Cahiers de Psychologie Politique

N° 46 | 2024
Normalités et normes - Janvier 2025

La légitimation de l’Etat Africain par les croyances populaires

Birama DIOP

Édition électronique :
URL :
https://cpp.numerev.com/articles/revue-46/2115-la-legitimation-de-l-etat-africain-par-les-croyances-populaires
DOI : numerev_2901
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 09/10/2024

This submission is licensed under **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : DIOP, B. (2024) La légitimation de l’Etat Africain par les croyances populaires. *Cahiers de Psychologie Politique*, (46). https://doi.org/10.34745/numerev_2901

La légitimité du pouvoir est largement tributaire de la perception et de la vision d'un groupe à un moment donné. Elle évolue en fonction des structures sociales et avec le temps. En Afrique, où les valeurs sociales sont largement intériorisées par le peuple, l'acceptation ou l'adhésion au pouvoir politique dépend de la manière dont il s'approprie et interprète les valeurs sociales. Cela signifie qu'il est donc indispensable que les détenteurs du pouvoir politique respectent, ou érigent en mode gouvernance au moins en apparence, les croyances morales et culturelles pour que le peuple se reconnaisse en eux.

Mots-clés :
Légitimité, Tradition, Structures sociales, Adhésion

La légitimation de l'Etat Africain par les croyances populaires

Birama Diop est docteur en philosophie politique de l'université de Paris. Spécialiste en théorie sociale et politique, il a effectué ses recherches au Laboratoire de Changement Social et Politique (Paris 7-Diderot). Il est l'auteur de livres publiés aux éditions l'Harmattan :

- Pouvoir et légitimité : L'Etat Africain sur scène

- Ousmane Sonko : Un génie politique

Introduction

Il n'y a pas de peuple sans croyances, pas plus qu'il n'y a de maison sans architecture et sans ciment. Grâce aux croyances générales, les hommes de chaque époque sont entourés d'un réseau de traditions, d'opinions et de coutumes au joug desquelles ils ne sauraient échapper et qui les rendent toujours un peu semblables les uns et les autres.

En Afrique, comme ailleurs dans le monde, la tradition représente une source de légitimité pour le pouvoir politique et cela à tous les niveaux d'administration : national, provincial et local. Elle est un vecteur important pour la production d'un imaginaire collectif et d'un patrimoine de valeurs communes. Quand elle est pleinement effective,

la tradition, comme toute autre source de légitimité, échappe à l'ordre rationnel et, donc, aux débats en cours sur les manières d'organiser et de gouverner. Elle devient tout simplement une routine, une manière habituelle de faire les choses.

Un peuple est un organisme créé par le passé. Comme tout organisme, il ne se modifie que par de lentes accumulations héréditaires. Comme force de pérennité des pratiques ancestrales, la tradition trouve son fondement dans le lien profond entre le passé et l'action présente. Elle a une dimension mythique qui consolide le groupe humain. « *La tradition est à la fois l'âme et l'esprit d'un peuple pour qui elle définit la même vision du monde et élabore les mêmes comportements et les mêmes attitudes face à la totalité de la vie* »[1]. De ce fait, les sociétés les plus rationnelles ont aussi des traditions auxquelles elles se réfèrent en accordant à leurs origines un caractère sacré, comme si la raison elle-même ne pouvait se passer de rentrer dans un récit.

« *Les vrais conducteurs des peuples sont ses traditions ; et comme je l'ai répété bien des fois, ils n'en changent facilement que les formes extérieures. Sans traditions, c'est à dire sans âme nationale, aucune civilisation n'est possible* »[2].

Très profond, comme tout ce qui s'enfouit dans l'âme d'un individu ou dans la mentalité collective d'un groupe, le facteur culturel est intimement lié à la conception négro-africaine du monde. Le raisonnement de l'Africain est de type « régressif ». A partir de ce constat, on a pu dire que l'Africain vit dans le présent, retourne vers le passé et ne s'occupe guère de l'avenir[3].

A partir de ce constat, nous pouvons dire que le pouvoir politique africain a besoin systématiquement de s'insérer dans cette psychologie traditionaliste tournée vers le passé, pour se consolider et s'insérer autour d'une identité collective.

L'objectif visé à travers ce travail de recherche est de montrer que dans les pays africains caractérisés généralement par un déficit de légitimité, comme en témoignent les nombreuses crises politiques, l'autorité politique peut trouver dans les valeurs coutumières et populaires les moyens de se faire accepter comme un pouvoir légitime.

En quoi la tradition constitue une source de légitimité politique pour l'Etat africain ?

Comment certains régimes africains ont su utiliser la tradition pour se faire accepter ?

Quels sont les enjeux politiques de la tradition dans le processus de légitimation du pouvoir politique africain ?

Pour mieux cerner notre objet d'étude nous allons partir de l'hypothèse selon laquelle, en Afrique, le poids du passé est déterminant dans la manière de voir et d'appréhender la réalité sociale et par conséquent les valeurs traditionnelles peuvent servir de levier pour le pouvoir en politique pour se faire accepter. Sur ce, nous allons souligner au cours de notre argumentaire que ce sont les interprétations que les hommes politiques

font de ces valeurs qui fondent l'adhésion. Tout acteur social a besoin de s'appuyer sur elles pour se donner des objectifs et poursuivre quelques desseins. Elles deviennent alors un paradigme pour mesurer ou évaluer la légitimité du pouvoir politique.

1. La tradition au fondement de la légitimité politique

L'Africain entretient naturellement avec sa tradition un rapport foncièrement passionnel, voire hystérique. Il a toujours cette tentation, presque toujours irrésistible, de sacraliser des attitudes, des usages, des habitudes qui sont spécifiques à sa communauté.

