un contexte socio-politique jalonné de recommencements et de rebondissements, la laïcité française a beaucoup fait parler d'elle, tant dans sa forme que de son fond. La recherche de ses origines fait naître certaines controverses d'appréciation.

Pour en comprendre les causes, il faut expliciter l'ordre social avant la révolution de 1789. D'ores et déjà, il faut préciser qu'il s'agissait d'une France chrétienne, d'où la fréquence de l'expression Etat-Eglise. Ils se

reconnaissaient et se servaient mutuellement ; mieux encore, légalement. Ils se bénissaient l'un de l'autre. « L'alliance du trône et de l'autel rendait impossible toute liberté de conscience, de pensée et de religion. La religion rendait des services publics et l'Etat assumait ses devoirs envers Dieu. C'est ce théocentrisme que les Lumières d'abord, la Révolution ensuite ruinèrent par la simple affirmation de la liberté de conscience et la proclamation des droits de l'homme et du citoyen ».²⁰

Pour ce qui est de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, on en a déjà ébauché une explication et la portée juridique qu'elle a pour la France. Mais, bien qu'incluse dans la déclaration, un terme important se signale dans notre citation : la liberté de conscience. Située dans le contexte des libertés de l'esprit, Jean-Marie Pontier la définit avec ses homologues comme « celles qui témoignent le mieux de la capacité de créer des hommes, de leur diversité, de la grandeur humaine ». Sans nul doute, l'Etat français s'ouvrait aux explorations de l'esprit humain.

Les lumières et la Révolution sont donc comme un bouleversement de l'ordre sociétal préétabli en France. L'Eglise catholique qui est sérieusement atteinte par cet élan ne va pas rester les bras croisés. Elle va, naturellement, défendre sa position. Il faut rappeler que le christianisme est une religion qui appelle à lui l'humanité toute entière. La mainmise du clergé sur le pouvoir temporel ou tout au moins la grâce qu'il avait aux yeux de celui-ci ne faisaient que conforter sa position. C'est pourquoi dans sa réponse à ce grand bouleversement, l'Eglise va d'abord qualifier de « droits monstrueux » la liberté de pensée et d'expression. Cela est compréhensible dans la mesure où cette dernière expose les vérités dogmatiques de celle-là aux critiques.

Dans la même perspective, elle signera un traité avec l'Etat en 1801, qui n'est pas moins dangereux pour la liberté d'opinion et de conscience. Dans ce concordat, accord diplomatique entre le Saint-Siège et un Etat souverain, l'Eglise a obtenu d'être reconnue comme la religion de la grande majorité des Français, le catholicisme. Le culte sera public. Les évêques et les curés auront droit à des traitements de la part de l'Etat.

Dans les phases suivantes, au concordat seront annexés des articles organiques, souvent on ne peut plus unilatéraux, qui d'un côté comme de l'autre le rendaient fragile. Il s'agissait plus ici d'un compromis entre le Consulat et la papauté mais d'une véritable alliance. Par ce document, le pape reconnaissait la République et renonçait aux biens enlevés au clergé sous la Révolution. Avec ses rebondissements et ses recommencements, une multitude d'évènements, de lois et de décrets se conjugaient dans le cadre de la longue marche vers la laïcisation de l'Etat et de la société français. L'enseignement était le domaine de prédilection de beaucoup de textes

²⁰ Yves Charles ZARKA, *Faut-il la loi de 1905 ?* PUF, 2005.

législatifs comme pour s'attaquer aux consciences. Dans la foulée se dresse une trajectoire de la loi Falloux à la loi Goblet en passant par les lois Laboulaye et Jules Ferry. Tout cela était comme une révolution pédagogique qui préparait comme inéluctable la séparation des deux pouvoirs : le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

C'est alors qu'intervient la loi du 9 décembre 1905 dite loi de séparation des Eglises et de l'Etat. Signée le 9 décembre et promulguée le 12 du même mois, la loi de séparation n'a fait l'objet d'aucune négociation avec l'Eglise. « Nous ne sommes pas des ennemis de la religion, d'aucune religion. Nous sommes, au contraire, respectueux de toutes les opinions religieuses et philosophiques ». Telles sont les opinions qui prennent forme dès les premiers articles du texte. L'article 2 en vertu duquel « La République ne reconnaît, ni ne salarie ni ne subventionne aucun culte »²¹ en est une illustration. Mais qu'on ne s'y trompe pas. « La République assure la liberté de conscience. Elle assure le libre exercice des cultes... » (art. 1^{er}) sans jamais oublier son maître mot : l'ordre public. Sans référence expresse au terme de laïcité, la loi du 9 décembre 1905 en fixe en quelque sorte le cadre : la liberté de conscience et le principe de séparation. Ce qui nous renvoie aux caractéristiques.

– Caractéristiques

En droit positif français, la notion de laïcité est difficile à saisir, car s'incarnant dans de nombreuses obligations juridiques, dispersée dans de nombreux textes. Mais comme on le sait, le droit francophone est caractérisé par ce qu'on appelle la hiérarchie des normes dont la cohérence est assurée par la conformité de chacune à la norme qui lui est supérieure. Au sommet de la pyramide se situe l'acte fondamental. La clé de voûte est donc la Constitution à laquelle toutes les autres normes doivent se conformer. Toute norme qui lui serait contraire est illégale et doit disparaître par le jeu du contrôle de constitutionnalité. Ainsi, en vertu de l'article 1^{er} de la Constitution du 4 octobre 1958 : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes croyances ».

Le domaine de la laïcité ne saurait être explicite juridiquement sans tenir compte du principe directeur, le vecteur principal dont la Constitution se fait l'encadreur. Etant la norme suprême, les nombreux textes traitant de la laïcité doivent lui être conformes. Comme on l'a déjà dit, ce n'est pas une chose aisée de saisir ce concept dans ces différents textes. En effet si le principe est

²¹ GAMBETTA, discours à Romans, le 18 septembre 1878 selon *Faut-il réviser la loi de 1905 ?* sous la direction de Yves Charles ZARKA, PUF 2005.

un, ses revendications fonctionnelles varient de service en service, selon la nature de la fonction endossée et son rapport plus ou moins direct avec la conscience des citoyens. Ce que l'on peut mettre en avant pour l'analyse, c'est parler d'abord de la neutralité, ensuite de la liberté de conscience et enfin du pluralisme comme ses composantes.

- Laïcité-neutralité

En droit administratif, le *Dictionnaire du vocabulaire juridique* définit la neutralité comme un « principe applicable à l'administration qui doit respecter les croyances et les idées politiques et philosophiques des individus. Le principe de neutralité complète le principe d'égalité qui régit le fonctionnement des services publics. »²² Ainsi, la laïcité-neutralité implique le respect par l'administration de tout individu sans considération aucune de son appartenance religieuse. Il ne s'agit pas de considérer l'influence d'une religion donnée due au grand nombre de ses adhérents, ni de favoriser un individu en considérant son appartenance à la minorité religieuse. Lors de son audition à l'Assemblée française sur l'affaire du port du voile par des Arabes françaises au sein des établissements d'enseignement, le juriste Schartz disait en juin 2003 : « la personne publique est neutre, elle manifeste sa neutralité en se détachant de tout ce qui est manifestation religieuse ». Un individu ne doit donc pas être discriminé pour une religion, pas plus qu'il ne doit en tirer des privilèges. Cela n'est pas le propre de l'Etat qui, à travers ses services, doit tout mettre en œuvre afin de ne pas porter atteinte à sa nature laïque.

- Laïcité-liberté de conscience et de culte

Le principe selon lequel la République ne reconnaît aucun culte repose sur un choix politique de base : le fait religieux ne relève pas du public mais de la sphère privée. Et c'est au nom de ce principe que l'Etat intervient pour assurer à tout un chacun la liberté de conscience et de culte qui en est le corollaire. Ce sont des droits qui assurent à l'individu une certaine autonomie en face du pouvoir temporel, en ce sens que ce dernier n'a pas compétence pour définir les règles qui déterminent les tendances philosophiques. Dans les domaines de l'activité intellectuelle spirituelle comme la liberté d'opinion et de conscience, l'Etat a un devoir de protection auquel il ne doit pas faillir, sous peine de porter atteinte au principe de laïcité. Le choix de vie de chaque citoyen mérite protection. Comme on l'a déjà dit : l'Etat doit respecter le droit inaliénable de l'individu à penser et à vivre en accord avec ses propres convictions.

²² *Dictionnaire de vocabulaire juridique*, sous la direction de Rémy CABRILLAC, Lexis Nexis Litec, 3^e édition, 2008.

- Laïcité-pluralisme

Le principe de base est que l'Etat ne reconnaît aucune religion. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Si ce principe exige de l'Etat français de ne reconnaître aucune religion, il n'en appelle pas pour autant à la méconnaissance de quelque religion que ce soit. Il n'est tenu compte ni de l'importance, ni de l'ancienneté, ni du contenu des dogmes d'une confession. La tentation est grande de revenir à l'épisode de la hiérarchie du XIX^e siècle entre cultes reconnus et non reconnus. Par conséquent, l'Etat laïque et démocratique se présente en définitive comme un Etat indifférent aux croyances religieuses et philosophiques d'une part. D'autre part c'est un Etat qui n'ignore pas le fait religieux, ce qui marque les limites de la laïcité. Toutes les religions ont droit à l'expression. On peut donc affirmer qu'il existe une laïcité politique qui serait la construction d'un espace public de liberté, ni religieux ni antireligieux, respectueux de toutes les convictions et de toutes les conceptions de vie, pour autant qu'elles acceptent de même la diversité. La contrepartie réside dans le fait qu'aucune religion ne doit vouloir s'accaparer l'Etat, ni nier les principes fondamentaux sur lesquels il repose. Et si l'Etat en vient parfois à subventionner certaines associations confessionnelles caritatives, c'est uniquement dans l'intérêt général. Celui-ci est la raison d'être de l'Etat. « La distinction entre le domaine de la foi et le domaine de la loi n'est pas nécessairement incompatible avec la reconnaissance, par le pouvoir civil, d'un socle de valeurs partagées par l'ensemble des religions présentes dans la société. »²³

b - La conception turque de la laïcité

Dans l'étude de la conception turque de la laïcité, nous verrons le contexte social et politique dans lequel est apparue cette laïcité avant d'en élucider les principes.

- Contexte social et politique

Pour comprendre ce que cela représente comme bouleversement pour la société turque, dans le contexte d'instauration de la laïcité, il nous faut un bref aperçu sur les fondements de son ordre social. On a déjà signalé qu'on est en face de l'islam. La clé de voûte est donc le Coran, Livre saint des musulmans. A ses côtés, se trouve la *sunna*, l'orthodoxie musulmane qui retrace les dits, les attitudes et les manières d'agir du prophète. Le Coran et la *sunna* associés sont les sources directes de la *charia* qui est la loi islamique. Cette dernière régit l'*umma*, l'ensemble des fidèles de l'islam. C'est ce qui ouvre une brèche de critiques selon laquelle l'islam est une religion de la loi,

²³ *Dictionnaire de la pensée*, édition Armond Colin, 2005.

où la marge est quasiment nulle, où il est souvent fait référence au christianisme comme religion du droit qui laisse la liberté aux fidèles de faire la loi à partir du droit.

Dans ce contexte de mainmise du spirituel sur le temporel, que dire de la liberté de religion dont la conquête est récente dans l'histoire, dans les pays où elle existe ? Comme toujours, il n'est jamais facile d'éclaircir les origines du principe de laïcité dans un pays. Le cas turc ne fait pas exception. Tandis que certains présentent la politique kémaliste de laïcisation radicale, à partir de 1924, comme une rupture avec un Empire ottoman dont le sultan-calife incarnerait la toute-puissance d'un Etat fondé sur la communauté islamique, d'autres trouvent la cohabitation pluriethnique et pluriconfessionnelle des groupes sociaux dans l'Empire ottoman comme la préparation du terrain à une sécurisation du pays. Toutefois, la consécration du principe comme principe constitutionnel voit le jour sous la révolution kémaliste qui mit fin à l'empire. Homme politique et général de son état, Mustafa Kemal dit Kemal Atatürk, est considéré comme le Père des Turcs. Chef d'un mouvement nationaliste, il entreprit plusieurs réformes dont le renversement du pouvoir en place et la proclamation de la République dont il devint le président en 1923. Il dirigea le pays avec une main de fer. C'est ainsi qu'interviendra la Constitution de 1937 qui inclut dans ses principes la forme laïque de l'Etat turc.

- Principes

« La laïcité de la Turquie contemporaine est le résultat d'un compromis entre islam et modernité »²⁴ La Constitution de 1921 ne mentionne ni une religion ni la laïcité ; la loi constitutionnelle du 29 octobre 1923 en modifie l'article 2 en stipulant que « la religion de l'Etat turc est l'islam ». Cette mention est conservée dans la Constitution du 20 avril 1924 dont l'article 75 proclame pourtant la liberté de conscience et de culte, à condition qu'elles ne s'opposent pas aux lois. Supprimée le 11 avril 1928 et remplacée le 10 décembre 1937 par la révolution kémaliste qui consacre les débuts juridiques de la laïcité, révolution marquée par ce qu'on appelle les six principes d'Atatürk à savoir que « l'Etat turc est républicain, nationaliste, populiste, étatiste, laïque et réformateur » ; la Turquie est devenue un Etat laïque de par sa Constitution de 1937.

Dans cette perspective de réforme apparaît une volonté de modernisation, de rupture avec le passé et de contrôle de l'Etat sur l'islam national. La laïcité de la Turquie est un cas particulier dans la mesure où ce n'est pas une laïcité dans le but de séparer le pouvoir religieux du pouvoir politique, mais

²⁴ Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et monde turco-iranien*, n° 19, janvier-juin 1995.

plutôt la mainmise de celui-ci sur celui-là. Les imams sont fonctionnarisés en vue de faire de la religion un instrument d'idéologie au profit de l'Etat. La religion est incluse dans l'ordre public.

Aujourd'hui, on ne saurait mésestimer les différentes menaces dont cette laïcité a été l'objet. Après Mustapha Kemal, les choses n'ont pas toujours été les mêmes. Il est clair que « la modernité et la laïcité républicaines imposées par Kemal à travers des modèles juridiques, des tenues vestimentaires, une réécriture de l'histoire, etc. ont marqué les bases sociales »²⁵ Cela a conduit à des rebondissements qui nécessiteront, à chaque fois, l'intervention de l'armée comme pour renouer avec l'héritage kémaliste.

B – Notion de « Constitution »

Après avoir étudié la notion du terme de laïcité, nous allons poursuivre avec l'étude du mot « Constitution », dans une logique de situation. En droit, la tradition a instauré une distinction. D'une part, il y a le droit privé qui se définit comme l'ensemble des règles qui régissent les rapports entre particuliers et les relations juridiques entre l'administration et les particuliers dans un certain nombre de cas. D'autre part, il y a le droit public qui concerne les règles organisant l'état et ses démembrements, les rapports entre la puissance publique et les particuliers. Ce droit se scinde en deux branches majeures : le droit public international et le droit public interne. L'étude de la Constitution se range avec les rameaux de ce dernier qui sont le droit administratif, le droit financier, et le droit constitutionnel.

Ici, c'est le droit constitutionnel qui nous intéresse d'une manière générale, et d'une façon particulière la Constitution. Pour apporter notre distinguo, nous étudierons d'une part l'historique et la définition du terme (1), d'autre part le contenu et les fonctions de la Constitution (2).

1 – Historique et définition de la Constitution

Pour bien saisir le sens et la portée d'un mot, il est toujours capital de s'éclairer sur ce qu'il a été, si possible parcourir les phases qu'il a traversées pour mieux comprendre ce qu'il est aujourd'hui. Ainsi, nous étudierons successivement l'historique (a) et la définition du terme de Constitution (b).

a - Historique du terme de Constitution

L'historique du terme de Constitution fait apparaître deux idées : d'une part le constitutionnalisme et d'autre part le concept de Constitution.

²⁵ *Idem.*

- Le constitutionnalisme

Le *Lexique des termes juridiques* définit le constitutionnalisme comme une « conception des hommes de la Révolution française de 1789, comme aussi les fondateurs du droit constitutionnel au XIX^e siècle, qui lie la notion de Constitution à celle de régime libéral. » De toute évidence, le terme n'est pas univoque. D'une part, à limiter l'autorité des pouvoirs, d'autre part il met en avant le respect d'un certain nombre de droits.

Avec la révolution française dont nous parlions tantôt, il y eut ce qu'on appelle la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui stipule dans son article 16 sur la question : « toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée n'a point de Constitution ». Est-ce là une définition de la Constitution ? Rien n'est moins sûr. Mais c'est aussi la doctrine du constitutionnalisme qui est visé, un courant selon lequel il est convenable de régler la vie publique par un certain nombre de règles intangibles qui déterminent la vision de la société concernée. On le sait, dans l'histoire, ce n'est pas tout ce qui est légal qui a été légitime. La loi peut donc mal faire. Alors, l'idée s'est imposée que la loi ne pouvait pas être, seule, la seule barrière au pouvoir. C'est une idée qui n'est pas seulement du domaine du droit, mais elle exprime aussi une valeur sociale, un jugement sociétal : la croyance dans le fait que la Constitution représente la meilleure garantie contre les éventuelles injustices du pouvoir politique. C'est ainsi que son caractère écrit va lui assurer une forme de stabilité. Et c'est ainsi que l'homme contemporain plaça une confiance aveugle dans l'idée de Constitution.

- Le concept de Constitution

Selon le *Dictionnaire de philosophie politique*²⁶, le concept de Constitution révèle deux approches : l'approche normative qui la place au sommet de l'ordre juridique pour être génératrice des autres normes, l'approche institutionnelle qui fait de la Constitution ce que l'article 116 de la Constitution du Mali traduit en ces termes : « le fondement de tout pouvoir en République du Mali réside dans la Constitution ».

b - Définition de la Constitution

Selon le *Dictionnaire de philosophie politique* précité, le terme de Constitution qui viendrait du latin « renvoie aussi bien à la médecine où il décrit l'idée d'état, d'ordre ou d'organisation d'un tout, qu'au droit où il désigne un ensemble de textes pontificaux ou monastiques authentiques. De même, il peut renvoyer aussi bien au corps d'un individu qu'à un corps social

²⁶ *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Philippe REYMOND et Stéphane RIALS, PUF, 2005

ou abstrait. » Fort de ces constats, on peut définir la Constitution tant au fond qu'à la forme.

- La Constitution matérielle

La Constitution est un acte juridique indiquant l'ensemble des règles formelles ou informelles qui détermine :

La forme de l'Etat : ce dernier peut être un Etat unitaire (Etat comportant un centre unique d'impulsion politique auquel toute la population est uniformément soumise sur tout le territoire : c'est le cas du Mali) ou un Etat fédéral (Etat qui se superpose à plusieurs Etats qui le composent, appelés Etats fédérés : c'est le cas des États-Unis d'Amérique).

La dévolution et l'exercice du pouvoir : toutes les instructions qui concourent au gouvernement des affaires publiques, leur rapport entre elles, y trouvent leur fondement.

- La Constitution formelle

La définition de la Constitution formelle nous renvoie au « document relatif aux institutions politiques, dont l'élaboration et la modification obéissent à une procédure différant de la procédure législative ordinaire. » La distinction de sa procédure fait appel à un *distinguo*. D'abord, le pouvoir constituant est différent du pouvoir législatif. Ensuite, cela montre le caractère rigide ou souple de la Constitution. Quand la Constitution est rigide, elle ne peut être modifiée par une loi ordinaire. C'est elle-même qui prévoit non seulement les matières sur lesquelles peuvent porter la révision, mais aussi la procédure et les délais.

2 – Le contenu et les fonctions de la Constitution

Nous étudierons ici, le contenu et les fonctions d'une part (a) d'autre part de la Constitution (b).

a - Le contenu et les fonctions de la Constitution

La disposition du contenu d'une Constitution n'obéit à aucune règle standard. Cependant, c'est le préambule qui précède toujours les articles.

- Le préambule

Selon le dictionnaire du vocabulaire juridique²⁷, le préambule se définit comme un « énoncé » placé en tête d'une Constitution, indiquant l'idée de droit et les principes fondateurs d'un régime constitutionnel et proclamant, parfois, une liste de droits et de libertés des citoyens. Pendant longtemps, des

²⁷ *Dictionnaire de vocabulaire juridique*, sous la direction de Rémy CABRILLAC, Lexis Nexis Litec, 3^e édition, 2008.

controverses ont existé quant à la portée juridique des énoncés du préambule. L'on se posait la question de savoir s'ils occupent le même rang que les autres articles qui font la Constitution. Aujourd'hui, le doute ne subsiste plus. C'est le préambule et les autres articles qui font la Constitution. L'un et les autres ont donc la même portée juridique. Toute atteinte portée au préambule serait une atteinte portée à la Constitution. Toute norme lui contrevenant doit disparaître par le jeu du contrôle de constitutionnalité.

- Les articles

Après le préambule, ce sont les articles qui composent l'autre partie de la Constitution. Ils se répartissent entre les différentes parties ou titres du texte la Constitution du Mali, constituée de 122 articles est répartie en XVIII titres. Après la définition des droits et des devoirs du Malien dans le titre premier, et de la souveraineté dans le second titre, suivent les bases d'une série d'institution. Par les titres relatifs aux traités et aux accords internationaux, à l'unité africaine, à la révision et aux dispositions finales, les dispositions transitoires constituent le dernier titre.

Le texte de la Constitution peut ne pas être parfait. Cela est bien compréhensible dans la mesure où les habitudes varient selon les époques. Mais le besoin de sécurité exige une certaine stabilité. C'est pourquoi un texte de la Constitution ne doit pas tomber sous les auspices des excès de quelque nature que ce soit. La sagesse que requiert la rédaction du texte exige un équilibre fondé sur un besoin de justice tendu vers un avenir sans rancune, sans volonté de punir le passé.

b - Les fonctions de la Constitution

Les fonctions de la Constitution sont de deux ordres majeurs : l'ordre philosophique et l'ordre juridique. C'est pourquoi nous étudierons d'une part la Constitution comme une philosophie, comme une vision sociale, et d'autre part son rôle juridique.

- La Constitution, une philosophie, une vision sociale

La fonction philosophique de la Constitution est :

La fondation d'une vision, d'un but commun : une Constitution ne s'élabore pas comme une loi ordinaire. Sa procédure d'élaboration obéit à des normes de haute importance en ce sens qu'elle exprime une philosophie, une vision sociale. Elle est le droit qui trace les grandes lignes et laisse des marges de manœuvres afin que les pouvoirs qu'elle institue élaborent les lois en vue de réaliser cette vision sociale, cette philosophie. Elle est sensée concilier les idéaux de tout un peuple, aménager l'intégration du groupe.

La légitimité des autorités : selon le *Lexique des termes juridiques* précité, la légitimité est la « qualité d'un pouvoir d'être conforme aux

aspirations des gouvernés, notamment sur son origine et sa forme, ce qui lui vaut un assentiment spontanée. » En effet, la Constitution doit permettre que s'expriment les diverses opinions et des intérêts variés qui cohabitent au sein de la société qu'elle régit et cela à travers les procédures qu'elle-même prévoit, pour aboutir à des verdicts qui lient la société entière.

