

7
F.2

Marc-Éric Gruénais & Jean Schmitz

L'Afrique des pouvoirs et la démocratie

Si après la Seconde guerre mondiale, avec les élections de 1946-1947, l'Afrique connaît la « politique » qui succède au despotisme colonial de la période précédente, en particulier dans le domaine francophone, la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide ouvrent, au début des années 1990, une nouvelle période où les prêts de la Banque mondiale ont souvent pour « conditionnalité » le « tournant démocratique » que doivent effectuer les régimes autoritaires qui parsèment le continent : parti unique, dictature militaire... Fleurissent alors les conférences nationales, les rituels électoraux, les partis — quelquefois avec une approbation mesurée des chefs d'État soucieux de donner le change en créant eux-mêmes des partis¹ —, et les journaux, les feuilles et autres hebdomadaires qui témoignent de l'apparition du quatrième pouvoir, celui de la presse.

Une scène politique à géométrie variable

L'histoire de l'anthropologie politique ou de la science politique qui ont pris pour objet l'État traditionnel, ou plus récemment l'État contemporain, a été scandée à quatre reprises par des remaniements successifs. Obéissant en général à une logique dualiste opposant deux types de sociétés (société segmentaire/société à État...), ou de principes morphologiques (contrat/statut, tradition/modernité...), l'anthropologie politique a évolué de façon discontinue selon deux modalités principales : ou bien les promoteurs d'une nouvelle opposition typologique réfutaient la précédente pour y substituer celle qu'ils venaient d'élaborer, ou bien la nouvelle « école », restant dans le cadre d'un schéma dualiste préexistant privilégiait le terme de l'opposition qui avait été négligé auparavant.

Dans la préface du fameux livre de M. Fortes et E. Evans-Pritchard,

1. Au Zaïre on parle de « multi-mobutisme ».

African Political Systems (1940), Radcliffe-Brown récuse l'opposition mise en exergue par Maine et Morgan entre les sociétés reposant sur la parenté et celles qui ont pour principe organisateur l'occupation d'un territoire commun. À cette distinction, Evans-Pritchard et Fortes, qui rédigent l'introduction, préfèrent lui substituer une opposition entre deux grandes catégories de sociétés : les sociétés qui sont dotées d'une organisation centralisée gérant les relations politiques entre entités territoriales et celles où, en l'absence de gouvernement, le système lignager segmentaire régule les relations entre segments territoriaux. Ce système segmentaire obéit à deux principes qui lui assurent une certaine verticalité : celui de l'opposition complémentaire (*balanced opposition*) et de la relativité structurale. Ce type d'analyse, qu'Evans Pritchard (1940) avait mis au point à propos de pasteurs nilotiques, les Nuer, sera étendu en des termes analogues — relations entre tribus, sections de tribus —, à des sociétés à État comme les Zulu d'Afrique du Sud, ou aux chefferies Bemba de l'ancienne Rhodésie².

Dans son ouvrage de synthèse intitulé *Anthropologie politique* (1967), donc plus de vingt ans après, G. Balandier ne répudie pas l'opposition État/segmentarité, mais y ajoute deux autres oppositions typologiques : pouvoirs intérieurs/extérieurs et surtout tradition/modernité. Trois conséquences : sur le plan politique le traditionnel est souvent instrumentalisé. Par ailleurs, la communauté villageoise n'est pas un objet en tant que tel, mais un point d'observation privilégié : d'une part on s'intéresse peu aux institutions politiques traditionnelles car vouées à disparaître et, d'autre part, à cause de la « situation coloniale » le politique parle souvent l'idiome de la religion. Enfin, les sociétés africaines ne sont plus considérées comme en dehors de l'histoire, ce qui est la condition d'apparition du paradigme suivant.

Troisième temps, en 1982 paraît un numéro spécial (87-88) des *Cahiers d'Études africaines* intitulé, pour établir un parallèle avec son « ancêtre » anglais parut plus de quarante auparavant, « Systèmes étatiques africains ». Après les Indépendances la rupture avec le fonctionnalisme s'opère grâce au recours à l'histoire : l'anthropologie politique se focalise alors, à l'inverse des années 1940, plutôt sur les États — Royaumes, chefferies... Même si, pour certains, des conditions économiques (grand commerce, traite...) sont à l'origine des formations étatiques, pour d'autres l'État n'a pour origine que lui-même et les fondateurs prennent des figures de guerriers conquérants en dehors de l'espace et du temps (Izard 1985, 1992) ou de héros (Piault 1982).

