



**HAL**  
open science

## Invention démocratique, Etat, religion en Afrique subsaharienne

Abel Kouvouama

► **To cite this version:**

Abel Kouvouama. Invention démocratique, Etat, religion en Afrique subsaharienne. 2019. hal-03234092

**HAL Id: hal-03234092**

**<https://hal.science/hal-03234092>**

Submitted on 25 May 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



## **Invention démocratique, Etat, religion en Afrique subsaharienne**

**Pr. Abel KOUVOUAMA**

E2S/Université de Pau et des Pays de l'Adour

Collège S.S.H.

Laboratoire ITEM

### **Introduction**

Nous allons aborder ici la question de l'invention démocratique avec l'intervention du religieux en Afrique subsaharienne. Depuis 1990 notamment avec la chute du mur de Berlin et l'accélération des mouvements sociaux sur le continent, la question démocratique en Afrique a été décryptée et construite à travers des discours aussi bien exogènes qu'endogènes des spécialistes des sciences sociales et humaines et des décideurs. L'actualité de la question démocratique et de l'Etat en Afrique subsaharienne nous conduit contraint à faire une analyse en profondeur. On fera d'abord un détour pour signifier ce que c'est que la démocratie, et ce que c'est que le pouvoir d'Etat au-delà des spécificités des pratiques démocratiques et de pouvoir dans telle ou telle société historique. Ensuite, on essaiera de dégager les facteurs historiques et culturels endogènes anté-coloniaux et exogènes dans la constitution du pouvoir d'Etat et de la démocratie en Afrique contemporaine ; d'appréhender également la démocratie comme une figure de la modernité. En réalité, la démocratie ne se colporte pas, ne se transpose pas d'un continent à un autre, d'un pays à un autre. Elle obéit pourtant tout aussi bien aux causes subjectives internes de maturation des mouvements sociaux de chaque pays qu'aux causes objectives externes résultant de la poussée démocratique à l'échelle mondiale amplifiée par l'image médiatique. Mais sans tomber dans le piège de l'uniformisation des expériences historiques spécifiques à chaque Etat africain, il convient d'admettre que la démocratie en tant que système politique a toujours été présente formellement dans les constitutions de la plupart des pays africains au sud du Sahara. Comme le note P.F Gonidec, *"Partout on déclare que le peuple est au centre de l'univers politique. La souveraineté de droit divin a vécu. Même en période de crise, lorsque les militaires s'avancent sur la scène politique et s'emparent du pouvoir,*

*nul n'ose affirmer qu'ils le font pour ravir au peuple ses droits souverains. Au contraire, les coups d'Etat se font au nom du peuple dont les droits auraient été méconnus par les dirigeants évincés du pouvoir*"<sup>1</sup>. Dans certains pays, la démocratie a été limitée simplement au multipartisme sans qu'il y ait véritablement une alternance politique au pouvoir et une réelle participation des citoyens à la gestion des affaires de la cité. Claude Meïlassoux insiste sur cette double dimension de la démocratie, en ce que la démocratie "n'est pas qu'un système politique, c'est partout où elle existe, une construction historique, produit de luttes et objet continu d'attaques et de mutilations. C'est pourquoi, ajoute-t-il, la reconstruction démocratique, indépendamment de tout modèle préconçu, n'aura d'effet positif dans chaque pays d'Afrique que si elle rassemble autour d'un projet commun tous ceux qui sont prêts à lutter pour leur libération définitive de la domination et de l'exploitation dont les populations africaines n'ont cessé d'être l'objet de la part des grands intérêts internationaux (...) Quand on évoque la démocratie dans le débat actuel en Afrique poursuit-il, on en retient surtout l'aspect formel, institutionnel, conçu sur le modèle fonctionnant dans les grandes puissances, toujours présentées comme modèles. Mais le problème est moins de transposer une formule institutionnelle que de mettre en oeuvre un principe, à savoir celui de la participation égalitaire de tous les citoyens aux décisions politiques".<sup>2</sup>