La limitation du pouvoir : en insérant l'exercice de toute autorité dans un cadre juridique, la Constitution enlève au pouvoir l'arbitraire pour le rendre prévisible et stable. Le constitutionnalisme impose donc des bornes au pouvoir. Il est question de limitation du pouvoir, surtout pour la protection des droits et des libertés individuels.

- La Constitution, rôle juridique

La Constitution définit trois éléments.

L'organisation de l'Etat : la Constitution a pour objet fondamental de régler l'organisation et le fonctionnement d'un Etat. Personne morale, l'Etat a besoin d'un statut pour exister. Ce statut est sa Constitution. Il est certain qu'on ne peut parler d'Etat sans que le pouvoir s'y trouve disposé sous une forme ou d'une autre. Le rôle juridique premier de la Constitution est donc d'assurer la cohérence des normes juridiques afin d'éviter toute anarchie de légalité.

L'identité de l'Etat : la Constitution fixe l'identité politique de l'état, les règles fondamentales relatives à la forme de son gouvernement et à son régime politique.

La répartition des pouvoirs : le pouvoir, une fois légitimement constitué, il reste à en organiser l'exercice en distribuant des compétences entre les différents organes étatiques ainsi que les procédures qui permettent la prise de décision politique. Cette idée renvoie au principe de séparation des pouvoirs qui apparaît comme une méfiance par rapport à la possibilité que le pouvoir soit confié à un seul organe, mais comme une répartition entre plusieurs organes qui se limitent mutuellement.

II – La laïcité dans la Constitution du 25 février 1992 du Mali

Dans le respect d'une certaine logique, la seconde partie de notre travail se scinde en deux points. Pour remonter aux sources de la laïcité dans la Constitution de 1992, nous ferons un bref aperçu historique du terme dans les autres Constitutions qu'a connues le Mali. Ainsi, d'une part nous étudierons l'historique constitutionnel du terme de laïcité (*A*), d'autre part la laïcité dans la Constitution du 25 février 1992 du Mali (*B*).

A – Rappel historique constitutionnel du terme de laïcité au Mali

Pour bien étudier la laïcité dans la Constitution du 25 février 1992 du Mali, il nous paraît utile de faire un rappel historique constitutionnel du terme au Mali. On a déjà signalé que le Mali a connu plusieurs Républiques dont les Constitutions n'accordent pas la même importance à la laïcité. Pour en savoir davantage, nous étudierons d'une part la laïcité dans la Constitution de 1960 (1), d'autre part la laïcité dans la Constitution de 1974 du Mali (2).

1 – La laïcité dans la constitution de 1960

La laïcité comme mode d'organisation d'une société était un choix politique. En 1960, le Mali se libérait du joug de la dépendance coloniale. Avec l'indépendance, il disposait de la liberté de choix selon lequel il entendait organiser son mode de vie. Comme on l'a déjà dit, c'est un pays d'histoire glorieuse parsemée de grands empires et de royaumes. Fallait-il revenir à ce système ? Sans doute non ! Fallait-il conquérir l'Etat moderne ? Sans doute davantage ! Ce dernier a ses caractéristiques propres dont la laïcité. « La République du Mali est laïque. »²⁸ L'option est donc claire. Dans cette mouvance, nous nous étendrons d'abord sur le contexte socio-politique (a), ensuite sur la valeur juridique de la laïcité dans la Constitution de 1960 (b).

a - Contexte socio-politique

Le contexte socio-politique du Mali de 1960 veut qu'on indexe la République comme jeune Etat d'une part, d'autre part comme une nation.

- La République du Mali, un jeune Etat

Les conséquences de la deuxième guerre mondiale étaient aussi le vent des indépendances qui soufflait sur l'Afrique au début de la deuxième moitié du XX^e siècle. C'est ainsi que le peuple malien proclame la République du Mali, le 22 septembre 1960, après l'éclatement de la fédération du Mali, avec toutes les caractéristiques d'un Etat souverain. Au regard de toutes les réalités qui prévalaient, le Mali signifiait sa souveraineté dans l'article 1^{er} de sa Constitution.

Mais qu'est-ce que la souveraineté ? Selon le *Dictionnaire de la Pensée Politique*²⁹, la souveraineté est un principe qui désigne d'une part « la puissance de commandement, c'est-à-dire la prérogative que possède l'Etat d'exercer sur un territoire délimité une domination légitime, inaliénable et impersonnelle sur l'ensemble des individus, des groupes et des institutions intermédiaires », d'autre part « sur la scène internationale, une

²⁸ Article 1^{er} de la Constitution de 1960 du Mali.

²⁹ *Dictionnaire de la pensée politique*, édition Armand Colin, 2005.

reconnaissance par les autres Etats sans laquelle la souveraineté n'est pas effective. »

L'Etat malien devait-il se réclamer de ces caractéristiques ? Avec l'optimisme démesuré des élites africaines, les caractéristiques de l'Etat moderne et la volonté populaire de chasser l'homme blanc, ces caractéristiques étaient, sans nul doute, des impératifs. Presque tout était à créer ou à refaire dans la perspective des exigences quotidiennes de la vie de l'Etat, bien que le colonisateur, patron d'hier et partenaire aujourd'hui, ne soit pas forcément vu d'un bon œil. L'on comprend que les autorités avaient du fil à retordre. Quitter la domination coloniale pour l'indépendance revenait-il de tomber de Charybde à Sylla au regard du caractère novice de l'Etat ?

Situation difficile à expliciter avec une population qui, peut-on dire, cherchait plus à être libre qu'à travailler pour son développement. Modibo Kéita, premier président du Mali indépendant, orienta le pays vers un régime socialiste. Avec une population de moins de quatre millions, le Mali comptait 100 % de croyants. Les religions étaient l'islam et le christianisme, religions importées, et l'animisme qui englobait les croyances autochtones. C'est certainement cette diversité religieuse qui a motivé qu'on consacre dès le 1^{er} article de la Constitution, le principe selon lequel « le Mali est une République laïque ». Ce choix allait de soi.

- La République du Mali, une Nation

Les attentes des Maliens devaient être grandes. L'idée d'indépendance n'était pas moindre. Cela pouvait susciter un sentiment national commun. Le nouvel Etat devait alors tirer sa force dans le fait que la République était une Nation que veut dire une nation ? Si l'on se reporte au *Dictionnaire Hachette encyclopédique de 1999*, le sens premier du mot renvoie à une communauté humaine caractérisée par la conscience de son identité historique ou culturelle et souvent par l'unité linguistique ou religieuse. Dans le lexique des termes juridiques³⁰, l'on dit : « groupement d'hommes ayant entre eux des affinités tenant à des éléments à la fois objectifs (race, langue, religion, mode de vie ensemble) et objectifs (souvenirs communs, sentiment de parenté spirituelle, désir de vivre ensemble) qui unissent et distinguent des hommes appartenant aux groupements nationaux. »

Ces définitions éclairent notre lanterne. L'élément fondamental à partir duquel tout le reste se dégage est la communauté humaine, le groupement d'hommes, c'est le peuple malien. Après cet élément fondamental, la volonté de vivre ensemble semble regrouper toutes les autres affinités tant objectives que subjectives : le Mali est une République indivisible. Ses souvenirs

³⁰ *Lexique des termes juridiques*, 17^e édition, Dalloz 2010.

communs, unifiés au plan interne, pouvaient se ressentir au-delà de nos frontières. C'est ce que traduisent, d'abord le dernier paragraphe du préambule, « le peuple malien, conscient des impératifs historiques, moraux et matériels qui unissent les Etats d'Afrique... », ensuite l'article 48 : « La République du Mali peut conclure avec tout Etat africain des accords d'association ou de communauté, comprenant abandon partiel ou total de souveraineté en vue de réaliser l'unité africaine. »

b - La valeur juridique de la laïcité dans la Constitution de 1960

La valeur juridique de la laïcité dans la Constitution renvoie au fondement constitutionnel, base juridique suprême de toutes les autres normes. La Constitution est la source implicite ou explicite de toute loi ou règlement. Mais, ici, il ne s'agit pas de reproduire les effets législatifs de la Constitution, mais d'éclairer la latitude qu'offre la Constitution au législateur. Cela peut se comprendre dans le principe de l'Etat malien de 1960 qui décrit le choix politique et définit la place accordée à la laïcité. En définissant, on encadre, on trace les limites.

- Le principe de l'Etat malien de 1960

Le principe de l'Etat malien est « le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. »³¹ Cela signifie, en haut lieu, que le Mali est un Etat souverain. Le gouvernement du peuple suppose l'origine des détenteurs du pouvoir par le peuple et la destination du projet politique pour le peuple. De ce principe découlent plusieurs conséquences : les gouvernants ont comme obligation de rendre l'Etat vraiment indépendant en mettant en avant un certain dessein. La décolonisation économique et l'institution de structures économiques sont des défis majeurs pour la vie de l'Etat. L'argent est le nerf de la guerre. Le Mali se devait d'être un Etat digne de l'Afrique moderne. Pour cela, aucun moyen n'était à négliger.

Modibo Kéita et ses camarades avaient pour mission de promouvoir l'équité de travail et d'indépendance l'égalité et la justice. C'était le dessin sociétal. N'était-ce pas un terrain propice pour la laïcité ? Certainement ! En effet, équité, égalité et justice riment avec la laïcité. « Amour et vérité se rencontrent, justice et paix s'embrassent »³². C'est le dessein ultime de l'équité. Aspirant à l'absolu et à la perfection, l'équité se nourrit de justice ; la justice c'est aussi l'égalité. L'objet de toute cette somptuosité est l'homme neutre, pluraliste, égalitariste. C'est le peuple irréductible, la République indivisible, sociale, laïque.

³¹ Dernier alinéa de l'article 1^{er} de la Constitution de 1960 du Mali.

³² *La Bible*, Psaume 84-11, Alliance Biblique Universelle, 1997.

Il est vrai que les références à la laïcité sont peu heureuses dans la Constitution. Le terme de laïcité n'est mentionné nulle part. Le qualificatif laïque n'est utilisé qu'une seule fois (art. 1^{er}). Cela traduit-il une méfiance à l'égard des religions ? Certainement ! Les méthodes du régime socialiste pour mener au rêve malien n'étaient pas fondées sur l'implication des religions dans la conduite des affaires publiques. Les instruments idéologiques reposaient surtout sur l'ignorance des religions. La suprématie de l'Etat était mise en exergue. C'était l'Etat comme centre d'impulsion de toute force.

Les limites du principe

Dans la Constitution du Mali de 1960, la révision constitutionnelle verrouille la forme républicaine. C'est ce que traduit l'article 49 alinéa 3 en ces termes : « la forme républicaine de l'Etat ne peut faire l'objet d'une révision. » Ce qui est dangereux, c'est que la république pouvait devenir autre que laïque pour la simple raison que la Constitution n'interdisait pas de révision portant sur une telle matière. La révision pouvait se limiter au niveau du parlement ; c'est ainsi que l'on assista à plusieurs révisions constitutionnelles comme la loi n° 61-25 A.N.R.M. portant modification à la Constitution (ici, il était question de la suppression de l'expression « vice-président » contenu dans nombre d'articles) ou encore comme la loi n° 61-26 A.N.R.M. portant modification à la Constitution (là, il était question du drapeau. Au lieu de « drapeau est composé de trois bandes verticales et égales de couleurs vert, or et rouge/ Il porte en noir sur la bande or, l'idéogramme de l'homme les bras levés vers le ciel », il fallait désormais lire « le drapeau est composé de trois bandes et égales de couleurs vert, or et rouge »).

Selon les prévisions de la Constitution, la consultation référendaire était l'exception. Ce n'était même pas une possibilité stipulée expressément. En la matière de révision, l'article 49, alinéa 2 dispose : « Le projet ou la proposition de révision est adopté par l'Assemblée nationale à la majorité des deux tiers de ses membres. » Le juge constitutionnel malien devait tirer l'origine du référendum, en matière législative, de l'article 52 de la Constitution. On y lit : « la présente Constitution sera soumise au référendum dans un délai de trente jours au cas où elle ne recueillerait un nombre de suffrages inférieur aux deux tiers de celui des députés ». Sinon, on a du mal à faire la liaison.

En dépit de cela, les références constitutionnelles sur la laïcité laissent croire à une certaine méfiance à l'égard des religions. La référence faite à la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 suppose, certes, la laïcité. Mais ce n'est un secret pour personne que la portée juridique des préambules constitutionnels était alors largement discutée. Après cette

référence, il n'y a que l'article 1^{er} qui dit que la République est laïque et qu'elle assure à tous l'égalité devant la loi sans distinction de religion. Ces références laconiques suffisaient-elles à protéger la liberté de religion et de conscience, dans la mesure où celles-ci ne sont pas classées parmi les règles intangibles, inaccessibles à la volonté réformatrice ? Pour reprendre les mots repris de Eloi Diarra, nous dirons que « le Mali n'avait nullement envie d'inscrire de façon explicite dans la Constitution la liberté religieuse parmi les prérogatives dévolues aux citoyens ».

2 – La laïcité dans la Constitution de 1974

Le 19 novembre 1968, des militaires, à travers le CMLN (Comité militaire de Libération nationale, mettent fin à l'expérience de socialisme de Modibo Keita et s'emparent du pouvoir. C'est la fin de 1^{ère} République et c'est surtout le début d'une longue période de transition. C'est la révolution des décrets et des ordonnances. Ces militaires vont vivre le pouvoir. C'est ainsi que, sous la houlette du lieutenant-colonel Moussa Traore, alors chef du CMLN, une Constitution sera rédigée et la seconde République s'installe le 2 juin 1974 à la suite d'un référendum constitutionnel. Cette Constitution donne mandat aux militaires pour la conduite des affaires pendant une période de cinq ans. La Constitution devait entrer en vigueur pour l'institution d'un prochain régime. Mais, en fait, en donnant le pouvoir au CMLN, ne régissait-elle pas déjà la vie de l'Etat ? Pour garder le fil de notre débat, nous étudierons successivement les atouts du principe de laïcité (a) et ses limites dans la Constitution de 1974 (b).

a - Les atouts du principe de laïcité

Le Mali de 1960 était une République laïque qui avait adopté une attitude d'ignorance à l'égard des religions. Vers la fin de la décennie, on trouvait nécessaire de les associer à la conduite des affaires publiques. C'est alors qu'advient le changement de régime. Ignorer les religions n'est pas contraire au principe de laïcité. C'est la laïcité au sens strict. Les associer au pouvoir civil n'est pas non plus contraire à la laïcité pourvu qu'elles bénéficient toutes du même traitement. Pour déchiffrer les atouts de la laïcité dans la Constitution de 1974, nous étudierons le principe affirmé par l'Etat malien de 1974 et la liberté de conscience.

- Le principe affirmé par l'Etat malien de 1974 : si on aborde le sujet du principe affirmé par l'Etat comme on l'a défini plus haut, on dira qu'il n'y a pas de différence. Le constituant de 1974 a repris, mot pour mot, ce que la Constitution de 1960 stipulait déjà concernant ce principe. En dépit de la réaffirmation de la déclaration des droits de l'homme du 10 décembre 1948, un changement majeur se fait remarquer : c'est le titre II du texte qui

consacre les droits et devoirs fondamentaux de l'Homme et du citoyen. Le peuple malien demeure croyant, la laïcité allant donc de soi.

- La liberté de conscience : la liberté de conscience est esquissée dans le 1^{er} article de la Constitution : « La République assure à tous l'égalité devant la loi, sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion ou de croyance. » On l'a déjà dit, laïcité peut-elle aller sans égalité ? « Les êtres humains naissent et demeurent libres et égaux en droits et en dignité. »³³ Cette recommandation de l'O.N.U. oblige tout Etat qui y souscrit à tout mettre en œuvre pour réaliser cet objectif. C'est en fonction de ce dessein qu'on comprend, d'une manière générale, le titre des droits et devoirs fondamentaux de l'homme et du citoyen, singulièrement l'article 11 qui dispose : « l'Etat assure la protection du libre exercice de toute religion ou croyance conformément aux usages et sous réserve du respect de l'ordre public. »

Ce qui renforce la laïcité, c'est la laïcisation de l'enseignement consacré par l'article 12 de la Constitution. On ne le dira jamais assez. L'enfant doit apprendre qu'il y a bien des manières de croire en Dieu et de servir Dieu, mais qu'il n'y en a qu'une sur laquelle tout le monde soit d'accord, c'est l'obéissance aux lois de la conscience et aux lois de la raison.

b - Les limites du principe de laïcité

On ne saurait dire que le principe de laïcité ne souffrait d'aucun manquement. D'abord, la seconde République du Mali n'a jamais été qualifiée de démocratique. Ensuite, la révision de la Constitution était d'une souplesse délirante. Enfin, le caractère majoritaire des musulmans pouvait jouer, dans la pratique, sur le délicat équilibre à tenir. Or, la démocratie et la diversité religieuse sont les suites de la laïcité. Pour comprendre les lacunes dont la laïcité pouvait souffrir, nous étudierons d'une part les conditions sociales, économiques et politiques, d'autre part de la révision constitutionnelle de la deuxième république.

- Conditions sociales, économiques et politiques

Les manquements qui pouvaient attenter au principe de laïcité sont de plusieurs ordres. Ils mériteraient une étude plus poussée. En fait, les conditions sociales, économiques et politiques sont interactives. Il serait judicieux de rester dans les limites d'une certaine logique. Si la laïcité est un principe républicain qui permet l'épanouissement de toutes les croyances dans le respect des impératifs de la citoyenneté, au Mali la situation devait être particulière. Si l'on approfondit la réflexion, il n'est pas difficile de

³³ Article 1^{er}, al. 1 de la déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1945.

savoir que les chrétiens héritaient d'une situation plus ou moins défavorable dans la conscience populaire, et cela pour une cause simple : le christianisme est considéré comme la religion du colonisateur dont on s'est libéré. Seule cette posture était suspecte.

C'est cette situation peu heureuse dont les chrétiens du Mali ont souffert par rapport aux croyances autochtones : elles sont accusées d'être confuses dans leurs normes et incompatibles avec les exigences de l'Etat moderne. La réalité sociale est fondée sur le caractère majoritaire des musulmans. Dans la foulée, il fut créé une association dénommée A.M.U.P.I. en vue de gérer les conflits et les tensions afférant à l'Islam. En tout cas officiellement ! Il se trouve que cet organe bénéficiait de façon abondante d'aides financières en provenance de pays comme l'Iran, l'Arabie Saoudite, la Libye... Le besoin religieux étant un besoin réel, l'argent étant le nerf de la guerre, les autorités avaient intérêt à s'attirer les bonnes grâces des musulmans afin de s'assurer une certaine légitimité. C'est alors que le Tout-puissant est invoqué de façon permanente, à la demande des autorités, pour conjurer tel ou tel mal comme la sécheresse, la famine...

Si les lois obéissent au principe de laïcité, il faut préciser que le caractère laïc des institutions ne signifie pas que la population manifeste une indifférence religieuse. La laïcisation des institutions étatiques n'est pas une fin en soi. Il faut encore une société civile qui respecte le choix et le mode de vie de chaque citoyen. Ainsi, les pétrodollars servaient au financement des organismes musulmans, l'Etat en avait fort besoin. On comprend alors la pression que pouvait subir les dirigeants en guise de contrepartie.

- La révision constitutionnelle de deuxième République

Il a fallu six ans, après le renversement du régime de Modibo Keita, pour voir naître la seconde République. Malgré une Constitution taillée sur mesure, les révisions n'ont pas manqué. Ses dispositions ont gracieusement accordé au CMLN cinq années de pouvoir. C'est la fameuse période où on dirige par décrets et par ordonnances. Moussa Traoré et ses camarades n'ont pas hésité à modifier la Constitution pour des considérations, on peut dire, subjectives, et par des moyens, on peut dire, non démocratiques. Beaucoup d'ordonnances serviront à réviser la Constitution. Ainsi, le parti sera unique, le président de la République aura la latitude de se présenter autant de fois qu'il le souhaite...

En théorie, tout était mis en œuvre pour réaliser la volonté du chef d'Etat, prince tout-puissant. Avec des révisions qui n'obéissent qu'aux caprices d'un chef, il n'est pas exagéré de penser que la laïcité de l'Etat pouvait faire l'objet d'une révision, et cela dans le mauvais sens. Si, heureusement, cela n'a pas vu le jour, rien ne l'interdisait en tout cas. Fort de toutes ces

circonstances, on est suffisamment averti pour étudier la laïcité dans la Constitution du 25 février 1992.

B - Les vertus constitutionnelles de la laïcité du Mali d'aujourd'hui

Avec ce chapitre, nous aborderons le cœur de notre débat. Après la grande démarche pour arriver à ce niveau, nous sommes assez avertis. Après étude, nous pouvons peser avec clairvoyance l'emploi des mots clés à savoir : laïcité et Constitution. Nous l'avions signalé, le rapport de l'un et l'autre de ces mots est d'une importance majeure et pose des difficultés qu'il ne faut pas prendre à la légère.

Le 26 mars 1991, le peuple malien, échaudé par les carences et la mal gouvernance, manifeste un écœurement général qui aboutit au renversement du régime du général Moussa Traoré : le C.T.S.P. (Comité de transition pour le salut du peuple), dirigé par le lieutenant-colonel Amadou Toumani Touré, termine ce que le peuple avait si bien ébauché dans les jours envenimés de mars 1991. Cette fois ci les militaires n'auront plus la latitude de faire comme leurs prédécesseurs ; le peuple est jaloux de sa victoire à mains nues sur la dictature. Nous sommes dans le règne des Conférences nationales en Afrique et le Mali ne demeure pas en marge de cette manière de faire. Perçue comme instrument de réussite de la transition démocratique, la Conférence nationale est un mécanisme spécifiquement africain fort utilisé dans les années 1990.

C'est donc le décret n° 92- 073/ P-CTSP qui promulgue ce que la Conférence nationale a élaboré comme Constitution de la République du Mali. En vertu de l'arrêt n° 002 du 14 février 1992, de la Cour Suprême proclamant les résultats du référendum constitutionnel du 12 janvier 1992, le peuple malien venait de se doter de sa troisième République. Les traits fondamentaux de ce nouveau texte méritent certainement une étude plus approfondie en comparaison avec les autres Constitutions. Mais, d'un bref aperçu, il ya des points qui sautent à l'œil nu.

D'abord, les rédacteurs semblaient très marqués par le contexte sociologique qui prévalut en ce moment. Cela est bien signifié, d'abord dans le Préambule : *Le peuple souverain du Mali, fort de ces traditions de lutte héroïque, engagé à rester fidèle aux idéaux de victimes de la répression et des martyrs tombés sur le champ de l'honneur pour l'avènement d'un Etat de droit et de démocratie pluraliste, etc.* Mais le titre premier s'y donne aussi tout entier : *c'est un titre de 22 articles qui comporte les droits et devoirs de la personne humaine.* Ensuite, c'est la consécration du multipartisme, inadmissible hier, mais réel aujourd'hui (articles 28, 118 alinéa 4). L'Etat de droit est la requête suprême. Ainsi, la séparation des pouvoirs et leur

indépendance étaient nécessaires. C'est ce que traduit l'article 81, al. 1^{er} : « le pouvoir judiciaire est indépendant des pouvoirs exécutif et législatif. »

Le régime mixte emprunte aux régimes parlementaire et présidentiel, car, d'une part le Parlement et l'exécutif collaborent et ont des domaines d'action communs comme l'initiative des lois (art. 75, al. 1 : « L'initiative des lois appartient concurremment au gouvernement et aux membres de l'Assemblée nationale ; art. 42, al. 1^{er} : « Le Président de la République peut, après consultation du Premier Ministre et du Président de l'Assemblée Nationale, prononcer la dissolution de l'Assemblée Nationale »). Pour poursuivre notre démarche, nous nous étendrons d'une part sur les définitions et les principes constitutionnels de la laïcité du Mali d'aujourd'hui (1) ; d'autre part, le caractère juridique de la laïcité dans la Constitution actuelle du Mali (2).

