

# Afroglobe

Vol.1 No. 1  
avril-mai 2021

RECHERCHES ET DÉBATS  
SUR L'AFRIQUE-MONDE



Questions  
Africaines

Perspectives  
globales

ISSN 2564-0038

## **Avant-propos**

- Penser l'Afrique dans la conscience de sa mondialité **1**  
Par Isaac Bazié, Université du Québec à Montréal, Canada

## **Articles**

- Curiosity is the Bedrock that transcends Boundaries and foment African Conceptualization of Critical Categories **3**  
Par Michael Okyerefo, Université du Ghana

- Le constitutionnalisme global au-delà de l'horizon occidental. Le point de vue de l'Afrique subsaharienne et de l'Amérique latine **25**  
Par Kayamba Tshitshi Ndouba, Université Internationale de la Rioja (UNIR — Espagne), Université Carlos III, Madrid, Espagne.

- Politiques de développement en Afrique : une historicité confisquée par la discordance des temps ? **51**  
Par Serigne Momar Sarr, Université Assane Seck de Ziguinchor (UASZ, Sénégal)

- La charte du Mandé : Reconfigurations textuelles et mémorielles **72**  
Par Sanou Noël, Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso

## **Entretien**

- Écrire en Afrique francophone ou l'impossible innocence **106**  
Par Boubacar Boris Diop, écrivain et intellectuel, Sénégal

## **Compte rendu critique**

- « Stephen Smith & Jean de la Guérivière, *L'Afrique en 100 questions : 2,5 milliards de voisins en 2050*, Paris, Tallandier, 2021 » **117**  
Par Isaac Bazié, Université du Québec à Montréal, Canada



# Avant-propos

## Penser l'Afrique dans la conscience de sa mondialité

Par Isaac Bazié, Université du Québec à Montréal

Ce numéro de lancement d'*Afroglobe* paraît dans un contexte marqué par une expérience planétaire : la pandémie de Coronavirus. Même s'il n'était pas nécessaire de prendre à si grands frais la mesure de l'unité de la planète, ce qui s'est produit depuis le début de l'année 2020 contribue à aiguïser la conscience déjà présente d'une mondialité dont on ne finira pas de mesurer les implications. Dans le cas de la pandémie, celles-ci se sont avérées peu jouissives et plutôt synonymes de contagion et d'une menace sanitaire que les nations et les continents peinent à contenir.

L'Afrique est un lieu-monde historiquement par le fait des violentes sollicitations venues de l'extérieur dont elle a été l'objet au fil des siècles (esclavage, colonisation etc.). Elle le serait aussi sans ces faits historiques, à l'époque actuelle où il est devenu plus difficile de se soustraire des influences du global que de s'y faire. Refusant de subir le fait que le lieu Afrique, son histoire et ses projections soient arrimés et amalgamés au monde comme lieu, histoire et expérience (A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, 2013), *Afroglobe* se conçoit comme une revue qui en fait plutôt un défi épistémologique stimulant et contraignant. « Habiter ce monde, selon Felwine Sarr (*Habiter le monde*, 2019), c'est partir d'un lieu certes, un lieu-matrice, mais dont on apprend à se dépendre pour l'articuler à d'autres lieux. Apprendre à se situer pour habiter un lieu plus vaste ». Il s'agit par conséquent avec *Afroglobe*, de se *situer* au sens fort du terme: en Afrique, géographiquement et symboliquement, dans la mesure où l'Afrique sera au cœur des réflexions, sans faire du lieu géographique le sanctuaire exclusif en dehors duquel personne ne pourrait prendre la parole. Plus qu'une contrainte géographique ou biologique, il s'agit ici d'une contrainte de nature épistémique qui vise à rendre justice aux préoccupations profondes du continent, en faisant la part belle aux réflexions qui s'y produisent également, mais non exclusivement. Ce fait est de nature programmatique pour *Afroglobe*. Il l'est au même titre que la *situation* africaine est une condition importante et nécessaire mais non suffisante en soi pour se penser : l'histoire et l'ère du temps ayant fait de l'Afrique un lieu-monde, le global investit désormais et irrévocablement le local africain. La *situation* dans le local exige *en même temps*

un arrimage au global, une articulation à des temporalités et à des dynamiques de l'ici et du là-bas. Le défi est de cet ordre : penser l'Afrique dans la conscience aiguë et critique de sa mondialité. D'un point de vue décolonial, il s'agit évidemment de se déprendre de bien de gestes, de discours et de pratiques, de se localiser; mais il s'agit tout aussi évidemment de s'éprendre et de soi, mais aussi de sujets parfois autres que ceux que les drames historiques ont imposés au continent. L'axe de réflexion Afrique-Asie de plus en plus investi en est la preuve et en constitue le défi.

Les réflexions présentées dans ce numéro de lancement – ainsi que les numéros en préparation – signalent ces orientations de la revue : elles sont issues de plusieurs disciplines (culture, littérature, sociologie, science politique et droit), rédigées en anglais ou en français. Dans sa politique éditoriale, *Afroglobe* entend contribuer à l'effort des productions des savoirs sur l'Afrique et le monde dans les langues africaines. C'est la raison pour laquelle les résumés des articles et de l'entretien dans ce numéro sont traduits en wolof (Boubacar Boris Diop, Serigne Momar Sarr), en bamana (Noël Sanou) et en swahili (Michael Okyerefo, Kayamba Tshitshi Ndouba). Ce sera le cas pour chaque publication de la revue, et le début pour *Afroglobe*, d'une aventure à laquelle il faut donner du temps pour voir où elle mènera. Pour des raisons pragmatiques, le choix des langues est ainsi fait. Le monde idéal à l'avènement duquel il faut continuer à travailler ne se contenterait pas de résumés mais de textes intégraux en langues africaines. Que de belles perspectives de collaborations interdisciplinaires dans la production des savoirs!

*Afroglobe* voit le jour pour promouvoir la production des savoirs dans un contexte de renouveau africain et une redistribution des rôles à l'échelle planétaire. Pour relever ce défi, la plateforme de la revue héberge le projet *Afromondialité. Lieux, récits, imaginaires d'une présence au monde*. Ce projet vise à faire une cartographie vivante de la présence africaine dans le monde, et des conceptions de l'Afrique tant du point de vue des diasporas (historiques et récentes), que des continentaux. Il est l'occasion d'identifier et d'écouter des diasporas de plus en plus soucieuses de leur rattachement au continent, mais aussi les personnes y vivant. Ces récits de ce qu'est « mon lien avec l'Afrique » permettront de prendre une mesure à l'échelle de l'expérience humaine des conceptions, des projections, des quêtes et des imaginaires du lieu-monde qu'est l'Afrique. La base de données qui sera ainsi produite donnera lieu à des recherches diverses et prometteuses de savoirs innovants.

Isaac Bazié, fondateur et directeur

## Articles

### Curiosity is the Bedrock that transcends Boundaries and foments African Conceptualization of Critical Categories

Par Michael Okyerefo, Université du Ghana

This paper illustrates how African societies have developed their own conceptualization of categories such as citizenship, race, leadership, engagement, deliberation and restoration, based on input from the *Bakpele*<sup>1</sup> community in Ghana. These categories have been chosen for analysis in the paper because they were frequently alluded to in discussions among the *Bakpele* people during fieldwork. Of note, societies such as the *Bakpele* have assigned culturally-specific meanings to these categories and use them to arrange their social order.

The paper engages with social theorists who have discussed the capacity of Africans to create their own intellectual categories. While this is not a philosophy paper, it borders on philosophy in the sense in which Mudimbe (1988, p. 156) observes that “philosophy concerns the experience of humans, although it cannot be assimilated to it; philosophy bears on experience, reflects it without being congruent with it”. The African social theorists whose debate about the existence of African philosophy, especially in their critique of Tempel’s (1959) ethnophilosophy that was extended by Kagamé (1956) and offered a deeper understanding of the subject, serves as a good foundation to this study. Hountondji is a good example of this group of scholars whose work offers us an appreciation of the critical thought processes and knowledge production of individuals and how these shape their communities. For Hountondji, African philosophy, as ethnophilosophy, is “the imaginary search for an immutable, collective philosophy, common to all Africans, although in an unconscious form” (1983, p. 38), - this is a mirage. Rather than such an imaginary endeavour, he also opines that “African philosophy, like any other philosophy, cannot possibly be a collective world-view” but can “exist as a philosophy only in the form of a confrontation between individual thoughts, a discussion, a debate” (Hountondji,

---

<sup>1</sup> The language spoken by *Bakpele* is *Seɔpele*. Their state is known as *Kɔkpelese* while *Ɔkpeɔnyɛ* means citizen. *Kɔkpelese* has ten towns and villages with a population of about 36,328, a figure obtained from the Hohoe Municipal Assembly. The settlements are Likpe Abrani, Likpe Agbozome, Likpe Avedzeme, Likpe Bakua, Likpe Bala, Likpe Koforidua, Likpe Kukurantumi, Likpe Mate, Likpe Nkwanta, Likpe Todome.

1983, p. 53). Indeed, Oruka (1990) has shown in *Sage Philosophy* that such individual thoughts exist, just as the philosophical writings of Africans on Western thought, such as Wiredu on Kant on material implication and the concept of truth, are an integral part of African philosophy, as are the analyses of the concept of freedom or the notion of free will, by Oruka or Idoniboye (Hountondji, 1983, p. 65). These African scholars have demonstrated the propensity of individual thought, giving rise to what Hountondji terms the existence of African philosophy “in a new sense, as a literature produced by Africans and dealing with philosophical problems” (1983, p. 63).

This work draws on that propensity of individual thought as it shapes debate in an African community, debate and discussion among people within the *Bakpele* community, resulting in the development of categories that endure, to the benefit of social order arrangement. The paper contributes to the de-centring of western dominance and the re-centring of African Social Thought. It argues that curiosity, which drives the human person’s insatiable quest for answers to eternal questions, is the anchor of African epistemologies. Curiosity is fed by rational thought and experience, an art which transcends boundaries - the boundaries of culture, class, race and all the social categories society has created to celebrate difference. After all, the said difference results from a tempting human desire that sets superiority against inferiority, that spurs and is spurred by injustices in the human community, which in turn fuel and are fuelled by all kinds of ideologies. The work builds on my research with the New Global (De)Centre<sup>2</sup>, which stimulates my keen interest in alternative epistemologies, a growing interest I have garnered through teaching African Social Thought at the graduate level. I have argued that instead of thinking of “alternative epistemologies as a kind of antithesis to a “dominant epistemology” (Mills, 1988) enacted by means of the politics of knowledge measured by an overriding Western canon”, the concept must “be understood as other ways of knowing, which are equally universal” (Okyerefo, 2018, p. 31). Therefore,

[a]lternative epistemological systems refer to unique ways of knowing and theorizing about the world, from an African perspective, for example. Epistemologies are knowledge systems that explain being, beliefs and aspirations, indeed the general way of life of a people. All groups of people have their unique way of life, meaning their culture, thereby developing their

---

<sup>2</sup> <http://globaldecentre.world/gdc/about-gdc> The Global (De) Centre (GDC), a platform comprising a network of humanists and social scientists; artists, writers, musicians, and filmmakers; creative managers, such as curators and publishers; and activists, seeks to produce, disseminate, and act upon knowledge in more inclusive ways. A short version of the paper is posted on the GDC website.

own ideas through which to give expression to their existence (Okyerefo, 2018, p. 31).

In his *Critique of Black Reason* (2017), Mbembe argues for working against the injustices of all social ideologies. In this vein, decoloniality becomes a project of “seeing oneself clearly” a “decentering” that will enable a “politics of solidarity” rather than a “politics of integration”. Such epistemological compass is a vision the Global (De)Centre propagates through its agenda of learning about other means of knowing and bringing them centrally and equally into the debate surrounding knowledge and its production. This is a necessary agenda for the “strand that still resonates in our own time about empire, states, and the like is considered to be the real scientific or theoretical core of the scholars’ work, while the strand that involves now-repudiated racial constructs” is merely treated as ““languages”, “metaphors,” and “prejudices” of the era” (Vitalis, 2015, p. 26).