#### **a)-Du concept de démocratie**

Du point de vue de sa nature, c'est-à-dire de sa constitution juridique, la démocratie est le pouvoir dans lequel le peuple a la souveraine puissance. Chaque peuple, chaque culture a sa manière de désigner la démocratie parce qu'elle est l'aspiration de tout être humain à la liberté, à l'indépendance, à la justice et à l'égalité sociale. En cela, elle apparaît pour l'homme comme un principe de raison dans son effort sans cesse renouvelé d'être perfectible en lutte à la fois contre la nature, la culture et la société. C'est ainsi que, dans l'antiquité, l'historien Hérodote rapporta qu'une discussion eut lieu entre les Perses (victorieux du Mage dictateur en 522) sur le meilleur régime à adopter par la Grèce. Trois thèses s'affrontaient; *Otanès* défendait un pouvoir proche de la démocratie d'Athènes du V<sup>e</sup> siècle sous l'appellation de *isonomia* ou *isegoria* (gouvernement du grand nombre); *Megabyze* défendait l'oligarchie (gouvernement du petit nombre); enfin *Darius* soutenait la monarchie tout en spécifiant pour chaque régime sa constitution juridique et ses excès ou ses défauts. De ces discussions, Hérodote a retenu trois termes pour caractériser la démocratie. Est démocratique, un Etat dans lequel la loi est la même pour tous (*isonomia*), où la participation aux affaires est égale pour tous (*isegoria*) et où enfin le pouvoir est exercé par le peuple (*isocratia*).

---

<sup>1</sup>P.-F.Gonidec, Esquisse d'une typologie des régimes politiques africains in, *Revue Pouvoirs. Les pouvoirs africains*, n° 25, Paris, PUF, 1983, p.70.

<sup>2</sup> Claude Meïlassoux, Fausses identités et démocraties d'avenir in, Patrice Yengo (dir.), *Identités et démocratie en Afrique et ailleurs...* Paris, L'Harmattan et Association Rupture, 1997, pp. 9-40.

On voit bien que trois termes sont utilisés pour cerner la nature ou la forme du pouvoir démocratique en dégagant l'idée d'égalité juridique, l'idée de justice sociale et l'idée démographique. Il y a lieu de préciser que, dans cette conception antique, la démocratie indiquait que le peuple gouvernait uniquement à travers ses représentants choisis pour leur éloquence et qu'on appelait les "*demagogoi*"; c'est-à-dire ceux qui orientent le peuple dans ses jugements, ses opinions et ses décisions politiques. Cette conception antique de la démocratie laissait déjà percevoir l'une des modalités d'exercice de la démocratie, à savoir la démocratie indirecte où le pouvoir du peuple est exercé par ses élus ou ses mandataires; l'autre modalité étant précisément la démocratie directe qui conduit le peuple à exercer le pouvoir par référendum.

La conception moderne de la démocratie développée principalement par Montesquieu (*De l'Esprit des Lois*) et par Rousseau (*Du Contrat Social*) apportera plus d'éclairage en opérant la distinction entre la nature ou la forme du pouvoir démocratique qui est sa constitution juridique et son principe qui le fait agir comme tel du point de vue éthique.

Ainsi, du point de vue de sa forme juridique, la démocratie, au risque de se répéter, se donne à entendre comme ce pouvoir dans lequel le peuple exerce sa puissance souveraine. Du point de vue de son principe, c'est-à-dire de ce qui la fait agir, la démocratie repose sur la vertu politique qui est, selon Montesquieu, "*l'amour de la patrie et de l'égalité*". De plus, Montesquieu précise que la démocratie est l'une des formes d'exercice du pouvoir républicain dans lequel tout le peuple en corps à la souveraine puissance ; l'autre forme d'exercice du pouvoir républicain étant l'aristocratie dans lequel une partie seulement du peuple gouverne. Jusque-là, tout le monde semble d'accord pour reconnaître ce que c'est que la démocratie dans sa forme et dans son principe. Tout le problème nodal reste celui des avantages et des inconvénients de l'exercice du pouvoir démocratique du peuple par ses représentants qui, le plus souvent, se substituent totalement à ce dernier en confondant leurs intérêts privés avec l'intérêt général.