1 - Les définitions et les principes constitutionnels de la laïcité du Mali d'aujourd'hui

a - Les définitions constitutionnelles de la laïcité est un titre assez audacieux dans la mesure où le constituant définit très rarement les mots qu'il emploie. Pour rendre explicite cet intitulé, nous l'aborderont avec le contenant comme définition explicite, pour poursuivre avec le contenu, définition implicite.

- Le contenant, définition explicite

Il faut partir d'une logique de cadrage. On s'intéresse donc au contenant et non au contenu. Il ne s'agit pas de définir la laïcité. On sait que la laïcité est une qualité. Pour avoir cette qualité, l'Etat doit avoir une certaine nature : c'est sa nature laïque. La laïcité est donc la qualité de ce qui est laïque. Cela nous apparaît clair, sans pour autant nous définir cette qualité.

Le contenant renvoie donc à ce qui encadre, délimite et qualifie la nature de l'Etat. De façon explicite, il est stipulé dans l'art. 25 cet encadrement et cette nature : « Le Mali est une République indépendante, souveraine, indivisible, démocratique, laïque et sociale. » Cet article comme toute la Constitution apparaît comme un contenant. La République est laïque. C'est un principe dont la Constitution se veut le cadre, alors le contenant.

- Le contenu, définition implicite

En fait, ce ne sont pas les références expresses au terme de laïcité qui manquent dans le texte de Constitution. S'il n'existe pas d'énigme quant aux limites fixées par le contenant à la laïcité, il y a problème quand il faut définir le mot. Que veut donc dire ce principe ? Aucun article de la Constitution n'en fait cas. Est-ce d'abord un manque de volonté, ou ensuite l'obéissance à une tradition ou enfin la prudence qui ont motivé ce résultat ? Ce n'est

certainement pas un manque de volonté, mais la tradition et la prudence doivent avoir contribué à cet aboutissement.

La tradition dans la mesure où une Constitution y renvoie beaucoup : toute loi est le fruit implicite ou explicite d'une Constitution. Il y a des lois qui sont nées antérieurement à la Constitution du 25 février 1992. La question pourrait être de savoir si cela est juridiquement admissible. Pour le dire autrement, faudrait-il, à chaque fois, rebâtir tout un ordonnancement, tout un arsenal juridique nouveau parce qu'il y a une nouvelle République ? Une nouvelle République ne signifie pas forcément le dépassement de toutes les matières juridiques. Si la loi française du 9 décembre 1905 séparant le pouvoir temporel du spirituel est toujours en vigueur, ce n'est pas par ce que la France n'a pas connu d'autres Républiques. Il n'est pas interdit au nouveau constituant de reconnaître la compatibilité de certaines lois antérieures avec le nouveau texte fondamental. Fort de ces possibilités, le constituant malien de 1992 offre sa solution dans l'art. 119 en ces termes : « La législation en vigueur demeure valable dans la mesure où elle n'est pas contraire à la présente Constitution et où elle n'est pas l'objet d'une abrogation expresse. » Ainsi, dans le domaine législatif, la loi n° 86/ANRM du 21 juillet 1961 peut être considérée comme traitant de la liberté religieuse, de la séparation des pouvoirs politique et spirituel, bref de la laïcité.

La prudence dans la mesure où une Constitution est le droit let non une loi : la prudence a sa place dans l'élaboration d'une Constitution, car un tel texte n'est pas fait pour que ses sujets en soient esclaves. Il doit permettre la réalisation de la vision sociale, du but que ces derniers se sont fixé. C'est pourquoi on conçoit l'élaboration des grandes lignes dans la Constitution et on accorde une marge plus ou moins large pour le terrain mécanique que constituent les lois et règlements.

Cependant, s'il faut chercher une définition de la laïcité dans la Constitution, l'on comprendra avant tout que l'art. 2 prohibe toute discrimination en vertu des convictions religieuses, pas moins que l'art. 1^{er} qui sacralise l'être humain tout court : « la personne humaine est sacrée et inviolable ». Avec ces articles, c'est l'individu qui est mis en avant, le citoyen, la population indivise et non la mise à part des particularités en vertu des apparences religieuses.

Par ailleurs, il est heureux de constater la liberté de conscience et de religion dans l'art. 4 Ce qui plus est, c'est la laïcisation de l'enseignement public. Y a-t-il meilleur domaine pour la laïcité que le domaine de l'enseignement, domaine où elle peut atteindre directement les consciences ? Les laïcs français l'ont beaucoup exploité, comme l'a vu. N'est-ce pas l'objet du laïcisme d'être ouvert sur tout le faisable et le connaissable au moyen de

la raison ? Ces bases constitutionnelles de la laïcité s'imposent au législateur dans toutes les matières ou il fera référence à ce principe.

b - Les principes constitutionnels de la laïcité du Mali d'aujourd'hui

Qu'est-ce qu'un principe ? Qu'est-ce qu'un principe constitutionnel ? Un principe peut avoir plusieurs caractéristiques, mais il a cela de plus fondamental : c'est sa dimension transcendente. Le principe est donc une idée de départ. Il signifie un idéal, un absolu. Il est ce qui apparaît irréfutablement originaire au terme d'une analyse, ce qui constitue le fondement d'un mouvement, d'une évolution ou d'un processus.

Ses sources sont de deux ordres : il peut s'agir d'une part de sources non-écrites. Ici ce sont des pratiques qui ne sont pas encore dans l'ordre juridique, mais qui peuvent inspirer des textes. Et d'autre part, il peut aussi s'agir de sources écrites. Là, le principe est déjà consacré par les textes juridiques.

A propos de ces deux sources, une chose est évidente. Théoriquement tout au moins, la force et l'intérêt du principe résident dans le fait qu'on ne peut y déroger, qu'on ne peut transiger à son sujet, ni le tronquer ou l'appliquer partiellement. Dans le cas contraire, il perdrait toute son importance, toute sa consistance.

Si, étymologiquement, le principe est ce qui en premier, à l'origine, par déduction on dira qu'il pénètre le droit pour s'imposer. Au sens causal, le principe produit un effet en tant que cause originelle. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre notre titre. Il ne s'agit pas de sources non écrites. Il s'agit de dégager dans la Constitution les causes premières qui fondent la laïcité du Mali, les causes auxquelles on ne peut déroger sans rendre inconsistant et malléable ce principe.

Pour plus d'éclaircissement, nous ferons ressortir dans la Constitution la neutralité et le pluralisme d'une part, d'autre part la liberté de conscience et de culte qui, à notre avis, théorisent le principe de laïcité.

- La neutralité et pluralisme

Qu'est-ce que la neutralité ? Qu'est-ce que le pluralisme ? Quelle place la Constitution du Mali leur accorde-t-elle ? C'est la réponse enchevêtrée à ces questions qui permet de dégager avec rigueur le fondement de ces termes comme principes de la laïcité dans la Constitution.

Il ne s'agit pas d'une part, de méconnaître que, définis comme caractéristiques du droit contemporain de la laïcité, la neutralité et le pluralisme sont des éléments hérités du régime colonial. Sur le plan juridique, les textes maliens ressemblent fortement à ceux de la France. Pays de droits de l'homme et de liberté, la France est considérée comme un Etat moderne.

Il ne s'agit pas non plus d'autre part, de nier la réalité sociétale, les valeurs sociétales dont les Maliens ont toujours fait montre en s'acceptant les uns les autres dans leur conception de vie. La neutralité et le pluralisme sont donc aussi d'essence malienne. Il serait surprenant que le texte fondamental malien ne fonde pas ou ne reconnaisse pas ces principes. Ainsi, « Tous les Maliens naissent et demeurent libres en droit et en devoirs... »³⁴

En réaffirmant sa détermination à maintenir et à consolider l'unité nationale dans le préambule constitutionnel de 1992, le peuple malien exprimait aussi l'acceptation des uns des autres eu égard à leur diversité. C'est aussi la reconnaissance de la nécessité de s'unir. La liberté de création artistique consacrée par l'art. 8 envisage l'ouverture de l'esprit humain à la critique qui s'identifie aussi dans la liberté de presse et de conscience. La neutralité exige donc de l'Etat une objectivité sereine dans ses choix politiques.

Etre neutre signifie donc l'impartialité, l'objectivité. Quant au pluralisme, c'est avant tout le respect de toutes les composantes de la société dans leurs différences. Nous dirons qu'aucune portion de la population ne doit être mise de côté en considération de ses convictions religieuses ou philosophiques. On piétinerait ainsi le pluralisme qui, s'il est bien exploité, peut constituer une force déterminante pour l'Etat dans le domaine des sciences sociales, et ou de la science tout court pour une paix durable, car le Mali est aussi « une République sociale ».

- La liberté de conscience et de culte

La liberté de croire ou de ne pas croire, *de vivre en accord avec ses propres convictions est un droit inaliénable des peuples démocratiques*. L'Etat moderne en fait une caractéristique fondamentale. Dans la Constitution malienne, c'est ce principe que traduit l'art. 4 en vertu duquel « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion, d'expression et de création dans le respect de la loi »³⁵. Il appartient au législateur de déterminer les conditions d'exercice de ce droit de façon équilibrée. Il n'est pas de l'ordre de l'Etat laïque de définir ce qui est religion ou ce qui ne l'est pas, ni de vouloir gouverner les consciences. La tentation est grande dans un monde où il est beaucoup question d'idéologie.

³⁴ Art. 2 de la Constitution malienne du 25 février 1992.

³⁵ Il faut reconnaître que l'art. 4 regorge de libertés qui peuvent rencontrer des obstacles dans la pratique, à en croire cette assertion : « Dans la plupart des pays du Tiers Monde, les conditions politiques, économiques et sociales faites aux chercheurs et aux savants sont peu satisfaisantes. Il faut bien reconnaître que l'éveil à l'esprit scientifique est d'abord un éveil à l'esprit tout court. Ainsi, n'y aura-t-il jamais de pensée scientifique s'il n'y a pas un minimum de liberté de pensée. La conscience fait rarement bon ménage avec la politique.

Cependant, il est du devoir de l'Etat de faire de l'ordre public une fin en soi. Cela est une condition même de l'exercice de tout droit découlant de la liberté de conscience et de culte. Toute la délicatesse est de concilier l'autorité et la liberté. « L'histoire intellectuelle du pouvoir apparaît comme un mouvement qui part de la nécessité d'instituer une autorité que rendent nécessaires les raisons vitales et d'urgence, pour aboutir à celle de préserver la liberté des hommes vivant en société. »³⁶ Ne pas restreindre le domaine de la liberté, sans remettre en cause l'autorité. Beaucoup d'interrogations se dégagent quand il s'agit de questionner la pratique de ce principe au Mali, surtout la liberté de culte. C'est la laïcité à l'épreuve des faits. Sans vouloir sortir du cadre de notre sujet, nous précisons que le pluralisme qu'impose la laïcité ne doit pas être mis en danger et que rien ne serait de trop à essayer pour maintenir l'ordre public. Les faits n'ont pas toujours placé l'Etat dans une position facile. La justice impose de respecter la Constitution. Aucun effort ne doit donc être ménagé pour atteindre ce but, car comme on le sait, ce qui est juste doit être fort. Cela exclut toute faiblesse de l'Etat devant une situation qui pourrait compromettre la laïcité.

2 – Le caractère juridique de la laïcité

Nous étudierons d'une part de la modification de la Constitution de 1992 et la laïcité (a), d'autre part, la place de Dieu et la laïcité dans la Constitution de 1992 (b).

a - De la modification de la Constitution de 1992 et la laïcité

La modification ou la révision constitutionnelle est l'effet du terme technique de loi constitutionnelle, lui aussi utilisé souvent pour désigner la Constitution. La loi constitutionnelle est donc une loi de révision adoptée selon la procédure prévue par cette dernière. Dans la Constitution du 25 février 1992, c'est le titre XVI qui en fait la description. De la modification constitutionnelle, nous étudierons d'une part le contexte, d'autre part, nous montrerons que la laïcité bénéficie de verrous constitutionnels.

- Le contexte

La Constitution du 25 février 1992 est le fruit de la révolution malienne au début de la dernière décennie du XX^e siècle. Tout un peuple décide de mettre fin à un régime qualifié de dictatorial. Combat mené par toutes les couches sociales, il apparaît que c'est le peuple indivis, en dépit de toute autre considération que les vertus de la citoyenneté. On rêvait d'un Mali par les Maliens et pour les Maliens, sans aucune distinction de quelque nature. On l'a déjà dit, sous la République, la révision constitutionnelle était à la

³⁶ France FARAGO, *Les grands courants de la pensée politique*, Armand Colin 1998, p. 7.

guise des autorités en place. Ainsi, pour légitimer leur action, beaucoup de révisions eurent lieu. C'est précisément ces possibles excès qu'il fallait prévenir dans le contexte de 1992. On ne peut dire que le texte constitutionnel soit d'une maturité exemplaire. Le contexte social et politique dans lequel il est écrit peut expliquer ses nombreuses mises en garde.

- Des verrous constitutionnels à propos de la laïcité

« Il est dans la nature des choses qu'un gouvernant croit, de bonne foi, être investi du pouvoir de décider discrétionnairement du contenu et des exigences de l'intérêt général. Il faut qu'il fasse effort sur lui-même pour se considérer comme tenu de rester dans les voies d'un droit qui lui dicte certaines conduites et lui en interdit d'autres ». L'homme moderne, en choisissant la Constitution comme la définition des droits de l'individu, comme la définition du régime politique, pour une certaine sécurité, place un certain nombre de règles intangibles, inaccessible à la volonté réformatrice d'une autorité. En fait, le droit positif peut changer selon que les autorités changent. Pour éviter les dangers que peuvent amener ses caprices, on a l'habitude de tracer une ligne rouge. Cela crée un autre débat dont la question principale est de savoir s'il y a une hiérarchie interne à la Constitution. Les articles de la Constitution sont-ils supérieurs les uns aux autres ? Il est difficile de trouver une réponse affirmative expresse dans un texte juridique quel qu'il soit. La réponse implicite doit être cherchée dans la Constitution elle-même. A ce propos, l'article 118 de la Constitution du Mali de 1992 dissipe les ténèbres en ces termes : « la forme républicaine et la laïcité de l'Etat ainsi que le multipartisme ne peuvent faire l'objet de révision ». De toute évidence, cette interdiction au pouvoir constituant dérive de porter une quelconque révision sur ces matières. Il est clair qu'il ne doit pas résulter de l'ordonnement juridique en certain emprisonnement qui prive l'Etat de ce pourquoi il est créé. Ce sont les hommes qui font la loi, qui élaborent les règles nécessaires pour la vie en société. Ce sont ses règles qui légitiment toute autorité et rendent légal tout acte de celle-ci. Si par le jeu de l'alternance politique qu'exigent les sociétés démocratiques les règles peuvent changer, il serait insensé que la foi d'un peuple change au nom d'une majorité. La foi d'un peuple ne change pas autant que le pouvoir change de mains. Les méthodes pour parvenir au rêve commun peuvent changer selon l'alternance politique. Il est donc tout à fait légitime d'établir une certaine hiérarchie interne à la Constitution. Ainsi, le caractère juridique de la laïcité se trouve renforcé. Tout Malien sera assuré de conduire sa vie comme il l'entend, pour autant qu'il respecte la diversité.

b - De Dieu et de la laïcité dans la Constitution de 1992

L'attrait de l'article 37 nous oriente vers ce que l'Etat laïque se garde de définir à travers les religions : il s'agit de Dieu, l'Être suprême des religions monothéistes. Les Maliens sont de localités différentes et de convictions spirituelles diverses. Autrement dit, ils n'expliquent ni n'interprètent la nature et la société de la même manière.

Pour parler de Dieu et de la laïcité dans la Constitution, nous tenterons, dans la mesure de nos capacités, de mettre à nu l'article 37 de deux manières. Nous montrerons qu'il formule une laïcité de reconnaissance d'une part, d'autre part, une laïcité de méconnaissance.

- La laïcité de reconnaissance

Le serment peut se définir comme une attestation, en prenant à témoin ce que l'on considère comme sacré, de la vérité d'une affirmation, de la sincérité d'une promesse. Il a deux conséquences majeures : il engage non seulement celui qui le prête, mais donne aussi la latitude à celui ou ceux pour qui il est prêté d'user des sanctions prévues, s'il venait à être violé.

En terme de reconnaissance, l'article 37 de notre Constitution accorde au président de la République de jurer devant Dieu et le peuple malien. Nous dirons ici qu'il s'agit du Dieu monothéiste et nous comprenons par là qu'il s'agit d'une laïcité de reconnaissance. L'Être suprême de tous les Maliens est unique, du moins aux termes de ce « jure devant dieu... ». S'agit-il d'une volonté d'atteindre directement les consciences et de tranquilliser les sensibilités ?

- La laïcité de méconnaissance

On l'a déjà dit, la liberté de conscience implique le fait de croire ou de ne pas croire. Ce principe est consacré par l'article 4 de la Constitution précitée. Les croyants méritent considération autant que les non-croyants. Ils doivent bénéficier du même traitement de la part de l'Etat. Le croyant n'a pas à être considéré autrement qu'en vertu de sa qualité de citoyen, ni le non-croyant comme un hérétique, mais comme un être humain « sacré et inviolable » comme l'a signifié l'article 1^{er}. C'est la neutralité. Or, l'article 37 de la Constitution relatif au serment du président de la République devant la Cour suprême accorde une importance assez particulière aux croyants, spécialement aux monothéistes. On y lit : « je jure devant Dieu et le peuple malien... ». A ce niveau, des interrogations s'imposent. La première question, aussi bizarre soit-elle, est de savoir si le dieu musulman, le dieu chrétien et ceux des animistes et autres se trouvent tous dans le dieu sur lequel jure le Président de République. Si l'on prend l'hypothèse d'une réponse affirmative, cela n'étayera pas tout de même notre débat. Ce qui nous éblouirait moins, c'est de nous attaquer à cette question simple.

Tous les Maliens croient-ils ? Mais, ici, il s'agit moins de répondre à une question que d'analyser une situation de principe. Il n'est pas besoin d'une analyse minutieuse pour savoir que cette disposition peut mettre à mal la laïcité par le fait qu'elle méconnaît, tant soit peu, les non-croyants et les polythéistes. Il ne s'agit pas de plaire ou de déplaire. Il s'agit de prendre en compte « toutes les représentations et interprétations de la nature et de la société ». S'agit-il d'une prise en otage du débat à coups de stigmatisation pour faute d'argument ? Certainement pas ! Dans l'hypothèse où tous les Maliens ne croient pas au Dieu de l'article 37, ce dernier constitue alors une agression. C'est une agression contre les libertés les plus fragiles à savoir les convictions spirituelles. C'est un article qui s'érige aussi contre la diversité. Si le Dieu de l'article 37 suppose les religions monothéistes, par déduction, il ignore d'éventuelles autres conceptions de la vie.

Ainsi, il n'est pas moins judicieux que d'imaginer cette disposition sans Dieu. Cela conduirait peut-être à donner et à rendre absolue l'action de l'Etat qui a tendance, comme on le voit à longueur de journée, à travers ses autorités, à conditionner son œuvre aux inchallah. Inchallah n'est peut-être qu'un mot, mais un mot qui peut vouloir dire beaucoup. Pour circonscrire, nous dirons que Dieu ne lie pas l'Etat. Il ne s'agit pas de décréter la mort de Dieu. Il s'agit de respecter et de considérer même les mécréants qui sont aussi ses créatures ; c'est la liberté, comme le dit Descartes, « Dieu propose, l'Homme par son libre arbitre dispose ».

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux :

La Bible, Alliance biblique universelle, 1997.

Raymond BOUGAULT, *Ma question c'était l'histoire*, Edition Bellarmin, Canada 1994.

Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise, CEDA/NEI 2008.

Ives DELOYES, *Sociologie historique du politique*, Collection Repères, 3^e édition, 2007.

France FARAGO, *Les grands courants de la pensée politique*, Editions Armand Colin, Paris 1998.

René OTAYEK & Benjamin SOARES, *Islam, Etat et société en Afrique*, Editions Karthala, 2009.

Michel TERESTCHENKO, *Philosophie politique, éthique, science et droit*, 4^e édition, Hachette supérieur 2007.

Proper WEIL et Dominique POUYAUD, *Droit administratif*, Collectif Que sais-je, 22^e édition, PUF 2009.

Ouvrages spécialisés :

Clément BENELBAZ, *Le principe de la laïcité en droit public français*, le Harmattan, 2011.

La laïcité, un défi mondial, Collection « Enjeux de société », les Editions de l'Atelier, Editions Ouvrières, Paris 1992.

Yves Charles ZARKA (sous la direction de), *Faut-il réviser la loi de 1905 ?*, PUF 2005.

Texte :

Constitution du 22 septembre 1960 du Mali.

Constitution du 2 juin 1974 du Mali.

Constitution du 25 février 1992 du Mali.

Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1945.

Loi n° 61-86/An-RM du 21 juillet 1961 portant organisation de la liberté religieuse et de l'exercice des cultes.

Loi du 9 décembre 1905 portant séparation des Eglises et de l'Etat en République française.

Documents :

Les religions dans le monde, publication IFIC, 2009.

La problématique de la laïcité, publication IFIC, 2009.

Dictionnaires :

Dictionnaire de la pensée politique, édition Armand Colin, 2005.

Dictionnaire de politique, librairie Larousse, 1979.

Dictionnaire de philosophie politique, sous la direction de Philippe RAYNAUD & Stéphane RIALS, PUF, édition, 2005.

Dictionnaire de vocabulaire juridique, sous la direction de Rémy CABRILLAC, Lexis *Lexique des Termes juridiques*, 17^e édition, Dalloz 2001.

Nexis Litec, 3^e édition, 2008.

Site Internet :

www.google.books.fr

L'INVERSION SOCIALE ET LE POUVOIR POLITIQUE EN AFRIQUE NOIRE : LE PARADOXE CONTEMPORAIN !

**par Samba Thiam,
maître de conférences agrégé à la Faculté des sciences
juridiques et politiques de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

En Afrique, la vie juridique est dominée par la confrontation entre la modernité et la tradition dans le cadre de la construction de l'Etat de droit et de la recherche de la sécurité du passé. De façon constante, la banalisation de l'Etat a été partout décriée. Le pouvoir se démystifie. Il descend. Il peut être ramassé par quiconque. La figure du chef en est sensiblement affectée. Alors, le pouvoir se découvre.