The essence of knowing, which itself is eternally characteristic of the human propensity to discover, contradicts the situation of a canon, critical thinking, or methodology in any one place of human habitation or among any group of people only to preclude other groups. Surely people everywhere have rules determining what is acceptable or unacceptable and what is permitted or not at any point in time. In other words, people have accepted means or ways of realizing certain goals. To that extent, humans develop methods through time and test rules which guide standards of behaviour or undertakings/actions. These endeavours result from critical thinking by means of which a people’s life and life choices are examined. This means that critical thinking cannot be claimed by any one group of people as its prerogative only, because thinking is universal. Good intentions can be a source of arrogance, which explains why some groups of people or societies tend to allocate the universal to their particularistic worldview. This self/other binary has been essentialized with no space in-between, hence the need to break the canon and point out that societies have developed their own conceptualization of categories.

In their “radically revisionist thesis”, Comaroff and Comaroff have argued that “in some critical respects, Euro-American personhood is evolving toward Africa, not the other way around” (2012, p. 52). The authors here point to the way in which the West’s very self-definition has significantly been with reference to the colonized others. This is part of the Comaroffs’ central narrative to debunk Euro-America’s parochial and particularistic thought as though it were the Omega Point, to borrow de Chardinian terminology (Teilhard de Chardin, 2008), toward which every society, people or culture must evolve. Drawing on the “conception of personhood” among the Tswana of South Africa, which resonates with other peoples on the African continent, the Comaroffs argue that “by

illuminating the contrasts and consonances between African and European discourses of personhood”, “a sharp, prismatic light” is cast on “received Western notions of the modernist self and its antinomies” (Comaroff and Comaroff, 2012, p. 52). In other words, the universe of knowledge is not self-contained in a Western worldview, which is why the famous Ghanaian philosopher, William E. Abraham, asserts that it would be “an act of supine madness simply to ape the West or the East” ... “in ways which cannot leave the cultures of Africa the same, without bothering to understand its mechanics and rationale” (2019, p. 28). In fact, Diop (1974) has made the bold claim that the Black world is the very initiator of Western civilization flaunted before our eyes today rather than an insolvent debtor to history as it tends to be perceived. Diop substantiates his argument by means of an elaborate discussion on how Ancient Egyptian civilization was a product of Black Africa. He draws on ancient Egyptian art whose images of pharaohs, gods and goddesses have typical Black features to buttress his point, albeit not without controversy nor challenges. And the point should also be made that even without Egypt, Black Africa cannot be a tabula rasa. This point is important for it leads us beyond the cultural war regarding Afrocentrism and its misrepresentations of history, which Lefkowitz (1996) saw typified in, for example, Martin Bernal’s *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (1987). Over and above such controversy, it is imperative to show, as this paper seeks to do, that curiosity is a human capacity in all cultures, enabling people to think through processes, and to discuss and debate ways of overcoming problems, thereby creating critical categories to ensure enduring social arrangement. Curiosity is the art of “restless questioning” (Hountondji, 1983, p. 53) or “a rigorous reflection on the conditions of philosophy as well as on the conditions of existing individuals and societies” (Mudimbe, 1988, p. 161). I will draw on examples from the *Bakpɛle* (*ɔkpɛlenyɛ* is singular), a sub-group of the Guan of Ghana, to demonstrate such capacity fed by individual thought, discussion and debate, which Hountondji and others recognize as the hallmark of African philosophy.

## Method

The *Bakpɛle*, now a people carved out of the Volta Region into the newly created Oti Region of Ghana, are settled on the Akwapim-Togo Mountain Range in eastern Ghana. Their area is referred to as *Likpe* on the map and in official Ghanaian literature, but they call themselves *Bakpɛle* and speak *Sɛkpɛle*. *Likpe* is derived from *Likpeawo*, an Ewe word, which means “stone sharpeners”, and is believed to have been conferred on the *Bakpɛle* by the *Ewe* of *Gbi* in and around the city of Hohoe, referring to an oral historical narrative in which the *Bakpɛle*

were preparing to engage the Gbi in battle in retribution for the latter's murder of a pregnant *Okpelenye*.

Map 1: Map of Ghana with new Administrative Regions



Source: <http://www.ghanadistricts.com/Home/LinkData/7188>

Edmund Kwame Okyerefo, a native, portrays the *Bakpɛle* as “blessed to be settled in *Kɔkpɛlese*, the most gorgeous countryside in Ghana, whose mountains and valleys, springs and waterfalls, rocks and caves, forests and arable lands have shaped our way of life over generations” (2013, p. 2). The *Bakpɛle* are steeped in and cherish their traditions. I have gained much knowledge as a result of my fieldwork and participation in their community life, which began in 2007; indeed, more than what I learned when growing up among them. This is because, though a native, I did not grow up in *Kɔkpɛlese*. It is my research interest that has brought me there frequently in my adult life. This work, thus, emanates from what I have learned through participant observation as well as through discussion and debate with the *Bakpɛle* individuals, who are most knowledgeable in the way of life of their people. As part of my research, I participated in *Kɔkpɛlese* town square meetings as well as their pre-burial and post-burial funeral meetings. Funerals are particularly significant times for the community and, of course, the bereaved, and present important occasions to witness conflict and harmony in the community during the discussions, debates and resolutions at the community meetings regarding the actions of the deceased. For this particular paper, I have chosen illustrations from community meetings at Likpe Agbozome, especially because the pre-burial and post-burial meetings characterising *Kɔsi*'s<sup>3</sup> funeral (as we will see later) was fraught with conflict, an important ingredient necessary for debate.

Connecting this ethnography to the propensity of individual thoughts, discussion and debate within the community, one can observe how a conscious effort is made to give birth to critical conceptual categories as ferments of social order. This paper will not belabour the point regarding the existence of African Philosophy. Hountondji has already made that abundantly clear and pointed out, over and above the question of its existence, the need to locate African philosophy within “a truly theoretical discourse which will be indissolubly philosophical and scientific” rather than delve into an ideological self-definition (1983, p. 33). This leads to the important emphasis on the universality of philosophical thought. To this end, Hountondji illustrates with Kagamé's assertion that “formal logic is the same in all cultures” and that concepts, judgement and reasoning have no Bantu, Eastern or Western specificity: “What is expressed on this subject, in any language of Europe or Asia, America or Africa, can always be

---

<sup>3</sup> All names used in the paper are pseudonyms. The photographs used are also by permission of the photographer and the groups appearing in them who are happy to have their ‘way of life’ documented in this research.

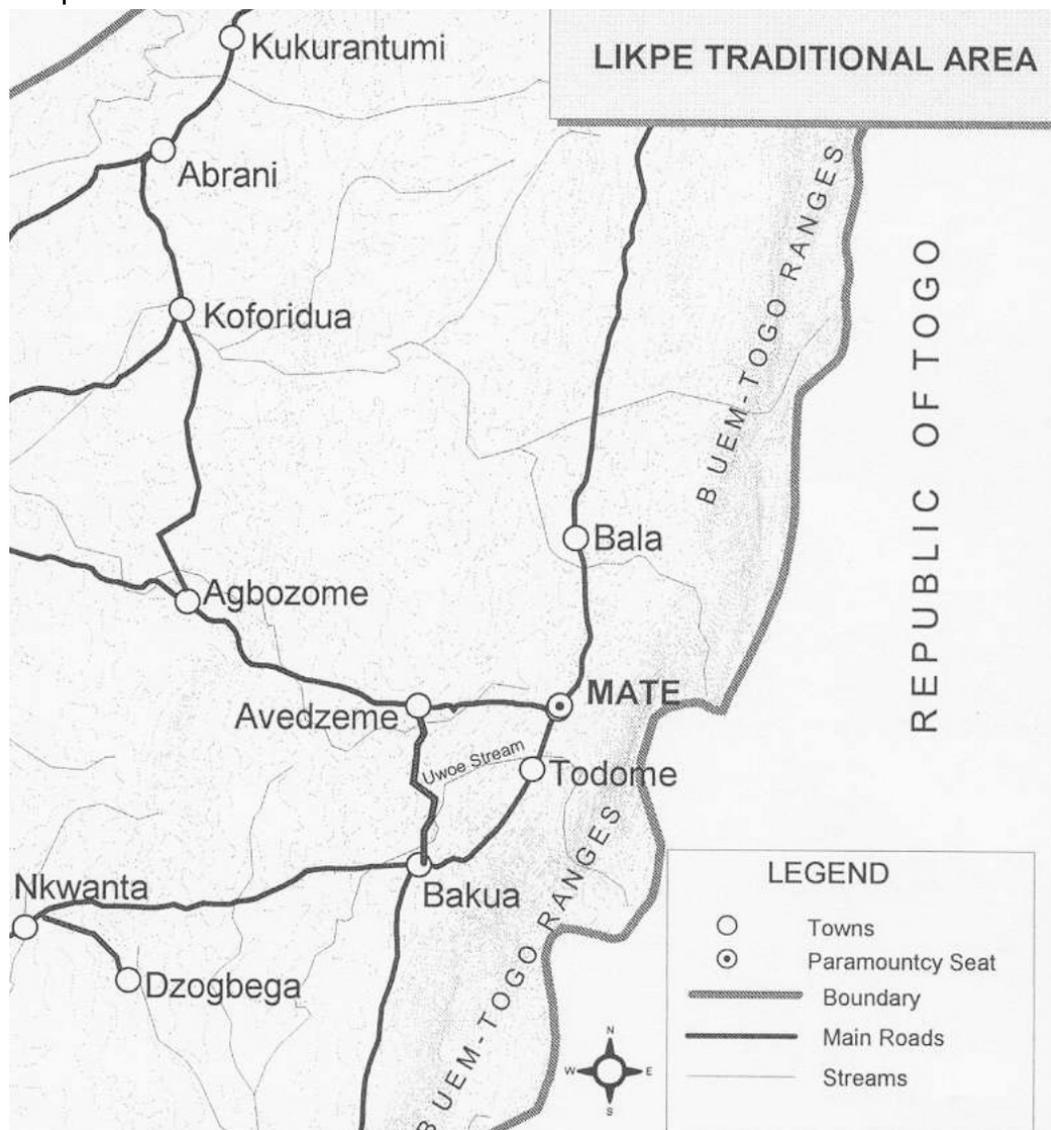
transposed into any other language belonging to a different culture” (Hountondji, 1983, p. 40-41). As seen earlier, Hountondji lays emphasis on the character of African philosophy as that “restless questioning, the untiring dialectic that accidentally produces systems and then projects them towards a horizon of fresh truths” (Hountondji, 1983, p. 53). To this end, I will elaborate more on the creative process of the conceptual categories assembled in the paper.

Horkheimer’s depiction of theory as critical when it endeavours “to liberate human beings from the circumstances that enslave them” (1982, p. 244) is central to this argument. This study understands such human circumstances broadly as environmental and socio-cultural, which will involve the critical use of thought (reason) and experience (praxis) to surmount any impediment that could hinder a person or community’s wellbeing. The process forestalls an environmental hindrance to a cultivated life, just as social or cultural ideals like a people’s practices, laws, values, folkways, mores, when uncritically interrogated, could end up subjugating the human subject(s). The application of critical reasoning to define a person’s identity or belonging, such as citizenship endows, or the cultivation of land in specific ways as to suit a peculiar environment and to produce particular crops, ensures human survival in the environment concerned. Any such application stems from the curiosity inherent in humans to liberate themselves from a harsh physical environment, for example, just as the cultivation of ideals or values like justice could be liberating from equally thought out ideas such as injustice that promotes enslavement. Here then the art of curiosity is explored within the *Bakpɛle* thought process, leading to its interrogation of some conceptual categories as specific illustrations.

Responding to a question on how the *Bakpɛle* make decisions regarding their society, a 90-year old respondent, Kwame Agbibo, said to me on April 8, 2017 *bo ebu buə bo ate bo etsuəsa mmi ite kuse*, which he himself translated literally into English as “we calculate to know our arrangements today for the sake of tomorrow”, or “we are curious about the nature of our arrangements today and their implications for tomorrow”. I found this thought captivating, which is why it informs my topic for this research: “Curiosity is the bedrock that transcends boundaries and foments African conceptualization of critical categories.” This respondent is literate, with a good educational background, and was one of the two people who developed *Sɛkpɛle* into a written language. By “arrangements” he meant social arrangements. He explained further that there are other derivations of the verb *bu*, i.e., to calculate. So, for example, *bu akonta* means calculate sums and *bu disisi* literally means calculate your head, i.e., think. “We engage the thought process”, he said. In our encounter, he displayed a mastery of both *Sɛkpɛle* and English.