C'est ce mystère de la délégation du pouvoir et du fétichisme politique dévoilé par Pierre Bourdieu dans l'un de ses textes des "*Actes de la recherche en sciences sociales*" (n° 52/53). En effet, il fait remarquer que "*la délégation par laquelle une personne donne pouvoir comme on dit, à une autre personne, le transfert de pouvoir par lequel un mandant autorise un mandataire à signer à sa place, à agir à sa place, à parler à sa place, lui donne une procuration, c'est-à-dire la plena potentia agendi, le plein pouvoir d'agir pour lui est un acte complexe qui mérite d'être réfléchi. Le plénipotentiaire, ministre, mandataire, délégué, porte-parole, député, parlementaire, est une personne qui a un mandat, une commission, pour représenter -mot extraordinairement polysémique- c'est-à-dire pour faire voir et faire valoir les intérêts d'une personne ou d'un groupe. Mais s'il est vrai que déléguer, c'est charger quelqu'un d'une fonction, d'une mission, en lui transmettant son pouvoir, on doit se demander comment il peut se faire que le mandataire puisse avoir du pouvoir sur celui qui lui donne pouvoir (...)*". Et du même coup, on voit bien

comment la possibilité de détournement est inscrite dans le fait même de la délégation. *Dans la mesure où, dans la plupart des faits de délégation, les mandants font un chèque en blanc à leur mandataire, ne serait-ce que parce qu'ils ignorent souvent les questions auxquelles le mandataire aura à répondre, ils s'en remettent (...). Plus les gens sont dépossédés, culturellement surtout, plus ils sont contraints et enclins à s'en remettre à des mandataires pour avoir une parole politique. En fait, les individus à l'état isolés, silencieux, sans parole, n'ayant ni la capacité ni le pouvoir de se faire écouter, de se faire entendre, sont placés devant l'alternative de se taire ou d'être parlés (...).* Donc, conclut-il, *cette sorte d'acte originaire de constitution, au double sens philosophique et politique, que représente la délégation, est un acte de magie qui permet de faire exister ce qui n'était qu'une collection de personnes plurielles, une série d'individus juxtaposés, sous la forme d'une personne fictive, une corporation, un corps, un corps mystique incarné dans un corps social, lui-même transcendant aux corps biologiques qui le composent (corpus incorporatum in corpore corporation)"<sup>3</sup>.*

Pourtant, ce qu'il faut invoquer dans l'exercice de la démocratie, c'est la logique sociale et symbolique d'exercice du pouvoir ; elle présuppose l'égalité juridique de tous les citoyens devant la loi; et la représentation idéologique consiste à établir et à faire respecter une égalité de droit parmi les inégalités physiques naturelles par la gestion plurielle et harmonieuse des différences et des identités sur le mode représentatif ou imaginaire de l'homogénéité sociale. En plus des conceptions antiques et modernes de la démocratie, il convient de dégager la conception contemporaine de la démocratie à partir des auteurs ci-après. Pour le sociologue français Alain Touraine, la démocratie se donne à comprendre comme "le libre choix d'un gouvernement représentatif des intérêts de la majorité et respectueux du droit fondamental de toutes les personnes humaines à vivre en accord avec leurs croyances et leurs intérêts fondamentaux". En somme, l'existence de la démocratie repose selon lui sur quatre conditions :

1. L'existence d'un espace politique spécifique. Ce qui implique l'existence d'une classe spécifique ; celle des citoyens (classe d'équivalence des personnes qui fait abstraction de l'activité professionnelle, de l'âge, du sexe et du groupe ethnique).
2. La séparation de la société politique espace de pluralisme et de diversité des intérêts et de l'Etat qui est par définition un.
3. La présence d'un principe d'égalité qui permette d'accorder à tous les mêmes droits, malgré les différences évidentes de capacité et de ressources qui séparent les individus les uns des autres.