À la fin des années 1980 paraissent deux livres au titre proche. *L'État contemporain en Afrique* est composé de contributions d'anthropologues

2. Comme l'a dit M. Verdon dans sa communication « La tribu : les avatars d'un concept » lors de la Table ronde « Ordre de la tribu, ordre de la cité » (2-3 décembre 1994).

rassemblées par E. Terray en 1987, tandis que *L'État en Afrique* est une synthèse rédigée par un politologue, J.-F. Bayart en 1989.

D'un même mouvement seront critiquées aussi bien l'opposition dynamique interne/dynamique externe sur laquelle reposent les théories de la dépendance (centre/périphérie), que celle entre la tradition et la modernisation invoquée par les développementistes, dans la mesure où c'est le colonialisme qui est porteur de modernité.

Symétriquement, à l'opposition État/segmentarité, au niveau de l'État contemporain, un certain nombre d'analyses avaient invoqué celle qui était censée exister entre la « société civile »³ et l'État. Nos deux auteurs récusent l'idée qu'il y ait une barrière étanche entre les deux sphères. Pour Terray l'État africain « est dans bien des cas le lieu principal de l'accumulation, de l'enrichissement et de la promotion » (Terray 1987 : 14). De même, Bayart remet en cause cette opposition en insistant sur le « chevauchement » (*straddling*) des secteurs étatiques et privés de l'accumulation, ce qui permet d'expliquer le paradoxe suivant qui justifie la méfiance à l'égard des catégories ethniques : dans le cadre de l'État africain contemporain, le référentiel privilégié de l'ethnicité a trait à l'accumulation aussi bien économique que politique (Bayart 1989 : 82). Cette accumulation s'opère par le canal de l'État « patrimonialiste » (Max Weber) qui donne accès aux revenus de l'extraversion, aux positions de « prédateurs » ou de distributeurs de prébendes.

C'est dans la lignée de ces analyses, mais en déplaçant l'accent sur le terrain proprement politique, que se situent les contributions de ce numéro. Entre l'État et les lignages, les sociétés africaines ont inventé des formes de gouvernement qui autorisent l'existence de contre-pouvoirs : États segmentaires au sens de Southall, États-Cités régulés par des systèmes électifs, mécanismes de l'alternance provoquée par un factionnalisme quasi institué, personnages médiateurs — lettré musulman, gens de castes... Il est important de décrire la performance de ces institutions à travers le prisme de la « démocratisation ».

C. Fay analyse l'articulation entre deux pouvoirs, le « pouvoir-force » (*laamu* ou *doole*) au sommet de l'État malien — pouvoir qui « englobe », mais surtout génère des rapports clientélistes-redistributifs verticaux — et les alliances horizontales qui tissent des liens entre communautés locales distinctes — pasteurs, pêcheurs, agriculteurs du Maasina — qui ont chacune leur maîtrise magique et territoriale. On peut invoquer les théories du contrat⁴ pour analyser les complémentarités et les échanges qu'auto-

3. La référence à la société civile permet d'y situer les « stratégies des acteurs » chères aux tenants de l'individualisme méthodologique qui se substituent aux groupes sociaux de la tradition durkheimienne — classes et surtout ethnies.

4. Voir la communication de C. Fay « L'ordre lignager, l'ordre du pouvoir, l'ordre du contrat social dans les sociétés du Maasina (Mali) », Table ronde « Ordre de la tribu... », *op. cit.*

risent ces systèmes d'alliances. De même pourrait-on rapprocher l'idéologie du pouvoir-force de ce que Foucault appelait le « pouvoir-bataille » en l'opposant à la « gouvernementalité » (Senellart 1993), plus soucieuse de gestion des populations et des ressources, si la force n'était pas quelquefois à l'origine des alliances locales. Et c'est ce dernier phénomène qui justifie l'inquiétude des ruraux face à l'absence de « force » de l'État due à la multiplication des partis.