Aussi, le pouvoir étant source de vie, le chef doit être vitaliste. Il ne doit pas tomber malade. Il ne doit pas s'absenter, ni vieillir. Il ne doit pas mourir. Il doit faire pleuvoir. Il doit maîtriser la crise économique, même avec une cause extérieure. En conséquence, l'Etat doit assurer la sécurité et le bonheur. Il n'a pas le droit de faillir. En effet, cette exigence inquiète, d'autant plus que la société s'inverse et que l'harmonie disparaît. Qu'est-ce qui différencie l'Etat moderne de la royauté ? Faut-il organiser des rites pour rétablir l'équilibre social ? Le retour à l'ordre doit être immédiat pour cesser le trouble. Le cas échéant, la dévolution doit revêtir la sacralité.

Par ailleurs, on a l'impression que le mouvement démocratique, traduit par une participation effective de toutes les couches de la population de l'Etat, censé être conduit dans le respect de la dignité humaine, a souvent un effet pervers dans la société et remet en cause la conception du pouvoir pour créer un trouble social récurrent. Effectivement, la vie devient dangereuse quand la démocratie se confond avec l'anarchie, quand l'expression de la liberté se traduit en défis envers la société et l'autorité étatique. Il en est de même lorsque, inversement, l'exercice du pouvoir révèle un décalage entre la théorie politique et les actes du pouvoir, qui impliquent la corruption, la gabegie, l'enrichissement, la personnalisation, le clientélisme, la dictature, l'hérédité. De sorte qu'il faille revenir sur la notion de pouvoir et sa permanence au sein de la société.

Dès lors, il convient d'indiquer l'origine du pouvoir diffus et l'évolution de ses caractères, en bref le mythe du pouvoir, en tant que garant de la paix sociale. D'une part, comment se caractérise la conception négro-africaine du pouvoir ? Comment le mythe garantit-il la paix sociale ? Et dans quelle

mesure l'exercice du pouvoir peut-il conduire à une inversion sociale ? D'autre part, comment articuler démocratie et préservation du mythe ou de la sacralité du pouvoir pour éviter le trouble social ? Quelle est la place de la religion dans la société ? Le monde scientifique¹ a reconnu la nécessité de revenir sur le mythe ou la sacralité du pouvoir pour préserver l'institution, l'Etat, contre le relâchement social et le mouvement démocratique excessif². Par conséquent, il en découle la difficulté à concilier l'exception du pouvoir et le besoin de vitalité que dévoile la presse quotidiennement. Cela étant, la conception africaine du pouvoir se traduit par un symbole du pouvoir, le roi, le chef, un être exceptionnel (**I**). Toutefois, il s'impose dans la société contemporaine de préserver ce mythe symbolique, sous le signe d'une ambivalence de la sacralité de l'autorité et de la démocratie dans la République (**II**).

I - Le chef, un être exceptionnel

Le roi, considéré comme un être exceptionnel, incarne la vie de façon permanente (**A**). Toutefois, lorsque la dimension humaine surgit ou lorsque la vie matérielle devient pénible, la société s'inverse, et cela pose le problème de la transmission du pouvoir (**B**).

A - Une nécessaire vitalité permanente

L'exception royale dépend de l'origine du pouvoir, selon qu'il vient de Dieu ou du peuple (**I**). Dans tous les cas, le chef doit être vitaliste (2).

1 - Un représentant de Dieu ou du peuple

a - Un représentant de Dieu

Doit-on admettre que ce qui fait la sacralité du pouvoir en Afrique, ce n'est pas son origine divine, mais son origine mythique et ancestrale ? Plusieurs théories ont été avancées pour expliquer la nature et l'origine du pouvoir royal en Afrique.

¹ L'enseignement de l'histoire africaine est fondamental : Raymond MAUNY, préfaçant le manuel de Sékéné-Mody CISSOKO, t. I : *Le Moyen Age*.

² Sur la difficile question de la reconstruction de l'Etat de droit et de l'édification d'une société nouvelle, pacifique, communautaire et altruiste, voir *Construire l'Etat de droit au Burundi et dans la région des Grands Lacs*, un ouvrage édité par Charles de LESPINAY et Emile MWOROHA, publié par L'Harmattan, avec le concours de l'Agence intergouvernementale de la francophonie, en 2000. Cet ouvrage de 296 pages est en réalité un ensemble de contributions à un colloque international organisé les 1^{er} et 2 décembre 1997 à Nanterre (France).

- Une origine ancestrale

Pour certains auteurs le pouvoir ne vient pas de Dieu en Afrique noire³. Ainsi Maurice Kamto rejette avec fermeté l'affirmation selon laquelle la royauté africaine est divine. Il insiste, en revanche, sur le fait que le pouvoir ne vient pas de Dieu, mais le chef devient chef parce que descendant des ancêtres. Dans cette hypothèse, le pouvoir traditionnel africain a un caractère diffus et se traduit par une vie bien organisée dans le cadre du lignage, avec le travail, l'économie et la justice. Le lignage désigne un groupe de famille⁴, une généalogie inscrite sur le sol et un lieu de résidence, de travail et de production⁵. Et du lignage découle le clan, alors que le groupe de clans renvoie à la tribu, qui correspond chez les Bédouins à une société entière. L'unité tribale repose sur l'usage d'une langue commune, d'une même croyance aux coutumes ancestrales, et donc l'appartenance à une même ethnie⁶. C'est en définitive la famille, le clan ou la tribu qui diffuse le pouvoir politique. La famille protège, en effet, l'individu par l'intermédiaire du patriarche ou du paterfamilias⁷. On dit qu'il exerce la primauté, si bien qu'il constitue le relais entre les générations éteintes et les générations présentes⁸.

- Une origine mythique

D'autres estiment que sur le chef avait, sans être issus des dieux, de vastes pouvoirs spirituels. Dans le même sens, Basile Kossou dit que ce sont les relations analogiques (par exemple, la référence totémique à la panthère ancestrale), construites dans l'imaginaire religieux, qui déifient le roi dans la conscience populaire, sous-tendent un langage ritualisé et déterminent un comportement religieux vis-à-vis du pouvoir dans lequel le divin, le totémique et le laïc sont confondus. Dans ces conditions, la confusion entre le roi et dieu est inévitable.

- Des rois réellement déifiés

Mais, pour Palau Marti, le roi du Dahomey est un dieu, ce que symbolisent ses cinq tatouages. C'est pourquoi il est interdit de voir le visage du roi, d'entendre directement sa voix ; son corps et tout ce qui le touche est

³ Maurice KAMTO, *Pouvoir et Droit en Afrique Noire. Essai sur les fondements du constitutionnalisme dans les Etats d'Afrique noire francophone*, LGDJ, 1987, p. 64.

⁴ Bernard DURAND, *Histoire Comparée des Institutions*, N.E.A., 1983, p. 321.

⁵ R. VERDIER, « L'individu face au pouvoir dans les sociétés traditionnelles d'Afrique Noire », in *Recueil de la société Jean Bodin*, Dessan et Tolra 1988 ; « Droits de l'homme et Tiers Monde », in *Objectif Europe*, sept. 1978, p. 69 et 70.

⁶ Dans cet ordre le plus âgé est en principe le chef de famille. A sa mort, il sera remplacé par un frère ou un fils, chargé également de répartir les biens du *de cuius* entre les membres de la famille.

⁷ Le propre de la puissance, dit Blaise Pascal, est de protéger, cité par Maurice KAMTO, *op. cit.*

⁸ B. DURAND, *op. cit.*, p. 321.

sacré ; on croit que le roi ne mange, ni ne boit, ni ne meurt⁹. De même, Stanislas Nsabimana fait ressortir dans son étude que le premier roi du Burundi est venu du ciel, en tombant un jour près du lac Tanganyka, accompagné du dieu Kiranga¹⁰.

Dans la société égyptienne, le chef ou le roi est toujours considéré comme un Dieu ou le descendant de Dieu. Il est identifié à Râ, dieu Soleil, avant d'être assimilé au dieu faucon Horus¹¹. Dans l'extrait de l'enseignement du roi Kheiti à son fils Merikare, on relève que l'accession du pharaon à l'éternité divine dépend du service accompli en faveur des dieux, en bâtissant des monuments, en restaurant et en renforçant les cultes et les sanctuaires.

Donc, plus qu'une simple intermédiation entre les morts et les vivants, le roi en Afrique est un être exceptionnel parce qu'il est descendant de dieu, voire dieu. Il en découle que le caractère sacré du roi se justifie par cette origine mystérieuse ou miraculeuse du chef. C'est alors une personne d'essence divine.

- Des rois vénérés comme des dieux

Nous pouvons citer, au Sénégal, le cas du Damel du Cayor dont le caractère sacré et la puissance magique ont été fortement marqués dans les cérémonies d'intronisation. Nous avons également le cas du Brak du Walo¹² qui obéissait au rituel païen du bain sacré. Au Mali, comme signe de respect, les sujets frappaient la terre avec leurs coudes et jetaient la poussière sur leur dos, d'après Joseph Ki-Zerbo¹³ et Sékéné-Mody Cissoko¹⁴. Au Rwanda, « Avoir le Mwami pour soi c'est avoir Dieu pour soi »¹⁵. Les Ashanti l'assimilent au Soleil, les Mossi aux astres. Dans l'aire culturelle aja-fon (Dahomey), on saluait le roi à genoux, et le plus souvent en se prosternant à ses pieds¹⁶. A Abomey, on devait mettre le front dans la poussière et s'asperger de poussière. La parole du roi ne pouvait être entendue que par

⁹ Palau MARTI, *Le roi-dieu au Bénin*, Paris, Berger-Levrault, 1964, cité par Basile KOSSOU, « La notion de pouvoir dans l'aire culturelle aja-fon », in *Le concept de pouvoir en Afrique*, UNESCO, 1986, p. 96.

¹⁰ Stanislas NSABIMANA, « La notion de pouvoir dans le Burundi traditionnel », in *Le concept de pouvoir en Afrique*, UNESCO, 1986, p. 109.

¹¹ Jean BRUYAS (« La royauté en Afrique noire », *Annales africaines* de 1966, p. 35) cite un hymne de salutation adressé à Ramès II : « Nous venons à toi, dieu du ciel, dieu de la terre, soleil vivant du pays tout entier, dieu de la longévité... toi souffle (atoum) de l'humanité, dieu du destin... toi notre roi ».

¹² Effectivement, comme le Bour du Saloum.

¹³ Joseph KI-ZERBO, *L'histoire de l'Afrique d'Hier à demain*, Paris, Hartier, 1972, p. 138. Voir également Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 36 ; Oumar KONARE, *op. cit.*, p. 159, surtout devant la première femme, par exemple, celle de Mansa Suleyman.

¹⁴ Sékéné-Mody CISSOKO, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵ Ainsi s'exprimait la nature divine du roi au Rwanda, cf. Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶ Basile KOSOU, *op. cit.*, p. 90.

l'intermédiaire d'un interprète, qui la répétait pour le peuple¹⁷. De plus, personnage sacré et hors pair, le roi ne devait pas paraître trop souvent en public, ce qui préserve le mythe de l'Etat.

Or, nous verrons que, de nos jours, l'un des inconvénients de la démocratie, de la liberté d'expression et de la transparence, c'est le fait de dépouiller le chef de l'Etat de ce mythe. Georges Balandier peut alors conclure : « Le roi, dans les sociétés politiques africaines, est le parent, l'homologue ou le médiateur des dieux ». Maurice Kampto¹⁸ a, lui-même, reconnu qu'« indépendamment de son origine et de son point d'application, dans toutes ses variétés imaginables qu'il exerce sur les choses ou sur les hommes, le pouvoir apparaît comme la réalisation d'une volonté ». Il précise que, dans la société africaine, le pouvoir paraît comme le sacré avec lequel il se confond. Christian Bader relève également que la survivance d'un mythe est présente sur toute la côte est africaine¹⁹. De même, Jean Bruyas relève comme caractère commun des royautés de l'Afrique noire la nature magique et sociale du pouvoir souverain²⁰.

Avec les grands Etats sahéliens du VIII^e au XVI^e siècle, Ghana²¹, Mali²², Songhaï (Gao)²³ et Kanem, l'hégémonie repose sur cette conception négro-africaine de la sacralité²⁴, sans négliger le poids de l'islam (intrusion du Coran et les guerres menées par El Hadj Oumar et Samory Touré). Sur ce point, en marge des empires, on peut citer d'autres royaumes : notamment

¹⁷ Basile KOSSOU, *op. cit.*, p. 90. Ses cheveux étaient imprégnés de sa puissance. Il ajoute qu'il ne devait ni manger ni boire en public et, quand il buvait exceptionnellement en l'honneur de quelque étranger, on étendait un voile devant lui. Au Dahomey, d'après Jean BRUYAS (*op. cit.*, p. 43), une femme se tenait en permanence auprès du roi pour recevoir dans un récipient ses crachats qui étaient enterrés de nuit dans un endroit réservé à cet usage. Une seule femme pouvait coiffer et raser le roi. Il confirme, en citant John Mac Leod, que cheveux et poils étaient jetés dans une fosse spéciale avec l'eau qui avait servi à la toilette du roi.

¹⁸ Maurice KAMTO, *Pouvoir et Droit en Afrique Noire. Essai sur les fondements du constitutionnalisme dans les Etats d'Afrique noire francophone*, LGDJ, 1987, p. 13.

¹⁹ Christian BADER, *Mythes et légendes de la corne de l'Afrique*, Paris, Karthala 2000 ; voir dans le même sens, Kéba M'BAYE, « Le droit africain et ses vertus », *ASERS*, 1970, n° 7, p. 5.

²⁰ Jean BRUYAS, « La royauté en Afrique noire », *Annales africaines* de 1966, p. 9, parlant des Etats Yorouba et celui du Bénin, il cite le président Senghor : le plus haut degré de création de la culture en Afrique noire en est la Grèce.

²¹ Dont la capitale est Ghana ou Koumbi, à trois cent kilomètres au Nord de Ségou.

²² Apogée au XIV^e siècle sous le règne de Kankan Moussa.

²³ Dont Gao et Tombouctou furent les capitales : la dynastie des Askia.

²⁴ Par exemple, la mise à genoux au Ghana ; la poussière sur la tête et le dos en faveur du Mansa (ou masa ou diamanatigi, titre porté par les empereurs du Mali). L'aire culturelle manden (le Mali) a été particulièrement étudiée par Oumar KONARE, « La notion de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle et l'aire culturelle manden en particulier », in *Le concept de pouvoir en Afrique*, UNESCO, 1986, p. 130 et s. Il cite une bibliographie ponctuelle sur le Manden et sur le pouvoir traditionnel africain proprement dit.

ouolofs (Oualo, Cayor dont le dernier roi fut le Damel, Lat Dior Diop)²⁵, sérères (les Guélowar dans le Sine, le Saloum et le Baol), peuls (Tekrouar)²⁶, puis Koli Tenguella et les Denianké)²⁷,

Les pouvoirs magiques faisaient du souverain l'être le plus fort, le thaumaturge²⁸. En parlant du Mali, les historiens considèrent que le Mansa se présente comme un magicien, un être surnaturel devant dominer la nature et les hommes grâce à son savoir-faire et à ses connaissances²⁹. En outre, dans les sociétés politiques soudanaises, on évoque le paganisme et le culte des ancêtres³⁰. Le paganisme est un terme utilisé par les anthropologues pour désigner l'ancienne croyance africaine (statues, temples...), donc la religion traditionnelle africaine. Et qui plus est, le roi exerçait une fonction sacerdotale, en tant que représentant des ancêtres qui veillent sur le monde des vivants.

Mais aussi, les insignes islamiques révèlent une autre particularité des empires soudanais, en particulier Mali et Songhaï. Les auteurs relèvent que l'islam s'est propagé dans la région soudanaise vers la fin du XI^e siècle, en citant les Almoravides porteurs de la guerre sainte. Au fond, l'islam se mêle au paganisme, d'où la dualité entre tradition et islam dans les empires soudanais. Ainsi El Bekri, l'originaire d'Andalousie, note que dans la ville du souverain, il y a une mosquée où les musulmans viennent remplir des missions auprès du prince, mais elle est, aussi, entourée de huttes, de massifs d'arbres, de bocages, qui servent de demeures aux magiciens de la nation³¹.

Aussi a-t-on relevé sous Askia Mohamed une forte place réservée à l'islam (cadis et ulémas) nonobstant les privilèges de l'aristocratie traditionnelle³². Cela est si vrai qu'Askia Mohamed de l'empire Songhaï a

²⁵ Le pays wolof comprend les anciens royaumes du Waalo, du Jolof, du Kajoor et du Bawol, cf. Mbaye THIAM, *La chefferie traditionnelle Wolof face à la colonisation. Les exemples du Jolof et du Kajoor 1900-1945*, thèse soutenue à la Faculté des lettres de Dakar, année universitaire 1985-1986, p. 14.

²⁶ Toucouleurs, semble-t-il vient de la déformation du mot Tekrouar.

²⁷ Ayant subi la révolte des Toucouleurs musulmans, d'où le régime des Almamys. Pour plus de détail, voir Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 9.

²⁸ Le mot est à Basile KOSSOU, *op. cit.*, p. 92.

²⁹ Oumar KONARE, *op. cit.*, p. 145, qui cite Ibn BATTUTA : « Les Nègres sont, de tous les peuples, celui qui montre le plus de soumission pour un roi et qui s'humilie le plus souvent devant lui. Ils ont l'habitude de jurer par son nom en disant : « Mansa Suleyman ki » (au nom de Mansa Suleyman) ».

³⁰ Par exemple, le moune de Dounama, roi du Kanem. De même Sonni Ali était très attaché à la tradition négro-africaine. Pour l'aire culturelle yoruba, lire I.A. AKINJOGBIN, *op. cit.*, p. 15, où le roi était obéi parce qu'on lui reconnaissait une force spirituelle supérieure, mais aussi où la personne âgée, possédant des pouvoirs spirituels, était obéie sans difficulté par les plus jeunes.

³¹ Pour le Cayor, les actes du Damel subissaient le contrôle sévère d'une assemblée formée par les Diambours et les Marabouts, cf. Kéba M'BAYE, *Droit africain : ses voies et ses vertus*, *op. cit.*, p. 18.

³² Tarikh El Fettah, de Mahmoud Kati qui a eu à côtoyer Askia Elhadji Mohamed.

fait le pèlerinage de la Mecque, après avoir usurpé le pouvoir aux fins de légitimation. Le roi est le juge supérieur (notamment pour les crimes de lèse-majesté). Mais l'institution califale est prestigieuse³³. La justice est déléguée à un homme savant et puissant, le *cadi*³⁴. Aux considérations d'ordre magico-religieux du pouvoir s'ajoute l'activité économique des royaumes soudanais. Ainsi les empires soudanais, présentés par El-Békri, Ibn Battûta, Ibna Khaldûn, Mahmoud Kati et Valentin Fernandès, s'appuyaient sur le commerce de l'or, du sel et l'emploi d'esclaves³⁵.

Pour ce qui est de l'économie, les empires soudanais sont situés à la frontière où se pratiquent les échanges avec les Arabes. Dès lors le développement de l'économie soudanaise dépend, dans une large mesure, de la maîtrise des routes caravanières. Ainsi, par exemple, dans la Cour impériale du Mali, Ibn Batouta décrit le sultan : il a à son cou un sabre dont le fourreau est en or, il tient à la main deux lances dont l'une est en or³⁶. De plus, il faut noter que la richesse de l'or a favorisé la bonne administration, surtout dans les provinces païennes, sous l'autorité absolue du chef.

Nonobstant la considérable force des empires soudanais³⁷, ils connurent un déclin et une décadence qui s'inscrivirent dans la durée. Le déclin des empires soudanais s'explique et se justifie essentiellement par la disparition de l'or³⁸. De plus, compte tenu de l'insécurité, il est impératif de changer d'itinéraire, en déplaçant le commerce aurifère vers les côtes. A cela s'ajoutent les conquêtes militaires aidant³⁹, la patrimonialité et la personnalisation du pouvoir. Par conséquent, le pouvoir s'identifie à la personne qui l'exerce. Ainsi les maîtres de la terre ont pu profiter de la

³³ Il ressort des extraits du *Tarikh El Fettah* que l'on ne peut pas réunir à la fois les deux titres de roi et de calife. C'est pourquoi le chérif Hhassanide Moulâï El Abass précise que l'Askia doit sortir de sa condition actuelle, à savoir le roi. Mais on a noté la répugnance qu'éprouvèrent les gens de l'époque à croire à la qualité véritable de ce khalife, quand bien même tous les notables ulémas étaient d'accord pour dire qu'il était l'un des khalifes les plus illustres et l'un des princes croyants les plus distingués.

³⁴ Kéba M'BAYE, *Le droit africain...*, *op. cit.*, p. 20. Au Sonhoï, à côté du juge musulman se trouvait un juge traditionnel, l'Anfara-Kuma.

³⁵ Il convient toutefois de distinguer les captifs de traite des captifs de case, les employés de maison ou soldats.

³⁶ Sékéné-Mody CISSOKO, *op. cit.*, p. 49.

³⁷ On cite souvent le génie de Soundiata, de Kankan Moussa, de Sonni, de l'Askia Mohamed et de l'Askia Daoud.

³⁸ IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, t. II, p. 114-116, cité par Sékéné-Mody CISSOKO, *op. cit.*, p. 46, raconte les dires d'un *cadi* au Mali vers la fin du XIV^e siècle : « le sultan Djata avait ruiné l'empire, épuisé le trésor royal, (...), vendit la célèbre pièce d'or regardée comme un de leurs trésors les plus rares ».

³⁹ D'où la substitution d'hégémonie, en fonction de la domination militaire sur pratiquement les mêmes populations. Par ailleurs, l'empire Songhaï a attiré la convoitise du Maroc (BRUYAS, *op. cit.*, p. 23).

structuration féodale⁴⁰. Or, on ne peut parler d'Etat chaque fois que le pouvoir est un bien privé.

b - Pour un représentant du peuple, de nos jours, il ne fait pas de doute, dans les démocraties, que le pouvoir politique vient d'un rassemblement populaire ou d'une Assemblée nationale issue du suffrage de tous les hommes. La démocratie, c'est la participation effective du peuple qui choisit un homme de qualités exceptionnelles, un leader qui a le don de Dieu, qui peut avoir été choisi par Dieu, mais par l'intermédiaire des humains. Aussi, actuellement, le chef, même démocratiquement élu, doit être hors pair et avoir un pouvoir charismatique fortement reconnu par la population. Par conséquent, la personne du chef de l'Etat est regardée comme sacrée.

En Afrique, dans une certaine mesure, c'est pour être sacré et s'assimiler au roi, que le chef de l'Etat fait son allégeance auprès des grands chefs religieux africains, entretenu par des collaborateurs privilégiés. Ainsi le peuple pourra lui attribuer une image divine, comme s'il ne doit pas mourir. Là réside le mythe de l'Etat, comme source du pouvoir. Les religions révélées (christianisme et islam) et la colonisation européenne ne modifient pas profondément cette perception du pouvoir. En pratique, le chef africain, élu à la tête de l'Etat, s'inscrit dans une tendance royale, donc dans la durée, ce qui forcément, si la tendance persiste, va conduire à la crise sociale, donc à l'inversion sociale. « On dit que le pouvoir rend fou ». Aussi, représentant de Dieu ou du peuple, voire du peuple de Dieu, il doit être vitaliste dans tous les cas.

2 - Un être vitaliste dans tous les cas

Dans tous les cas, le roi ou le chef d'Etat africain est la source de vitalité, en réalité, l'Etat-Providence, puisqu'il doit être vivant et toujours en bonne santé pour assurer le dynamisme social.