---

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu, La délégation et le fétichisme politique in, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52/53, Juin, Paris, Editions de Minuit, 1984, pp.49-55.

4. L'existence de groupes d'intérêts reconnus et organisés de manière autonome, c'est-à-dire en dehors de l'intervention des partis politiques, de manière que les institutions représentatives correspondent à des intérêts représentables<sup>4</sup>.

Ainsi, pour Alain Touraine, la démocratie doit être vue à la fois du haut et du bas. Vue d'en haut, la démocratie suppose l'existence d'une société politique, c'est-à-dire, l'autonomie de la société par rapport à l'Etat, l'autonomie des problèmes du fonctionnement par rapport à ceux de son développement et de sa modernisation. Vue d'en bas, la démocratie exige une prise en compte des appartenances sociales et des convictions personnelles pour découvrir, au-delà des conditions générales de la démocratie, ses racines dans la personnalité et dans la culture de paix fondée sur le comportement des acteurs sociaux, leur adhésion profonde aux principes de liberté, de tolérance, d'égalité et de partage réciproque.

Pour Jacques Mariel Nzouankeu, trois séries de facteurs favorisent l'émergence du pluralisme démocratique sur le continent africain :

1. L'échec de la démocratie consensuelle qui, pendant longtemps et aujourd'hui encore, présente une vision mythique de l'Afrique symbolisée par le légendaire arbre à palabres, et tend inexorablement vers l'unanimité en bannissant l'électoralisme.

2. L'échec du système de parti unique dans la mesure où les partis uniques se sont révélés être les principaux obstacles à l'unité nationale, par le fait qu'ils imposent un monolithisme idéologique, prétendent modeler les individus selon un prototype établi, se donnent pour mission de régenter les consciences, de masquer les préférences personnelles sous les apparences de schémas de pensée et de clichés qui prétendent traduire la volonté du peuple.

3. L'échec d'une conception africaine des droits de l'homme, qui croit que les "droits de la solidarité", les "droits de la troisième génération" seraient plus "africains" que les autres et mieux adaptés au mode de vie des Africains, tandis que les autres valeurs ainsi que le système démocratique baptisé pour la circonstance "démocratie occidentale" seraient des valeurs ou des systèmes importés<sup>5</sup>. En somme, l'expérience démocratique actuellement en cours en Afrique, requiert une prise en compte du caractère historique et pluriel de celle-ci dans l'analyse anthropologique de l'Etat et du pouvoir.

#### **b) Panne du symbolique et résilience dans les sociétés africaines post-conflit**

Dans cette partie du travail, j'ai pris le parti de penser l'humain par ses manques, c'est-à-dire par l'inhumain dans tous les aspects de la vie sociale, à travers les souffrances, les malaises, la violence, les guerres civiles et ethniques, ainsi qu'à travers les crises que traversent les individus et les sociétés africaines subsahariennes. En prenant appui sur cet énoncé, je me suis

---

<sup>4</sup>Alain Touraine, Qu'est-ce que la démocratie aujourd'hui ? in, *Le temps de la démocratie, Revue internationale des sciences sociales n° 128*, Paris, Unesco, mai 1991, pp.275-284.

<sup>5</sup> Jacques Mariel Nzouankeu, Op. cit. pp.396-408.

intéressé à deux questions centrales qui sont autant des portes d'entrée que des modes de déclinaison de ma démarche réflexive et critique en de termes simples : premièrement, de quelle manière et dans quels contextes s'est effectuée la « panne du symbolique » dans les sociétés africaines subsahariennes depuis les années 1990 à nos jours ? Et quels sont antérieurement les cadres symboliques, en tant matrices de vie qui, en temps de paix comme en temps de crise, structurent en permanence le lien social dans ces sociétés africaines ? Deuxièmement, quelles sont les formes de résilience pratiquées par les acteurs sociaux pris individuellement ou collectivement pour réintroduire de l'humain dans le quotidien ?