This paper, thus, seeks to establish curiosity as a human propensity in the process of knowledge production, and I am using my ethnography of the *Bakpɛle* to demonstrate that in that society, curiosity produces knowledge within a local episteme that is valid. What does knowing this do for our understanding of African systems of knowledge more broadly? Following what others like the Comaroffs have established regarding the Tswana or other peoples on the African continent, the illustration with the *Bakpɛle* can be used to drive home a conceptual point more forcefully, relating back to Hountondji's "restless questioning, the untiring dialectic that accidentally produces systems and then projects them towards a horizon of fresh truths" (Hountondji, 1983, p. 53).

Map 2: Likpe Traditional Area



Source: Likpe Traditional Area. 2014 Lekoryi Festival Brochure

Figure 1: Likpe Mountain range



Source: Okyerefo 2013

### **Thought as a Human Proclivity**

Story-telling, which is widespread in Africa, is an art that feeds the creative mind and engenders imagination. I have never forgotten how, as a little boy, I relished the stories I heard that transported me into the very scenes described, thereby stirring in me a craving for the imaginative. Even as an adult, I still have the said experience from time to time through reading a great novel, for example. Obviously, story-telling preceded writing and the latter would simply cast into stone and thereby preserve that which was known. Story-telling is not the preserve of any one culture, as I remember reading texts in secondary school that said story-telling was an art prevalent and enjoyed, for example, by the Scandinavian peoples.

Surely, the imagination stories evoked in me at an early age would induce my love for reading and later writing, all of which obviously nourish thought. So the arts or sciences as such lay deep within cultures, simply waiting to be discovered, developed and extended. It is curiosity, which communities stimulate in their subjects, that lays the foundation for the continued production of knowledge and invention. So, for example, a people's curiosity regarding safeguarding their societal wealth and heritage for generations after

them will inform their descent rules wrought through their social thought. Patrilineal societies like the *Bakpɛle* would wish to ensure smooth succession or inheritance through the paternal line, while succession in matrilineal societies, like the *Akan* in Ghana, is through the maternal line. Given succession and inheritance is normally fraught with challenges, as in the case of matrilineal inheritance in particular, the interstate succession law (PNDC Law 111) was enacted to insulate women and children from abuse at the death of a husband and a father. However, the same matrilineal succession preserves the age-old wisdom that only a woman can tell the paternity of her child, which is why succession through the mother's line is deemed absolute by its adherents. Thus, among the Asante of Ghana, the queen mother proposes the candidate who ascends the throne of the Asante kingdom as Asantehene (King of the Asante). Nonetheless, none of these societies, patrilineal or matrilineal, is superior to the other in terms of its social arrangements, as each seeks to build on the accumulated wisdom and experience of its forebears in the production of knowledge and in fomenting social thought. In the same vein, foreign social norms of no one society can be held superior to that of other societies.

Existing theories and concepts about Africa, especially with reference to Western views regarding the lack of African knowledge systems merit contestation. If Africans have the capacity to be curious about themselves, about life and the environment, then surely they must be capable of nurturing the sort of imaginative spirit capable for knowledge production. African conceptualization of critical categories, however, go beyond the contextualization of concepts in Africa to rethinking the application of concepts to African reality as has, indeed, been done and continues to evolve. This is exemplified in Nyamnjoh's (2004) assertion that Western epistemology emphasises *what* questions while African epistemologies introduces *why* questions into the debate. This effort demands that we come up with theoretical perspectives from our reality fuelled by our curiosity, research and academic courses. In that respect we should always ask and answer questions that seek to examine African reality.

It is in furtherance of this discussion, therefore, that this paper centres on the process of developing critical categories among the *Bakpɛle* in illustrating the production of knowledge on the continent. Gueye (2002) has analysed in his book: *Les intellectuels africains en France*, the efforts two generations of African thinkers have made to construct alternative theories and approaches about Africa. Wherever human beings have lived, they have, of necessity, engaged in some thinking, challenged, as always, by the essential questions of life – where do I come from, why am I here, where am I going? By the same token, Assimeng (1997, p. 2) has noted that the responses of humans to the challenges they

encounter provide the background to the “*realm of ideas*” they produce, manifested in both material and immaterial terms. Thus, on the one hand, the technology and artefacts a society develops and, on the other hand, the ideas undergirding their community life in general, sophisticated or otherwise, point to the social thought of the society. Such an idea, for example, can be gleaned from reasons why some communities in Ghana (e.g., Akpafu Todzi, Amedzorfe, Kwahu, Larteh), plagued by the constant attack from their enemies, at least so the oral history goes, built their settlements on mountains or highlands in order to ward off these enemies much more easily by means of rolling rocks or boulders.

### ***Bakpɛle* Conceptual Categories**

Social thought, thus, concerns the ideas human beings conceive and develop as they relate to one another and their environment. It is a product of the interaction among three important elements, as Ottite (2002, p. 1) has observed : people, their social heritage or culture, and their physical environment. Social thought originates from individual or group thinking in response to both social and physical environments. Consequently, the process of knowledge production is steeped in a people’s experience. The following examples illustrate how the *Bakpɛle* were curious about guiding the sense of direction and purpose to their society, with the aim of ensuring its stability. I consider these conceptual categories because they emanated from critical discourse held by the townsfolk of Likpe Agbozome at their town square on January 3, 2018 to deliberate on several issues, including the town’s development projects and the state of life in the community generally. The meeting was called at the instance of the chiefs and elders, in conjunction with the Likpe Agbozome Welfare Association (LAWA). LAWA is the town’s association of residents in Accra, the country’s capital, and the diaspora, whose members remit money to their families back home and support the town’s development projects. By the nature of the deliberations on this occasion, the discussion and debate verged on what the people consider the eternal values upon which their society was built, which they cherish and are determined to preserve. Individuals simply raised their hands to be called to make their intervention and counter debate, resulting in a very lengthy discussion from about eight in the morning to one in the afternoon (some 160 citizens attended the meeting). I profited from this meeting in view of my research, asked questions for clarity and documented the categories I will discuss below, after exploring them further with a few individuals in the community whom I regard as knowledgeable and who partake in deliberations around funerals. The results are

what I consider a rich ethnographic evidence of the community's life and its critical engagement with ensuring social order.

**Citizenship** - A good example is the question regarding who qualifies to be a citizen (*Οκπελενυε*) among the *Bakpele*. I have pointed out that the language spoken by *Bakpele* is *Σεκπελε*, while their state or traditional area is known as *Κεκπελεσε*, and an individual citizen, *Οκπελενυε*. The question regarding who qualifies to be an *οκπελενυε*, or citizen, arose, in the first place, in view of slaves (*mba baaya*)<sup>4</sup> who had been brought into the community up to the beginning of the 20<sup>th</sup>-century and who were labelled as such, together with their descendants. Given the acrimonious division this social inequality engendered in the community, the chiefs and elders, upon deliberation, reached the spectacular conclusion that the community does not tolerate 'acephalous' members. In other words, there is no one who has been incorporated into the ethnic group who was not 'headed' by the group or who does not belong to it. By the middle of the 20<sup>th</sup>-century the elders had decreed that it was a punishable offence to refer to anyone as slave and consequently an outsider (interviews with Kwame Agbibo, April 8, 2017, and the *mankrado* of the town - owner of the land - April 9, 2017). This deliberation and decision of the elders should be seen as an extension of acephalousness from societies, as anthropologists are usually wont to describe, to individuals, to the effect that no individual shall remain stateless among the *Bakpele*. This decision ensured that any of such individuals were absorbed into their host families with full rights, such as family name and land ownership. This means that even if the phrase *mba baaya* has not fallen into disuse, it is not used with regard to any individual but with reference to a historical reality that once pertained to the community.

Citizenship was therefore established in such a way as to include an otherwise excluded segment of people who would have suffered exclusion in perpetuity even if other forms of social stratification in the community, such as economic, or power lines, or even disagreement between clans, continued to exist. Such thinking is a smart illustration of how ideas are developed among peoples and it is an important one to highlight in view of the many ethnic divisions and internecine clashes and wars that are quickly flagged as characteristic of the African continent. The infamous Rwandan genocide that fed on a division between Hutu and Tutsi that, ironically, was nurtured by the so-called enlightened colonial authority, comes to mind.

---

<sup>4</sup> *Betidi ba baaya* or *mba baaya*, literally meaning people who have been bought – slaves.

Returning to the celebration of citizenship among the the *Bakpɛle*, unity for the community suggests itself as a key determinant of the elders' decision, just as the dignity of, or respect for, the human person (*ditidibu*). They sought to bring destructive behaviour (*kabia* or *kabiasə*) in the community to the barest minimum, thereby upholding the moral standards by which individuals in the community should abide. Notable among such standards was also what was meant by being civilized (*akpa enemi*), literally meaning one has a broader vision or view on life or reality. *Kabia* or *kabiasə* also means destruction of individuals or the community, which must be curtailed.

**Race** - The concept of race is another interesting example I discussed with the *Bakpɛle*, as it does not exist as the power construct that it connotes in English or other European languages. People (*betide*), as a concept, is what is known in *Sɛkpɛle*. *Betidi* simply means people and in order to distinguish among people, one may refer to where they come from (their origin). Such descriptions in and of themselves do not connote power, just as adjectives such as height or size or the colour of their skin can be used to describe them. Perhaps this could be attributed to the fact that the *Bakpɛle* have not had the experience of dominating other peoples en masse and, therefore, have not had the need to develop in their language such concepts denoting exploitative power as race entails. However, as pointed out in the discussion on slave/citizen above, other ways of denoting power used to categorize people exists in *Sɛkpɛle* in regards to social differentiation. This example points to how a people's worldview or experience shapes the concepts they developed and their knowledge production or social thought for that matter.

In view of the wealth of information the *Bakpɛle* have on citizenship, I deliberately introduced the concept of race in my discussions during fieldwork to see the effect. I could not get much out of my interviewees, obviously because they have not been preoccupied with it, apart from the literate ones who would typically refer to it as a foreign concept. This reality points to how social thought develops. Social thought results in part from the nature of social conditions, hence its limitation to time and space, although, in Ottite's view (2002, p. 2), it can become timeless. This means that not only can a people's thought transform their own time and space, indeed, it can transcend it to influence other people in their time and space. This is how cross-fertilisation is effected, as in the transfer of knowledge or technology. Such transfer is the very reason why Eurocentric thought has played such a dominant role in Africa. Knowledge production in Africa is, thereby, characterised by each society's cultural and social values, the people's encounter with the West and the resulting landscape thereof. We can, therefore, speak of pre-colonial civilizations in Africa, the colonial and the post-colonial, each of which has shaped social thought on the continent. But also

independent of that, is the thought pattern a people develops, which could have similarities with other people's thought, even though both groups may share no physical boundaries. This is why it is not surprising to note that the *Bakpɛle* do not have the concept of race in their language but possess their own expressions for certain values or concepts such as good or evil, justice and injustice, or human rights even if such descriptions do not translate directly as the concepts denoting the same realities in other languages or cultures. So, for example, *bɔtsyɔ* in *Sɛkpɛle* literally means being straight but also being just, while the opposite form, *mantsyɔ*, means being crooked, in both the literal and factual sense. These are values that form and inform character, as we will see below. The importance is that different cultures have similar expressions, stemming, as it were, from their very cravings for satisfying what it means to be human.

**Leadership and Engagement** – Just as the concept of race, the *Bakpɛle* have no equivalent word for democracy. The rule of the elders is in respect of gerontocracy; leadership rests in the hands of chiefs chosen from designated families and elders, men, who grow up to fill respected positions as advisors. A similar social arrangement exists with regard to queens and female elders, but men are the overarching decision-makers. It is essential to point out, however, that the chiefs and elders deliberate over issues and reach decisions by means of consensus, even if the process of debate itself may be marked by dissension. In the same spirit, the people in general are consulted, depending on the nature of the issue. For example, while the entire people is not consulted in the choice of a chief, which is the prerogative of the royal family, issues having to do with the welfare of the town, such as improving social amenities like the community water project or agreeing on levies for projects or fines for those who refuse to participate in communal labour require consultation at organized town gatherings that take place in the town square.

Such consultation binds individuals to the commonweal. This is why everyone of the eleven *Bakpɛle* towns has a town centre (*obia*) where a huge tropical fig tree stands, in some cases two or more of the said tree, having been planted at the inception of the settlement; practically, for shade during meetings, but above all to serve as a symbol of unity (interview with the *mankrado* - May 2, 2019). The act of consultation characterised by the *obia* no doubt smacks of what may be considered democratic principles.