- Le roi africain est considéré comme le fécondateur permanent, l'être qui, par sa présence, tient en vie les humains et les bêtes. Chez les Baham (chefferie Bamiléké de l'ouest-Cameroun), explique Maurice Kamto, lorsque le chef s'absente la vie s'arrête, les gens maigrissent. C'est lui qui donne les semences, la pluie. A ce titre, la prospérité du pays, le bonheur des individus, détermine la légitimité du pouvoir royal. Partant de ces considérations, le roi a une fonction précise, dit Cheikh Anta Diop : il joue le rôle d'intermédiaire

⁴⁰ Jean SCHMITZ, « L'Etat géomètre : les *leydi* des Peul du Fuuta Tooro (Sénégal) et du Maasina (Mali) », *Cahiers d'Etudes africaines*, XXVI (3), p. 351 : ses recherches entreprises révèlent que l'Etat du Jolof qui s'est constitué autour de la dynastie Njaay, est issu de l'affaiblissement de l'empire du Mali.

avec les forces ontologiques, puisqu'il est sacro-saint, avec l'univers supérieur sans qu'il y ait rupture⁴¹.

Par ailleurs, l'exception royale est d'ordre physiologique. C'est dire que le roi ne doit pas avoir de tares physiques, de tâches, ni de blessures. Dans ces conditions, il doit être celui qui a le plus de force vitale dans tout le royaume. Avec l'islam, ce sont les marabouts qui donnent les gris-gris pour assurer la victoire du roi. Dans l'histoire du Cayor, on note que leurs rois sont des tiéddos qui incarnent la force brutale.

- De même, le Président de la République ne doit pas tomber malade. Sa maladie est source d'inversion sociale. Il doit être toujours présent dans le pays. Ces voyages réitérés pourraient l'éloigner de son peuple. Il doit assurer la vie. En outre, le chef africain, comme le roi, exerce de fait, de manière absolue, le pouvoir, si bien que la Constitution dispose que c'est lui qui nomme les emplois civils et militaires. Le principe de la séparation des pouvoirs est une utopie. En clair, le chef en Afrique exerce toutes les fonctions souveraines : politiques, militaires, administratives, financières et juridictionnelles. Et il utilise fortement la dimension religieuse pour magnifier sa politique nationale.

Bien évidemment, c'est le même marteau qui frappe, quand bien même le chef est contraint de confier à d'autres personnes l'exercice de ces importantes compétences, notamment politiques, militaires et administratives. Les politiques de déconcentration et de décentralisation sont également utopiques, si elles reposent sur des fonds de dotation qui servent plutôt à conserver la clientèle politique. C'est toujours la volonté du chef de l'Etat, même avec les représentants de l'opposition dans le gouvernement, d'où la précarité et la fréquence des transitions démocratiques.

En effet, même avec les techniques de la concentration et de la décentralisation qui tendent à assouplir le principe de la centralisation, le chef doit pouvoir s'informer exactement, puis faire transmettre ses ordres, en coopérant avec les conseillers et les dignitaires rituels⁴². Il y trouve son prestige, sa dimension sacrale, mais trop d'autonomies et de privilèges accordés aux chefs de province, conduisent évidemment à la médiatisation du pouvoir, en un mot à la féodalité⁴³. Mais, on considère comme une limite fondamentale à l'absolutisme du roi ou du président, l'absence de droit de

⁴¹ Cheikh Anta DIOP, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1960, p. 49.

⁴² Au Jolof, une fois élu, le roi procédait à la répartition des charges, des fonctions et des commandements territoriaux, cf. Mbaye THIAM, *op. cit.*, p. 26 : les principaux titres sont attribués aux Kangam.

⁴³ Notamment en Egypte. Pour les systèmes dyarchiques, c'est-à-dire le partage égal du pouvoir entre deux autorités, lire Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 67 et s.

propriété sur la terre⁴⁴. D'où l'épineuse question de la maîtrise de la terre en Afrique.

Selon une tenure coutumière de la terre, c'est le maître de la terre qui attribue le droit d'usage. Il s'agit du patriarche, prêtre du culte local, apte à offrir aux dieux de la terre les sacrifices traditionnels. Jean Bruyas ajoute que c'est un élément de grande originalité par rapport à la tradition européenne où le droit de commandement sur les hommes était intimement lié depuis le Moyen-Age au pouvoir de disposition de la terre reconnue au seigneur. C'est aussi un point capital pour des sociétés constituées essentiellement de paysans sédentaires qui se trouvaient ainsi protégés contre l'avidité de leurs dominateurs politiques⁴⁵.

La théorie du domaine national (par exemple, la loi sénégalaise de 1964) s'inscrit dans la même logique, malheureusement la pratique administrative, soutenue par le juge qui valide la vente des peines et soins, concourt à la confiscation des terres occupées par les paysans. Or, le droit de l'urbanisme interdit la vente des terres du domaine national. De nos jours, le paradoxe est que l'Etat africain a une tête étrangère plaquée dans un corps autochtone, c'est-à-dire dans une société essentiellement coutumière, et ce, depuis la période coloniale. Là réside la source de la tension africaine itérative dans l'exercice du pouvoir. A défaut d'une figure sacrée du chef et d'une vitalité continue, il va en découler un problème de transmission et de continuité du pouvoir, assorti d'une paix sociale maîtrisée.

B - Un problème de transmission du pouvoir en Afrique

Si l'on dit que le chef ne meurt pas, c'est parce qu'il assure la continuité du pouvoir sous le sceau de la sacralité. Si le roi n'est pas légitime ou si la vie est difficile, il y a un risque d'inversion sociale. C'est dire que la désacralisation du pouvoir entraîne forcément la dévolution du pouvoir en Afrique précoloniale (1). Mais dans l'Afrique moderne, voire contemporaine, c'est la crise sociale qui justifie le contrat de courte durée, donc nous nous étendrons davantage sur les effets du désordre social (2).

1 - La transmission du pouvoir désacralisé

La perte de vitalité, l'affaiblissement physique du roi, les catastrophes naturelles et la mort du roi sont autant de facteurs qui, en caractérisant l'exercice du pouvoir, entraînent l'inversion sociale. Il en découle un obstacle à l'absolutisme du pouvoir royal, parce qu'en tant que garant de l'ordre cosmique, source de bonheur, la vitalité du roi, notamment sa santé, doit demeurer intacte. La force vitale est d'autant plus importante qu'outre

⁴⁴ Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁵ Jean BRUYAS, *ibid.*

les interdits, le rituel de purification est ainsi inéluctable pour rétablir le caractère divin du roi.

En effet, l'impuissance sexuelle⁴⁶, la maladie, l'infirmité et la vieillesse (avec la perte d'une dent, par exemple) sont considérées comme étant des facteurs graves, en ce sens qu'ils portent atteinte à la sacralité du pouvoir. Dans ces situations, la personne du roi s'identifie à l'esprit, de sorte que sa santé physique a des répercussions sur le bien-être de la société.

Dans le royaume nkolé, on exige le suicide du roi en cas d'affaiblissement ou de blessure. Au Cayor, on ne pouvait pas régner avec des blessures, parce que la force vitale du roi avait baissé. On disait que cela porterait malheur au peuple⁴⁷, comme au Dahomey. Dans la culture akan, lorsque le roi tombe malade ou commence à vieillir, la prospérité et le bien-être du royaume déclinent. Et la nation n'est sauvée que si le roi est tué et le pouvoir royal transféré à un autre⁴⁸. Les Cuba admettent, eux, l'accouplement incestueux⁴⁹.

Par ailleurs, trop de catastrophes naturelles préjugent la faiblesse du chef, son incompétence, voire son illégitimité. En conséquence, la nature entière reste stérile, la sécheresse envahit les champs, les femmes n'enfantent plus, les épidémies s'abattent sur le peuple⁵⁰. De même, les défaites ou les désastres étaient considérés comme un châtement des péchés du monarque⁵¹. En bref, le roi n'a pas la faveur des dieux, il ne peut donc le demeurer. Dès lors, la mise à mort s'impose réellement ou rituellement. Elle fut réelle à l'origine, d'après Cheikh Anta Diop⁵². La mort réelle est exigée chez les Djoukoun (Nigeria) et les Yoruba⁵³. Le neuvième Oba du Bénin, Ohen, fut lapidé lorsqu'il s'avéra qu'il était atteint de paralysie des jambes⁵⁴.

⁴⁶ Source de l'inceste pour éviter le divorce dans certaines communautés traditionnelles.

⁴⁷ A ce sujet, lire Cheikh Anta DIOP, *L'Afrique Noire Précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes*, Présence Africaine, Paris, 1987, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁸ Georges HAGAN, « Le concept de pouvoir dans la culture akan », in *Le concept de pouvoir en Afrique*, UNESCO, 1986, p. 62. Il note qu'Akan est un groupe ethnique et linguistique répandu au Ghana et en Côte d'Ivoire. Il faut lire également Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁹ Bernard DURAND, *Histoire des Institutions...*, p. 344. Ces exemples sont à rapprocher d'autres types de royautes, comme le Rwanda, les Bemba et le Bandia.

⁵⁰ Cheikh Anta DIOP, *L'Afrique Noire précoloniale*, *op. cit.*, p. 49. C'est ainsi qu'on pourrait, dans le même ordre d'idée, considérer dans une certaine mesure la disparition du bateau le Djola au Sénégal comme un signe de malheur de nature à saper l'exercice du pouvoir par son excellence le président de la République, Abdoulaye WADE.

⁵¹ Pour le cas de l'Ethiopie, Bairu TAFLA, *op. cit.*, p. 186.

⁵² Cheikh Anta DIOP, *op. cit.*, p. 65. Voir dans le même sens, particulièrement le meurtre rituel, Maurice KAMTO, *op. cit.*, p. 86.

⁵³ B. DURAND, *Histoire Comparée des Institutions...*, p. 347.

⁵⁴ L'exemple est donné par Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 40.

Quant à la mise à mort rituelle, les exemples sont innombrables. Elle correspond en Égypte ancienne à la fête du Zed. Par ce truchement, le roi était censé mourir et renaître, revitalisé, retrouvant la vigueur de sa jeunesse. Il est, alors, de nouveau apte à régner. Elle est pratiquée en Ouganda-Rwanda, ainsi que chez les Songhaï, les Shillouk, les Dagomba, et les Tchamba. A Porto Novo, on enterre un petit enfant vivant. Au Rwanda, on immole un taureau et une vache. Néanmoins, si malgré le recours au rite spécial, le pouvoir charismatique du roi disparaît, le malheur est inévitable. Ailleurs, on a pu écrire que le Joola du Sénégal, comme le Mundang du Tchad, élimine rituellement ou physiquement le souverain, de peur qu'il n'impose sa tyrannie⁵⁵.

En tout état de cause, la mort du roi en Afrique est grave de conséquences. En attendant la désignation d'un autre roi, la mort du roi entraîne une crise sociale grave. C'est le désordre total. Le trouble social est permis, même lorsqu'il s'agit d'adultère, de vol (chez les Kotoko, par exemple), de crime. A la vacance du pouvoir, les prisons se vident chez les Mossi. Une situation identique a été décrite par Cheikh Anta Diop concernant le Songhaï, nonobstant l'islamisation⁵⁶. A Porto Novo, rapporte un auteur, si le Mwami meurt, on ne cultive plus la terre pendant les funérailles, chacun peut voler, voire tuer.

En Côte d'Ivoire, chez les Agni de l'Indénié, l'inversion sociale se traduit par l'occupation du siège par un captif. Dans l'Ouroundi, on nous rapporte qu'on laisse le cadavre du roi se décomposer et le ver qui en sort est honoré, nourri de lait, un lion devant en sortir où revivrait l'esprit du roi. Chez les Bafuléro, un proverbe résume le problème : « Le Mwami est absent, le peuple meurt. Le Mwami revient, le peuple vit. Egalement la mort du roi entraîne l'anomie à Burundi. Chez les rois du Burundi, la mort du roi, est la mort du royaume. C'est l'inversion sociale totale, l'homme ne doit pas toucher la femme pendant plusieurs jours ; les bœufs sont séparés des vaches, les individus ne sèment plus, ni ne récoltent. Au Bénin, lorsque le roi meurt personne ne se lave, on dit, alors, qu'il est parti à l'allada⁵⁷.

Toutefois, cette attitude n'est qu'un moyen de redonner du dynamisme au pouvoir politique, car après le couronnement du nouveau chef, toute agression cesse. La période d'interrègne s'analyse ainsi en une période de transition exprimant le besoin d'ordre. En permettant le désordre, on dit qu'on fait désirer le retour à la règle⁵⁸. Là gît le sens de la formule : le roi

⁵⁵ Pathé DIAGNE, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁶ Cheikh Anta DIOP, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁷ Rapporté par le professeur Georges Gbago, doyen de la faculté de Droit au Bénin.

⁵⁸ B. DURAND, *Histoire Comparée des Institutions...*, p. 350.

avait dit adieu, il est revenu⁵⁹. La période d'initiation rituelle chez les Sérères du Sine au Sénégal, comme au Sud (Casamance), se traduit également par l'isolement du roi intronisé. Chez les Baham, raconte Maurice Kamto, l'initiation dure neuf semaines au cours desquelles le futur chef fait un véritable apprentissage de la fonction qu'il est appelé à assumer⁶⁰. Ainsi, le rite d'intronisation est une sorte de Cordon ombilical reliant le roi à son peuple. Si le roi n'a pas notamment rempli les conditions régulières de la filiation royale, il ne mérite pas obéissance, soumission. D'où l'impérieuse succession au pouvoir.

Or, un constat s'impose, remarque le professeur Bernard Durand : *pas de règles préétablies de dévolution*. La règle semble être la dévolution basée sur la compétition entre plusieurs prétendants, donc le recours à la force des armes. Mais il faut préserver plusieurs intérêts : la volonté du roi défunt, l'avis des grands dignitaires⁶¹ et la communauté (sans le consensus de laquelle le roi perd sa sacralité). L'une des faiblesses des systèmes politiques africains, ajoute le professeur Durand, eu égard à la difficulté d'élaboration des règles coutumières de dévolution stable, lorsqu'elles existent⁶², est le fait de ne pouvoir en empêcher la remise en cause par la force.

Compte tenu de la nécessité de la continuité du pouvoir, une analyse des sociétés politiques africaines fait ressortir plusieurs systèmes de succession, disons de dévolution du pouvoir royal, quand bien même, celui-ci ne peut être exercé que par une personne issue de la filiation royale⁶³. Au fond, le pouvoir a presque partout la forme d'une royauté monarchique héréditaire, c'est-à-dire basée sur le lien biologique⁶⁴. C'est dire que la tendance générale est le mode automatique de transmission héréditaire. Mais un conseil de

⁵⁹ Une formule burundaise racontée par Maurice Kamto. Ce qui correspond à la célèbre formule française : le roi est mort, Vive le roi.

⁶⁰ L'apprentissage de la royauté a été également évoqué par le roi Kheti en Egypte à l'adresse de son fils Merikare.

⁶¹ « Roi sans conseiller ne règne pas plus d'une année », dit un proverbe éthiopien, cf. Bairu TAFLA, *op. cit.*, p. 178. Jean BRUYAS y voit une forme de démocratie, *op. cit.*, p. 10.

⁶² Oumar KONARE (*op. cit.*, p. 143) note pour la coutume manden (Mali) que quand le trône est vacant, le conseil des chefs de famille se réunit pour désigner un mansa et fixe la date d'intronisation.

⁶³ Sauf la femme, car, dit-on, elle est incapable de garder le secret ; que sa fidélité n'est pas constante et qu'elle est encline à trahir. Voir, en ce sens, Oumar KONARE, *op. cit.*, p. 158. Aux Comores, si les femmes gardent les maisons, ce sont les hommes qui héritent des terres, cf. Ibrahim YAKOUB, Goma, polygame à la Courneuve, Bruchet/Chastel, 2008, p. 36. Mais la femme n'a pas manqué de jouer un grand rôle dans la coulisse. Il semble que dans certaines sociétés, les épouses sont choisies en dehors de la famille royale, afin notamment d'éviter toute affinité, mieux amitié, avec le futur roi. Il en est ainsi, paraît-il pour les lamanes chez les Wolofs qui préfèrent un étranger.

⁶⁴ Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 50 ; dans le même sens, Basile KOSSOU, *op. cit.*, p. 86.

notables intervient dans certains cas pour élire le souverain. Dans d'autres cas, c'est la guerre entre les prétendants.

- La dévolution automatique du pouvoir

Dans certaines sociétés, c'est la succession horizontale, le système du frère à frère (par exemple, chez les Shangana-Tongo, une tribu tswana d'Afrique du Sud ; également chez les Mossi de Haute-Volta et dans les Etats du Golf du Bénin⁶⁵). La dévolution de frère à frère a des avantages par rapport au mode de succession privilégiant en Europe la masculinité et l'aïnesse, dans la mesure où elle permet, en évitant les minorités et les régences, d'écarter les enfants en bas âge. Ainsi, on relève dans la charte de KuruKan Fuga que « La succession étant patrilinéaire, ne donnez jamais le pouvoir à un fils tant qu'un seul de ses pères vit ». Effectivement, à défaut de frère, le pouvoir est attribué au fils aîné du dernier roi, ce qui conduit à la succession de fils⁶⁶.

Dans d'autres types de sociétés la succession s'effectue de père à fils. Le Jolof offre un exemple dans le système wolof, seul le rattachement par son père au patrilignage de Njajaan Njaay donnait droit au trône. Comme le corrobore cette formule utilisée à l'encontre du jeune Burba Alhuri Peya Biram : « Retourne au pays de ton père le Cayor ; ce n'est pas par la mère qu'on devient roi sur cette terre de Biram Penda Tabara »⁶⁷.

Chez les Wolofs, les Sérères ou au Congo, le pouvoir est transmis au fils de la sœur du roi (succession matrilineaire)⁶⁸. Dans les documents d'*Histoire de l'Ouest Africain*, Sékéné-Mody Cissoko donne l'exemple du souverain Tenkamenin et de son oncle Beci à Aoukar (Ghana). En effet, dans les empires soudanais, la force du pouvoir est transmise au neveu du Roi au Ghana (succession matrilineaire), souvent à vie au frère ou au fils du Mansa (Mali)⁶⁹, au fils ou au frère du Sonni ou de l'Askia au Songhaï et au Kanem (succession patrilinéaire)⁷⁰.

⁶⁵ Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 52 : il évoque également le cas du Sénégal, la noble famille Sy, de Tivaoune, au sein de laquelle se recrutent les chefs suprêmes ou khalifes de la grande confrérie musulmane des Tidjanes.

⁶⁶ A propos de la charte du grand ensemble manding de 1236, voir NIANE Djibril T., *La charte de Kurukan Fuga : Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Celtho-L'Harmattan, Paris, 2008.

⁶⁷ Omar Ndiaye LEYTI, cité par Mbaye THIAM, *La chefferie traditionnelle face à la colonisation Les exemples du Jolof et du Kajoor 1900-1945*, Thèse soutenue à la Faculté des lettres et sciences humaines, Histoire, année universitaire 1985-1986, p. 23.

⁶⁸ Les femmes sont alors gardiennes du sang royal (la linguère au Sénégal). En effet, la filiation est plus sûre du côté de la maman que du côté du père qui peut être douteux.

⁶⁹ Oumar KONARE (*op. cit.*, p. 141) rapporte que le Mansa était choisi à vie dans le seul lignage des *mansarenw* Keita depuis Sunjata. Il était choisi suivant l'ordre suivant : le frère le plus âgé ; à défaut, le plus âgé de ses fils ou de ses neveux ; à défaut, un membre quelconque de la famille. Dans ce dernier cas, un vote intervient devant l'assemblée des notables, à savoir les chefs de

En somme, le monopole du pouvoir par les familles royales est constant, même si, souvent, dans l'exercice de ce pouvoir demeurent nécessaire le respect des coutumes, la nécessaire collaboration avec des conseillers (les cadis) et des serviteurs (exemple Faris au Songhaï)⁷¹. Si le roi n'est pas légitime, c'est-à-dire s'il ne remplit pas les conditions régulières de la filiation en vigueur, nommé selon les rites traditionnels, il y aura bouleversement de l'ordre social.

- Le mode d'élection

Chez les Yoroubas, comme au Congo, à Porto-Novo ou au Bénin⁷², dans tous les royaumes wolof⁷³, un conseil électoral prend en charge la dévolution entre les descendants d'une famille royale⁷⁴. Le conseil électoral est constitué par les chefs des grandes familles. C'est dire que le roi ne peut pas imposer son successeur pour « manger le Nam »⁷⁵. Néanmoins, dans les hypothèses où le roi a pu imposer son successeur (notamment au Dahomey parmi les enfants des mères de panthères⁷⁶), le prince héritier qu'il a désigné, le vice-roi, participait dans ce cas aux séances du Conseil du trône⁷⁷.

famille et les chefs de lignage. Il ajoute que l'islam a entraîné à certaines époques la substitution de la succession de père en fils à celle de frère en frère, grâce semble-t-il à Kanku Musa. Mais il précise, en s'appuyant sur les travaux de Madina LY qu'il cite, que c'est la succession collatérale, la seule acceptée par la coutume, qui a prédominé, en tout cas avec les rois animistes qui ont accédé au trône.

⁷⁰ Évidemment, les conflits occasionnés par la transmission du pouvoir, ont beaucoup affaibli l'hégémonie soudanaise. Dans la lutte pour la conquête du pouvoir, on peut citer les Cissoko du Songhaï, Askia Mohamed et le cas particulier de Sakoura du Mali.

⁷¹ La séparation des pouvoirs et leur spécialisation est un phénomène tardif, cf. Pathé DIAGNE, *op. cit.*, p. 47. A Abomey, également l'exécutif, le législatif et le judiciaire relevaient de l'autorité royale. Même situation dans le Burundi traditionnel, cf. Stanislas NSABIMANA, *op. cit.*, p. 113 et s. Charles de LESPINAY va dans le même, en précisant dans son étude sur les « Valeurs traditionnelles, justice de proximité et institutions (Rwanda et Burundi) » (in : *Construire l'Etat de droit. Le Burundi et la région des grands lacs*, L'Harmattan, 2000, p. 187), que le *Bushingantse* est à la fois un système intermédiaire entre les populations et le pouvoir, d'arbitrage des conflits et de témoignage des contrats.

⁷² En tout cas au XVII^e siècle pour l'accession de six Obas, cf. Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 55.

⁷³ Même dans le cadre d'un affrontement militaire, Mbaye THIAM, *La chefferie traditionnelle face à la colonisation Les exemples du Jolof et du Kaajor 1900-1945*, thèse soutenue à la Faculté des lettres et sciences humaines, Histoire, année universitaire 1985-1986, p. 19 et s.

⁷⁴ Le professeur Bernard Durand nous donne l'exemple du royaume du Walo où le Brak doit appartenir, par son père au clan M'Bodje et par sa mère à l'une des trois familles Meen.

⁷⁵ C'est-à-dire exercer le pouvoir dans le royaume d'Ankolé.

⁷⁶ Jean BRUYAS, *op. cit.*, p. 59.

⁷⁷ Par ailleurs, dans certaines espaces, on choisit le plus jeune pour assurer la longévité, au détriment des aînés.