Le premier ordre d'interrogation conduit à sérier les pays, les territoires spécifiques et la période historique considérée qui m'ont donné à voir la « panne du symbolique » selon mon entendement, c'est-à-dire, tout cet ensemble complexe de constitué de signes, de procédés narratifs, allégoriques, d'images et de sens qui, en vertu d'une correspondance analogique avec le monde sacré, sert de cumul de ressources, d'expériences et de répertoire d'actions pour les individus. J'y reviendrai tout à l'heure pour plus de précisions. Le second ordre d'interrogation m'amènera à dire, à partir de quelques exemples précis de situations vécues de déshumanisation du lien social, les capacités insoupçonnées de résistance et de dépassement de soi des individus porteurs d'espérance et opérateurs d'action. Dans un premier temps, j'évoquerai dans les grandes lignes les cadres symboliques qui structurent les sociétés africaines anté-coloniales, coloniales et post-coloniales. Dans un second temps, je m'emploierai à souligner des moments de situations extrêmes dans le contexte des guerres civiles et ethniques qui ont émaillé le cours de la vie et accéléré la mort de masse dans tel ou tel pays. Enfin, dans un troisième temps, j'avancerai quelques idées explicatives de cette résilience individuelle et collective. Quels sont alors les cadres symboliques qui, dans les sociétés africaines, servent de répertoires d'action ? Pour bien répondre à cette question dense, il convient d'énoncer les principales lignes directrices à travers cette discontinuité historique. En premier lieu, au centre de ces cadres symboliques se dessine une articulation structurée des signes du sacré et du religieux avec les signifiants sociaux à l'intérieur des relations de parenté, des activités quotidiennes politiques, économiques, et culturelles. Ainsi l'individu se réfère souvent à un panthéon de divinités, Dieu, les dieux dans lequel les ancêtres méritants servent d'intercesseurs et de médiateurs entre les vivants et les morts, entre le monde visible et le monde invisible ou le monde nocturne, entre les individus et Dieu ou les dieux. Par exemple dans la mise en scène de la parole réparatrice et dans la mise en délibération des conflits, à travers la pratique de la palabre, les sociétés africaines anciennes subsahariennes exorcisent la violence sociale, tantôt en la canalisant, tantôt en l'autorisant afin d'en conserver la maîtrise collective.

En second lieu, rappelons avec Jean-Godefroy Bidima que la palabre, comme procédure de juridication de la parole, était non seulement un échange langagier, mais également un drame social et des interactions humaines dans un espace hautement symbolique, celui de « l'arbre à palabre ». L'espace de la palabre celui de la conflictualité autorisée et contrôlée, articulant

dissensus et consensus, mais où se déclinent les rapports de sens entre le sujet, la loi et l'interdit, entre la culture et la nature. Dans ce contexte, les éléments signifiant l'ordre symbolique étaient par exemple, chez les Bété du Cameroun et les Fangs du Gabon, la présence du plus âgé de la classe d'âge la plus élevée ou du plus vieux du lignage qui, en tant que figure symbolique du père et de la loi dans les sociétés patriarcales, assume la fonction de conducteur autorisé et attesté dans les règlements des conflits inter-individuels et collectifs. De plus, se déroulant le plus souvent dans un lieu stratégique à la frontière des territoires des parties en conflit, la palabre se fait toujours dans un espace neutre censé représenter celui de la loi et de la neutralité dont la double fonction est d'interdire de franchir la limite et d'autoriser l'exercice d'une action revendicatrice ou réparatrice. Par ailleurs, l'arbre tel dans l'expression « l'arbre à palabre », en faisant fréquemment partie du décor judiciaire, était censé attirer le charisme divin et le transmettre aux personnes autorisées qui assument la fonction de magistrats assis à l'ombre apaisante de cet arbre désigné comme tel. De la sorte, l'arbre symbolisait l'enracinement terrestre de la puissance du divin et de l'ordre cosmique en surplombant le conflit par la recherche de justice et du vouloir-vivre ensemble. De la sorte, l'arbre symbolisait l'enracinement de la puissance du divin et de l'ordre cosmique, en surplombant le conflit par le « vouloir-vivre ensemble », et dans la recherche de plus de justice sociale.