Ce monisme explicatif, résultat d'un raisonnement fondé sur le déterminisme culturel, conduit ainsi à ce que les sociologues appellent, la " sur-détermination " d'un facteur. Ainsi, en Afrique, « *avoir recours à la tradition, c'est chercher un principe de validation au moyen d'une durée et d'une mémoire ; en cela, quelque opposée que soit la tradition à la raison, elle doit en remplir une fonction, celle de constituer un fondement, au sens d'une légitimation* »[4] .

A travers des processus de socialisation élargis, la population en vient à considérer ses rituels, pratiques et symboles comme évidents, inscrivant ainsi des ordres institutionnels établis, y compris celui de L'Etat, au sens du naturel. Cela signifie qu'il est donc indispensable que les détenteurs du pouvoir politique aient une bonne image auprès du peuple. Ce faisant, pour que le peuple se reconnaît en eux, ils sont tenus de respecter, au moins en apparence, ses croyances morales, culturelles et religieuses.

Comme l'écrivait Hérodote : « *Tous les hommes sont convaincus de l'excellence de leurs coutumes... Il n'est donc pas normal, pour tout autre qu'un fou du moins, de tourner en dérision les choses de ce genre* »[5].

Pour Max Weber, parmi les trois types de domination légitime, existe un caractère traditionnel, reposant sur la croyance quotidienne en la sacralité des traditions. Nous pouvons donc reconnaître une autorité, parce qu'elle représente et respecte des traditions vénérables auxquelles nous sommes attachés.

Symboles et sages traditionnels sont des traits essentiels de la vie sociale et politique de tout Etat. Ils permettent de justifier les actions, révèlent les attentes et aident à légitimer le pouvoir politique. Les dirigeants en quête de légitimité font de leur mieux pour se les approprier, afin de renforcer leur pouvoir. Ce qui fait dire à Massaer Diallo que « *le recours à la culture ancestrale s'inscrit normalement dans la recherche par toute politique étatique intelligente des voies et moyens (idéologiques en général) pouvant susciter (ou forcer mentalement comme un rappel culturel à l'ordre) l'assentiment et/ou l'obéissance des citoyens* »[6].

Et cela, le premier président du Mali, Modibo Keita, l'avait bien compris. Lui qui avait un projet de société communiste, avait été accusé par ses détracteurs de vouloir saper les

fondements de la société traditionnelle. Mais les habitants bamanan de Duguba, cousins des Keita, ont témoigné de sa fidélité aux traditions ancestrales. En effet, il est interdit aux Keita de rentrer dans le village de Duguba, de crainte qu'ils perdent la vue, tant le « *jo* » les liant au village est puissant. Et on sait que, loin de se rendre au village de Duguba, M. Keita se faisait bander les yeux chaque fois qu'il s'en approchait, pour ne pas le voir, donc il n'y pénétrait point. Les habitants de Duguba, qui racontent toujours cette anecdote, soutiennent leur allié, car selon eux, un tel comportement prouvait son respect des traditions[7].

L'invocation des rites et symboles rappelle au peuple son identité, son sens d'appartenance, sa loyauté, son rôle et sa place dans une communauté donnée. La tradition joue donc une fonction politique indéniable, car en faisant référence aux valeurs culturelles traditionnelles, c'est comme si on s'invitait à vivre un passé en se donnant une image de continuité. La tradition est ce qui permet de transmettre du sens, de désigner une certaine vérité de ce qui se vit dans le temps, à travers une réinterrogation du passé par le présent[8].

Au Burundi, la figure du mwami, à la tête de l'organisation politique du Burundi précolonial, est réactualisée en même temps que les références à l'umuganuro, fête des prémices et des semailles, et aux imiryango ou clans, entités de base de la société traditionnelle burundaise. En inscrivant sa présidence dans le cadre de cette tradition, le président Pierre Nkurunziza s'érige en défenseur des vraies valeurs des Burundais et de la dignité de son peuple, comme un pourfendeur du néocolonialisme[9].

La tradition est un dépôt plus ou moins sacré (héritage moral, littérature artistique, militaire et religieuse) à transmettre aux générations nouvelles. Par la pression qu'elle exerce sur les individus, elle est une source importante de légitimité étatique. Comme le rapporte Dominique Darbon, la notion de tradition recouvre un vaste et complexe éventail de croyances et se trouve au fondement d'organisation politique et sociale. Il est fréquent que les gens accordent leur confiance et leur soutien à tel ou tel dirigeant, parce qu'ils voient en lui un représentant de la tradition.

Ainsi, les actes de légitimation peuvent se lire dans les comportements, les attitudes, les rites et autres cérémonials qui puisent leur légitimité dans la tradition.

C'est pour cette raison que certains chefs d'Etat cherchent à s'approprier les attributs des chefs coutumiers pour légitimer leur pouvoir. Ils tentent alors d'associer leur image à celle du souverain, dans le but d'une légitimation populaire.

Les visites du président Togolais, Gnassingbé Eyadéma, à l'intérieur du pays, notamment dans le Nord, sont souvent l'occasion de lui conférer des insignes du pouvoir du chef traditionnel : l'ample boubou avec le bonnet assorti, les larges sandales et, surtout, le bâton, symbole de commandement. C'est affublé de ces attributs que l'on voit le chef de l'Etat en visite au pays bassar, assistant à la fête traditionnelle de

« Dipontre » ou au pays tyokossi, où il est même monté dans une guérite chamarrée transportée à dos d'hommes[10]. Singulièrement attaché aux traditions locales, il ne ratait jamais aussi les Evalas, ces tournois de lutte d'initiation en pays kabyé, son village d'origine.