- La compétition entre les princes prétendants

Très souvent, c'est la lutte armée dans la grande hutte royale. C'est le même phénomène des coups d'Etat ou des conflits internes (rébellions). L'emploi de la force est plus marquant dans les principautés Kotoko⁷⁸. Basile Kossou relève dans l'aire culturelle aja-fon (Dahomey) que la famille royale était fréquemment divisée par des rivalités et jalousies qui conduisaient à la liquidation physique de princes gênants⁷⁹. Cheikh Anta Diop rapporte qu'au Songhaï, après que les frères de l'Askia Moussa l'eurent tué au cours d'une bataille, ils revinrent tous en hâte pour s'emparer du trône. Mais quand le Châa-Farma arriva, le Kormina-Fari l'occupait déjà⁸⁰. L'usage de la force s'est également imposé à la mort d'Askia Daoud. Donc, la lutte entre les prétendants du pouvoir politique en Afrique Noire est une grande source d'inversion sociale.

Rappelons également que le califat fait suite au problème de succession posé par la disparition du prophète Mohamed (8 juin 632). Le problème de la transmission du pouvoir s'est posé parce que Mohamed est mort sans laisser d'héritier. Il n'a pas non plus désigné de successeur. Les prescriptions religieuses étaient aussi muettes sur la question. S'en est alors suivie une crise d'ordre politique et religieux. Les médinois désignèrent Abou-Bakr qui s'est distingué par sa sagesse, sa culture et sa richesse. Ensuite l'exercice du pouvoir califal chez les Rachidoune fut assuré par Omar, puis Othman et Ali. Si Abou-Bakr et Ali ont été élus, en revanche Omar et Othman ont accédé au pouvoir en application d'un mode de dévolution testamentaire, c'est-à-dire la désignation par le calife antérieur, avec sans doute l'approbation de la communauté (la baya publique).

Le califat incombait à la dynastie omeyyade par l'intermédiaire de Moawiya qui, pour rompre avec la tradition du Prophète, transféra la capitale de Médine à Damas. Son fils Yazid lui succéda par voie d'élection anticipée. Ainsi les Omeyyades ont-ils eu recours à la succession héréditaire. Le mode de dévolution testamentaire a également été mis en pratique dans le califat abbasside, la famille du prophète. Le califat s'impose ainsi en tant qu'héritage prôné par Dieu. A cet effet, le calife doit être exceptionnel. En effet, il doit posséder des qualités extraordinaires, cachées au public. Donc le spirituel est plus marqué dans le califat abbasside. Mais pour accéder à l'imamat, pour légitimer la transmission du pouvoir, le testament est nécessaire, sans que l'auteur ait à respecter un droit d'aînesse parmi les

⁷⁸ Partie méridionale de la plaine Tchad ; à cheval entre le Cameroun et le Tchad.

⁷⁹ Basile KOSSOU, *op. cit.*, p. 91.

⁸⁰ Cheikh Anta DIOP, *L'Afrique Noire Précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes*, Présence Africaine, Paris, 1987, p. 61.

mâles. De plus, la légitimité du pouvoir chez les Abbassides nécessite la baya.

Qu'en est-il de nos jours ? La durée déterminée est un facteur de désacralisation du pouvoir, mais nécessaire.

2°- La durée du pouvoir déterminée, une rupture nécessaire du sacré

La souveraineté de l'Etat⁸¹ est définie comme une autorité incontestable, supérieure et exclusive, incarnée par une personne dont les décisions ne peuvent être remises en cause par aucune autre autorité⁸². La perpétuité de la souveraineté dépend de la durée de l'exercice du pouvoir, un enjeu constitutionnel de taille de nos jours. Une situation récente s'est produite au Burkina Faso. En effet, pour être efficace, l'exercice du pouvoir politique ne doit pas être temporaire. La perpétuité implique donc un exercice du pouvoir sans limite de durée⁸³.

De même, l'efficacité de la souveraineté suppose l'exercice du pouvoir sans possibilité de révocation par une autorité supérieure. On dit que le chef concentre en sa personne et sans le moindre partage l'exercice de la souveraineté. Une relative observation de la vie politique africaine, subordonnée à l'impératif de vie économique, conduit à un constat, une révolution à l'instar des temps modernes européens, qui avaient préparé une dimension physique ou humaine à la notion de peuple.

Au XVI^e siècle, le pluralisme traditionnel, en Europe, est anéanti. La personne du roi, passagère, est distincte de l'Etat, une institution incarnant la permanence de la chose publique, peu importe la forme du gouvernement (aristocratique, monarchique ou démocratique). Du XVI^e à la fin du XVIII^e siècle, les historiens du droit ont relevé la formation de l'ETAT, avec trois grandes familles royales rattachées à la branche capétienne : les Valois-Orléans, représentés par Louis XII (1498-1515), les Valois-Angoulême⁸⁴ et les Bourbons dont Henri IV et Robert de Clermont⁸⁵.

Pour perpétuer la souveraineté, l'exercice du pouvoir doit être assuré immédiatement par le successeur. D'où la formule de Louis XIV : « Je m'en vais, mais l'Etat demeurera toujours »⁸⁶. En conséquence, la perpétuité de la

⁸¹ Pour le sens initial de la souveraineté, termes suzerain et souverain, Antoine LECA, *La fabrique du droit français*, Presses universitaires d'Aix-Marseille III, 2007, p. 190.

⁸² S'agissant d'une décision de justice on dit qu'elle ne peut faire l'objet d'une réformation ou d'une cassation. Ainsi dans les décisions de la Cour de cassation on rencontre souvent la formule « *l'appréciation des pouvoirs souverains des juges du fond* ».

⁸³ En effet, la république romaine offre l'exemple d'une souveraineté incarnée dans une période brève de six mois, mais cela n'est pas sans justifications.

⁸⁴ François 1^{er} (1515-1547) à Henri III (1574-1589).

⁸⁵ Fils de saint Louis.

⁸⁶ Le professeur Bernard Durand a précisé que le mot prêté à Louis XIV « l'Etat c'est moi » n'a jamais été prononcé. Il ajoute que nous devons cette fable à quelque historien du milieu du XIX^e

souveraineté signifie que la souveraineté ne tient pas à la personne du roi, mais à l'Etat. C'est le refus de la vacance de la fonction. Celle-ci doit être exercée, provisoirement, en attendant que le successeur prenne le pouvoir, et ce, pour éviter l'inversion, très souvent causée par la période d'interrègne⁸⁷. Autrement, la mort du roi devient une source d'inversion sociale.

Pour magnifier la période d'interrègne, il y a lieu de maîtriser la régence⁸⁸, la minorité du nouveau roi constituant un facteur de trouble. Pour y remédier, on a eu recours, en France, à l'abaissement de la majorité à quatorze ans pour Philippe III (en 1270), à treize ans révolus pour le successeur de Charles V (XIV^e siècle), à cinq ans pour Louis XV. De même, le successeur devait être sacré avant d'exercer le pouvoir. D'ailleurs, le sacre médiéval, initié par les Capétiens, permettait d'exalter l'importance de la fonction royale, tout en assurant la légitimité du successeur.

En outre, pour éviter les difficultés d'interrègne, la continuité de la fonction royale a été garantie par le principe de la succession instantanée (1498-1610). Cela signifie que si le titulaire du pouvoir disparaît, son successeur prend le pouvoir, quel que soit son âge⁸⁹, d'où la formule « Le roi est mort, vive le roi ». Et cela a été formalisé par le chancelier Michel de l'Hospital en ces termes : « jamais le royaume n'est vacant, mais il y a continuation de roi à roi et si tôt que le roi a l'œil clos, aussitôt nous avons seigneur et maître, sans attendre couronnement, onction, ni sacre »⁹⁰. En conséquence, la mort du roi n'est plus un facteur de trouble, de remise en cause de la continuité de l'Etat. Si le roi est mineur la législation sera édictée en son nom et à sa majorité il pourra confirmer ou abroger ces lois.

Effectivement, l'histoire de la France indique un certain nombre de principes, repris par la Constitution du 3 septembre 1791, qui tendent à garantir l'ordre dans la succession du pouvoir politique. En effet, le pouvoir est dévolu aux descendants légitimes, selon un ordre que le roi ne peut

siècle, travaillant sans référence, mot d'autant plus faux qu'il est en contradiction et avec la constitution monarchique, et avec les termes vraiment prononcés par Louis XIV à son lit de mort : « Je m'en vais, mais l'Etat demeurera toujours ». Il cite aussi le jeune Louis XV qui fait écho dans la préface de l'édit de juillet 1717 : « Nous savons qu'elle (la couronne) n'est à nous que pour le bien et le salut de l'Etat ».

⁸⁷ En France, où le parlement est double, cette fonction est assurée par le président du Sénat. En droit positif sénégalais, la Constitution prévoit que le pouvoir politique sera confié au président du Sénat, en cas de vacance causée par la mort ou une incapacité physique alors qu'avant la création du Sénat, c'était le président de l'Assemblée nationale. Par conséquent la mort du détenteur du pouvoir ou son incapacité ne remet pas en cause la fonction royale qui demeure.

⁸⁸ Entre, par exemple, Catherine de Médicis (veuve Henri II) et Charles IX. Autres exemples : Philippe I^{er} (au décès de Henri I^{er} en 1960) et Baudouin V comte de Flandre, jusqu'à 14 ans (sa majorité) ; saint Louis (9 ans, à la mort de Louis VIII) et la reine Blanche de Castille).

⁸⁹ On dit en droit privé que « *le mort saisit le vif, son hoir le plus proche* ».

⁹⁰ Ce discours a été tenu devant le Parlement de Rouen en 1563, cf. Antoine LECA, *La fabrique du droit français, op. cit.*, p. 184.

modifier. Jean de Terrevermeille a expliqué comment le Royaume de France est succédé⁹¹. Conformément au principe de l'agnation, les femmes ou parents par les femmes n'avaient aucun droit juridique pour accéder au trône : « Les lys ne filent point en France »⁹², allégorie découverte dans saint Mathieu, évoquant l'idée que le Royaume de France est celui des lis et que filer est activité féminine.

Aussi, nous sommes encore à l'époque où l'Eglise n'est pas séparée de l'Etat⁹³. A la fin du XVI^e siècle, la religion d'Etat, est le catholicisme. Seul un prince catholique peut accéder au pouvoir, ce qui exclut du trône un roi protestant⁹⁴. En effet, postérieurement aux Etats généraux de Blois (en octobre 1588, l'édit d'Union), puis, à ceux organisés en janvier 1593, et grâce à l'arrêt du Parlement de Paris en date du 28 juin 1593⁹⁵, la catholicité est une condition essentielle pour accéder au trône⁹⁶. Finalement, un roi de France doit être nécessairement catholique.

Toutes ces règles fondamentales de la dévolution successorale conduisent à l'institutionnalisation de la fonction royale, dans la mesure où ces règles sont supérieures à la volonté du prince⁹⁷. Si l'Etat devient personne morale et se distingue de la personne du chef, il faut alors des règles constitutionnelles permettant d'assurer le prolongement du pouvoir et l'inaliénabilité du

⁹¹ Cité par Bernard DURAND, Christian CHENE et Antoine LECA, *Introduction Historique au Droit*, Montchrestien, 2004, p. 65. « En France, le royaume se trouve successif, de droit coutumier, obtenu par la seule force de la coutume, à savoir la succession simple est déférée aux aînés mâles en ligne directe ; et celle-ci défailante, aux mâles collatéraux, selon la proximité de degré. Les rois de France n'ont jamais pu, et le prince actuel ne peut, faire de testament au sujet du royaume ». Donc, le principe de la masculinité, un principe de la loi salique, une loi fondamentale de la Couronne, veut que le prince soit issu de la ligne directe, ce n'est qu'exceptionnellement que la royauté échoit à la ligne collatérale (exemple, Louis X et Philippe V).

⁹² L'inspiration vient de l'Evangile (Mathieu, VI, 28 : « Regardez les lys dans les champs, ils ne filent point », cité par Jean-Louis THIREAU, *op. cit.*, p. 194. L'auteur évoque également d'autres explications inhérentes à l'exclusion des femmes. Tantôt on vise le droit romain qui excluait les femmes de la fonction publique en raison de leur faiblesse ; tantôt on invoque le droit franc, avec la loi salique, qui écartait les filles de la succession à la terre des ancêtres.

⁹³ La séparation est devenue officielle en 1905 en France. En Afrique, surtout au Sénégal, la question des rapports du temporel et du spirituel est encore actuelle.

⁹⁴ Ce fut le cas, par exemple, d'Henri de Navarre (contraint d'abjurer le protestantisme en 1593). Cette disposition est tellement rigoureuse qu'Henri IV a été contraint de promettre de se convertir au catholicisme. Effectivement l'adjuration d'Henri IV le 25 juillet 1593 lui conféra une légitimité incontestable, cf. B. DURAND, *op. cit.*

⁹⁵ Qui confirmait le principe de la masculinité, en prônant une application rigoureuse des lois fondamentales de la Royauté.

⁹⁶ Cette situation intolérable a été révoquée en 1685.

⁹⁷ Il ne s'agit par conséquent pas d'une succession héréditaire. En d'autres termes, le roi de France ne peut ôter la succession à celui qui doit lui succéder dans ce royaume, il ne peut changer à l'ordre de dévolution ; il ne peut disposer de la Couronne.

patrimoine public⁹⁸. Par ailleurs, la souveraineté étatique suppose un pouvoir judiciaire incontestablement indépendant. Les magistrats, nommés par la chancellerie, bénéficiaient d'une certaine indépendance et des garanties d'inamovibilité⁹⁹.

Dans ces conditions, la limite à l'exercice du pouvoir souverain du roi est réellement constituée par les règles fondamentales supérieures au roi, et qui forment ce qu'on appelle la constitution¹⁰⁰. En effet, la constitution est considérée comme étant un ensemble de règles qui déterminent, essentiellement, la conquête et l'exercice du pouvoir. Actuellement, c'est la constitution écrite, expression des aspirations du peuple, qui fixe la durée de l'exercice du pouvoir et pose fondamentalement le principe de la séparation des pouvoirs.

En effet, le mouvement démocratique ne rime pas avec une durée indéterminée dans l'exercice du pouvoir. Tôt ou tard le peuple « physique » arrachera son pouvoir, même avec violence, comme le corrobore, notamment les printemps arabes nouvellement relayés par le cas burkinabé. En tout état de cause, la folie du pouvoir ou la cherté de la vie face à l'incapacité du chef justifiera le coup d'Etat. Effectivement, les théories de la nation ou le socialisme ont failli. Et le mouvement islamiste produit sa réponse, avec efficacité dans les sociétés où existe le sentiment que les élites politiques et leurs idéologies ont failli¹⁰¹. Dans ces conditions, la figure du chef se modifie ; il devient un simple agent de l'Etat, un mandataire soumis à un programme vital dont la réalisation est inévitable, à défaut, la consultation prochaine va s'avérer très négative, peu importe qui va arriver au pouvoir, par défaut. Donc, sa divinité disparaît ; il est déshabillé et déposé non par les dieux mais par ses pairs, les humains ; s'il persiste au trône, la société s'inverse.

⁹⁸ Le domaine de la royauté vise essentiellement les biens immeubles (châteaux, terres, forêts, etc.) et les meubles, corporels et incorporels. Signalons, au passage, que l'inaliénabilité du domaine public, comme manifestation de la puissance étatique, a également beaucoup inquiété le colonisateur français face aux réalités coutumières de la gestion de la terre en Afrique.

⁹⁹ A cela s'ajoute la vénalité des offices, c'est-à-dire le droit de vendre et d'acheter son office, d'où la patrimonialité des offices. A l'origine, sous saint Louis, il s'agit d'une commission chargée spécialement de la justice : la *curia in parlamento*, c'est-à-dire littéralement « le lieu où l'on parle ». Le Parlement de Paris acquit une nature institutionnelle au XIV^e siècle, comme l'expriment les arrêts de règlement : des mesures de portée générale (avec le droit de faire des remontrances). Effectivement les lois doivent être enregistrées par les parlements de province.

¹⁰⁰ Quand bien même en cette période, le mot semble inapproprié. Le professeur Bernard Durand tenait à préciser que les lois fondamentales, essentiellement coutumières, ne doivent cependant pas être absolument confondues avec nos conceptions modernes relatives à la constitution, parce que cette dernière est écrite (réserve émise pour la constitution britannique) et qu'elle garantit les droits individuels, contrairement aux premières qui ignorent la protection des sujets.

¹⁰¹ Souleymane Bachir DIAGNE, entretien avec Jean-Paul ARIF et Guénaëlle LE SOLLEU, in *L'éléphant, la revue de culture générale*, n° 7, p. 29.

Cette exigence d'une vie matérielle et d'une limitation étroite de l'exercice du pouvoir, quand bien même incompatible avec la sacralité ou le mythe du pouvoir, qui garantissait dans le passé la paix sociale dans l'ordre cosmique et la patience du peuple, ne saurait dissimuler l'idée que la démocratie, comme mode d'expression du pouvoir étatique républicain et des droits de l'homme, annihilerait l'organisation sociale, si l'autorité est dépourvue de toute sacralité, si le mythe de l'Etat n'est pas préservé. D'où l'ambivalence de la recherche impérative d'un équilibre entre la démocratie et le mythe du pouvoir étatique.

II - L'ambivalence de la réaction face au rapt de la nouvelle mariée

Nous avons vu dans la partie précédente que le pouvoir repose sur le mythe pour garantir sa permanence, voire même la paix sociale. Néanmoins, la démocratie a transféré le pouvoir au peuple et a entraîné la folie de la transparence (A). Cette folie installe la crise de l'Etat, l'engrenage social : sans rester dans l'irréel, le mythe, pourtant la situation est telle que le chef est placé dans la condition de Dieu, le tout puissant, le sauveur. Donc, en tout état de cause, il y a une limite à ne pas dépasser, le soubassement de l'Etat, son fondement, en réalité, son mythe, qu'il convient nécessairement de préserver (B).

A - La folie de la transparence

La démocratie exige une communication politique ponctuelle et une réalisation immédiate des besoins de la population, donc vitaux.

1 - Une communication politique ponctuelle

Dans le passé ou dans les royaumes ou monarchies, la religion dans le sens de la force en la croyance, fait qu'il est considéré que le chef est invisible, par conséquent intouchable ; on ne le voit pas manger (*a fortiori* des frites¹⁰²) et il parle rarement. Sa légitimité dépend de l'ordre cosmique. Rappelons que l'un des traits essentiels des sociétés précoloniales négro-africaines est leur référence au sacré. La sacralité du pouvoir demeure la caractéristique commune de tous les systèmes politiques africains. Le pouvoir apparaît ainsi comme un don extérieur. En effet, l'enjeu de l'autorité repose sur un pouvoir magique, assis sur une richesse économique considérable et une force militaire.

¹⁰² On prête à l'ancien président français, Nicolas Sarkozy, de reprocher à François Hollande de manger des frites (ironie). Egalement, on s'étonnait de voir Nicolas Sarkozy en *jogging* grand short.

La domination par la force de la conquête est à l'origine de l'Etat. La société politique zoulou offre à ce sujet un exemple patent. En revanche, chez les Nuer (un peuple soudanais qui sera colonisé par les Anglais) et le Fouta Djallon, les auteurs ont relevé le caractère mixte de la société politique. Par ailleurs, le pouvoir a une tendance fortement absolue, lorsqu'il gère le grand commerce. Ce fut le cas des royaumes ou des empires de ce qu'on a appelé le moyen âge africain, notamment le Soudan et le Yorouba. On cite également les royaumes établis sur les fleuves Niger et Kaduna (royaume Nupe)¹⁰³.

Il est vrai, comme l'a souligné Jacques Lombard, à la différence du monde occidental, où la limite entre le phénomène politique et les autres phénomènes sociaux peut être aisément repérable, « dès que l'on envisage l'étude de l'autorité dans les sociétés négro-africaines, on peut difficilement la dissocier de l'organisation politique qui la conditionne (...), le politique en Afrique pénètre les aspects les plus divers de l'activité sociale, et la « souveraineté » apparaît à « l'état diffus » pour s'appliquer dans de multiples domaines, où se trouvent confondus « le social, le religieux et le domestique »¹⁰⁴.

Par conséquent, la sacralité peut être analysée comme une sorte de constitution coutumière du pouvoir royal africain. Et si, dans les sociétés dites étatiques, on identifie un pouvoir central qui tend à confisquer le pouvoir politique, en ce qui concerne les sociétés non organisées en Etat, on pourra dire que le pouvoir du roi centralise un ensemble de rites ou de gestes religieux¹⁰⁵. De cette situation, nous l'avons dit, le roi tire une importance politique et organise une forte administration, y compris l'armée, le commerce et le culte religieux.

En outre, les demeures divines permettent de sauvegarder les ressources naturelles¹⁰⁶. D'ailleurs, on peut envisager le retour à une gestion traditionnelle pour préserver les dons des forces surnaturelles¹⁰⁷. En tout cas l'Etat malien l'a tenté à travers les marchés ruraux du bois¹⁰⁸. L'Amader¹⁰⁹ a

¹⁰³ Bernard DURAND, *op. cit.*, p. 314.

¹⁰⁴ Jacques LOMBARD, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire. Le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial*, Armand Colin, 1967, p. 26.

¹⁰⁵ On a pu ainsi noter que lorsque se profilent, au sein des sociétés politiques africaines, les structures étatiques, se profile en même temps la royauté. Sur le concept de « société à pouvoir centralisé » et « société acéphale », voir Rodolfo SACCO, *Anthropologie juridique : apport à une macro-histoire du droit*, Paris, Dalloz, 2008, p. 121-135.

¹⁰⁶ Monica CARDILLO, « Choc culturel entre la norme européenne et la coutume africaine : la question de l'eau », in *L'impact environnemental de la norme en milieu contraint. Exemples de droit colonial et analogies contemporaines*, Victoires éditions 2012, p. 168.

¹⁰⁷ *Recueil des textes législatifs et réglementaires en matière de gestion des ressources naturelles*, juillet 1999, Archives nationales de Bamako, cf. Monica CARDILLO, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰⁸ Loi n° 95-003 du 18 janvier 1995 qui définit le marché comme un lieu de ventes de bois, géré par une coopérative villageoise de producteurs du bois.

été instituée pour assurer la croissance socio-économique du pays pour un accès à l'énergie de tous les citoyens à un coût moins élevé et la réduction de la pauvreté.

De nos jours, le chef s'oblige à communiquer sa politique, à s'expliquer et à répondre à tous les actes (y compris ceux accomplis par ses subordonnés). En outre, il doit, pour ne pas fâcher son peuple, cacher les réalités de la cherté de la vie liée à des contingences économiques extérieures, notamment à l'élévation des prix de denrées alimentaires, au chômage et au carburant. De même, il assume le dérèglement de la nature, notamment inondation, rareté des pluies et immeubles en ruine. A cet effet, il se réfugie auprès des autorités religieuses (chrétiennes et musulmanes), pour que ces dernières apaisent leurs disciples et fidèles, si bien que dans certaines parties du territoire, l'Etat n'a pas d'emprise et n'est pas représenté. Alors, nous arrivons à la situation des Etats dans l'Etat¹⁰⁹.