À l'inverse du modèle segmentaire largement mis à contribution dans l'Afrique sub-saharienne, celui de la Cité⁵ ou de la Cité-État — *polis* des Grecs⁶ ou *City-State* des Anglo-Saxons, n'a presque pas été utilisé, alors même qu'il est susceptible de mieux correspondre aux réseaux d'alliances entre communautés complémentaires que décrit Fay. Il semble en effet que ce mode d'organisation sociale puisse être décelé à travers deux types de morphologies sociales.

Si l'on définit la Cité par l'existence de liens entre composantes hétérogènes, le premier type regrouperait les villages ou même les hameaux dispersés dans des territoires, fondés sur la polyfonctionnalité et la répartition des activités primaires ou des charges municipales entre plusieurs entités : groupes patronymiques, quartiers, fractions de groupes statutaires, etc. On rencontre, chez les Hausa du Niger, des villages organisés en deux moitiés composées de « figures » ethno-statutaires comme celles des chasseurs, des prêtres de la pluie, des fossoyeurs, des guerriers (Piault 1970 ; Échard 1975). De même en Pays Moose, au Burkina Faso, est prégnante la contraposition des gens du pouvoir et des gens de la terre, ces derniers étant eux-mêmes composés d'anciens couples « gens de la terre/ gens du pouvoir » dans une structure en abîme (Izard 1985, 1992). Enfin, le long de la vallée du Sénégal le fonctionnement politique des micro-républiques ou les villages-États du Fuuta Tooro procède de la combinaison de quatre ou cinq fonctions municipales, réparties entre des groupes patronymiques appartenant aux quatre catégories statutaires « libres » (Schmitz 1994). La plupart du temps les mythes de fondation de ces « Cités » historicisent des associations de groupes qui sont contemporaines à l'époque de leur énonciation.

Le second type semble *a priori* évident puisqu'il regroupe des entités urbaines, villes ou villages, donc des molécules à interactions fortes qui reposent sur des alliances — synoecisme, pactes ou contrats — entre

5. Ce modèle, élaboré par Fustel de Coulanges en 1864 à propos de la Grèce et de Rome, fut appliqué aux Kabyles d'Algérie par Masqueray en 1886, ainsi qu'ultérieurement en Extrême Orient (au Vietnam surtout, mais aussi en Chine), mais probablement jamais à des contextes africains. Voir la communication de J. Schmitz, « Tribus, ligues, Cités : les Anciens, le mythe évolutionniste et la conversion des modèles » à la Table ronde « Ordre de la tribu... », *op. cit.*
6. Terray (1987-1989) souligne l'existence d'une démocratie délibérative en Afrique qui ne s'accompagnerait pas d'une décision par vote à cause de l'importance des décisions prises à l'unanimité.

groupes ethno-statutaires distincts. Mentionnons aussi bien les *ksour* caravaniers du Sahara que les villes situées sur sa bordure sahélienne, dont l'exemple le plus fameux est celui de Tombouctou (Saad 1983). N'oublions pas non plus les villes situées à la frontière de la savane et de la forêt, *emporium* propices aux ruptures de charge, comme Bouna (Boutillier 1993), Bondoukou, Bobo-Dioulasso, ou bien les anciennes villes du Golfe du Niger.

Les hellénistes ont souligné depuis longtemps le lien entre la démocratie, ou plutôt l'isonomie, et l'existence d'une multitude d'associations dans lesquelles étaient inscrits les citoyens, qu'il s'agisse de groupes jouant le rôle d'unités administratives donnant la qualité de citoyens ou des classes d'âge, des groupes d'amis⁷ ou de commensaux (Murray & Price 1992). C'est à une analyse du jeu politique que génère la mise en rapport des associations de développement d'une région du Sénégal et les ONG internationales, que s'attache G. Blundo dans son article. Dans la mesure où le contrat tacite associant l'État sénégalais et les marabouts, comme intermédiaires obligés des paysans, a été remis en cause par plusieurs facteurs — décentralisation, ajustement structurel — se met en place une nouvelle couche de *brokers* qui articule les paysans non plus seulement à l'État, mais aux agences de coopérations et aux ONG, contournant l'« État-ventre » de Bayart.