Figure 2: *Obia* at Likpe Agbozome



Photograph taken by the author, May 2, 2019

Figure 3: *Obia* at Likpe Bakua



Photograph taken by the author, May 2, 2019

The fig tree is a resistant species that survives all seasons, thereby providing shade and evokes an aura of respect for such meeting, steeped as it is in the tradition of the ancestors. The town square marks the space of deliberation and depicts the importance consultation has among the *Bakpɛle*, as I have pointed out elsewhere (Okyerefo, 2018, p. 32) regarding the art/tradition/custom of “consulting the old woman”, which is rendered as *ewu* in *Sɛkpɛle* or *abrewa* in *Akan* and *mama* in *Ewe*, all of which are Ghanaian languages. This is a figurative search for wisdom, personified as a female virtue, albeit after a ripe old age, to endow the elders with the prowess to adjudicate in intractable cases. The exercise hinges on debate in order to arrive at the best solution possible. Needless to say, oratory skills are also significant in this endeavour. This point is reiterated in *Feminine Wisdom as an Axis to Traditional Knowledge in Africa* (Okyerefo, 2019).

**Deliberation and Restoration** - The town square induces freedom of self-expression that inures to the benefit of thought. At its best, the practice is seen when a member of the community dies. Death brings almost every member of the community, men and women, together, summoning them to a pre-burial meeting and deliberation (*ukuto*) as well as a post-burial meeting and deliberations (*likunkpo*). Typically, *ukuto* is organised on the eve of the burial when the body of the deceased is brought from the mortuary to be prepared for burial. The meeting ascertains from the close relatives of the deceased, the cause of death for the benefit of the community and probes into the life and character of the deceased, whether he/she was a good person and lived peaceably with others or not. In the same vein, the gathering seeks to know how the living treated the deceased while alive and especially what care he or she received while taken ill or in the last moments of life. Also important is whether the deceased and any living member of the community were at loggerheads. The information gathered from *ukuto* will shape the morning after burial meeting, *likunkpo*. The essence of *likunkpo*, which literally means judicial inquiry around death, is meant to mend broken relationships, which means any offending party in relation to the questions raised at the pre-burial meeting, whether the deceased or anyone among the living, should be fined. Any person who is fined pays the penalty. In the case of the deceased person, it is the living members of his or her family who are responsible for the funeral and inherit the dead person, who pay the fine, but there is also room for a pardon or acquittal.

For example, when Kɔsi, a man from Likpe Agbozome who had had a successful career as a civil servant and travelled the world, died in October 2018, the post burial meeting, *likunkpo*, considered the difficult relationship between Kɔsi and his son, Kɔdzo, to adjudicate between the deceased and the living, recalling how

Kɔsi mistreated his son while alive, to the extent of refusing to pay for his education, which resulted in their protracted difficult relationship right till the death of Kɔsi. Some people at the meeting recounted the several attempts they made to help father and son reconcile with the father usually unwilling to do so, even calling the intelligence of his son into question. The gathering reached the verdict that Kɔsi, the father, was the guilty one and should be fined, whereupon one person at the meeting informed the gathering that Kɔsi, before his demise, had confessed his guilt to him and wished to ask pardon of his son and the community. By virtue of this apology, Kɔsi was acquitted and was not fined. His son Kɔdzo was also happy the community was witness to the mistreatment his late father meted out to him, accepted the apology and peace was restored. While some of these cultural practices are being transformed, they continue to be observed for the values they inhabit in preserving the social fabric of the society. The social fabric is so sacred that not even death should be seen to shred it to pieces.

Figure 4: *Ukuto*



Photograph taken by Killian Akpemado, May 3, 2019<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> The photographs here do not match the occasions described in the text so as to ensure anonymity.

Figure 5: *Likunkpo*

Photograph taken by Killian Akpemado, May 5, 2019

**Justice** - The activities of enquiry discussed above regarding resolving intractable problems or ensuring the preservation of social harmony are aimed at the progress of the community and its inhabitants, which, for that matter, is a core human desire, irrespective of where a people are born, live or however their way of life may be. The wellbeing of the social group, its survival and development, thus, demands curiosity of thought to unravel novel ways of adaptation to their environment and to aid humans surmount whatever unfolding social circumstances or behaviour that confronts them. This point can be illustrated with how the question of citizenship among the *Bakpɛle* was resolved that, until some slaves were introduced into the community this was an unnecessary question. To this end, the society will develop its own categories of justice or injustice and its attendant reward or punishment. So, for example, since adultery is still frowned upon among the *Bakpɛle*, an offender is punished to ensure justice. The punishment consists in a fine of cash, a ram and alcoholic spirits. Most of the cash is paid to the offended while the ram is sacrificed and the drinks used to pour libation to purify the entire society whose sanctity was soiled by the offence. While the alcoholic beverage is drunk at the gathering the meat of the slaughtered animal is shared among the adjudicators. The public nature of this rite is meant to deter others from such humiliation. The concepts of justice or injustice in *Sɛkpɛle*, *bɔtsɔ* (being straight) and *mantsɔ* (being crooked) apply to both a person or an action. Therefore, both a person and an action can be

straight or crooked, thereby needing straightening. The same is true regarding curbing all kinds of social vices, thereby urging the individual to fulfil his or her responsibilities, aimed at building the kind of character the society cherishes. The following episode illustrates the point.

During fieldwork in May 2019, I witnessed the incident of a young man (Komla) of the Obakomba clan at Likpe Koforidua being summoned before the clan elders for extending the boundary of his farmland into his neighbour's by uprooting the flower demarcation hedge. Of interest is the fact that even in the 21<sup>st</sup> century, the common agreement is for a particular flower to be planted as a hedge to demarcate boundaries among clan members, while a specific species of a tree is used between different clans. This means boundaries between clansmen are "soft" while those between clans are "hard". A clansman simply needs permission to farm on another's land without any charge but the boundary may not be shifted. These arrangements are strictly obeyed and no one usurps a clansman's land, in spite of the apparent temporary nature of the demarcation. The elders of the clan, therefore, sent a delegation to the land to settle the dispute between the two clansmen, replant the hedge on the original boundary, and fine Komla an amount of money and alcoholic spirits as deterrent for the crooked behaviour.

**Character** - An honest person would be described as one who dislikes "dirt", *kəni*, while the contrary expression is characteristic of a dishonest person. By the same token, the dislike for *kəni* would also qualify as virtue in a community which draws a strict line between good (acceptable) and evil (unacceptable) behaviour, which action characterizes the *Bakpɛle* community debate at the town centre (*obia*), or during the pre-burial deliberation (*ukuto*) and post-burial deliberation (*likunkpo*). The foregoing illustration points to a community that has always been engaged with itself, proffering solutions to the problems with which it is confronted.

These engagements emanate from a thought system that is steeped in what the 90-year old man described as "we calculate to know our arrangements today for the sake of tomorrow" (*bo ebu buə bo ate bo etsuəsa mmi itɛ kuse*). This attitude to life underscores my observation in the introduction regarding human beings' insatiable quest for answers to eternal questions, thereby establishing curiosity as a fundamental principle of thought which, I argue, transcends boundaries. The curiosity to unravel and resolve its challenges, in order to promote societal wellbeing, lies at the heart of the *Bakpɛle* mode of knowledge production expressed in the conceptual categories the society has developed.

This ethnographic study, therefore, depicts the *Bakpɛle* as a group of Africans that, like other groups, have developed their own concepts, ways of knowing and knowledge production. The discovery portrays how concepts of originality and

innovation mark the African reality, albeit distorted sometimes for reasons of politics and ignorance. Clearly, this ethnography invites us to delve more honestly into the African reality, which drives home more forcefully Mudimbe's observation that "philosophy concerns the experience of humans, although it cannot be assimilated to it; philosophy bears on experience, reflects it without being congruent with it" (1988, p. 156) and Hountondji's assertion that African philosophy can "exist as a philosophy only in the form of a confrontation between individual thoughts, a discussion, a debate" (1983, p. 53). You cannot discuss a people without making them part of the conversation. That is the only way to benefit from the breadth and depth of their reality, which stands in solidarity with other people's reality rather than subsist in the other. The knowledge unearthed in this study regarding the *Bakpɛle* depicts a people in tune with their life's circumstances with their 'thinking caps' constantly on to liberate them from those "circumstances" that would otherwise "enslave them" (Horkheimer, 1982, p. 244).

## Conclusion

Any "society, defined as a network of relationships in institutional contexts, is an end product of social thought. It is social thought being acted in a particular milieu" (Otite, 2002, p. 11). If society is a product of social thought, then it stands to reason that Africa must necessarily have its social thought. The point then is not to align the concepts any one society has developed to any other one, but to seek to discover their unique wealth, which may well be shared with others. It is apparent, as illustrated by the *Bakpɛle*, that social thought is informed by community and external forces, evolving an overarching culture with social mores. Is the *Bakpɛle* town square consultation not reminiscent of the Western public sphere which has also evolved as a key component of democracy? Democracy, while seen as the ultimate in Western societies, may yet learn from *Bakpɛle* social justice traditions in death, *likunkpo*. While society is organized by a chief and patriarchal structure, the *likunkpo* underpins an inherent democracy and justice irrespective of the language used. Here then are conceptual categories emanating from critical discourse at its best, spelling out cultural uniqueness, and inherent value and worth, of which the west could yet learn, particularly in light of an increasingly western intolerance and isolation.

## Bibliography

ABRAHAM, William. E. (2019/1962), *The mind of Africa*, Accra, Sub-Saharan Publishers.

ASSIMENG, Max (1997), *Foundations of African social thought*, Accra, Ghana Universities Press.

BERNAL, Martin (1987) *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization, Vol. 1*, New Brunswick, Rutgers University Press.

COMAROFF, Jean & John L. Comaroff (2012), *Theory from the South or how Euro-America is evolving toward Africa*, London, Routledge Taylor & Francis Group.

DIOP, Cheik Anta (1974), *The African origin of civilization: Myth or reality*, (Translated from the French by M. Cook). Chicago, Lawrence Hill Books.

GUEYE, Abdoulaye (2002), *Les intellectuels africains en France*, Paris, L'Harmattan.

HORKHEIMER, Max (1982), *Critical theory selected essays*, New York, Continuum Publishers.

HOUNTONDI, Paulin J. (1983), *African philosophy: Myth and reality*, (Translated by Henri Evans with the collaboration of Jonathan Rée. Introduction by Abiola Irele). Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

KAGAMÉ, Alexis (1956), *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Brussels, Académie Royale des Sciences Coloniales.

LEFKOWITZ, Mary (1996), *Not out of Africa: How Afrocentrism became an excuse to teach myth as history*, New York, Basic Books.

LIKPE TRADITIONAL AREA. 2014. Lekoryi Festival Brochure.

MBEMBE, Achille (2017), *Critique of Black reason*, (Translated by L. Dubois). Durham, Duke University Press.

MUDIMBE, V.Y. (1988), *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

NYAMNJOH, Francis B. (2004), « A relevant education for African development – some epistemological considerations », *Africa Development/Afrique et Développement, Special issue on 'Philosophy and Development.'*, vol. 29, n°1 , p. 161-184.

OKYEREFO, Edmund Kwame, (2013), *Shots from the fragments: A diary*, Legon-Accra, Adwinsa Publications.

OKYEREFO, M.P.K. (July 11, 2019), Feminine wisdom as an axis to traditional knowledge in Africa <http://openair.africa/2019/07/11/feminine-wisdom-as-an-axis-to-traditional-knowledge-in-africa/>

OKYEREFO, Michael Perry Kweku (2018), Deconstructing and reconstructing. Embracing alternative ways of producing, classifying and disseminating knowledge: An African perspective." A Discussion on P. Levitt & M. Crul. Deconstructing and reconstructing – embracing alternative ways of producing, classifying and disseminating knowledge *Etnološka tribina: Journal of Croatian Ethnological Society* 48 (41): 27-35. <https://doi.org/10.15378/1848-9540.2018.41.01>

OKYEREFO, Michael Perry Kweku (2001), *The cultural crisis of Sub-Saharan Africa as depicted in the African Writers' Series: A sociological perspective*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

OTITE, Onigu., ed. (2002), *Themes in African social and political thought*, Enugu, Fourth Dimension Publishers.

ORUKA, Henry Odera, ed. (1991), *Sage Philosophy: Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy*, Leiden: E. J. Brill, 1990. Nairobi: ACTS Press.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (2008), *The phenomenon of man*, (Translated by B. Wall). New York, Harper Perennial Modern Thought.