La collaboration avec les chefferies traditionnelles avait divisé les administrateurs. Si pour certains, il n'y a pas de colonisation, ni de commandement territorial, sans chefs indigènes qui servent de rouages entre l'autorité coloniale et la population, pour d'autres, comme Angoulvant, la seule forme d'administration qui vaille la peine d'être pratiquée, est l'administration directe, plus conforme au génie de la France, ajoute François Amon d'Aby. Toutefois, la plus séduisante position est celle de Van Vollenhoven, de Brévié et d'Eboué, notamment, qui préférèrent l'utilisation d'une administration d'intermédiation et soucieuse de justice sociale, entre le peuple noir et la puissance française.

La vraie politique du colonisateur français a été résumée par François Fournier : « ...s'il nous est trop acquis, il risque de perdre la confiance des siens ; s'il reste attaché à l'excès à un traditionalisme désuet, nous le rejetterons comme inapte ». C'est dire qu'une bonne administration suppose un chef traditionnel écouté. C'est pourquoi Van Vollenhoven propose trois méthodes : choix dans les familles appelées traditionnellement à cet honneur ; désignation parmi les notables influents et susceptibles d'être de bons intermédiaires et, enfin, l'élévation des interprètes, des anciens gardes ou anciens tirailleurs dévoués au rang de chefs. Il est reconnu qu'une réelle autorité est nécessaire. Et l'efficacité de l'action coloniale a consisté à utiliser les rouages ou les chefferies traditionnelles ou, si l'on préfère, coutumières,

¹⁰⁹ L'Agence malienne pour le développement de l'énergie domestique et de l'électrification rurale a été créée par la loi n° 2003-006 du 21 mars 2003 pour lutter contre la déforestation.

¹¹⁰ Pas à la manière des Etats provinciaux avec les Etats généraux du royaume, les Etats de Languedoc, de la Fronde à la Révolution, voir en ce sens Stéphane DURAND, Arlette JOUANNA et Elie PELAQUIER, *Des Etats dans l'Etat*, Librairie Droz, Genève, 2014, 983 pages. Mais nous faisons allusion à la répartition du pouvoir entre autorité étatique et autorités religieuses et coutumières.

comme agents administratifs, disons comme Jacques Lombard, avec chevilles ouvrières, ce qui aurait pour effet de favoriser notamment la perception de l'impôt par les chefs de canton, d'où les abus que tenteront de corriger plus tard les sociétés indigènes de prévoyance¹¹¹.

Bien évidemment, le chef de l'Etat est suivi, pas à pas, par une presse qui se présente sous le signe d'un contre-pouvoir, tantôt au service du politique (souvent de connivence avec l'opposition), tantôt au service du peuple (droit à l'information), qui le contraint à communiquer. Or, quand on communique, on se dévoile, et la situation du chef est aggravée par la dénaturation de ses propos. Par ailleurs, et paradoxalement, puisque le chef incarne le style du monarque¹¹², le peuple attend une réalisation immédiate de ses besoins matériels.

2 - Une réalisation immédiate des besoins vitaux

Peu importe la durée du mandat, dans les démocraties, le chef est élu pour régler immédiatement les problèmes vitaux de la société. C'est, en effet, le paradoxe. Il n'est pas « Dieu », mais la vie dépend de lui (Etat providence), comme s'il était « Dieu ». Son prédécesseur n'a pas été capable, il est venu pour trouver urgemment des solutions directes. Plus la situation vitale empire, plus sa légitimité est remise en cause. Il est rejeté à mi-mandat. Son image est gravement affectée. Sa vie privée est exposée, avec l'aide d'une certaine presse. Hélas, la vie politique peut être analysée ainsi partout. « Les alternances se suivent et se ressemblent, rien ne ressemble plus à la droite que la gauche, et cela n'est pas encourageant pour les électeurs. Le repli sur le privé qui en résulte renforce la désagrégation de ce qu'il reste d'espace public : c'est un cercle vicieux »¹¹³.

Alors, il doit répondre au déterminisme. Il doit réaliser rapidement ses projets pour satisfaire les besoins vitaux. Or, c'est le monde qui s'effondre. C'est l'ère du regroupement étatique pour la survie des populations face à la crise économique majeure. D'où les fédérations, les intégrations et le fédéralisme comme modèles de gouvernance en Afrique, au moment où la crise menace les ensembles régionaux européens et américains, par exemple.

Au fonds, le programme du parti politique n'est qu'une utopie, quand bien même « (...) il paraît impossible de faire de la politique, hier comme

¹¹¹ S. THIAM, *Les indigènes paysans entre maisons de commerce et administration coloniale*, thèse, droit, Montpellier I, novembre 2001.

¹¹² A l'instar du régime politique de Platon qui considère que la cité juste, qui fait le bonheur des citoyens et les fait vivre dans la vertu, est une monarchie dirigée par un sage, cité par Sophie DOUDET, « Histoire des idées politiques en occident », in *L'éléphant* n° 6, p. 37. Cette étude rappelle également la philosophie de Socrate dans l'utopie de la République et la vertu citoyenne d'Aristote.

¹¹³ Marcel GAUCHET, entretien avec Mélody MOUREY, in *L'éléphant* n° 5, p. 55.

aujourd'hui, sans rêve ni imaginaire (...) ¹¹⁴. En effet, le parti politique est un moyen d'accéder au pouvoir. C'est pourquoi, pour entretenir la duperie, le chef de l'Etat et le chef de parti sont deux fonctions confondues. Mais aussi, la séparation des deux fonctions entraîne un isolement d'un chef qui n'a pas non plus la maîtrise de l'appareil étatique. Comment concilier le besoin de la transparence, de la communication, du rapprochement, et la nécessité de préserver l'institution, l'Etat, en maintenant son mythe ?

B - La nécessaire protection du mythe étatique

Si l'idée que la politique puisse régler quelque chose est morte ¹¹⁵, il faut dans un contexte de crise sauver l'institution, l'Etat. Dans ce cas, pour protéger l'institution, il faut revivre la civilité. Et il faut élaborer une bonne politique législative.

1 - Faire revivre la civilité

D'une part, pour faire revivre la civilité ¹¹⁶, il faut restaurer l'image du chef de l'Etat et faire respecter la vie privée du chef. En effet, il faut séparer l'homme public de l'être humain (cœur et esprit). Aussi le métier d'homme public n'autorise-t-il pas la presse et les individus à dépouiller le chef de son statut de premier personnage, qui incarne le mythe de l'Etat. Ce n'est pas l'immunité qui l'empêche d'être poursuivi et jugé maintenant, mais la distance nécessaire à l'exercice auguste du pouvoir. D'autre part, il faut requérir le bon comportement du citoyen par l'éducation, en enseignant les symboles de la république. Effectivement, les attributs (drapeau, hymne, devise) sont ont une histoire, donc une signification ¹¹⁷.

En outre, le développement ne dépend pas de la seule capacité du chef. Il est largement tributaire du respect que les individus doivent aux institutions publiques, donc à l'Etat, à son chef, à ses services. Il faut nécessairement magnifier l'éducation civique. L'éducation est évidemment la clé, à l'instar du professeur Souleymane Bachir Diagne qui prône pour une grande ouverture l'école, de l'enseignement, en maintenant la laïcité comme manière

¹¹⁴ Max WEBER, cité par Sophie DOUDET, « Mort et résurrection des idéologies », in *L'éléphant* n° 5, p. 48. Elle cite (p. 51) l'ouvrage de François FURET, la conclusion sur la chute du mur de Berlin, comme la fin d'une idéologie, en reconnaissant qu'on ne peut pas vivre sans utopie.

¹¹⁵ L'expression est à Marcel GAUCHET, entretien avec Mélody MOUREY, in *L'éléphant*, n° 5, p. 55.

¹¹⁶ Marcel GAUCHET, *op. cit.*, p. 55, parle de réveil civique brutal et difficile à anticiper pour relativiser l'idéologie écologique.

¹¹⁷ Pour les symboles de la République française, voir Nicolas EYBALIN, in *L'éléphant* n° 6, p. 142. La marseillaise est présentée comme le signe d'un mouvement révolutionnaire et d'un triptyque : liberté, égalité et fraternité.

d'organiser le pluralisme¹¹⁸. Par conséquent la vie matérielle repose sur une vie intellectuelle progressivement et prioritairement assurée.

Aussi, le comportement civil inclut-il le respect des normes de l'urbanisme et de la construction¹¹⁹ et de protection de la nature, de la forêt et des ressources en eau. Egalement il faut dénoncer les mauvais traitements envers les animaux¹²⁰. En effet, si l'Etat laisse faire, le désordre devient l'ordre¹²¹. Là gît le paradoxe ! « Civiliser », c'est aussi, par un droit qui se préoccupe « d'éthicité », « se » civiliser en acceptant de reconnaître la richesse en elle-même d'une nature dont il faut préserver la beauté sous ses formes les diverses, y compris dans celles qui sont les moins humaines¹²². Dans ce cas, le rôle de l'Etat est d'assumer des priorités environnementales que sont incapables de percevoir les populations¹²³.

Par ailleurs, dans l'histoire des idées politiques en occident, Julien Souplet¹²⁴ rappelle que l'Antiquité fondait la politique sur la vertu civique de citoyens regroupés en la cité en vue du bonheur collectif. L'auteur ajoute que « cette organisation centrée sur l'homme et sur le temps présent se trouve balayée par l'irruption du christianisme sur la scène du monde »¹²⁵. D'où le problème de la place de la religion dans la société.

De nos jours, la pratique religieuse l'emporte sur la philosophie de la religion, de sorte que le groupe prime sur l'individu qui pourra défier l'Etat, ou que le rattachement religieux demeure un moyen de blanchiment de capitaux, ou, ailleurs, avec un financement dissimulé, une justification du terrorisme.

Alors que la religion chrétienne repose sur la primauté de l'individu¹²⁶ et vise la mentalité, l'islam se prête plus facilement au terrorisme, parce qu'il

¹¹⁸ Souleymane Bachir DIAGNE, *op. cit.*, p. 30.

¹¹⁹ L'Etat est faible et ne maîtrise pas son domaine, puisque les constructions sont désordonnées sans lotissement préalable : terrains non immatriculés et terrains immatriculés se superposent.

¹²⁰ Ranger l'animal est le titre du tome 2 de *L'impact environnemental de la norme en milieu contraint. Exemples de droit colonial et analogies contemporaines*, Victoires éditions 2014.

¹²¹ Marcel GAUCHET l'a dit : « (...) nous sommes dans des sociétés très désordonnées, désorganisées, et nous ne disposons plus d'aucune emprise politique sur notre destin », in *L'éléphant* n° 5, entretien avec Mélody MOUREY, p. 55.

¹²² C'est l'idée du professeur Bernard BURAND, « Du droit de chasser à la protection des espaces : un impact progressif sur le faciès naturel des colonies (1914-1939) », in *L'impact environnemental de la norme en milieu contraint, op. cit.*, p. 207.

¹²³ Bernard BURAND, « Du droit de chasser (...), *ibid.*, p. 227.

¹²⁴ Julien SOUPLET, « Histoire des idées politiques en occident », in *L'éléphant*, n° 7, *op. cit.*, p. 72.

¹²⁵ Julien SOUPLET, *ibid.* L'auteur précise que pendant mille ans, globalement entre la chute du dernier empereur romain d'Occident (476) et la prise de Constantinople (1453), les penseurs médiévaux vont s'interroger sur la place de Dieu dans les institutions publiques, sur la répartition du pouvoir entre autorité civile et hiérarchie ecclésiastique, sur le régime politique le mieux à même d'assurer le salut des âmes.

¹²⁶ Julien SOUPLET, *op. cit.*, p. 74.

pénètre les groupes sociaux et s'adapte à leurs modes de vie. C'est ainsi que le terrorisme reste un phénomène politique très dangereux. Sophie Doudet¹²⁷ peut écrire que « L'idéologie relève (...) d'une dissimulation ou du moins d'une erreur. C'est pour cela qu'elle est difficilement perceptible par celui qui y adhère – elle est pour lui le réel ou la seule vérité envisageable (...) ».

La religion révélée (islam ou christianisme) doit être appréhendée dans le sens de rendre l'homme civil dans toutes les étapes de la vie en société, en se respectant et respectant les autres, la croyance et la non croyance. On peut parfaitement vivre sa religion et respecter l'espace commun et les règles élaborées pour favoriser la paix sociale.

2 - *Elaborer une bonne politique législative.*

Elaborer une bonne politique législative consiste à adapter la norme aux réalités locales ; à encourager les politiques de développement local et économique ; à favoriser une justice de confiance, une justice indépendante, une justice respectueuse de la tradition africaine, à respecter et faire respecter les droits de l'homme, en tenant compte de la spécificité africaine. D'où le paradoxe contemporain !

- La norme juridique et les réalités locales

Un constat demeure : l'Etat africain est importé ou imposé, la société est autochtone. Ainsi, le droit est conçu pour une société étrangère. Il y a alors un grand décalage entre le langage hermétique et le message culturel. L'Afrique est essentiellement communautaire et particulièrement religieuse. Joseph John-Nambo précise que les valeurs ne sont pas individualistes parce que l'individu est plus la voix de son groupe qu'un acteur inséparable du groupe¹²⁸.

Effectivement, dans les sociétés traditionnelles, comme chez les Romains¹²⁹, que l'on assimile, à juste titre, à l'organisation traditionnelle africaine¹³⁰, les individus sont soumis à l'autorité du groupe et au respect des coutumes ancestrales. Ainsi, c'est la famille qui donne le droit du mariage. Le plus âgé est, en principe, le chef de famille qui exerce la puissance paternelle. A sa mort, succédera un frère ou un fils, chargé également de répartir les biens du *de cuius* entre les membres de la famille. En effet, la

¹²⁷ Sophie DOUDET, « Mort et résurrection des idéologies », in *L'éléphant* n° 5, p. 46.

¹²⁸ Joseph JOHN-NAMBO, « Religion et Droit traditionnel africain », in *Un passeur entre les mondes*, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 230 ; lire aussi Norbert ROULAND, « A propos des droits de l'homme (...) », *op. cit.*, p. 134.

¹²⁹ Michèle DUCOS, *Rome et le droit*, Librairie Générale française, 1996, p. 60 : qui étudie particulièrement la condition de la femme, cette autre catégorie de personnes soumise en permanence à l'autorité d'un tuteur.

¹³⁰ Guy KOUASSIGAN, *Quelle est ma loi ? Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique noire francophone*, éd. Pedone, 1974, p. 211.

famille protège l'individu par l'intermédiaire du patriarche. On dit qu'il exerce la primauté, si bien qu'il constitue « le relais entre les générations éteintes et les générations présentes »¹³¹.

Amadou Hampâté Bâ fait appel à l'équilibre dans les traces d'Amkoullel¹³² : « La tradition doit être considérée comme un arbre. Il y a le tronc mais il y a les branches. Et un arbre qui n'a pas de branches ne peut donner d'ombre. C'est pourquoi il faudrait que les traditions élaguent elles-mêmes les branches qui meurent. Je suis contre la conservation aveugle et totale des traditions comme je suis contre la négation totale des traditions parce que ce serait une négation, une abdication de la personnalité africaine ».

Effectivement, on respecte la norme parce que l'on est convaincu de son bien fondé depuis sa petite enfance¹³³. C'est pourquoi, pour créer le droit du développement, il faut élaborer un nouveau droit né de la tradition et attentif aux prescriptions de la modernité¹³⁴. Il faut ajouter qu'il ne suffit pas de décider que les lois seront appliquées, il faut aussi qu'il y ait des gens assez instruits pour prendre connaissance des lois dont peuvent se réclamer les justiciables¹³⁵.

- Les politiques de développement local

Il est tout à fait juste de considérer qu'en se prenant en charge, et ce, dans le cadre d'une politique décentralisée et d'une coopération internationale, le développement est envisageable. Ainsi la « communalisation » est à la mode ; la régionalisation, quant à elle, elle est à renforcer pour dissiper les

¹³¹ B. DURAND, *Histoire Comparée des Institutions*, N.E.A.1983, p. 321. Voir également notre manuel d'*Introduction historique au droit en Afrique*, Harmattan-Credila, septembre 2011.

¹³² Amadou Hampâté Bâ, *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 133.

¹³³ Fatou Kiné CAMARA, « Le Droit Ceddo du mariage : illustration au travers d'un conte populaire d'Afrique de l'Ouest », in *Revue sénégalaise de droit pénal*, 1997-1998, n° 5-6-7-8, p. 121. L'objet de cette étude porte sur les normes, les croyances et les valeurs de la société traditionnelle, à travers le conte d'une jeune fille entêtée qui désirait épouser un homme sans cicatrices. Dans le même sens de la vraie image du droit traditionnel, il faut lire Michel ALLIOT, « La coutume dans les droits originaires africains », *Congrès de la Société Jean Bodin sur la coutume*, Bruxelles, octobre 1984, p. 10 ; Amsatou Sow SIDIBE, *Le pluralisme juridique en Afrique (l'exemple du droit successoral sénégalais)*, L.G.D.J. 1991 ; Lamine Sidimé, Thèse de doctorat d'Etat en droit, Dakar, 1980, p. 23.

¹³⁴ Le président Kéba M'BAYE pense qu'« Il ne s'agit ni de se transformer en musée ni de se jeter vers un modernisme sans garde-fous, mais de trouver un nouveau droit né de la tradition fécondée par le droit moderne tout en restant attentif aux prescriptions de l'africanité, essentiellement spiritualiste », *Le droit africain : ses voies et ses vertus*, op. cit., p. 23 et s.

¹³⁵ Sur le droit à l'« accès au juge » en matière civile, voir CEDH, 21 février 1975, *Golder c/ Royaume-Uni*, Série A, n° 18 § 36 ; Serge GUICHARD, sous la direct., *Droit processuel – Droit commun et droit comparé du procès*, Précis Dalloz, 2^e éd., 2003, La garantie d'accès à un tribunal, n° 238, p. 359, spéc. n° 241, p. 361.

vellités locales et décourager les rébellions. En conséquence, le développement passe par la prise en compte des réalités locales et une politique « inclusive », mais le système de régulation se veut moderne, avec une langue hermétique et une justice étrangère.

- Une justice indépendante, une justice admise et non imposée

« Où est le Palais de justice ? » Et l'autre de lui répondre : « Le Palais est là ; la justice, je ne sais pas où elle se trouve »¹³⁶. C'est une anecdote humoristique, mais aussi une sérieuse interpellation relative à l'accès à la justice et à la place de l'organisation judiciaire au sein de la société. Notre regretté juge Kéba M'Baye a rappelé que « Pour l'Africain généralement, la justice est avant tout non pas contentieuse, mais *conciliatrice*. Nous avons recours à la justice pour régler des conflits à l'amiable, mais nous sommes rarement en conflit au sens contentieux du terme »¹³⁷.

En outre, « La justice est un besoin de tous, et de chaque instant ; comme elle doit commander le respect, elle doit inspirer la confiance »¹³⁸. « Il n'y a de pouvoir, qui agisse plus directement, plus habituellement sur les citoyens, que le pouvoir judiciaire. Les dépositaires de ce pouvoir, sont ceux sur le choix desquels la nation a le plus grand intérêt à veiller ». « Pour leurs sentences, les juges ont la mission de rétablir l'ordre. Une justice faite à un seul est une menace faite à tous ». « Aussi, de toutes les fonctions sociales, la Magistrature est celle qui exige la plus vaste réunion de qualités et de vertus. Les devoirs des magistrats sont multiples, autant que difficiles ».

Effectivement, les magistrats sont censés représenter le peuple et, à cet effet, portent le symbole, le mythe de l'Etat. Cependant, l'on se demande pourquoi toutes les réformes de modernisation du système judiciaire, très ambitieuses, n'ont pu atteindre leurs objectifs ? Bien évidemment, il faut des

¹³⁶ C'est une dame qui passait un jour près du palais de justice en Tunisie et qui s'adressait à une haute personnalité. Cette anecdote humoristique est racontée par Mutoy MUBIALA, « L'individu devant la justice au Zaïre (De l'arbre à palabres aux cours et tribunaux), *Penant* n° 809, mai à septembre 1992, Doctrine, p. 182 ; le délégué de Tunisie lors d'une réunion organisée entre les pays francophones et la France représentée par Alain Peyrefitte, réunion portant sur l'accès à la justice, *Penant* n° 772, avril-mai-juin 1981, p. 78.

¹³⁷ C'est le discours de notre regretté Kéba M'BAYE, lors de la conférence sur l'accès à la justice, sous la présidence d'Alain PEYREFITTE, Garde des sceaux, in *Penant* n° 772, avril-mai-juin 1981, p. 61. Voir également Mutoy MUBIALA, « L'individu devant la justice au Zaïre (De l'arbre à palabres aux cours et tribunaux), *Penant* n° 809, mai à septembre 1992, Doctrine, p. 182 ; Mamadou DIARRA, *Justice et Développement au Sénégal*, NEA, Dakar 1973 (270 pages) qui rappelle les modèles de la justice africaine de la période antérieure à l'annexion du Cayor à la colonie du Sénégal. Egalement l'ancienne organisation judiciaire a été ressuscitée par Cheikh Anta Diop, de façon saisissante et scientifique, dans *L'Afrique noire précoloniale*.

¹³⁸ MIRABEAU, *Discours sur l'organisation judiciaire, cité par M. P. Fabreguettes, La logique judiciaire et l'art de juger*, LGDJ, Paris, 2^e édition, qui ajoute les qualités suivantes de la profession, p. 9.

moyens. Mais c'est surtout parce que la justice n'est pas adaptée aux réalités des populations africaines et que le droit relève d'un système et d'un appareil judiciaire étrangers¹³⁹.

Le professeur Samba Traoré l'a bien confirmé, en précisant que les habitants voient dans le juge de paix un juge imposé, un juge compliqué. C'est pourquoi le mal persiste. Le professeur Traoré ajoute que le fait de soustraire un conflit aux modes traditionnels normaux de règlement, en le portant devant l'étranger, prend des allures de catastrophe. Il suffira ainsi d'une petite tension pour que le problème mis en veilleuse réattaque le tissu social¹⁴⁰. De son côté, le professeur Okou Henri Legré essaie de concilier les différentes images éclatées des juges à travers les civilisations¹⁴¹.

En effet, il y a une difficulté majeure qui se présente au niveau des systèmes juridiques africains, disait le représentant gabonais¹⁴². Il a eu raison de relever qu'il y a d'un côté la coutume, de l'autre la loi. Et que jusqu'à présent les populations africaines ne semblent pas tout à fait bien comprendre le fonctionnement du système moderne, si bien qu'il y a encore des moments où le droit moderne ne recouvre pas la réalité locale, et vice-versa. Dans ces conditions, au lieu d'aboutir à une situation meilleure, la justice aboutit à un conflit et une cassure¹⁴³. Par conséquent, « Suum cuique tribuere », disent les romains, il faut « rendre à chacun le sien »¹⁴⁴.

- Le respect des droits de l'homme

Les dirigeants africains doivent respecter les droits de l'homme, surtout les droits des peuples africains face aux puissances étrangères et au capitalisme. Nonobstant les différences culturelles¹⁴⁵, au XXI^{ème} siècle,

¹³⁹ Voir dans le même sens, Mutoy MUBIALA, *op. cit.*, p. 183 : qui précise qu'en ce siècle des troubles, où la paix sociale est devenue une condition *sine que non* du développement, on ne peut ignorer le rôle de l'adhésion populaire au processus de la distribution de la justice.