L'importance des associations comme creuset de la vie politique n'est pas observable qu'au Sénégal. Au Kenya, les dirigeants devaient rendre des comptes — notion d'*accountability* que met en avant G. Hyden (Hyden & Bratton 1992) — devant les associations locales autonomes de développement, ou *harambee*, que Kenyatta avait créées⁸. De même en Afrique du Sud, selon V. Faure, l'un des résultats de l'action missionnaire sera la formation de la communauté des « convertis » *amakholva* qui donnera naissance à des associations, lesquelles, combinant trois éléments — « conscience noire », réseaux religieux et coopératives démocratiques —, formeront des réseaux internationaux. Ces associations se transformeront en congrès nationaux africains d'où sortiront aussi bien l'ANC que l'Inkatha.

Cette sociologie du niveau politique local sait faire varier l'échelle de l'analyse car Blundo (1994) insiste ailleurs sur le factionnalisme qui réunit, là encore, toutes les sphères du politique sénégalais et s'étend même au-delà des frontières, articulant des réseaux internationaux. Cette analyse a une portée critique dans la mesure où elle permet de dépasser le formalisme d'une certaine politologie qui ne s'attache qu'à la scène parti-

7. Pour Aristote, la Cité ne procède pas d'une extension naturelle de la famille, comme dans une autre tradition remontant à Platon, car il s'agit là d'une communauté *sui generis* qui repose sur la *philia* ou « amitié utile », qui pousse les individus à s'associer (Roussel 1976).

8. Voir, dans ce même numéro, le compte rendu de M.-E. Gruénais.

sane pour qualifier les régimes d'« autoritaires » ou de démocratiques. Or, aussi bien au Sénégal qu'au Kenya⁹ qui ont connu tous les deux des partis uniques, respectivement l'UPS (Union progressiste sénégalaise) et le KANU (Union nationale africaine du Kenya), le jeu des « tendances » de l'UPS (Schmitz 1993), ou des *branches* du KANU a permis une authentique vie démocratique (Barkan, in Hyden 1992 : compte rendu de Gruénais ; Bayart 1989 : 264).

Un autre factionnalisme, moins centré sur un *big man* puisqu'il organise les relations d'oppositions entre composantes du mouvement rebelle des Touaregs du Mali, est décrit par G. Klute. À l'inverse de l'idée d'une « nation » touareg unifiée, cette division renvoie au système d'hostilité et d'alliance entre tribus, système mis en place au début du siècle et qui est un des paramètres du processus progressif de militarisation ou de criminalisation du politique accompagnant la « démocratisation » au Mali. La division des groupes, souvent en deux composantes, n'est pas sans rappeler le phénomène des « ligues duales » formant damier que R. Montagne décrivit en 1930 dans le Sud du Maroc. Comme le souligne D. Casajus, les relations inter-ethniques associant éleveurs sahariens et agriculteurs soudanais ont toujours été au moins aussi importantes que les relations internes : « Les Touaregs Kel Ewey, par exemple, ont toujours eu plus de relations commerciales, culturelles et religieuses avec leurs voisins haoussas ou kanouris qu'avec les lointains Touaregs de la Boucle du Niger dont ils ne savent guère que le nom ». Surtout, comme l'avait montré P. Bonte (1982) à propos d'autres nomades sahariens, les Maures, le factionnalisme sous ses deux modalités — segmentaire et politique — est un mécanisme central du fonctionnement politique de ce type de société. C'est également la logique factionnelle qui assure l'intégration « internationale » de ces sociétés à une échelle spatiale de plus grande ampleur. Chaque sous-émirat maure était allié à une province (*diwal*) du Fuuta Tooro selon des couloirs méridiens disposés transversalement par rapport au fleuve, couloirs qui correspondaient à des aires de transhumance, des réseaux de pistes permettant les échanges liés à la traite, mais aussi des affiliations religieuses à telle ou telle confrérie. Très schématiquement, chaque province (*haalpuaar*) ou sous-émirat (maure) était en relation d'hostilité avec ses voisins de la même ethnie, sur l'axe parallèle au fleuve, et en relation d'alliance avec son complémentaire, sur l'axe transversal.