Les conclusions de David Apter montraient, à propos de Kwame Nkrumah, que si le leadership du chef de l'Etat nouveau est de type charismatique, « *l'efficience du charisme gît dans le fait qu'il satisfait les mêmes requisits fonctionnels du leadership que satisfaisait dans le passé le leadership traditionnel* »***[11]***.

L'art ashanti fut pour Kwme NKrumah une source d'alimentation privilégiée de son imagerie politique : outre ses nombreuses apparitions à l'Assemblée ou aux Nations Unies en *kente*, le tissu traditionnellement associé à l'autorité du souverain ashanti, des objets d'art ashanti accompagnaient Nkrumah lors de certaines processions, tandis qu'un porteur d'épée et des ombrelles renforçaient l'association entre la figure du président et le pouvoir du roi[12].

A l'investiture du président Nana Akufo-Addo, de l'accueil à Kotoko international Airport, jusqu'à la place de l'indépendance, la culture de l'authenticité ghanéenne était au rendez-vous. Le nouveau président a utilisé les codes vestimentaires d'intronisation d'un roi en pays Ashanti. Il s'était ainsi revêtu d'un magnifique pagne kente, tissé pour l'occasion, avec une canne royale, et il avait, en guise de fauteuil, un magnifique siège royal ashanti[13].

Félix Houphouët-Boigny n'hésita pas non plus à déployer la symbolique et l'iconographie akan sur les supports de l'imagerie nationale ivoirienne. À l'occasion du huitième anniversaire de l'indépendance de la Côte d'Ivoire, l'administration émit un premier timbre représentant *Le Sacrifice de la reine Abla Pokou* qui, selon le récit fondateur baoulé, serait à l'origine de l'installation de ce peuple sur l'actuel territoire ivoirien[14].

2. Les enjeux politique de la tradition dans le processus de légitimation de l'autorité politique

En outre, « *le recours à la tradition est un moyen pour retenir les puissances centrifuges ; la tradition est efficace pour assurer l'intégration culturelle et politique, parce qu'elle suppose des valeurs communes. C'est pourquoi, toute mise entre parenthèses de la tradition, dans le domaine sociopolitique, aboutit tôt au tard au rejet du pouvoir* »[15]. Ce qui nous autorise à dire que l'Etat, pour se faire accepter par une communauté donnée, a besoin systématiquement de s'approprier de ses valeurs culturelles et de s'ériger comme défenseur ultime de son patrimoine historique.

Le recours à l'imaginaire traditionnel, de la part du Président poète Senghor, ne relevait

pas simplement d'un penchant intellectuel pour les références culturelles. Son intention était de réussir dans l'exercice de ses fonctions de chef d'Etat en utilisant le pouvoir de la tradition, en restant dans les coutumes, dans les traditions culturelles. Voilà un exemple assez pertinent : le MFDC a été un des principaux diffuseurs d'un traditionalisme politique, insistant sur sa fidélité à la culture diola. Mais, la contribution de l'État sénégalais n'a pas été moins forte : au lieu de se draper dans l'orgueil jacobin et modernisateur qu'on lui prête trop facilement, l'État a lancé une véritable contre-guérilla culturelle, disputant au MFDC le contrôle symbolique des héros traditionnels casamançais et, en particulier, diolas. Le premier de ces héros est d'ailleurs une héroïne, Aline Sitoé Diatta, précisément une prêtresse-prophétesse qui aurait été, pendant la deuxième guerre mondiale, une opposante farouche au régime colonial ; arrêtée et déportée au Soudan français par les autorités coloniales, son destin, longtemps mal connu (elle est en fait morte en exil) fait l'objet d'une controverse, certains séparatistes supposant Aline Sitoé en vie et exigeant son retour ou, au moins, une enquête. Dakar s'est empressé de donner suite et de renommer un certain nombre d'édifices publics en son honneur.

Le conflit a donc contribué à faire de la tradition un registre ultra-légitime, aussi bien du côté du gouvernement que du côté des rebelles. Cela explique, par exemple, qu'en 1994 Robert Sagna, ministre diola, pourtant alors au faîte de sa puissance, ait décidé de subir l'initiation animiste : alors que jusque dans les années 1980, les Diolas chrétiens rejetaient souvent l'initiation comme une pratique « païenne ». Le respect pour la tradition diola est donc devenu un marqueur incontournable de légitimité politique[16].

C'est, parfois, pendant les périodes de crise que certains Etats africains ont cherché dans le retour aux pratiques traditionnelles un moyen de renforcer leur popularité. C'est ainsi qu'au Tchad, le Président François Tombalbaye déclenche, en juillet 1972, sa première révolution culturelle qu'il baptise « tchaditude ». La « tchaditude » promeut le retour à l'authenticité africaine, le rétablissement des chefferies traditionnelles et l'exaltation du rite d'initiation traditionnel : le « yondo », rite particulièrement difficile et éprouvant. Les nombreuses balafres qui zèbrent le visage du désormais N'garta Tombalbaye sont un témoignage de la dureté de ce rite. Selon N'garta Tombalbaye, ce rite a pour finalité de réaliser une intégration, une socialisation des jeunes dans un contexte tchadien.

La décision prise le 3 février 1974, par le général Eyadéma, de troquer son prénom chrétien, Étienne, considéré comme " importé ", contre celui de Gnassingbé, marque une étape importante. Elle intervient dès son retour à Lomé, le 2 février 1974, après son accident d'avion à Sarakawa, comme une réaction aux agissements des impérialistes.

En 1976, le président Equato-guinéen, Francisco Marcia Nguema, impose que tous les noms d'ascendance espagnole soient transformés, afin de reprendre leur identité africaine. Pour être en cohérence avec cette loi et donner l'exemple, il change son nom pour Masie Nguema Biyogo Negue Ndong.