En troisième lieu, un autre répertoire de signes et de sens, expressifs de ces cadres symboliques, était la ritualisation de toutes les actions humaines à accomplir, cela dans le respect de l'humain, la pratique de la tolérance sans que soient pour autant exclus la punition, le sacrifice, le recours et la réconciliation. Sacrifice et pardon permettent non seulement de justifier en dernier recours la violence sacrificielle pour préserver l'ordre social, mais également pour réintégrer dans le corps social, après une délibération publique, les individus coupables qui ont accepté la sentence collective. Cette combinaison des logiques individuelles et des logiques communautaires reste l'un des traits significatifs des sociétés africaines anciennes comme des sociétés contemporaines de plus en plus traversées par les logiques économiques du marché mondial. Ce qui va se produire un peu partout en Afrique subsaharienne à partir des années 90, aussi à travers les conférences nationales que les guerres politiques et ethniques, a révélé des formes inédites de tentative réussie ou avortée de pacification des sociétés ; de « panne » du symbolique par l'exacerbation des conflits, et par la production de la mort de masse sur lesquelles il convient maintenant de dire un mot.<sup>6</sup> A chaque fois, les guerres, fortement localisées, se concentrent dans quelques quartiers, tandis que le reste de l'agglomération continue à vivre quasi normalement, ce qui provoque d'énorme flux de réfugiés, et impose des adaptations fonctionnelles de l'espace urbain.

---

<sup>6</sup> Le MCDDI, le parti d'opposition de Bernard Kolelas, avec la milice *ninja* ; l'UPADS, le parti du président pascal Lissouba, avec les milices *zulus* et *cocoyes* ; et le PCT, ex-parti unique de Denis Sassou-Nguesso, avec la milice *cobra*.



En fin de compte, toutes ces situations de déshumanisation instruisent sur plusieurs conséquences, notamment sur la dimension souvent intime et relationnelle, fractricide, voire parricide de la violence guerrière ; et sur le détraquement des mécanismes anciens et modernes d'évitement des violences guerrières préparées ou induites par la production sociale des appartenances et par les fermetures belligènes entre les communautés ; cela, à partir des référents politiques, ethniques, voire même religieux. Des perspectives de résilience collective ont été envisagées tant bien que mal par la communauté politique africaine et la communauté internationale pour les sorties de guerres et de crises.

De manière générale, l'observation des théâtres sociaux et des violences guerrières qui ont cours en Afrique depuis ces quinze dernières années révèle leur extrême complexité, tant leur persistance est forte. Car les sorties de guerre et la construction de la paix sont plus difficiles à réaliser en période de disette, de crise politique et psychologique. Il y a lieu de se demander quelle part d'oubli volontaire est nécessaire à ces sociétés africaines fragmentées pour sortir de la guerre et recréer la confiance entre les individus ? Comment postuler l'idée d'une mémoire réconciliée et plus ou moins apaisée ? Quelles sont les structures crédibles habilitées à faire ce travail de mémoire et de deuil sur le temps ? En somme, quel est l'espace de réconciliation et d'arbitrage entre les ennemis d'hier ? A côté des réponses politiques, sociales et culturelles envisageables par les forces politiques nationales, religieuses de chaque pays et par les forces de paix régionales et internationales, il y a des réponses internes à chaque individu qui touchent aussi à l'expérience de la transcendance ; elles sont le résultat d'une expérience vécue, mais dont les signes de manifestation se donneraient à voir à travers les épreuves surmontées ; autrement dit, à travers les formes symboliques d'expérimentation du rapport de soi au divin, à autrui et au monde. C'est dans cette continuelle expérimentation du rapport de soi au monde que se révèlent après-coup aux individus, des formes inédites de conversions et de croyances en la possibilité éprouvée d'une construction de la paix.