9. On peut dire la même chose à propos de la Tanzanie (voir la communication de D. Martin « La Tanzanie au risque du multipartisme » présentée lors de la Table ronde « Gestion du politique en temps de crise et démocratisation », EHESS, 13 mai 1993).

Religions et pouvoirs de l'invisible

Depuis la fin des années 1980, les régimes de parti unique mis en place en Afrique quelque temps après les Indépendances vacillent : conférences nationales, élections, ouverture démocratique, multipartisme, liberté de la presse, etc., sont autant d'événements qui sont censés marquer le début du passage à la démocratie en Afrique. On peut, certes, évaluer ces changements politiques à l'aune de l'analyse des scrutins électoraux, de la réorganisation des appareils d'État, de la reconversion de certaines élites politiques des anciens partis uniques en nouveaux dirigeants de partis « démocratiques », des nouveaux réseaux de clientèle.

Or la prise en compte de ces seules réalités ne permet pas toujours de circonscrire les nouveaux rapports de force, ou de faire état de l'exacerbation de clivages anciens, réarticulés (ou tout simplement articulés, dans la mesure où les « anciens régimes » n'autorisaient qu'une seule parole) grâce au nouveau contexte. Le processus a permis la libération de la parole, des voix ont pu s'élever de toute part en prétendant, désormais en toute légitimité démocratique, pouvoir prendre position sur tout événement de la vie publique. Nouveaux pouvoirs, nouvelles identités, nouvelles segmentations, émergence d'un niveau local doté d'une autonomie certaine, mais qui ne prend sens que par son intégration dans un niveau global (étatique), au sein d'une société nationale en voie de (re-)constitution, telles sont également les dynamiques induites par la soi-disant démocratisation.

Si rien ne se transforme, tout s'exacerbe aujourd'hui. De tout temps, les institutions religieuses, de quelque nature qu'elles soient, ont eu à jouer un rôle dans la vie politique des nations. Pour n'évoquer ici que les institutions qui ressortissent peu ou prou au christianisme, citons au hasard l'importance de la théologie de la libération dans le mouvement révolutionnaire d'Amérique latine, le rôle du Vatican dans les affaires publiques italiennes, la place prise par les Églises catholiques ou protestantes dans les changements politiques survenus en Europe de l'Est (on songe ici, bien évidemment, en premier lieu à la Pologne et à l'ex-Allemagne de l'Est), etc. À cet égard, en Afrique, les Églises chrétiennes ont peut-être joué, à l'instar de ce qui a pu se passer en Europe de l'Est, le rôle d'institutions, certes contestataires, mais qui pouvaient canaliser l'opposition dans des limites acceptables, notamment pour les anciens dirigeants. Au Zaïre, au Congo, des prélats contribuèrent à accélérer la fin des régimes de parti unique en présidant des conférences nationales censées définir les nouvelles données de la vie politique démocratique après que leur congrégation eut produit des textes critiquant ouvertement les dictateurs.

Le lien entre religion et politique n'est plus à souligner ; il reste cependant encore entièrement à explorer. La contestation, le séparatisme, la constitution de mouvements politiques sont indissolublement liés à des

dynamiques religieuses : V. Faure montre ici combien la naissance de l'Inkhata est liée, en Afrique du Sud, aux Églises chrétiennes, et G. S. Sadar-Friedman rappelle que le mouvement Mau-Mau, dont la référence à une certaine dynamique religieuse est bien connue, continue de hanter la vie politique kenyenne aujourd'hui. Mais la religion apparaît aussi, sinon comme un refuge, du moins comme un paradigme permettant d'interpréter tous les maux de la société moderne, de leur donner un sens, y compris pour l'avenir, c'est-à-dire l'avenir de la société nationale.