Pour asseoir leur autorité politique, certains Etats africains n'hésitent pas à invoquer la structure traditionnelle et son modèle politique : centralisation du pouvoir, refus de l'attenance au pouvoir et d'autres pratiques pour justifier leur autorité politique.

C'est le cas du président Blaise Compaoré, lorsqu'il affirme qu'il est un bon médiateur international, parce qu'il connaît la culture africaine, que chaque pays a sa propre dynamique et que le Burkina Faso doit poursuivre une préparation progressive à la démocratie. Cette idéologie culturaliste permet de repousser l'alternance aux calendes grecques et de justifier un parcours où la réformation permanente est devenue le mode d'organisation et de gestion du pouvoir[17]. Comme en témoignent ses différentes cérémonies d'investiture qui ressemblent fortement au cérémonial d'intronisation des chefs Mossis. Cette instrumentalisation politique de la coutume est destinée à diffuser l'idée selon laquelle le chef de l'Etat doit régner à vie.

Houphouët Boigny transposait à la Cote d'Ivoire moderne les institutions Baoulé relatives à la représentation du chef. Il a ainsi habilement, entre les références aux cultures africaines (en particulier Baoulé), justifié le maintien de sa position comme chef incontesté qui doit conserver le pouvoir à vie.

L'érection du camp sommaire de Berengo, par Bokassa 1er, en « cours ancestrale » témoigne du désir de donner à la monarchie impériale une légitimité traditionnelle par l'évocation d'un passé familial revalorisé[18].

Idriss Déby, dans sa façon d'exercer le pouvoir, s'est beaucoup inspiré des royaumes. Dans ces actes, il semble être plus un roi qu'un président de la République. Il a créé un sultanat à son frère et la canne qu'il porte symbolise cette allure monarchique de son pouvoir.

Mobutu utilise le passé récent du pays comme un repoussoir légitimant sa remise en ordre autoritaire. Pour justifier son pouvoir absolu, il invoque la tradition des chefferies en terre bantoue, conformément au vieux proverbe : « il *n'y a pas de place pour deux chefs sur la peau de léopard* ». Il se voit et se comporte comme le chef de village national[19]. L'invocation de la coutume est un alibi commode et largement abusif pour justifier son ordre autoritaire. Dans cet esprit, Mobutu se façonne un look de chef coutumier. Il se coiffe d'une toque de Léopard. Il en possède une dizaine, en offre à ses hôtes de marque, priés de les arborer, comme Valéry Giscard d'Estaing, lors de son voyage officiel au Zaïre, en août 1975. Il tient sa légendaire canne sculptée à double tête d'oiseau que lui ont remise des chefs de la province de Bandundu. Mobutu manie sa canne comme sceptre, symbole d'autorité : lorsqu'il l'abat sur le sol, chacun doit se taire et l'écouter[20].

C'est ainsi, par exemple, que s'exprimait le Docteur Banda, Président de la République du Malawi, dans son discours d'ouverture du Parlement, le 17 décembre 1971 : « *Je sais que dans d'autres pays, il y a une rigide séparation des pouvoirs. Dans certains, elle est*

prévue par les textes, dans d'autres c'est une question de pratique. On suppose ainsi qu'il doit exister une séparation des pouvoirs entre l'exécutif, le législatif et le judiciaire. L'exécutif n'a juridiquement qu'un rôle limité, il en est de même pour le législatif et le judiciaire. Selon la coutume et son système de gouvernement, le Chef est un Chef, il est le commandant militaire. Il est le général de son armée en temps de guerre. Il est le chef de la justice quand l'occasion s'en présente. Il ne peut pas dire : je suis l'exécutif, cela ne me regarde pas. Ce n'est pas la voie africaine, ce n'est pas la conception africaine ». De son côté, le Général Mobutu déclare : « *La conception traditionnelle du Chef se caractérise par la cristallisation de toute la vie sociale, politique, administrative autour de sa personne prestigieuse, apte à exprimer les aspirations du groupe, à s'identifier à lui et à définir ses objectifs* »[21].

De même, l'identification du chef et du peuple est invoquée. Ainsi, en 1969, dans son rapport de politique générale au congrès du parti, L.S. Senghor, invoquant la tradition, déclarait : « *Tout n'est pas rejeté dans la conception négro-africaine où le chef représentait son peuple et, à ce titre, était un Père* ». On rejoint ici l'idée selon laquelle les relations sociales sont d'ordre familial (supra). D'où il suit que le chef d'Etat est en réalité plus père que chef. Delavignette soulignait ce retour au passé lorsqu'il écrivait : « *Ils récupèrent leur authenticité africaine en se conduisant en chefs de famille, en nouveaux pères de l'Afrique restituée.* »[22]

Cela nous autorise à dire que les structures politiques africaines, dites traditionnelles, déterminent parfois le fonctionnement, voire les résultats du jeu politique.

En définitive, la tradition, c'est aussi une autre manière de faire de la politique. Le recours culturel est assez logiquement un objet de légitimation du pouvoir politique. Autrement dit, la tradition peut faire l'objet d'une manipulation de la part des autorités politiques en déficit de légitimité pour gagner l'amour et la sympathie du peule. Elle pourra jouer le rôle d'opérateur imaginaire, de lien phatique.

« *La légitimité du pouvoir vient d'une confiance dans la tradition, c'est-à-dire de l'autorité reconnue au passé, à l'expérience des anciens, tenus pour les meilleurs connaisseurs de la tradition, de « ce qu'il faut faire ». Le fondement du pouvoir demeure donc une croyance, la croyance en la valeur de la tradition. Cette croyance est opinion commune (« Alltagsglauben »). Elle fonde l'obéissance au représentant de la tradition. Le lien reste strictement personnel. Les sujets « s'abandonnent » au chef* »[23].