A travers l'expérience douloureuse vécue par les personnes, la prise de parole pour dire la souffrance à travers le récit individuel participe du travail sur soi et sur l'autre qui est à l'écoute ; moment d'intenses tensions qui s'écoule sur le mode du souvenir et de l'élaboration de la conscience historique ; c'est-à-dire l'élévation de la condition historique vécue par chaque individu, en tant que singulier constitué en sujet d'expérience et de référence pour autrui. Les témoignages de vie des personnes qui ont triomphé de situations de guerres ici et là peuvent être à ce sujet fort éloquents pour comprendre, pas seulement intellectuellement mais également psychologiquement, de quelle manière et avec quelle force intérieure celles-ci ont eu à vivre vécu et à expérimenter au quotidien et dans leur chair, de l'inhumain. Par conséquent, il y a dans l'acte de mémorisation, une volonté de choix et d'affirmation d'une certaine idée de la transcendance de l'individu vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres et de toute la société dans laquelle il vit. C'est pourquoi dans le travail de la mémoire collective et/ou individuelle, il

convient d'associer la volonté de l'individu d'expliquer, de comprendre et de se représenter historiquement son propre vécu, et de le vivre en partage avec autrui.

En réalité, on ne peut penser l'humain sans une quête incessante de l'humain, sans un désir d'humanité sous ses formes individuelles, collectives en vue du triomphe des valeurs de compréhension et de tolérance mutuelles. L'éducation à la citoyenneté et au vivre-ensemble constitue l'une des actions parmi d'autres de réinvention du lien social.

Il s'agit d'abord, de reconnaître la transversalité des problèmes posés, comme ceux de l'expérience de la démocratie, de la nature des conflits internes/externes, à ramifications régionale et/ou internationales ; des violences dites identitaires et des solutions de crise proposées en Afrique, au Moyen-Orient, en Europe. Ensuite, pour faire échec à l'instrumentalisation politique des appartenances ethniques, il convient de mettre en évidence les modes d'invention démocratique comme formes variées d'organisation du vouloir vivre-ensemble, et comme formes de sociabilité renouvelée à entretenir, par-delà la diversité ethnique, les particularités culturelles identifiées ou reconstruites, les spécificités géographiques; par exemple, quel peut être l'intérêt de l'analyse comparative entre universalisme, palabre et compromis, l'utilité des procédures de délibération et de négociation dans la résolution des conflits (vérité et réconciliation, lavement des mains, etc.) ? Enfin, il s'agit de souligner l'importance de la communication directe avec les différents acteurs de la démocratie sur le terrain (Ong, société civile, leaders d'opinion ou médiateurs sociaux, dans les familles, dans les associations culturelles, etc.) avec les penseurs de la démocratie dans chaque pays. Il s'agit de recenser toutes les propositions en vue de faire une typologie des situations d'invention de modes de sorties de crise et d'éducation à la paix et à la citoyenneté.

Les expériences réussies ou avortées de médiation de paix, le pré positionnement des forces militaires sur les terrains d'affrontement pour faire cesser les hostilités, parallèlement aux rencontres diplomatiques en vue de ramener la paix avec la constitution des gouvernements dits d'union nationale, informent désormais, s'il en était encore besoin, sur les interdépendances et la connexion des mondes politiques, économiques et sociaux. Par ailleurs, la multiplication des actions démocratiques des mouvements sociaux sur le plan international recommande de considérer la nouvelle donne politique et démocratique qui s'offre à tous ; à savoir, que désormais en matière d'exigences éthiques et politiques du gouvernement démocratique des hommes et de respect des droits humains au niveau national, régional et international, il n'y a plus d'exception pour quelque régime que ce soit. L'exigence de transparence dans la société démocratique contemporaine relève dorénavant et plus que par le passé du droit d'exigence du citoyen-individu.