TEMPLES, Placide (1959), *Bantu philosophy*, Paris, Presence Africaine.

VITALIS, Robert (2015), *White world order, Black power politics: The birth of American international relations*, Ithaca, Cornell University Press.

## **Author's Biography**

Michael Okyerefo is Dean of the Faculty of Arts at the University of Ghana and Professor of Sociology. He is also a visiting professor at Nelson Mandela University, Port Elizabeth, South Africa. He has published numerous articles on religious movements in Ghana, identity issues in Ghanaian immigration to Europe, and alternative epistemologies. He has received several awards including the Religion and Public Culture Fellowship offered by the University of Cambridge.

## Le constitutionnalisme global au-delà de l'horizon occidental. Le point de vue de l'Afrique subsaharienne et de l'Amérique latine

Par Kayamba Tshitshi Ndouba, Université Internationale de la Rioja (UNIR—Espagne), Université Carlos III, Madrid, Espagne.

L'hégémonie de la triade constitutionnaliste ou « la trinité constitutionnaliste » (Kumm et coll., 2014 : 3) — la primauté du droit (rule of law), les droits de la personne et la démocratie — a consacré progressivement le rapprochement des normes du droit constitutionnel contemporain et, partant, la standardisation des constitutions. Ainsi, le constitutionnalisme, un mouvement et une idéologie d'essence libérale, aujourd'hui planétaire, participent au projet de construction de l'État de droit et de la démocratie par la constitution, véhiculant la promotion des principes et des valeurs d'une société libre, juste et plurale.

De ce point de vue, le constitutionnalisme est, à ce jour, un vecteur de la mondialisation de la pensée constitutionnelle à l'échelle universelle, produisant un « patrimoine constitutionnel commun des sociétés politiques » au sens décrit par Luc Sindjoun (1998). Pour cet auteur, ce patrimoine constitutionnel commun de l'humanité, fortement greffé aux postulats de la démocratie libérale à l'Occidentale, repose sur trois piliers : en premier lieu, l'universalité des droits de la personne, qui sont l'éthique de la Communauté internationale ; ensuite, la démocratie libérale, basée sur l'autodétermination des individus ; et enfin, les principes d'agencement institutionnel du pouvoir politique : la séparation des pouvoirs, l'État de droit et, à un moindre degré, le fédéralisme et la décentralisation.

Cependant, le constitutionnalisme, entendu comme le phénomène constitutionnel en mouvement, a été diversement assimilé selon les contingences historiques, sociopolitiques, culturelles et économiques de chaque société, produisant ainsi des spécificités et des versions adaptées (Kamto, 1987). Ces variations constatables empiriquement infèrent que le constitutionnalisme comme système idéal de gouvernance démocratique n'est plus l'apanage des États occidentaux. Même si ses origines remontent aux révolutions française et américaine, son expansion à travers le monde a donné lieu à un constitutionnalisme extraoccidental, qui n'est pas nécessairement identique au constitutionnalisme occidental (Peters, 2018). Pour cette raison, il conviendrait d'analyser et de faire dialoguer de plus près les constitutionnalismes non occidentaux avec le constitutionnalisme eurocentrique afin d'intégrer ces constitutionnalismes régionaux dans une réflexion globale pour baliser de nouvelles perspectives d'analyse d'un constitutionnalisme global qui serait plus inclusif, plus contextualisé et partant, plus nuancé.

Cet article souscrit à l'effort d'une critique normative contre les prismes occidentalisés des orientations théoriques du constitutionnalisme global qui marginalisent les évolutions, les spécificités et les variations du constitutionnalisme extraoccidental qui prennent cours et se développent au sud. Prenant pour cas d'étude le nouveau constitutionnalisme latino-américain et le néoconstitutionnalisme africain, l'article se propose de faire dialoguer les tendances, variations et innovations actuelles de ces constitutionnalismes régionaux d'Amérique latine et d'Afrique subsaharienne et de détecter les transformations, mutations et ruptures qui se produisent par rapport à l'orientation actuelle du constitutionnalisme européen.

## 1. Constitutionnalisme global à débat

« Quiconque se plonge dans le constitutionnalisme global risque d'en revenir quelque peu décontenancé. Les termes de “constitution” et de “constitutionnalisme” sont mobilisés à l'appui d'une gamme complexe de concepts, de discours, de “théories” du constitutionnalisme global » (Altwegg-Boussac, 2018 : 7). Ainsi, le concept de « constitutionnalisme global » suscite encore beaucoup de controverses au sein de l'académie. Il est récent et donc en gestation. Très discuté, le concept est encore malléable, d'une portée scientifique incertaine et incapable de prétendre à ce stade de son évolution à une unité descriptive (Pinon, 2016).

### 1.1 La désétatisation du droit constitutionnel

La globalisation contribue à l'évolution du constitutionnalisme (Ponthoreau, 2006). Pour certains auteurs (Auby, 2010 ; Casses, 2011 ; Chérot et Frydman, 2011), le droit constitutionnel connaît sous l'influence de ce phénomène une nouvelle étape de son histoire : il se désétatise (*Entstaatlichung*). Les théoriciens du constitutionnalisme global sont d'avis que l'idée de constitution ne doit plus nécessairement être associée à celle de l'État. Sous ce prisme, le constitutionnalisme global s'efforce de penser la constitution ou le constitutionnalisme au-delà de l'État. Il s'agit de raisonner le constitutionnalisme sous l'angle d'un monde globalisé, débarrassé de la pleine souveraineté des États. En effet, la globalisation a démontré que les fonctions clés du constitutionnalisme — encadrement des lieux de pouvoirs et protection des libertés fondamentales — sont imparfaitement prises en charge au niveau étatique ; leur pleine réalisation supposerait donc l'intervention d'institutions supra ou paraétatiques (Pinon, 2016 ; De Oliveira Almeida, 2018). Ainsi, l'acquiescement d'un constitutionnalisme au-delà de l'État impliquerait de prendre en compte le développement, sur la scène internationale, des institutions, des régulations et des mécanismes de mise en œuvre des principes

de liberté, d'égalité et de gouvernance démocratique tels qu'ils sont exercés par les États.

Pour les partisans du constitutionnalisme global, il existe certes un pouvoir des États, mais aussi celui des multiples entités non étatiques, et les sujets de droit sont également destinataires des règles émises à différents niveaux. À ce propos, Thomas Hochmann (2019) explique que le phénomène de désétatisation revêt deux aspects. Au niveau infraétatique, des individus privés édictent ou participent à l'élaboration de normes, éventuellement transnationales, qui s'imposent en pratique ou concurrencent le droit étatique. Au niveau supraétatique, des institutions adoptent des normes qui prétendent à la validité sur le territoire des États (organisations internationales, organisations non gouvernementales, entreprises multinationales, fédérations sportives internationales...). Bien plus, même dans le domaine de protection des droits de la personne, l'État a perdu la tâche qui lui était jadis réservée, car des instances et juridictions supranationales, comme la Cour de Strasbourg, imposent le respect de ce droit à un autre niveau. Dans cette même perspective, Gunther Teubner (2004) justifie la désétatisation et, partant, le dépérissement du droit constitutionnel à partir du concept de constitutionnalisme sociétal qui régit une multitude des espaces sectoriels à l'échelle mondiale (en matière économique, financière, sociale, culturelle, éducative et sportive).

### **1.2 Internationalisation du droit constitutionnel et mondialisation de la science du droit constitutionnel**

D'autres approches théoriques du constitutionnalisme global se réfèrent à l'internationalisation du droit constitutionnel. En effet, « s'il n'a pas encore renoncé à sa dimension étatique, le droit constitutionnel s'est néanmoins internationalisé. Les termes de droit constitutionnel international ou d'internationalisation du droit constitutionnel sont souvent employés » (Haquet, 2019 : 31). Cette internationalisation rend compte de trois aspects.

D'abord, l'uniformisation et la standardisation du droit constitutionnel. Il s'agit en clair de la mondialisation de la science du droit constitutionnel. Le concept rend compte du processus de la mondialisation des constitutions étatiques par le biais de la réimportation des standards internationaux, des emprunts mutuels (*borrowing*) et de la migration des concepts constitutionnels dans le droit constitutionnel des États (Peters, 2018). À ce jour, on ne saurait concevoir une constitution sans la garantie des droits ou séparation des pouvoirs au sens de l'article 16 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

Ensuite, la constitutionnalisation des traités internationaux. En effet, les chartes fondatrices des organisations internationales ont incorporé les standards du

constitutionnalisme classique. On peut facilement identifier, dans les chartes de l'Organisation des Nations Unies (ONU) et de ses organisations spécialisées, telles que l'Organisation mondiale de la Santé (OMS), l'Organisation internationale du Travail (OIT) ou l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO), des éléments d'une constitution matérielle et d'une structure organique qui ressemblent aux constitutions nationales : une hiérarchie des organes et une distinction fonctionnelle ainsi qu'un contrôle juridictionnel de leurs actes. Le cas des traités fondateurs de l'Union européenne est, dans ce sens, paradigmatique.

Enfin, l'internationalisation du droit constitutionnel s'opère également au travers de l'ouverture des constitutions au droit international. Ces dernières procèdent à des renvois au droit international et établissent le rang des normes internes par rapport aux traités internationaux dûment ratifiés.

Le volet portant sur la mondialisation de la science du droit constitutionnel comme une dimension intrinsèque du constitutionnalisme global semble recueillir l'unanimité de la doctrine et ne pose pas de grandes controverses académiques. C'est justement le volet de conceptualisation du constitutionnalisme global comme un processus de constitutionnalisation du droit international qui est diversement débattu. Parfois, la question est traitée sous l'emprise du régionalisme en droit international. L'expérience et les avatars de la constitutionnalisation de l'Union européenne, impeccablement exposés par le professeur Habermas (2008, 2012 a, 2012 b) dans ses multiples publications, peuvent servir de cas d'étude.

Dans d'autres cas, les approches de la constitutionnalisation du droit international se déploient sous l'optique de la fonction de l'ONU dans l'internationalisation des règles constitutionnelles nationales, et donc sa fonction de globalisation normative. Par ailleurs, les différentes orientations du constitutionnalisme global dans son versant de constitutionnalisation du droit international ont été adroitement synthétisées par Peters (2018), qui en fait ressortir intégralement deux axes d'analyse : l'une positive et l'autre normative.

Du point de vue positif, le constitutionnalisme global est un outil heuristique qui induit à relire et à reconstruire certaines caractéristiques et fonctions du droit international (dans l'interaction avec le droit interne) en tant qu'éléments constitutionnels. Selon cette perspective, il s'agit d'appréhender :

certains éléments du *statu quo* du droit international pour mettre en lumière les fragments constitutionnels contenus dans l'ordre juridique international comme reflétant des principes constitutionnalistes complémentaires, notamment l'autorité de la loi (*rule of law*), les droits de l'Homme et la démocratie. (Peters, 2018 : 60)

Cette perspective positive évoque, en clair, « un processus qui transformerait, graduellement, un système international anarchique cependant doté d'une norme fondamentale, *pacta sunt servanda*, en un ensemble coordonné et hiérarchisé d'institutions et de normes d'origine internationale, c'est-à-dire plus ou moins lointainement rattachables à un accord entre sujets du droit international et entées, toujours, sur cette même norme fondamentale » (Lagrange, 2018 : 308).

Suivant le schéma proposé par Lagrange, la perspective normative de la constitutionnalisation du droit international rationalise le constitutionnalisme global comme un projet normatif qui prend en compte l'emploi de ces principes constitutionnalistes comme points de référence. Cela permet la critique du droit international en vigueur (tel qu'il se présente et dans la vision que l'ordre juridique international — ses institutions et procédures — en donne), et fournit des arguments pour développer le droit international et les institutions de la gouvernance mondiale dans une direction plus constitutionnaliste.

### **1.3 Vers une « constitution mondiale »**

Finalement, en mettant en exergue le processus de constitutionnalisation du droit international, les deux axes présentés par Peters (2018) en viennent à mettre sur la sellette la question de l'existence, de l'émergence ou des aspects formels d'une « constitution mondiale », ayant vocation d'un droit supérieur qui régulerait sur le plan international des procédures nouvelles et des institutions de gouvernance mondiale chargées de mettre en œuvre et de garantir l'idée fondamentale de la liberté, de l'égalité et de la citoyenneté sociale des individus. Dans le sens décrit par Peters (2008 : 381), la « constitution mondiale » serait « la somme des normes fondamentales qui réglementent les activités et relations politiques dans une *politeia* mondiale ».