Par exemple, l'histoire coloniale des quatre communes faisait souvent appel aux traditions pour légitimer sa lutte contre les aristocraties sénégambiennes ou les marabouts guerriers. Par exemple, les colons français ont fait naturaliser Faidherbe en lui attribuant le patronyme Wolof de « N'diaye »[24]. Ce patronyme sénégalais a, en quelque sorte, créé un lien phatique entre Faidherbe et la population locale.

Nous pouvons citer également l'exemple du Président guinéen Sékou Touré. Il est arrivé

au pouvoir en jouissant d'une popularité et d'une légitimité politique incontestable. Mais, confronté à de graves problèmes politiques, économiques et ethniques, il a fait usage, avec succès, des symboles politiques historiquement reconnus. Par exemple, il fait rapatrier les restes des deux grandes figures de la résistance contre l'occupation coloniale française en Guinée, Almamy Samory Touré et Alpha YaYah, qu'il a fait réinhumer en Guinée. Chaque fois que son nom était prononcé, toute une liste de titres s'en suivait, de la même manière que les pouvoirs d'un être surnaturel pouvaient être provoqués par des griots malinkés traditionnels, déclenchant des applaudissements[25].

Au-delà des influences, plus ou moins fortes, que les structures traditionnelles peuvent avoir sur les processus démocratiques en Afrique, il faut s'interroger à nouveau sur le poids et le mode d'intervention du passé dans la réalité contemporaine de l'Afrique. La connaissance du passé aide à comprendre le présent et à baliser les voies du futur.

Sans doute, comme le souligne J. Ki-Zerbo[26], « *pour changer le monde, il ne faut pas compter sur le passé, il faut savoir rompre* ». Mais, il ajoute : « *Mais en comptant toujours sur le passé* ». En fait, comme le souligne H. Aguessy, « *il n'y a pas d'avenir qui ne s'appuie sur le présent. Mais le présent lui-même s'adosse au passé* »[27] .

Il ne s'agit là que de la bonne vieille vérité que **«** *le passé, comme le dit fort bien Paul Valéry, plus ou moins fantastique, agit sur le futur avec une puissance comparable au présent lui-même* »[28].

Cela nous autorise à dire que le pouvoir politique moderne africain a besoin nécessairement de s'enraciner dans le passé pour y puiser les éléments nécessaires qui peuvent participer à la consolidation du pouvoir politique.

« *Le passé collectif, élaboré en une tradition, en une coutume, devient la source de légitimation. Il est une réserve d'images, de symboles, de modèles d'action, il permet d'employer une histoire idéalisée, construite et reconstruite selon les nécessités, au service du pouvoir présent. Ce dernier gère, et assure ses privilèges, par la mise en scène d'un héritage*[***29***] *».*

Certains hommes politiques africains en ont pris conscience. Ils vont chercher à faire une exploitation minutieuse et parfois fausse des données du passé pour renforcer leur position et leur charisme. Et, l'exemple le plus pertinent nous vient de la fameuse maison des esclaves de Gorée du Sénégal.

Après les indépendances, l'État du Sénégal, le président Léopold Sédar Senghor, nomme Boubacar Joseph Ndiaye, ancien sous-officier de l'armée coloniale française, « gardien » de la Maison des Esclaves. Il est évident que cette maison, comme les autres maisons de Gorée, n'ont jamais contenu d'esclaves de traite[30]. En réalité, cette maison des esclaves de Gorée était le domicile de la femme créole et métisse Anna

Colas Pépin qui fut une résistante farouche à la traite, comme ses "consœurs" qui dirigeaient l'île de Gorée du XVIIIe au XIXe siècle. Elle servit à loger une dizaine de serviteurs dévoués et de gîte pour voyageurs. En réalité, l'idée pathétique et fausse de la maison des esclaves de Gorée, embarquant pour l'Amérique, a permis au président poète, Léopold Sédar Senghor, d'ouvrir son pays sur la scène internationale et de se forger une image dans la diaspora noire.

Conclusion

Parler de tradition et politique en Afrique, c'est tout d'abord comprendre que la tradition constitue un enjeu majeur dans le processus de légitimation de l'autorité politique. De ce qu'elle représente pour le peuple africain, elle apparaît comme un élément essentiel d'appréciation ou d'adhésion au pouvoir en place. Plus l'auteur politique s'affirme comme le représentant ultime des traditions, plus il est considéré comme légitime. A partir du moment où les valeurs apparaissent comme étant largement intériorisées, ces valeurs deviennent légitimes et les gardiens de ces valeurs ont en main un pouvoir rationnellement fondé

La légitimité signifie alors concordance entre un pouvoir concret et un paradigme qui signifie modèle culturel du pouvoir. S'il n'y a pas de concordance mais décalage ou distorsion, le pouvoir est perçu comme illégitime : il ne correspond plus aux exigences de certains gouvernés.

Références bibliographie

Ouvrages

Abélès, M. & Jeudy, H-P. (1997). *Anthropologie du politique,* Paris, colin

Abbés Marc, Collard Chantal, Age, *pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985.

Abélès Marc, *Anthropologie de l 'État*, Paris, Colin, 1990.

Abbés Marc, *Le spectacle du pouvoir*, Editions de l'Herne, 2007.

Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches Hannah Arendt, *Légitimité du pouvoir politique et représentation,* le 27 et 28 mars 2008, Editions CUJAS.

Adeline Yves-Marie*, Le pouvoir légitime, Editions Communication et Tradition, 1997.*

Adjovi Emmanuel**,** *Une élection libre en Afrique. La présidentielle de 1996 au Bénin,*

Edition Karthala, Paris, 1998.