Je dirais que bien d'autres faits sociaux préoccupant des sociétés africaines contemporaines notamment, nécessitant le regard de l'anthropologie, méritent également d'être questionnés ici ; sans vouloir les analyser présentement, citons pêle-mêle quelques-uns d'entre eux : le dérèglement climatique, les crises sociales, politiques, et économiques, le

développement des inégalités et des injustices sociales, la montée de toutes les formes d'exclusion et d'intolérance, la domination capitaliste et néo-libérale du monde et ses avatars, les violences guerrières interétatiques et intra-étatiques, le commerce illicite par les groupes mafieux à l'échelle internationale et à l'intérieur des pays.

Certains de ces faits sociaux n'ont pas échappé aux interrogations des anthropologues. Il en est en premier lieu de Pierre Bonte qui, dans son discours inaugural à la session de juillet 2012, de l'Université européenne et internationale d'été Pierre Bidart à Irissarry, esquissait les grandes lignes d'une réflexion sur l'actualité de l'anthropologie<sup>7</sup>. Assistons-nous, se demandait-il, à l'écroulement d'un monde capitaliste qui est allé au bout de ses présupposés idéologiques libéraux ou à l'émergence d'un nouvel universalisme ? Allons-nous vers un redéploiement multipolaire des puissances mondiales rééquilibrant la domination séculaire de l'Occident ou vers un nouveau creusement des inégalités au profit de nouvelles oligarchies, source de désordres à venir ? Faut-il s'attendre à l'uniformisation croissante de la culture-monde ou à un foisonnement nouveau des expressions culturelles particulières ? Il y apportait les éléments de réponse suivants : Sous peine d'un dépérissement historique, qui n'est pas impensable, l'anthropologie doit préserver une forme ou une autre de relativisme qui est la condition de ce mode particulier de la connaissance que la discipline a promu. L'absence de toute démarche relativiste qui conduirait à une évolution homogénéisante de la globalisation culturelle, laquelle ne correspond pas en fait aux observations qui peuvent en être faite, est un premier écueil qui doit être surmonté pour laisser sa place au travail critique de l'anthropologue. L'autre écueil est celui d'un relativisme absolu, que peut encourager le développement des conflits de cultures et les formes de résistance à la globalisation, qui entérine la fragmentation et la déconstruction des faits culturels qu'opère celle-ci. Il s'agit véritablement de préserver conclut-il, une certaine dose de relativisme dans les représentations et analyses de l'altérité qui permette au projet anthropologique de se renouveler et de se perpétuer en prenant en compte cette « conscience nouvelle du monde en tant que totalité » que révèle la pratique actuelle de l'anthropologue. Il y a ensuite, Mondher Kilani qui, dans sa posture pour un universalisme critique, précise que « *C'est toujours à partir de mon point de vue que j'énonce l'universel. En soulignant comment le masculin, dans la plupart des cultures, se donnait à la fois pour le particulier et pour l'universel, les études de genre ont également contribué à mettre en évidence une telle préoccupation épistémologique* ». <sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Pierre Bonte, *La mondialisation : fin de l'anthropologie ou nouveau départ*, conférence inaugurale de la 7<sup>ème</sup> session de l'Université européenne et internationale d'été Pierre Bidart en anthropologie, Irissarry (Pays Basque), 9-12 juillet 2012, inédit.

<sup>8</sup> Mondher Kilani, *Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain*, Paris, La Découverte, 2014, p.297

Les deux questions épistémologique et théorique liées au relativisme et à l'universalisme sont bel et bien au centre de la démarche anthropologique contemporaine ; et tous les praticiens de l'anthropologie sont, d'une manière ou d'une autre dans leur pratique du métier d'anthropologue, toujours confrontés à ces deux exigences fondamentales d'exercice de leur métier. La démarche critique des faits sociaux analysés dans ce cours s'est efforcée d'être attentifs à ces questions. Tel, est au terme de ce cheminement pédagogique et scientifique, les principales lignes de réflexion anthropologique du moment.

**Pau, le 4 octobre 2019**