Dans le prolongement de l'idée de constitutionnalisation des traités internationaux, certains auteurs considèrent la Charte des Nations unies adoptée à San Francisco en 1945 comme la Constitution du monde, « la Constitution globale ». Bardo Fassbender (1998), par exemple, s'efforce de démontrer comment la charte de San Francisco satisfait intégralement aux critères d'une constitution « idéale type », affirmant que son adoption s'inscrit dans une volonté de révolutionner les institutions de la gouvernance mondiale. Elle est une option manifeste pour un nouvel ordre juridique global.

Elle organise les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, même si ceux-ci ne sont pas répartis de manière très équilibrée et résident essentiellement entre les mains du Conseil de Sécurité. Comme une Constitution, elle aspire à l'éternité, et ne prévoit donc pas sa disparition, mais uniquement des possibilités d'amendements, devant lesquelles se dresse une importante barrière procédurale. Point essentiel, la Charte dispose, en vertu

de son article 103, d'une supériorité sur les autres normes du droit international. (Hochmann, 2019 : 891).

En outre, plusieurs contributions ont débattu sur les tenants et les aboutissants de cette question de points de vue très variés. Schwöbel-Pate (2011), par exemple, tente de conceptualiser le constitutionnalisme global à partir du concept de « constitutionnalisme organique mondial », tandis que de Frouville (2018) pense la constitution comme une réalité du droit positif (et non comme une idée et un concept doublement liés à l'existence de l'État et à une communauté humaine de base, un peuple). De ce point de vue, il propose une théorie « non-constitutionnaliste » de la Constitution internationale. À son tour, Peters présente le concept de « constitutionnalisme compensateur », se référant à la transition

d'un ordre international basé sur quelques principes organisateurs comme la souveraineté étatique, l'intégrité territoriale et le consensualisme, vers un ordre juridique international qui reconnaît, qui s'est approprié et — c'est ce qui est important — qui a modifié les principes, institutions et procédures du constitutionnalisme classique. (2018 : 61)

Paulus (2009) intervient aussi dans ce débat sur le constitutionnalisme international. L'auteur voit dans ce processus une lecture constitutionnelle des fondements juridiques internationaux sur lesquels repose la fragmentation actuelle des règles juridiques internationales. Plutôt que de se demander si la structure constitutionnelle des organes de la Charte est suffisamment similaire à celle de l'État, il invite à réfléchir à la question de savoir si et comment l'ordre juridique international remplit les principes de base d'un ordre constitutionnel digne de ce nom dans la tradition constitutionnelle. Il conclut que

[t]he development of constitutional thought in twentieth-century international law moves from a formal concept of constitutionalism – such as the existence of a formal unity of international law derived from one single, hierarchically superior source – to a more substantive conception that deals with the emergence of formal and substantive hierarchies between different rules and principles of international law. (Paulus, 2009:71)

Tout compte fait, les élaborations du constitutionnalisme global apportent des innovations très intéressantes à la théorie générale de la constitution (constitution, constitutionnalisme et droit constitutionnel), tant du point de vue conceptuel que méthodologique.

#### **1.4 L'apport du constitutionnalisme global à la théorie générale du droit constitutionnel**

Du point de vue conceptuel, les débats et les espaces de discussion du constitutionnalisme global traduisent le surpassement de l'idée et du discours du

droit constitutionnel axés sur la centralité du texte constitutionnel, son application et l'ensemble des pratiques politiques qui sont liés à la constitution (Kamto, 1987). Ainsi, au-delà du discours, le constitutionnalisme global émerge et porte sur des faits concrets qui ont cours sur la scène internationale. On dénote alors la prétention du droit constitutionnel de saisir et de régenter le réel, des faits juridiques nouveaux ayant une portée qui transcende les frontières étatiques. Cela dit, l'incidence sous la garantie et sous l'effectivité des libertés et de l'égalité ainsi que de la sécurité des individus au sein des États sont certaines. En effet, le développement d'un nouveau droit international plus contraignant pour tous les membres de la communauté internationale et les processus d'intégration régionale supranationale conditionnent, sans nul doute, le développement du droit interne des États, et les chevauchements entre les deux sphères du droit (interne et international) estompent les frontières préexistantes. Il en découle, tout naturellement, l'érosion de la souveraineté des États et un vrai conditionnement du pouvoir constituant.

Dans sa nouvelle vocation de saisir le réel, le droit constitutionnel contemporain s'incline donc à l'ouverture des constitutions étatiques à la norme internationale. Sur un autre registre, celui des faits juridiques qui alimentent l'émergence d'un « droit constitutionnel international » développé par le doyen Boris Mirkine-Guetzévitch (1933), il en ressort la constitutionnalisation des nouveaux acteurs internationaux impliqués dans le processus de mondialisation (mouvements citoyens, entreprises transnationales, tribunaux, etc.).

Du point de vue méthodologique, la constitutionnalisation internationale de ces phénomènes juridiques nouveaux vient mettre en cause certains postulats théoriques du droit constitutionnel classique, ce qui oblige à réorienter les aspects méthodologiques de la recherche en droit constitutionnel, puisque, désormais, certains piliers théoriques du droit constitutionnel sont bouleversés. Pinon (2016) en pointe trois : l'interdépendance originelle entre l'État et la constitution, le lien entre pouvoir politique et constitution suggérant l'abandon concomitant du lien entre pouvoir constituant populaire et constitutionnalisme et, enfin, la pleine valeur scientifique du constitutionnalisme global impliquant de mettre à l'écart le critère formel dans la définition du droit constitutionnel.

## **2. Le point de vue de l'Amérique latine : constitutionnalisme et approfondissement de la démocratie participative**

Plusieurs travaux rendent compte de l'évolution, des approches et des controverses doctrinales autour du nouveau constitutionnalisme latino-américain (NCL). Ces travaux s'accordent largement à admettre que le NCL est un courant doctrinal en évolution, qui appréhende et étaye les processus constitutifs de

certains pays d'Amérique latine au cours des deux dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle et de la première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle (Vinciano Pastor et Martínez Dalmau, 2011 ; Salazar Ugarte, 2013 ; Uprimny, 2011).

### **2.1 La réinterprétation et la revalorisation de la notion de pouvoir constituant**

L'une des caractéristiques de ce mouvement constitutionnel est la réinterprétation et la revalorisation de la notion de pouvoir constituant, dans les lignes développées par Negri (1996) et Bercovici (2012). Le NCL repense les concepts, les catégories et les éléments relatifs à la relation entre la souveraineté, essence du pouvoir constituant, et la constitution, entendue au sens large comme source du pouvoir (constitué et donc limité) qui se superpose au reste du Droit et aux relations politiques et sociales. (Vinciano Pastor et Martínez Dalmau, 2011). Ainsi, « l'idée d'un pouvoir constituant servirait d'axe à une conception avancée et participative de la démocratie. Ce n'est pas un hasard si le problème central du nouveau constitutionnalisme était celui de la légitimité démocratique, avec une notion de constitution entendue comme "mandat direct du pouvoir constituant" » (Herrera, 2015 : 11). Et puisque, dans le cadre de cette nouvelle philosophie constitutionnelle, la participation populaire se prolonge au-delà de l'acte constitutif ou de l'élection des représentants politiques, la théorie et la pratique du NCL fournissent des ingrédients intéressants pour l'étude de la démocratie participative du point de vue de son hybridation comme système politique, à la confluence entre la démocratie directe et la démocratie représentative.

En effet, le NCL se distingue par son attachement à la transformation radicale de la société par le biais de la constitution et de la démocratie participative. L'expérience historique de ce courant doctrinal est manifeste dans trois États latino-américains qui partagent un ensemble de traits et de similarités institutionnelles très marqués : la Bolivie, l'Équateur et le Venezuela. Ces trois États se reconnaissent dans une même orientation politique de transformation sociale et de démocratisation radicale, se rapprochant d'un même modèle constitutionnel. Assurément, la promesse politique d'approfondissement et d'amélioration de la démocratie représentative explique la centralité du rôle de la participation populaire dans le NCL. Cette vocation de démocratie participative contribue à la construction d'une nouvelle approche qui dépasse les limites des deux théories de la démocratie : la démocratie directe et la démocratie représentative.

La littérature académique sur le NCL excelle dans l'analyse des différentes modalités d'imbrication de ces deux versions du système politique démocratique,

à partir de l'expérience historique d'application des instruments de la démocratie participative dans les contextes bolivien, équatorien et vénézuélien. Il en ressort un inventaire diversifié des perspectives de recherche oscillant du descriptif au prospectif. On retrouve entre les deux extrêmes des interprétations comparatives, explicatives ou analytiques.

Au registre juridico-constitutionnel, on peut déceler d'une part un répertoire des recherches développant une exégèse comparative et évolutive de l'encadrement constitutionnel et du développement du cadre législatif de l'exercice des initiatives de la démocratie participative dans le contexte des États du courant du NCL<sup>1</sup>. On remarquera que cette littérature met en exergue la mise en œuvre des articles 70 de la Constitution vénézuélienne, qui énumère les différentes voies constitutionnelles de la participation citoyenne dans l'exercice du pouvoir de contrôle politique<sup>2</sup>. Une autre ligne de recherche s'appesantit sur l'article 11 de la Constitution politique de l'État bolivien du 7 février 2009, qui prévoit dans son point II.1 les modalités d'exercice de la démocratie participative<sup>3</sup>. Enfin, l'article 61 de la Constitution équatorienne de 2008 constitutionnalise l'initiative populaire, la consultation populaire et la révocation populaire des mandats politiques. Cet article est complété par les articles 95<sup>4</sup>, 100 (« Participation aux différents niveaux de gouvernement ») et 101 (« la chaise vide »).

<sup>1</sup> Voir l'œuvre collective sous la direction de Lissidini, A., Welp, Y. et Zovatto, D. (coord.) (2008), *Democracia directa en Latinoamérica*, Buenos Aires : Prometeo Libros. Il s'agit d'une publication très intéressante pour l'étude comparative des instruments de la démocratie directe dans le contexte latino-américain. Aux fins de notre recherche, nous soulignons les essais suivants, qui développent les différents contextes nationaux :

- Kornblith, M. « Democracia directa y revocatoria de mandato en Venezuela », p. 117-131.
- Pachano, S. « Democracia directa en Ecuador », pp. 145-159.
- Romero Ballivián, S. « La democracia directa en Bolivia », pp. 159-171.
- Mayorga, F. « Democracia participativa en Bolivia: representación, legitimidad y proceso político decisonal », pp. 221-241.
- Zovatto, D. « Las instituciones de la democracia directa a nivel nacional en américa latina balance comparado: 1978-2007 », pp. 253-295.

<sup>2</sup> « La elección de cargos públicos, el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos y ciudadanas cuyas decisiones serán de carácter vinculante. »

« *L'élection des responsables publics, le référendum, la consultation populaire, la révocation du mandat, l'initiative législative, constitutionnelle et constituante, et l'assemblée des citoyens et des citoyennes dont les décisions sont contraignantes* »

<sup>3</sup> « Por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa. »

« *A travers le référendum, l'initiative législative citoyenne, la révocation des mandats, l'assemblée citoyenne et la consultation préalable* ».

<sup>4</sup> « Las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. »

Ces exégèses constitutionnelles ont été reprises par les politologues pour décentrer et systématiser le type de théorie démocratique qui sous-tend la philosophie politique du NCL.

## 2.2 Une nouvelle approche de la démocratie

Pour penser une nouvelle approche de la démocratie, la doctrine semble s'aligner sur deux registres. Premièrement, le NCL est en quête permanente d'une démocratie de type participative. Deuxièmement, la démocratie participative, comme conçue dans le contexte latino-américain, ne remet pas en question les postulats de la démocratie représentative. Bien plus, elle prétend la compléter et la renforcer dans son essence de représentation. Ces deux éléments sont bien perceptibles dans la définition du concept même de « démocratie participative » qui ressort des constitutions faisant partie du courant du NCL : le préambule et les articles 60, 18, 55 et 62 de la Constitution vénézuélienne de 1999 sont presque identiques aux dispositions de l'article 60 de la Constitution bolivienne et aussi aux prescriptions du Titre IV, chapitre premier, section 3 de la Constitution équatorienne.