Balandier Georges, *Anthropo-logiques,* PUF, Paris, 1973.

Balandier Georges*, Le pouvoir sur scènes,* Paris, Balland, 1980.

Bellina Séverine, Refonder *la légitimité de l'Etat, quand les expériences et les pratiques parlent,* volume 1, Karthala, 2015.

Bellina Séverine, Refonder *la légitimité de l'Etat, Guide* pour l'action, volume 2, Karthala, 2007.

Bellina Séverine, Darbon, Dominique, S. Sundstol et O. Jacob Sending, *L'État en quête de légitimité. Sortir collectivement des situations de fragilité*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2010, p. 39.

Benchenane Mustapha, *Les coups d'État en Afrique*, Editions Publisud, 1983.

Bobbio Noberto, *Sur le principe de légitimité, dans : L'idée de légitimité*, Institut international de philosophie politique, coll. « Annales de philosophie politique, numéro 7, Paris, PUF, 1967.

Braud Philippe, *L'émotion en politique : problèmes d'analyse*, Paris Presses de Sciences Po, 1996.

Braud Philippe, Violences *politiques*, Édition Le Seuil, 2018.

Braud Philippe, La *vie politique,* Éditeur Presses universitaires de France (réédition numérique Fenixx), 2015.

Philippe Braud*, Sociologie politique*, 11e édition, LGDJ, 2014, p. 48.

Coulibaly Siaka, *Coups d'Etat : légitimation et démocraties en Afrique*, L'Harmattan, 2013.

De Bellaing Louis Moreau, *La légitimation du pouvoir, l'un sans l'autre*, L'Harmattan, 2005.

Debray Régis, *L'Etat séducteur, Les révolutions médiologiques du pouvoir*, Editions Gallimard, 1993.

Dédé Jean-Charles (2014). *Politique symbolique et légitimation du pouvoir monarchique dans l'empire Songhay : le cas d'Askia Mohammed Silla* (1493-1528). Rev. hist. archéol. Afr., GODO, N° 24 -2014.

Dia M., *Nations Africaines et Solidarité mondiale*, Paris, 1960.

Diagne P., *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale,* Paris, Présence

Africaine, 1967.

Diallo Massaer, *Légitimité et post-conflit en Afrique de l'Ouest : place et rôle dans la consolidation de l'Etat,* Paris, CSAO/OCDE, avril 2009.

Diarra Lassina, *La CEDEAO face au terrorisme transnational, Mécanismes et stratégies de lutte*, Edition L'Harmattan, 2016.

Edelma M.*, Pièces et règles du jeu politique*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 30.

Eraly Alain, *Autorité et légitimité,* Édition Ères, 2017.

Godinec Pierre François, Bockel Alain, L'Etat *africain : évolution, fédéralisme, centralisation et décentralisation*, Éditeur Fenixx réédition numérique (LGDJ), 2016.

Gregue Raika Nguele Bimbi, *Le pouvoir politique en Afrique, entre légitimité et légalité, Analyse des causes de conflits politiques*, Éditions universitaires européennes, 2013.

Lacote François, Violence*, politique et pouvoir*, selon Hannah Arendt, Edilivre. *La décentralisation dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest*, sous la direction de Jean-Luc Pissaloux, L'harmattan, 2019.

Lanvaux P., *Les grandes démocraties contemporaines*, Paris, PUF, 2004 (3ème édition).

Lapierre *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale,* Paris, Le Seuil, 1977.

Le Bon Gustave*, La psychologie politique,* Éditeur Ernest Flammarion, 1919.

Le Bon Gustave, *La psychologie politique et La Défense sociale,* Éditeur Ernest Flammarion,

Le bon Gustave, *L'opinion et les croyances,* Flammarion, Paris, 1911.

Le Bon Gustave, *Psychologie des foules*, Réédition réalisée d'après la 40eme édition de 1937, Edition Bod-Books on Demand.

L'Etat contemporain en Afrique, sous la direction d'Emmanuel Terray, Publié avec le concours du CNRS, Éditions Harmattan, 1987.

Leroy-Beaulieu Paul, *L'Etat moderne et ses fonctions*, Éditeurs du journal des économistes, Paris, 1900. p. 99.

Lessay F., S*ouveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988.

Mbembe Achille, *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Editions La Découverte, Paris, 2020.

Merklen Pr., *Psychologie Politique*, « Nouvelles Editions Argo », 1932.

Michaud Yves, *Violence et politique*, Editions Gallimard, 1978.

Murray Edelman, *Pièces et règles du jeu politique*, Seuil, p. 1991.

Sofsky Wolfgang, *Traité de la violence,* traduit de l'allemand par Barnard Lortholary, Editions Gallimard, 1998, pour la traduction française.

Sosthéne Nga Efouba, *La crise de la chefferie traditionnelle en Afrique au Sud Sahara,* L'Harmattan, 2019.

Spinoza B**.,** *Traité politique,* Librairie Générale Française, (livre de poche), 2002.

Sport et politique, dossier coordonné par Cyril Lemieux, Patrick Mignon, HERMES Sciences Publications et Politix, Paris, 2000.

Van Reybrouck David, *Congo, une histoire,* Actes Sud, 2012.

Vircoulin Thierry, *« Que faire des chefs coutumiers dans la nouvelle Afrique du Sud ? » in Afrique du Sud démocratique ou la réinvention d'une nation*" *Harmattan*, 2004.

Yoroms Joses Gani, *Gouvernance et prévention des conflits en Afrique,* publié dans l'ouvrage « Initiative de valorisation des capacités africaines endogènes dans la gouvernance et la prévention des conflits », 2005, p.72.

Zi Han Fei, Lavis Alexis, *L'art de gouverner*, Édition Presses du Châtelet, 2012.