Au-delà de ces constatations somme toute assez classiques, et sans vouloir relancer le débat, important, de la part du politique dans le religieux, on peut se demander si le politique peut se passer du religieux, ou plus exactement s'il n'est pas nécessairement amené à composer avec les forces religieuses, entendues ici non pas en tant qu'institutions, mais en tant que puissances. En effet, le paradigme religieux offre des schèmes explicatifs pour chacun des maux de la société, tout en prônant la restauration de certaines valeurs (culturelles, culturelles, morales), et le récit rapporté dans ce numéro par B. Jewsiewicki en est la plus parfaite illustration. Or, non seulement le religieux (chrétiens, prophétique, néo-traditionnaliste) parle de la société, mais il dit également ce qu'elle devrait être : c'est en luttant notamment contre les sorciers, contre les pouvoirs néfastes, mais aussi en prédisant (par prophéties et/ou divination) l'instauration ou la restauration d'un ordre nouveau que l'état (de santé, pourrait-on dire) de la société sera modifié. Enfin, le chef religieux est une figure emblématique du pouvoir. Le politique et le religieux ne peuvent que se rencontrer, et le processus de démocratisation qui a permis officiellement l'émergence de nouvelles forces politiques a également libéré les voix des nouvelles forces religieuses. Aussi, par exemple, comme le montre K. Tall, le nouveau pouvoir béninois a-t-il dû composer, notamment avec les nouveaux voduns, pour lutter contre l'ordre ancien : quant à la situation congolaise, elle montre à l'envi que la Conférence nationale a libéré tous les pouvoirs.

Religieux et politique sont indissociables puisque le religieux parle du pouvoir, des pouvoirs, de l'autorité, des rapports de force entre mondes ancien et nouveau ; dès lors, il apparaît particulièrement pertinent d'envisager aussi le processus de démocratisation dans cette perspective, ce qui, à notre connaissance, n'a guère été fait jusqu'alors. Dans la vision développementiste du religieux, celui-ci étant le lieu de confrontation entre tradition et modernité il faisait fonction de langage de l'accommodation ou de la contestation. Actuellement si tout le monde « prie », aussi bien à Kinshasa qu'à Brazzaville, cela signifie que l'autonomie du religieux est également corrélative des capacités de variation d'échelle de son efficacité : comme l'indique M.-É. Gruénais (Gruénais *et al.* ici même), le rite de lavement des mains qu'on observe lors de la Conférence nationale au Congo est identique au rituel pratiqué dans les conjurations familiales « privées ».

Nous avons pris le parti, dans ce numéro, de privilégier deux « déclinaisons » des pouvoirs démocratiques censés se mettre en place actuellement en Afrique : la réorganisation des pouvoirs locaux et la lutte des pouvoirs dans le domaine religieux. Il ne s'agit pas là seulement d'une analyse « par le bas » du processus, puisque nous avons essayé de décrire la géométrie variable du politique africain d'aujourd'hui, aussi bien dans le temps — par le recours à la mémoire — qu'à travers les changements d'échelle des niveaux d'observation.

Sans prétendre être exhaustif, soulignons cependant qu'il s'agit là sans doute des « lieux » à partir desquels l'anthropologie sociale est la plus à même d'apporter sa pierre à l'édifice de l'analyse des systèmes politiques africains contemporains. Cette discussion se poursuivra d'ailleurs dans la prochaine livraison de la revue.

Orstom/CNRS-EHESS

BIBLIOGRAPHIE

BALANDIER, G.

1991 *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France (« Quadrige ») (1^{re} ed., 1967).

BAYART, J.-F.

1989 *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard (« L'espace du politique »).

BLUNDO, G.

1994 « Les conflits dans l'« Entente ». Coopération et compétition dans les associations paysannes du bassin arachidier sénégalais », in J. P. JACOB & Ph. LAVIGNE DELVILLE, eds, *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques*, Paris, Karthala : 99-120.

BONTE, P.

1982 « Tribus, factions, État. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar », *Cahiers d'Études africaines*, XII (3-4), 87-88 : 489-516.

BOUTILLIER, J.-L.

1993 *Bouna. Royaume de la savane ivoirienne. Princes, marchands et paysans*, Paris, Karthala-Orstom (« Hommes et sociétés »).

ÉCHARD, N.

1975 *L'expérience du passé. Histoire de la société paysanne hausa de l'Ader*, Niamey, Institut de recherches en sciences humaines (« Études nigériennes » 36).

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1940 *The Nuer*, Oxford, Oxford University Press (trad. fr^{se}, Paris, Gallimard, 1968).

- FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E., eds
1940 *African Political Systems*, London, International African Institute (Trad. fr^{ce}, Paris, PUF, 1964).
- FUSTEL DE COULANGES, D.
1984 *La Cité antique* (Préf. F. Hartog), Paris, Flammarion (« Champs ») (1^{re} éd. 1864).
- HYDEN, G. & BRATTON, M., eds
1992 *Governance and Politics in Africa*, Boulder-London, Lynne Rienner Publishers.
- IZARD, M.
1985 *Gens du pouvoir et gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge-London, Cambridge University Press/Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
1992 *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Recherches d'histoire et de sciences sociales » 53).
- MASQUERAY, E.
1983 *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb* (Prés. F. Colonna), Aix-en-Provence, Edisud (1^{re} éd. 1886).
- MONTAGNE, R.
1930 *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Paris, Alcan.
- MURRAY, O. & PRICE, S.
1992 *La Cité grecque d'Homère à Alexandre* (Trad. F. Regnot), Paris, La Découverte (« Textes à l'appui/Histoire classique ») (1^{re} éd. 1990).
- PIAULT, M.
1970 *Histoire Mawri. Introduction à l'étude des processus constitutifs d'un État*, Paris, Éditions du CNRS (« Études et documents de l'Institut d'ethnologie »).
1982 « Le héros et son destin. Essai d'interprétation des traditions orales relatant la genèse d'un État du Soudan central, le Kabi, au xvi^e siècle », *Cahiers d'Études africaines*, XII (3-4), 87-88 : 403-440.
- ROUSSEL, D.
1976 *Tribu et Cité : études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris, Les Belles Lettres (« Annales de l'Université de Besançon » 193).
- SAAD E.
1983 *A Social History of Timbuktu. The Role of Muslim Scholars and Notables, 1600-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHMITZ, J.
1993 « Anthropologie des conflits fonciers et hydropolitique du fleuve Sénégal (1975-1991) », *Cahiers des Sciences humaines*, 29 (4) : 591-623.

1994 « Cités noires : les républiques villageoises du Fuuta Tooro (Vallée du fleuve Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 419-461.

SECELLART, M.

1993 « Michel Foucault : gouvernementalité et raison d'État », *La Pensée politique*, 1 : 276-303.

SYSTÈMES...

1982 « Systèmes étatiques africains », Numéro spécial des *Cahiers d'Études africaines*, XII (3-4), 87-88.

TERRAY, E.

1987-89 « Un anthropologue africaniste devant la Cité grecque », *Opus. Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità*, VI-VII : 13-25.

TERRAY, E., ed.

1987 *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan (« Logiques sociales »).

9 30810

EA

PL 066

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES

*revue publiée avec le concours du
centre national de la recherche scientifique
et du centre national du livre*

18 JUL. 1995

ORSTOM Fonds Documentaire

N° E 42059 ex 1

Cote B

éditions de l'école des hautes études en sciences sociales ▲ paris

ORSTOM Documentation



010000116

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES

XXXV (1)

137

1995

La démocratie déclinée

23 MARS 1995

Marc-Éric GRUÉNAIS & Jean SCHMITZ. L'Afrique des pouvoirs et la démocratie.



pouvoirs locaux

Claude FAY. La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture. 19

Georg KLUTE. Hostilités et alliances. Archéologie de la dissidence des Touaregs au Mali. 55

Giorgio BLUNDO. Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais. 73

mémoires

Galia SABAR-FRIEDMAN. The Mau Mau Myth : Kenyan Political Discourse in Search of Democracy. 101

Véronique FAURE. De la communauté des convertis *amakholwa* à la naissance de l'Inkatha. 133

religions

Marc-Éric GRUÉNAIS, Florent MOUANDBA MBAMBI & Joseph TONDA. Messies, fétiches et lutte de pouvoirs entre les « grands hommes » du Congo démocratique. 163

Emmanuelle Kadya TALL. De la démocratie et des cultes voduns au Bénin. 195

Bogumil JEWSIEWICKI, Flory-Kante MBUYAMBA & Marie Daniella MWADI WA NGOMBU. Du témoignage à l'histoire, des victimes au martyrs : la naissance de la démocratie à Kinshasa. 209