¹⁴⁰ Samba TRAORE, « Droit coutumier et coutume, réflexions sur le langage du juriste des institutions traditionnelles africaines (Quelques exemples de concepts tirés du droit soninké du Gajaaga – Sénégal) », *Annales Africaines*, 1989-1990-1991, p. 51.

¹⁴¹ Henri Legré OKOU, « L'image du juge dans les sociétés traditionnelles », in *Le juge et l'Outre-mer*, t. 5, *Les dents du dragon*, 2010, p. 101 : à travers trois types de conflits, les consanguins, les propriétaires terriens et des villages militaires.

¹⁴² M. NGUEMA, lors de la conférence sur l'accès à la justice, sous la présidence d'Alain PEYREFITTE, Garde des sceaux, in *Penant* n° 772, avril-mai-juin 1981, p. 64.

¹⁴³ M. NGUEMA, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁴ Emmanuel PUTMAN, « Rendre la justice », in *L'accès à la justice*, Laboratoire de théorie de droit, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007, p. 13.

¹⁴⁵ « Chaque culture a sa propre vision du sens qu'il convient de donner à l'existence du monde et de l'homme, dont témoignent les grandes religions », propos de Norbert ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'homme », *op. cit.*, p. 17. Il rappelle que chez les animistes, Dieu existe bien, mais il est au cœur du monde ; l'énergie divine en jaillit à chaque instant. Dans le même sens, Kéba M'BAYE, « Les réalités du monde noir et les droits de l'homme », *op. cit.*, p. 393 : chaque groupe humain a ses caractères et sa culture qu'il n'est pas

comme l'a si bien dit Norbert Rouland¹⁴⁶, « S'il convient de ne pas perdre de vue l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse, il est du devoir des Etats, quel que soit le système politique, économique et culturel, de promouvoir et de protéger tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales ».

Par conséquent, une approche anthropologique est nécessaire, en plaçant les droits de l'homme au centre des grandes traditions culturelles et démontrant le rôle des croyances religieuses et l'importance de la notion de devoir en Afrique, comme en Inde¹⁴⁷. Pourtant la charte africaine de 1981 a posé l'indivisibilité établie entre les droits et entre les droits et les devoirs de l'homme. En effet, la particularité de la charte africaine consiste à mettre en avant le lien entre les droits et les devoirs, en alliant droits de l'individu avec ceux du peuple, donc en évoquant le droit au développement, articulé avec les traditions africaines. Il en découle un équilibre entre les droits de l'homme et le droit des peuples, conçus comme des droits dont les collectivités sont titulaires¹⁴⁸.

A cela s'ajoutent les devoirs envers la famille, la société, l'Etat, les collectivités légalement reconnues et la communauté internationale, ce qui correspond à la conception traditionnelle africaine de la personne humaine dont la dimension sociale est essentielle à son existence. D'ailleurs, dans le préambule de la charte, on lit : « Les droits fondamentaux de l'être humain sont fondés sur les attributs de la personne humaine (...) la réalité et le respect des droits des peuples doivent nécessairement garantir les droits de l'homme (...) »¹⁴⁹. Bien entendu, il faut le reconnaître, les droits individuels

souhaitable de réduire à l'état d'épiphénomène. Et la démarche assimilationniste de l'Occident, parée du manteau de l'universalisme, n'est pas moins condamnable.

¹⁴⁶ Norbert ROULAND, « A propos des droits de l'homme : un regard anthropologique », in *Droits fondamentaux*, n° 3, janvier-décembre 2003, p. 129-130.

¹⁴⁷ Norbert ROULAND, « A propos des droits de l'homme (...) », *op. cit.*, p. 135-137 ; du même auteur, « Les fondements anthropologiques des droits de l'homme », in *Revue générale de droit*, 1995, n° 25, p. 11, son cours donné à l'Institut international des droits de l'homme, Strasbourg, 5 au 11 juillet 1993 ; dans le même sens, Fatsha OUGUERGOUZ, *La charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique des droits de l'Homme entre tradition et modernité*, PUF, Paris, 1993, p. 11-12.

¹⁴⁸ Comme l'indiquent les articles 20 à 24 qui parlent d'autodétermination, de libre disposition des ressources et richesses naturelles, de droit à la paix et à la sécurité et de la protection de l'environnement et du respect de leur identité. Voir dans le même sens, Norbert ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'homme », *op. cit.*, p. 21 ; Alioune Badara FALL, *op. cit.*, p. 84 et 86 ; Maurice Glélé AHANHANZO, « Théorie et pratique des droits de l'homme dans l'Afrique contemporaine », *Annales africaines*, Dakar, Université de Dakar, 1986-1987-1988, p. 132.

¹⁴⁹ Pour une analyse critique des droits dits droits de solidarité, lire Frédéric SUDRE, *Droit européen et international des droits de l'homme*, Paris, PUF, 8^e édition, 2006, p. 106-110.

de l'homme coexistent difficilement avec ce qu'on appelle droits de solidarité ou ordres communautaires forcément inégalitaires¹⁵⁰.

Effectivement, la société africaine révèle des situations incompatibles avec la conception moderne des droits de l'homme, notamment, l'excision, la polygamie, l'existence de castes et la place réservée à la femme. C'est, peut-être, pour cette raison que la fameuse *charte du Mandé de 1236, sous Soundjata Keita*, n'a pu être élevée au rang de charte africaine des Droits de l'homme, donc comme une contribution essentielle à la promotion et la protection des droits de l'homme.

Par ailleurs, la question des droits de l'homme et celle du régime démocratique sont étroitement liés. Face aux problèmes récurrents, notamment de bonne gouvernance, de l'accès au droit, de la reconnaissance de la justice, de la liberté d'informer, du droit de la participation citoyenne, la question des droits de l'homme dans les Etats d'Afrique est une question sérieuse, une question délicate, surtout quand on met en avant le lien entre les droits et les devoirs, en alliant droits de l'individu avec ceux du peuple. En vérité, le constat a été bien dégagé par l'équipe de recherches de Bordeaux IV¹⁵¹, « le juge africain, et par là même la justice en Afrique, est « en panne ».

L'une des raisons unanimement relevées repose sur l'immixtion du pouvoir politique dans l'exercice de la justice, en effet la politisation de la justice. « Cette contribution à la démocratisation par l'application des dispositions de la Charte africaine a certes été entamée par la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples et sera certainement poursuivie avec plus d'autorité par la Cour africaine des droits et des peuples, mais elle pourra davantage se faire par les juridictions internes, principalement par les juridictions constitutionnelles dont le rôle crucial serait de solidifier les droits de l'homme par le « bas », une fois qu'ils auront été consacrés par le « haut » au niveau de la Charte »¹⁵².

Toutefois, la Commission africaine des droits de l'homme a beaucoup contribué au respect des droits de l'homme en Afrique. Ainsi parmi les affaires examinées, nous pouvons rappeler Abdoulaye Mazou c/ Cameroun,

¹⁵⁰ Pour plus de détail sur la difficulté de la coexistence entre droits de l'homme (au sens individuel) et droits de solidarité, lire Norbert ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'homme », *op. cit.*, p. 22, qui se réfère aux travaux de F. Sudre et procède à une étude comparative avec les sociétés traditionnelles amérindiennes ; Alioune Badara FALL, *op. cit.*, p. 88 qui cite Paul-Gérard Pougoué.

¹⁵¹ *Revue d'étude et de recherche sur le droit et l'administration dans les pays d'Afrique*, n° 3, juin 2003, Université Montesquieu, Bordeaux IV.

¹⁵² Alioune Badara FALL (dir.), « Le juge, le justiciable et les pouvoirs publics : pour une appréciation concrète de la place du juge dans les systèmes politiques en Afrique », *Revue d'étude et de recherche sur le droit et l'administration dans les pays d'Afrique*, n° 3, juin 2003, Université Montesquieu, Bordeaux IV.

n° 39/90, avril 1997. En l'espèce, le Cameroun a été condamné pour avoir violé le droit du travail, en refusant de réintégrer un magistrat, qui a été amnistié¹⁵³. Ainsi également le Zaïre a été incriminé dans le cadre du droit à la santé pour défaut de services de base nécessaires à un minimum de standard de santé¹⁵⁴.

En outre, le Kenya a été condamné pour non respect des droits culturels et droit des peuples. Qu'est-ce qui s'est passé ? Le gouvernement kenyan a concédé des terres à une société et cela a empêché la communauté endorois à accéder au lac, qu'ils fréquentaient habituellement pour pratiquer leurs croyances. En effet, la Commission a considéré que la restriction par l'Etat kenyan de l'accès des populations endorois à un lac lié à leurs croyances, leurs valeurs, normes, mœurs, traditions et artefacts, ainsi que l'accès aux plantes médicinales et aux ressources vitales pour la santé de leurs bétails, crée une menace grave à la vie pastorale de cette communauté et constitue une atteinte à leurs droits culturels prévus par l'article 17 paragraphe 2 et 3 de la charte africaine¹⁵⁵. De même, cette affaire fait ressortir une atteinte au droit des peuples, prévu par l'article 21 de la charte, dans la mesure où les Endorois n'avaient plus accès aux ressources naturelles de leur terre traditionnelle.

Dans les mêmes conditions, le gouvernement nigérian a été condamné face aux Ogonis, qui ont été privés de leur bien être en faveur de compagnies pétrolières¹⁵⁶. Aussi, les Etats burundais, ougandais et rwandais ont vu la Commission leur reprocher de violer le droit du peuple congolais de disposer de leurs ressources en RDC¹⁵⁷. Et il résulte des cas précités une violation du droit au développement économique et social, prévu par l'article 22 de la charte, dès lors que les populations ne peuvent tirer bénéfice des ressources naturelles et des richesses de leur pays.

En particulier dans l'affaire des Ogonis contre le Nigeria, il faut y voir une violation manifeste du droit à un environnement satisfaisant, si bien que les entreprises pétrolières, tout en enrichissant l'Etat nigérian, ont pollué l'environnement, avec des conséquences néfastes sur la santé de la population ogoni. C'est pourquoi la Commission africaine a dénoncé l'attitude malheureuse du gouvernement nigérian, qui aurait pu prendre des

¹⁵³ Mais le refus basé sur une interdiction de l'usage et de la possession du cannabis en Afrique du sud, ne porte pas atteinte au droit du travail, nonobstant la pratique autorisée par la « religion rastafari », affaire Garreth Anver Prince c/ Afrique du Sud, n° 255/2002, décembre 2004.

¹⁵⁴ Les Témoins de Jehovah c/ Zaïre, n° 25/89, 47/90, 56/91, mars 1996. Dans les mêmes conditions, Zaïre a été condamné pour violation du droit à l'éducation.

¹⁵⁵ Centre de développement des droits des minorités agissant au nom de la communauté Endorois c / Kenya, n° 276/2003, novembre 2009. Voir pour plus de détail, Emmanuel GUEMATCHA, *op. cit.*, p. 152.

¹⁵⁶ Emmanuel GUEMATCHA, *ibid.*

¹⁵⁷ RD Congo c/ Burundi, Rwanda et Ouganda, n° 227/99, mai 2003.

mesures nécessaires pour protéger l'environnement, en informant les personnes sur la dangerosité des activités envisagées et leur donnant la possibilité de participer aux procédures et décisions relatives à ces activités. Cela dit, l'éducation aux droits de l'homme doit demeurer permanente. L'éducation est l'arme la plus puissante qu'on peut utiliser pour changer le monde (Nelson Mandela).

En ces termes, le bâtonnier Moustapha Seck nous indique l'importance de l'étude et de l'enseignement des droits de l'homme : « S'il est vrai que la langue dans laquelle les Droits de l'Homme sont formulés est la langue du droit, dans l'étude et l'enseignement des droits de l'Homme, toutes les disciplines humaines doivent se rencontrer et s'enrichir mutuellement. C'est cette pluridisciplinarité qui, seule, peut traduire les dimensions internationales des droits de l'homme multidimensionnel et l'indivisibilité de ceux-ci. Or il est impossible de défendre les droits de l'Homme s'ils ne sont pas connus et ils ne peuvent être connus, s'ils ne sont pas enseignés ».

En clair, pour avoir la paix sociale, il faut définir des règles de jeu politique adaptées aux réalités locales, aux particularismes ethniques, tout en éduquant au civisme, respectant les droits des populations, et ces dernières doivent s'engager à respecter les institutions publiques qui traduisent les valeurs de la républiques exprimant l'histoire commune, la culture, la tradition, la religion et le désir concret de vivre ensemble.

*
* *

En définitive, j'ai voulu parler du monde de demain, en comparant le monde d'hier et celui d'aujourd'hui. Dans un colloque international organisé par Hélène d'Almeida Topor, Claude-Hélène Perrot et François-Xavier Fauvelle-Aymar de l'Université de Paris I, les 8, 9 et 10 novembre 1999 au centre de recherches africaines de cette Université, des chercheurs réfléchissaient sur « Rois et chefs dans les Etats africains de la veille des indépendances à la fin du XX^{ème} siècle. Eclipses et résurgences »¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Le Swaziland et le Lesotho se singularisent en tant qu'Etats à base monarchie traditionnelle. Pour ce qui est du système de la cohabitation, le pouvoir républicain admet légalement ou non l'existence d'autorités traditionnelles. A titre illustratif, on cite les exemples de Ghana, du Nigeria, « Houses of chiefs ». A. Félix IROKO (« Rois et chefs en République du Bénin (1960-1999) », in *Colloque international précité*, p. 111) donne l'exemple des Kufaloyinma, des Nootba au Bénin. Christine Deslaurier, quant à elle, vise la monarchie du bushingantahe au Burundi, comme une institution de cohésion sociale et dont les membres sont chargés d'arbitrer les conflits sur les collines, voire en tant que moyen permettant de mettre un terme aux affrontements ethniques et politiques qui endeuillent le Burundi¹⁵⁸. En revanche, Françoise RAISON-JOURDE et Solofo RANDRIANJA mettent l'accent sur la forte nostalgie de l'ancien « royaume de Madagascar ».

Sommes-nous dans une société de retraités de l'histoire¹⁵⁹ ? Avec les dérives, les bavures¹⁶⁰ et les massacres, il est fondé de craindre le retour à hier, avec non la fiction ou l'irrationnel, mais, face à l'excès du rationalisme et du capitalisme, qui appelle la corruption, *la violence*.

Aussi, la place de Dieu est fortement réclamée dans l'Etat ou au sommet de l'Etat. Bien évidemment, il faut séparer le temporel¹⁶¹ (la vie civile) du spirituel (la science de Dieu qui repose sur la conscience individuelle), afin que l'Etat apparaisse comme un régulateur de sécurité et de bonheur. En effet, on peut citer, ici, Thomas d'Aquin pour l'acceptation d'un pouvoir politique, « Dieu a fait les hommes libres et égaux, et pourtant certains en gouvernement d'autres. Mais parce que le bien propre de chacun doit s'ordonner pour le bien commun de tous, un gouvernement est nécessaire »¹⁶².

Et il faut, bien sûr, éviter l'imitation des structures étrangères, en menant des études africaines dans un contexte africain. C'est le sens du colloque ! Pendant que les autres avancent, nous avons intérêt à consolider notre droit, notre esprit de justice, notre bien-être social, mais et seulement si nous prenons en compte ce bien précieux, *le temps*, donc en demeurant maître de notre temps, traduisant les valeurs de la République dans nos langues et préservant l'environnement pour faire preuve de notre valeur ajoutée.

Effectivement, les hommes perdent énormément de temps. « Un bateau peut parcourir peu de distance mais aller plus loin que celui qui fera des ronds dans l'eau des jours durant sans jamais sortir du port »¹⁶³. Cette idée républicaine de Victor Hugo qui avait pourtant le dévouement à la monarchie, est encore valable : « Pourvu que chaque homme soit instruit, la république, qui repose sur la conjonction entre intelligence et exercice du pouvoir, peut advenir. (...) Les sociétés ne sont bien gouvernées en fait et en droit que lorsque ces deux forces, l'intelligence et le pouvoir, se superposent »¹⁶⁴.

¹⁵⁹ C'est Marcel GAUCHET qui comparait la figure du retraité à la fin de l'histoire, que les dirigeants du XX^e siècle désirent instaurer, in *L'éléphant* n° 5, p. 55, entretien avec Mélody Mourey.

¹⁶⁰ Y compris, bien sûr, policières.

¹⁶¹ Que Julien Souplet définit comme étant un pouvoir voué à ordonner la vie courante, tandis que le spirituel prépare à la vie éternelle, *op. cit.*, p. 74. L'auteur précise que l'islam et la chrétienté partagent une conception providentialiste de l'autorité politique : si un régime existe, c'est que Dieu en a voulu ainsi, et il est donc du devoir du croyant de respecter son choix (p. 79).

¹⁶² Cité par Julien SOUplet, *op. cit.*, p. 77.

¹⁶³ Démonstration faite, de façon pertinente, par le professeur de philosophie au lycée, Anne-Emmanuelle MONNIER, « Au voleur ! On me prend mon temps ! », in *L'éléphant* n° 5, p. 106.

¹⁶⁴ Christophe HARDY, « Victor Hugo, un poète en politique », in *L'éléphant*, n° 6, p. 136.

Quel est le régime politique le mieux à même d'assurer le salut des âmes¹⁶⁵ face à un monde de déchirement, de violences, de violation grave des droits de l'homme¹⁶⁶, en bref d'inversion sociale ? C'est le message que veut porter ce magnifique et pertinent colloque du Mali.

A cela s'ajoute le réchauffement climatique très menaçant depuis le début du XX^e siècle, avec les impacts avérés sur les niveaux de la mer. Que dire des dangers planétaires du réchauffement climatique ? Le réchauffement climatique, également appelé réchauffement planétaire, ou réchauffement global, est un phénomène d'augmentation de la température moyenne des océans et de l'atmosphère terrestre, mesuré à l'échelle mondiale sur plusieurs décennies, et qui traduit une augmentation de la quantité de chaleur de la surface terrestre¹⁶⁷.

Ainsi défini, une équipe de climatologues du Lawrence Livermore National Laboratory du département de l'énergie des États-Unis et de seize autres organisations, a conclu que les changements de température de la troposphère et de la stratosphère sont bien réels et qu'ils sont clairement liés aux activités humaines¹⁶⁸. Effectivement, la convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques a été signée en 1992 lors du sommet

¹⁶⁵ Pour parler comme Julien SOUPLET, *op. cit.*, p. 72.

¹⁶⁶ De quoi meurt l'homme ? Pas la maladie, mais, le sort le plus affligeant, la mort violente. Lire Xavier MARTIN, *S'approprier l'homme. Un thème obsessionnel de la Révolution (1760-1800)*, Poitiers, Dominique Martin MORIN, 2013, 110 pages. Le compte rendu de l'affaire Xavier Martin qui illustre l'obsession des Lumières et de la Révolution, a été bien assuré par Jacques-François LANIER, Société d'archéologie, d'histoire et géographie de la Drôme, in *Revue historique de droit français et étranger*, n° 1, janvier-mars 2014, p. 154 - 163.

¹⁶⁷ Le groupe d'experts intergouvernemental, créé par l'ONU en 1988, sur l'évolution du climat (GIEC), a indiqué, dans quatrième rapport, auquel ont participé plus de 2 500 scientifiques de 130 pays, affirme que le réchauffement climatique depuis 1950 est *très probablement* dû à l'augmentation des gaz à effet de serre d'origine des activités humaines, industrielles et domestiques. Sources diverses, rapports du GIEC, Internet, Wikipedia...

¹⁶⁸ Les projections des modèles climatiques présentées dans le dernier rapport du Giec indiquent que la température de surface du globe est susceptible d'augmenter de 1,1 à 6,4 °C supplémentaires au cours du XXI^e siècle. Des incertitudes sur la hausse de température globale moyenne subsistent du fait de la précision des modélisations employées, et des comportements étatiques et individuels présents et futurs. De plus, le nouveau rapport du Groupement international d'experts sur le climat (Giec), qui servira de base aux chefs d'État en vue de la conférence sur le climat prévue en 2015 à Paris, a de quoi inquiéter. Dans ce document (*PDF en anglais*), publié dimanche 2 novembre, les experts sur le climat ont relevé qu'il reste peu de temps pour agir si l'on souhaite que le réchauffement climatique se limite à seulement 2°C supplémentaires. Pour cela, les émissions mondiales de gaz à effet de serre devront être réduites de 40 à 70 % entre 2010 et 2050, et disparaître à l'horizon 2100. Un réel défi devant l'ampleur du phénomène. L'élévation prévue du niveau de la mer en 2100 est de 18 à 59 cm, selon le quatrième rapport du Giec. Il s'agit probablement d'une estimation minimaliste, car les prévisions sont basées uniquement sur le réchauffement futur de l'océan et la fonte prévue des glaciers de montagne, en excluant les phénomènes liés à une instabilité possible des calottes polaires, récemment mis en évidence.

de la Terre à Rio de Janeiro. Elle est entrée en vigueur le 21 mars 1994 pour stabiliser la concentration des gaz à effet de serre dans l'atmosphère à « un niveau qui empêche toute perturbation anthropique dangereuse du climat ».

En 1997 arrivait le protocole de Kyoto (entré en vigueur le 16 février 2005) pour les engagements de réduction contraignants des pays dits de l'annexe B (pays industrialisés et en transition), avec des mécanismes dit « de flexibilité » (marché de permis, mise en œuvre conjointe et mécanisme de développement propre). Dans ces conditions, quelle réponse faut-il envisager pour résoudre le problème du réchauffement climatique en tenant compte de ces piliers du développement durable, l'environnement, le social et l'économique ? Par des stratégies nationales de développement durable, celles des collectivités au travers d'agenda 21 ? Par des stratégies des entreprises au travers de la responsabilité sociétale des entreprises ?

Le sens originel de l'inversion sociale dans les pratiques africaines est hautement révélateur du caractère symbolique de la gestion pacifique des rapports sociaux au droit, au pouvoir et à la religion. Les juristes positivistes présentent simplement le droit comme étant l'expression de la volonté du législateur. Mais au-delà de cette acception trop étroite, il semble que la société dans ses diverses manifestations produise aussi le droit, parce que le droit est d'abord le produit du milieu, donc un phénomène social. Le droit est donc porteur des valeurs, des cultures et des traditions de son environnement. C'est ainsi que la règle de droit doit être recherchée dans des phénomènes qui, comme l'inversion sociale dans ses différentes manifestations, semblent heurter le bon ordre alors qu'en eux-mêmes, ils sont restaurateurs et garants de l'ordre.

L'objectif général de ce numéro est de rassembler autour d'un thème peu discuté en droit et par les juristes, l'ensemble des disciplines (les sciences sociales, politiques, économiques, d'éducation et de religion...) qui s'intéressent aux faits sociaux dans leurs manifestations les plus inconnues, voire atypiques. La vision du juriste qui donne un contenu juridique et normatif à chaque phénomène social, par exemple, doit être rapprochée de celle de l'historien qui explique la genèse du phénomène, de celle de l'anthropologue et du sociologue pour le discours et la réalité du discours, de celle du juriste publiciste et du privatiste pour être confrontée avec l'Etat de droit et les rapports privés, et avec la vision du politiste pour le fait et la normalité politiques.

(extrait de la présentation de S. Traore et B. Camara)

Copyright et diffusion : 2015
Presses de l'Université
Toulouse I Capitole
2 rue du doyen Gabriel Marty
31042 Toulouse cedex
ISBN : 978-2-36170-105-5

Prix : 20 €