Ziegler Jean, *Le pouvoir africain,* Editions du Seuil, 1971 et 1979.

Articles

Bado Arsène Brice, La démocratie au Burkina Faso aux prises avec les systèmes traditionnels de gouvernance, Études, 2015/4 avril, p. 19-30.

Baduel-Mathon Céline, Le langage gestuel en Afrique occidentale : Recherches bibliographiques. In : Journal de la Société des Africanistes, 1971, tome 41, fascicule 2. pp. 203-249.

Bayart Jean-François, La problématique de la démocratie en Afrique noire : La Baule, et puis après ?, Politique africaine, nº 43, octobre 1991.

Bayart Jean-François, La démocratie à l'épreuve de la tradition, Pouvoirs numéros 129, 2009.

Bayart Jean-François, Le politique par le bas en Afrique, in Politique africaine, nº1, janvier 1981.

Becker C. et Martin, Kayor et Baol : royaumes sénégalais et traite des esclaves au XVIIIe siècle, in RFHOM, n°23/227, 1975.

Bourguiba Habib, 1976, Le rôle du sport dans la bataille contre le sous-développement, Discours, t. VIII, 1960-1961, Tunis, Secrétariat d'État à l'information.

Bourmaud Daniel, Aux sources de l'autoritarisme en Afrique : des idéologies et des hommes, Revue internationale de politique comparée, 2006/4 (Vol. 13), p. 625-641. https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2006-4-page-625.htm

Cahier des sciences humaines, Afrique les identités contre la démocratie, éditeur René Otayek, nouvelle série numéro10.

Chauveau, P. et K. S. Bobo, La situation de guerre dans l'arène villageoise. Un exemple dans le Centre-Ouest ivoirien, Politique africaine, n° 89, mars 2003, p. 12-33.

Clapier-Valladon Simone, Réflexions psychosociologiques sur la nature du pouvoir politique. In : Cahiers de la Méditerranée, hors-série n°4, 1980. Communautés rurales et pouvoirs dans les pays méditerranéens (XVIe-XXe siècles). Acte des journées d'études Bendor, 26, 27 et 28 avril 1978. pp. 3-18 ; doi : https://doi.org/10.3406/camed.1980.152

Coulibaly Félicien, Houphouët-Boigny, Le pouvoir politique et les religions en Côte d'Ivoire : 1960-1990.

Dietschy Paul, Du sportsman à l'histrion : les cultures sportives de trois leaders africains (Nnamdi Azikiwe, Nelson Mandela et Joseph-Désiré Mobutu), Histoire@Politique, 2014/2 (n° 23), p. 123-141.

Diop Moustapha, Diallo Abdoulaye, Sékou Touré 1957-1961, Cahiers d'études africaines [En ligne], 197 | 2010, mis en ligne le 21 avril 2010, consulté le 23 septembre 2020. URL : http:// journals.openedition.org/etudesafricaines/14116 ; DOI : https://doi.org/10.4000/etudes africaines.

Diop Momar Coumba, Le Sénégal à la croisée des chemins, Karthala « Politique africaine » 2006/4 N° 104 | pages 103 à 126.

Doris Ehazouambela, Les petites « liturgies » politiques de l'islam au Gabon, Cahiers d'études africaines, http://journals.openedition.org/etudesafricaines/17120

Doumbuya Ahmed R., Légitimité politique, symboles politiques et leadership national en Afrique de l'Ouest, The journal of modern Africain Studies, vol 21, N^{0}4, 1983, p. 645-671.

Dulong Delphine, Mourir en politique. Le discours politique des éloges funèbres, Revue

française de science politique, vol. Vol. 44, no. 4, 1994, pp. 629-646.

Du Bois De Gaudusson, Jean., 1996. Les solutions constitutionnelles des conflits politiques, Afrique contemporaine, numéro spécial, 4è trimestre 1996.

Koné Ismaila, Coup d'État et refondation politique en Afrique : le cas de la Côte-d'Ivoire, RADIC, vol. 12, décembre 2000.

Koudawo Fafali, Histoire et quête de légitimité politique pendant les premières élections pluralistes en Guinée-Bissau. In : Lusotopie, n°2, 1995. Transitions libérales en Afrique lusophone. pp. 285-294 ; https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1995_num_2_1_992

La République de Côte d'Ivoire in Notes et Études documentaires, n° 2588, 7 novembre 1959.

Le ballon rond, outil de propagande- Afrik-Foot, https://www.afrik-foot.com › le-ballon-rond-outil-de-prop...

Lefevre Rémi, Rhétorique de la proximité et '' crise de la représentation Cahiers lillois d'économie et de sociologie, 2000, numéros 35-36.

Le monde diplomatique numéro 685-58e année, avril 2011.

Le Point Hors- série, numéro 19, septembre-octobre 2008.

Ndiaye Alphonse Raphaël, La lutte chez les Sérères : une trajectoire de la construction de soi, Corps, 2018/1 (N° 16), p. 27-48. DOI : 10.3917/corp1.016.0027. URL : https://www.cairn.info/revue-corps-2018-1-page-27.htm

Niandou Souley Abdoulaye, Le capital de confiance initiale des régimes militaires africains, Afrique et Développement, vol. 20, nº 2, 1995.

Ordi Colomer, La musique en République de Guinée : rôle et enjeux dans la construction d'un territoire, Géographie et cultures, 55 | 2005, 24-40.

Rajerson Olivia, La légitimation démocratique du pouvoir à Madagascar, Octobre 2013.

Revue sénégalaise de philosophie, numéros 15-16. 1986.

République centrafricaine : anatomie d'un Etat fantôme, Rapport Afrique N°136 – 13 décembre 2007

Thibaut Simonet Thibaut, Les composantes du pouvoir de Félix Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire (1958-1965). In : Outre-mers, tome 97, n°368-369, 2e semestre 2010.