Toutefois, on dénote aussi dans la littérature politologique sur les expériences historiques du NCL une série des critiques concernant la justification de la démocratie participative à partir de la substance de démocratie radicale<sup>5</sup> et agonique (Mouffe, 2007). Cette littérature académique épingle les arguments qui opposent la « démocratie participative » en tant que théorie démocratique du NCL aux modèles de démocratie délibérative (Schmitt, 1998). Les conclusions de cette ligne de recherche critique pointent la démocratie participative comme

---

*« Les citoyennes et les citoyens, individuellement ou collectivement, participeront par un rôle de premier plan dans la prise de décision, la planification et la gestion des affaires publiques, ainsi qu'au contrôle populaire des institutions de l'État et de la société, et de leurs représentants, dans un processus permanent de construction du pouvoir citoyen ».*

<sup>5</sup> Les postulats de la démocratie radicale et agonique formulent une critique assez sévère des thèses de la démocratie libérale développées par Carl Schmitt en rapport avec la question de l'unité politique et de l'homogénéité nationale comme condition nécessaire à l'exercice démocratique.

Voir à ce propos la position de Nancy Fraser (1997). Pour cette auteure, la démocratie radicale est conçue comme un processus de communication entre les différences. Au travers de ce processus, l'ensemble des citoyens participent en tant que pairs au débat collectif et à la prise de décision. Prise sous ce prisme, la démocratie radicale implique nécessairement l'égalité sociale, la reconnaissance de la différence et l'absence de système de domination et de subordination. En effet, pour Fraser, l'idée de la participation citoyenne est un enjeu politique majeur, car « la justice d'une mesure ou d'une société est évaluée à l'aune de la participation qu'elle rend possible, de l'égalité qu'elle institue dans un "prendre part" à la construction des modèles institutionnalisés de valeurs culturelles, à la délibération quant aux règles de la redistribution, et plus largement, à toutes les activités sociales. Il importe de faire des individus des partenaires à part entière dans l'interaction sociale ».

Voir également Pedro Pablo Kuczynski (2008).

étant une proposition alternative de la théorie démocratique, rangée en intersection entre les modèles libéraux et communautaristes. Les arguments développés par ce courant mettent en exergue certains éléments de consolidation démocratique mis en avant dans le NCL : le rôle prépondérant de la « sphère publique », l'égalité sociale comme condition matérielle nécessaire du bon fonctionnement de la démocratie, la construction de sujets collectifs. Tous ces éléments ont conduit certains auteurs à considérer la démocratie participative comme un « modèle critique » (Forst, 2001).

La littérature académique sur l'évolution du NCL a aussi longuement débattu la question de l'intervention citoyenne dans le fonctionnement de la justice constitutionnelle et ses conséquences pratiques. Elle propose tout particulièrement des reformulations théoriques concernant les procédures d'activation et d'organisation institutionnelle de ce pouvoir « correcteur » de l'État. En effet, certains instruments de la démocratie participative établissent non seulement la possibilité de proposer et de contester des candidats à la cour constitutionnelle, mais aussi l'élection directe de ses membres par le corps citoyen. C'est notamment le cas des prévisions des articles 198 et 199 II de la Constitution bolivienne et de l'article 264 de la Constitution vénézuélienne. Ainsi, on observe que les démocraties du NCL accordent un large accès à la citoyenneté aux tribunaux, plus spécialement, la saisine citoyenne du juge constitutionnel par voie de recours en inconstitutionnalité (Noguera Fernández, 2008).

Cette problématique de la participation citoyenne dans la justice constitutionnelle a été approfondie pour interroger et systématiser les implications théoriques du contrôle citoyen dans l'organisation et la distribution verticale et horizontale des pouvoirs d'État. Dans cet ordre d'idées, la discussion doctrinale porte sur le développement de « l'État expérimental<sup>6</sup> », qui suggère le dépassement de l'orthodoxie de la théorie classique de séparation des pouvoirs. Ce dépassement de la tripartition libérale classique devrait s'échafauder au travers d'une ingénierie constitutionnelle complexe qui engendre, naturellement, des incertitudes institutionnelles. C'est pour cette raison que la doctrine interroge l'effectivité, la projection pratique et l'utilité des agencements institutionnels issus du NCL.

---

<sup>6</sup> La théorie politique de Boaventura de Sousa Santos (2010) pointe cette expression pour référer à une caractéristique du constitutionnalisme plurinational et interculturel. En effet, le constitutionnalisme plurinational ne résout pas et n'épuise pas toutes les questions pertinentes du plurinationalisme. Certaines questions devront être laissées ouvertes, probablement pour une autre constituante.

### **3. Le point de vue de l’Afrique noire : la quête d’un constitutionnalisme de gestion de la situation politique interne**

Bien que l’alignement de l’Afrique à la pensée constitutionnelle universelle soit une constante à ne pas négliger, des innovations inspirées par les spécificités « nationales » résultant d’une évaluation critique des héritages institutionnels ont pris cours et se développent malgré les adversités et les contraintes structurelles de tous genres (Breton, 2002). On dénombre à la fois des emprunts au droit constitutionnel classique et une tentative de renouvellement de ce droit en fonction de la modernité (Conac, 2000). Cette vocation de synthèse constitutionnelle africaine contredit certaines théories caricaturales du « copier-coller » constitutionnel qui évoquent que les nouvelles constitutions africaines sont une simple reprise de la Constitution de la V<sup>ème</sup> République française<sup>7</sup>. En effet, en Afrique, après le regain démocratique des années 90, la Loi fondamentale

s’insère régionalement dans un espace d’isomorphisme constitutionnel en perpétuel mouvement et résulte d’un processus national de sédimentation constitutionnelle. Chaque constitution est moins importée d’Occident que manufacturée sur place par des Africains, pour des Africains. Certes, la technologie constitutionnelle utilisée depuis les indépendances provient d’un legs politique et institutionnel mûri ailleurs, produit de l’histoire sociale et économique et du génie d’autres peuples. Mais en inférer que les états de succession française ou belge se contentent de faire du « copier-coller » avec le texte suprême de l’ancienne métropole, c’est jeter un voile d’ignorance sur les constitutions aujourd’hui en vigueur et sur des décennies d’expérimentations constitutionnelles diverses et variées. (Bolle, 2005).

Certains aspects nouveaux du constitutionnalisme africain sont à même de démontrer les limites ontologiques du constitutionnalisme à l’occidentale. Nous pouvons en épinglez trois qui présentent, à notre avis, une portée heuristique non négligeable aux fins d’établir le pont entre le renouveau du constitutionnalisme extraoccidental et les théories contemporaines du cosmopolitisme. Il s’agit d’abord de l’ingénierie africaine dans l’utilisation des ressources du droit constitutionnel pour assurer la gestion des sorties de crise et des transitions démocratiques (3,1), ensuite de la constitutionnalisation de certaines institutions d’appui à la démocratie et des espaces de dialogue politique national (3,2). À ces

---

<sup>7</sup> C’est le cas d’Albert Bourgi (2002), qui assure que, « quelle que soit leur variété, ces Constitutions demeurent, notamment dans les techniques mises en œuvre, très marquées par la Constitution de 1958. Elles reproduisent souvent ses équilibres et s’attachent à reprendre les règles éprouvées du parlementarisme rationalisé ».

deux éléments, il faut ajouter également, la constitutionnalisation des organes d'ouverture de la décision politique (3,3) et la quête d'un constitutionnalisme identitaire (3,4).

### **3.1 Constitutions et conventions de sortie de crise**

Certes, le néoconstitutionnalisme africain survenu à partir de 1990 est nécessairement un constitutionnalisme d'adaptation au « retournement du monde », mais il témoigne aussi de sa vocation de constitutionnalisme de gestion de la situation politique interne. C'est par cette vocation spécifique interne que se profilent les autres dimensions de l'ingénierie constitutionnelle africaine (*constitutional engineering*).

Dès lors, cette nouvelle ingénierie constitutionnelle s'est d'abord matérialisée dans la dialectique ou, mieux, le dosage savant du tandem droit-politique pour répondre aux défis de résolution des crises politiques en Afrique. En effet, face aux conflits récurrents entre le pouvoir et l'opposition, conflits développés dans un contexte de contestation des institutions et des règles constitutionnelles, jugées inopportunes ou discriminatoires (Mambo, 2012), ce qui amène souvent à un blocage institutionnel sinon à un conflit armé, la pratique constitutionnelle africaine a donné quelques pistes de solution à l'épineuse problématique du rapport entre la constitution et les accords politiques de sortie de crise.

Le débat a été amorcé par le professeur Jean du Bois de Gaudusson (2003), à l'occasion de ses analyses des accords de Linas-Marcoussis, en posant la question de la juridicité de ces conventions des points de vue formel et matériel. Il en conclut ceci sur la double nature : d'une part, puisque ces conventions posent des questions juridiques et provoquent des controverses, elles sont un « accord politique à contenu juridique » portant sur le système constitutionnel et, d'autre part, puisqu'elles échappent au droit et à l'analyse juridique en raison de la nature de celle-ci, elles sont un « accord à finalité politique de sortie de crise ». Cet auteur est d'avis que ce recours au droit, ou mieux encore cette sollicitation du droit, dans un tel contexte de sortie de crise n'est pas sans entraîner de nouvelles approches du droit et de son rôle et, pour certains, de nouvelles réflexions sur la nature même du droit lorsqu'il entre en politique. Dans le prolongement des thèses du professeur de Gaudusson se situent également les formulations de Ehueni Manzan (2011) qui, dans sa thèse doctorale intitulée « Les accords politiques dans la résolution des conflits armés internes en Afrique », approfondit sur la structuration, les caractéristiques juridiques et le droit applicable aux accords politiques.

L'innovation particulière apportée par le néoconstitutionnalisme africain à ce sujet consiste dans l'ingéniosité des solutions soutenues par rapport au problème posé non seulement par la conflictualité plausible de la relation entre la constitution et les conventions politiques en période de crise, mais encore par le caractère atypique de cette normativité constitutionnelle affaiblie, comme le cas des accords de Linas-Marcoussis de sortie de crise en Côte d'Ivoire, car, dans certains contextes, les conventions politiques deviennent prioritaires par rapport à la Constitution. Ces solutions, qui consistent à surmonter cette hétérodoxie normative qui relativise la position hégémonique de la Loi fondamentale face aux accords politiques, concernent des techniques et des mécanismes menant à établir une coexistence pacifique entre les normes constitutionnelles et les accords politiques. Malgré les avatars de la crise politique, l'hégémonie constitutionnelle est préservée par l'application conditionnée des normes conventionnelles d'une part et, d'autre part, par l'enrichissement de la norme constitutionnelle par l'intégration des accords politiques, donc des normes politiques, dans le dispositif constitutionnel de l'État, ce qui indique une certaine souplesse du néoconstitutionnalisme africain, spécifiquement dans les États en crise (Mambo, 2012).

Au-delà du caractère transitoire et donc évanescent des accords politiques qui, après leur caducité, font ressurgir la plénitude de la légalité constitutionnelle, on dénote dans l'expérience historique des arrangements de sortie de crise de certains pays africains l'exigence et la revendication de modifier la constitution préalablement à l'application de l'accord politique. Ceci traduit la valorisation de l'idée de Constitution et la reconnaissance solennelle de la prééminence juridique supérieure de la Constitution aux lois et à la jurisprudence du pays. La technique consiste à intégrer les accords au bloc de constitutionnalité, ce qui traduit leur infériorité au texte constitutionnel. Deux cas peuvent suffire pour illustrer cette pratique constitutionnelle en Afrique. La convention signée en septembre 2008 par les protagonistes de la crise zimbabwéenne prévoyant la création d'un poste de Premier ministre que devait occuper M. Morgan Tsvangirai, opposant au président Mugabe, n'a pu être mise en œuvre qu'après la modification de la constitution dans ce sens. Au Burundi, l'application effective de l'accord de partage du pouvoir signé en août 2004 prévoyant la prise en compte des groupes ethniques et des partis politiques minoritaires dans la gestion du pouvoir d'État n'a pu être réalisée qu'après l'incorporation de ce principe dans la nouvelle Constitution de la République du Burundi adoptée le 28 février 2005 par voie référendaire.