Tonda Joseph, Omar Bongo Ondimba, paradigme du pouvoir postcolonial, Politique africaine, 2009/2 (N° 114), p. 126-137. DOI : 10.3917/polaf.114.0126. URL :

https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2009-2-page-126.htm

Toulabor Comi M., Violence militaire, démocratisation et ethnicité au Togo.

Vaillant J. G., Black, French and African : a Life of Léopold Sédar Senghor, Cambridge-Londres, Har- vard University Press, 1990.

White Bob W. L'incroyable machine d'authenticité : l'animation politique et l'usage public de la culture dans le Zaïre de Mobutu. Anthropologie et Sociétés, http://www.erudit.org.

---

[1] D. Fakoli, *L'origine négro-africaine des religions dites révélées, éd.* Menaibuc**,** p. 10-11.

[2] Gustave Le Bon, *Psychologie des foules,* Réédition réalisée d'après la 40éme édition de 1937, Édition Bod-Books on Demand, p. 49.

[3] Roger Mawuto Afan, *Les masques du pouvoir politique en Afrique*, L'Harmattan, 2010, p.29.

[4] A. Clair, Droit, *communauté et humanité*, Paris, Cerf, 2000, p. 73.

[5] L'Enquête, III, 39, in Hérodote, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1989, p. 235.

[6] Massaer Diallo, *Bonne Gouvernance : Pouvoirs d'état, gouvernance et traditions culturelles africaines,* éd. Démocratie africaine, 1997. p.197.

[7] Denis Douyon, *Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali*, in Cahiers d'études africaines 2006 / 4, Numéro 184, pages 883 à 906.

[8] R. M. Afan, *Participation démocratique en Afrique*, Éditeur le Cerf, 2002, p. 238-240.

[9] Cf. Antea Paviotti, « *Du président populaire au président sacré. La sacralisation de la figure présidentielle au Burundi* », Notes de l'Ifri, septembre 2019.

[10] Toulabor Comi M., *Le Togo sous Eyadéma*, Karthala, Paris, p.123.

[11] Cf. V. Apter (D.). The Goald Coast in transition, Princeton University Press, 1955, p. 304. Il se donnait ainsi un ancrage historique, en s'inscrivant dans la lignée des " Libertadores ".

[12] Cf. Alexandre Girard-Muscagorry, « Les *regalia* du président », *Les Cahiers de l'École du Louvre* [En ligne], 12 | 2018, mis en ligne le 03 mai 2018,http://journals.openedition.org/cel/

[13] Cf. Le Ghana remet le Kente à l'honneur avec l'investiture de son président en tenue traditionnelle, https://www.mediacongo.net/article-actualite

[14] Cf. Alexandre Girard-Muscagorry, « Les *regalia* du président », *Les Cahiers de l'École du Louvre* [En ligne], 12 | 2018, mis en ligne le 03 mai 2018,http://journals.openedition.org/cel/

[15] Roger Mawuto Afan, *Les masques du pouvoir politique en Afrique,* L'Harmattan, 2010, p.31.

[16] Cf. De Jong (F.), « Politicians of the Sacred Grove: Citizenship and Ethnicity in Southern Sénégal », Africa, 2, 2002.

[17] Cf. Hilgers Mathieu, Loada Augustin, « *Tensions et protestations dans un régime semi-autoritaire : croissance des révoltes populaires et maintien du pouvoir au Burkina Faso* », *Politique africaine*, 2013/3 (N° 131), p. 187-208,

https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2013, page-187.

[18] Maurice Kamto, *Pouvoir et droit en Afrique noire : essai sur les fondements du constitutionnalisme dans les Etats d'Afrique noire francophone*, p. 320.

[19] Jean-Pierre Langellier, *Mobutu*, édition, Perrin, 2017, p. 204.

[20] Ibid., p.205.

[21] Gérard Conac, Les *institutions constitutionnelles des Etats d'Afrique francophone et de la République malgache,* Éditeur Fenixx réédition numérique (Economica), 2016, p. 56.

[22] Pierre François Gonidec, Alain Bockel, *L'Etat africain : évolution, fédéralisme, centralisation et décentralisation*, Éditeur Fenixx réédition numérique (LGDJ), 2016, p. 115.

[23] Jean Gaudemet, *Sociologie historique : les maîtres du pouvoir*, Éditeur Fenixx réédition numérique (Montchrestien), 2016, p. 71.

[24] Cf. Marie Brossier, *Les débats sur la réforme du Code de la famille au Sénégal : la redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation*, https://www.academia.edu.

[25] Cf. Doumbuya, Ahmed R., *Légitimité politique, symboles politiques et leadership national en Afrique de l'Ouest*, The journal of modern Africain Studies, vol 21, N°4, 1983, p. 645-671.

[26] Rencontres sur les communautés culturelles I.F.D.A. dossier 33, janv.-fév. 1983.

[27] Pierre François Godinec, Alain Bockel, *L'Etat africain : évolution, fédéralisme, centralisation et décentralisation,* Éditeur : Fenixx réédition numérique (LGDJ), 2016, p.114.

[28] Gustave Le Bon, *Ps*ychologie *des foules*, Réédition réalisée d'après la 40éme édition de 1937, Édition Bod-Books on Demand, p.390.

[29] Georges Balandier, *Le pouvoir sur scènes,* p.17.

[30] Hamady Bocoum et Bernard Toulier, *« La fabrication du Patrimoine : l'exemple de Gorée (Sénégal) »*, *In Situ* [En ligne], 20 | 2013, mis en ligne le 19 juin 2013, http://journals.openedition.org/insitu/