Par ailleurs, le caractère lacunaire et l'imprécision de certaines normes constitutionnelles sont à l'origine de certaines crises politiques en Afrique. Les accords politiques apparaissent alors comme des ingrédients correcteurs pour

parfaire l'œuvre du constituant, pour finalement réduire les écarts entre les principes posés dans la Constitution et la vie politique réelle. Dans ce sens, les accords politiques participent à la construction et à l'enrichissement d'un droit constitutionnel consensuel tourné vers des considérations démocratiques et pluralistes indéniables.

Les transitions de l'Afrique du Sud et de la République démocratique du Congo restent à ce point deux cas paradigmatiques qui démontrent à suffisance le rôle déterminant de l'ingénierie constitutionnelle dans les périodes difficiles qu'ont traversées ces pays (Andzoka Atsimou, 2015). Dans ce sens, les négociations de la transition sud-africaine ont été une transaction politique d'une ampleur rarement atteinte. Cet échange primordial qui constitue le contrat fondateur du nouveau régime démocratique renfermait trente-quatre principes constitutionnels permettant la mise en œuvre d'une constitution intérimaire (*Constitution of the Republic of South Africa 1993*) et d'une constitution définitive (*Constitution of the Republic of South Africa 1996*) (Mambo, 2012 ; Vircoulon, 2006).

L'exemple a été suivi par la République démocratique du Congo. En effet, conformément aux spécifications de l'accord de Lusaka, les négociations du dialogue intercongolais qui mettaient aux prises les composantes et entités mobilisées dans la crise politique congolaise<sup>8</sup> aboutirent à la conclusion de l'Accord global et inclusif sur la transition en République Démocratique du Congo, signé à Pretoria le 17 décembre 2002. Cet accord et la Constitution du 4 avril 2003 (constitution de transition) étaient désormais la seule source du pouvoir. Ceci ressort très clairement de l'article 1 alinéas 2 et 3 de la Constitution de transition :

L'accord global et inclusif et la Constitution constituent la seule source du pouvoir pendant la transition en République Démocratique du Congo.

Durant la période de Transition, tous les pouvoirs sont établis et exercés de la manière déterminée par l'Accord global et inclusif ainsi que par la présente Constitution.

Cet Accord précisait déjà dans ses annexes les principes constitutionnels et les grandes orientations qui configureraient la Constitution de la III<sup>e</sup> République congolaise.

### **3.2 La constitutionnalisation de certaines institutions d'appui à la démocratie et du dialogue national**

---

<sup>8</sup> Il s'agit du Gouvernement de la République Démocratique du Congo, du Rassemblement congolais pour la Démocratie (RCD), du Mouvement de Libération du Congo (MLC), de l'Opposition politique, des Forces vives, du Rassemblement congolais pour la Démocratie/Mouvement de Libération (RCD/ML), du Rassemblement congolais pour la Démocratie/National (RCD/N) et des Mai-Maï.

Les nouvelles constitutions africaines issues du regain démocratique des années 1990 ont établi certaines institutions chargées de superviser et de gérer le processus électoral, de contrôler le respect de la liberté d'expression, de veiller à l'égal accès de toutes les opinions politiques aux médias audiovisuels publics, de promouvoir les règles d'éthique et de lutter contre la corruption. Ces institutions ont pour mission respective de garantir la neutralité et l'impartialité dans l'organisation d'élections libres, d'assurer la neutralité des médias, de promouvoir et protéger les droits de la personne et de favoriser la pratique des valeurs morales et républicaines. Elles jouissent de l'indépendance d'action entre elles et par rapport aux autres institutions de la République, et disposent chacune d'une personnalité juridique propre. Pour être effectives, cependant, les garanties constitutionnelles d'une meilleure participation politique devront être accompagnées par une mise en œuvre législative.

Par exemple, l'article 154 de la Constitution de transition de 2003 de la République démocratique du Congo avait établi cinq institutions d'appui à la démocratie :

- la Commission électorale indépendante,
- l'Observatoire national des droits de l'Homme,
- la Haute Autorité des médias,
- la Commission vérité et réconciliation,
- la Commission de l'éthique et de la lutte contre la corruption.

Elles étaient présidées par les représentants de la composante Forces vives de la Nation, conformément aux dispositions pertinentes de l'Accord global et inclusif. Cependant, le titre V de la constitution de 2006 n'a retenu que deux institutions : la Commission électorale nationale indépendante (article 211) et le Conseil supérieur de l'audiovisuel et de la communication (article 2012).

La Constitution centrafricaine de 2004 avait prévu seulement deux institutions d'appui à la démocratie : le Haut Conseil de la communication et le Conseil national de médiation. En vertu de l'article 103 de cette Constitution, le Haut Conseil de la communication avait pour mission d'assurer l'exercice de la liberté d'expression et l'égal accès pour tous aux médias d'État dans le respect des lois en vigueur. Doté des pouvoirs de régulation et de décision, il était indépendant de tout pouvoir politique, de tout parti politique, de toute association et de tout groupe de pression de quelque nature que ce soit. Par ailleurs, les articles 104 et 105 de la Constitution de 2004 instituaient le Conseil national de la médiation, qui était un organe permanent dirigé par une personnalité indépendante : le Médiateur de la République. Sa mission principale consistait en « l'amélioration des relations entre les citoyens, en vue de protéger et de promouvoir les droits des citoyens ». Pour sa part, la Constitution de 2016 renouvelle ces deux organes d'appui à la démocratie. Elle apporte une innovation importante en ce

qu'elle institue deux nouvelles institutions d'appui à la démocratie qui sont très pertinentes dans une perspective de consolidation démocratique. Il s'agit de l'Autorité nationale des élections (ANE), d'une part, et de la Haute Autorité chargée de la bonne gouvernance, d'autre part.

Suivant la même logique, la Constitution de la République du Congo (Brazzaville) de 2015 constitutionnalise deux institutions d'appui à la démocratie : le Conseil supérieur de la liberté de communication (articles 2012-2013) et la Commission nationale des droits de l'homme (articles 214-215)

### **3.3 La constitutionnalisation des organes d'ouverture de la décision politique**

Le néoconstitutionnalisme africain s'est imprégné de l'expérience continue des crises politiques et de la récurrence des rapports politiques toujours extrêmement conflictuels. Pour cette raison, les constituants de certains pays africains ont jugé indispensable de créer constitutionnellement des espaces de concertation entre les différentes sphères de la vie nationale. C'est à partir de cette conviction que se justifie l'institutionnalisation, dans la Constitution de la République du Congo du 16 novembre 2015, du Conseil consultatif pour le dialogue politique » et des Conseils nationaux consultatifs. Bien qu'il s'agisse d'organes consultatifs et donc sans pouvoir de contrainte, ces institutions obéissent à une logique de participation citoyenne et au processus de prise de décisions politiques, de concertation et de dialogue national (Managou, 2019). Les articles 227 et 228 précisent la nature et la mission du Conseil national du dialogue : placé sous l'autorité du Président de la République, il est un « organe de concertation, d'apaisement et de recherche du consensus entre les forces vives de la nation, sur les grands problèmes politiques d'intérêt national<sup>9</sup> ». L'expérience de l'institutionnalisation de ce type d'organe de concertation nationale trouve son origine au Niger au travers de la création, par le Décret n° 2004-030/PRN/PM du 30 janvier 2004, d'un Conseil national de dialogue politique (CNDP)<sup>10</sup>, défini comme un

cadre permanent de prévention, de règlement des conflits politiques et de concertation entre ses membres autour de questions d'intérêt national. Il est chargé de créer les conditions de stabilité et de consolidation des

---

<sup>9</sup> La loi organique 2017-30 du 7 août 2017 a été adoptée pour rendre effectif le dialogue politique.

<sup>10</sup> Après une quinzaine d'années de mise en œuvre, un projet de décret portant sur la réorganisation du Conseil national de dialogue politique a été examiné et adopté le 6 septembre 2019 par le gouvernement réuni en Conseil des ministres sous la présidence du Premier ministre, Brigi Rafini.

<https://www.niameyetles2jours.com/la-gestion-publique/politique/1109-4369-le-gouvernement-adopte-la-reorganisation-du-conseil-national-du-dialogue-politique>

institutions démocratiques républicaines. Aussi est-il chargé de promouvoir le consensus autour des questions d'intérêt national et des principes démocratiques et républicains (Organisation internationale de la Francophonie, 2016 : 10).

Il veille à ce qu'une concertation s'instaure entre ses membres, notamment autour des questions suivantes : la Constitution ; la charte des partis politiques ; le Code électoral et la régularité des scrutins ; les prérogatives constitutionnelles des institutions ; l'accès équitable aux médias d'État ; les droits de l'opposition ; le code d'éthique politique et toute autre question d'intérêt national.

À l'instar du Conseil économique et social, plusieurs constitutions africaines ont constitutionnalisé des « conseils nationaux consultatifs ». C'est le cas de la Constitution congolaise du 6 novembre 2015, qui en institue cinq : le Conseil consultatif des sages et des notabilités traditionnelles, le Conseil consultatif des femmes, le Conseil consultatif des personnes vivant avec handicap, le Conseil consultatif de la jeunesse et le Conseil consultatif de la société civile et des ONG. Au-delà du caractère sectoriel de ces espaces de concertation, il convient d'insister sur le caractère tout à fait original du Conseil consultatif des sages et des notabilités traditionnelles. En vertu de l'article 230 de la Constitution congolaise du 6 novembre 2015, ce Conseil est chargé « d'émettre des avis sur la gouvernance démocratique, culturelle et sociale de l'État et de faire au Gouvernement des suggestions pouvant contribuer à une gestion politique solidaire ». Cette institution a été également créée en Côte d'Ivoire. En effet, l'article 175 de la Constitution ivoirienne constitutionnalise une Chambre nationale des Rois et Chefs traditionnels regroupant tous les Rois et Chefs traditionnels de Côte d'Ivoire. En plus de participer à l'administration du territoire, cette Chambre assume trois fonctions principales : la valorisation des us et coutumes ; la promotion des idéaux de paix, de développement et de cohésion sociale ; le règlement non juridictionnel des conflits dans les villages et entre les communautés.

### **3.4 Le bloc constitutionnel identitaire**

Pour Manangou, « le bloc constitutionnel identitaire représente l'ensemble des dispositions constitutionnelles particulières et spécifiques à un ordre juridique, dont l'existence répond à la nécessité de tropicaliser la norme fondamentale, sans porter atteinte aux principes de la démocratie universelle » (2015 : 145). Cette définition met en avant trois traits caractéristiques constitutifs du bloc constitutionnel identitaire :

d'abord, les dispositions en question sont nécessairement constitutionnelles et particulières à un ordre juridique ; ensuite, elles répondent à la nécessité d'une adaptation de la Constitution aux réalités socioculturelles ; enfin, elles

ne doivent pas porter atteinte aux principes universels de la démocratie. [...] Le bloc constitutionnel identitaire ne vient pas remettre en cause l'identité constitutionnelle universelle, au contraire, elle vient la compléter, l'enrichir sur certains aspects plus locaux, rendant la Constitution plus acceptable auprès de ses vrais destinataires : le peuple. (Manangou, 2019 : 145)

Cet aspect de dosage intelligent entre l'universel et le local est palpable dans le préambule de la Constitution congolaise de 2015, qui souligne « l'impérieuse nécessité de concilier les valeurs universelles de la démocratie et les réalités politiques, sociales et culturelles nationales ».

Au sein de ce bloc, on retrouve d'abord certains éléments dont la fonction, essentiellement intégrative, permet aux citoyens d'un État de s'identifier à leur norme fondamentale. En Afrique, en plus des symboles de l'État (l'emblème national, l'hymne national et les armoiries de la République) toutes les constitutions reconnaissent et officialisent les langues nationales (Halaoui, 2001). L'article 1 alinéa 8 de la Constitution de la République démocratique du Congo du 16 février 2006 reconnaît que « ses langues nationales sont le kikongo, le lingala, le swahili et le tshiluba. L'État en assure la promotion sans discrimination ». La Constitution congolaise du 6 novembre 2015 consacre deux langues nationales : le lingala, parlé au nord du pays et le munukutuba, usité au sud du pays. L'article 1 alinéa 2 de la Constitution sénégalaise stipule que « la langue officielle de la République du Sénégal est le Français. Les langues nationales sont le Diola, le Malinké, le Poular, le Sérère, le Soninké et le Wolof ».

L'identité constitutionnelle ainsi propulsée dans les nouvelles constitutions africaines ne met pas en exergue le fait « ethnique » ou des identités ethniques. Elle donne corps à une identité structurée autour du « national » et donc elle participe à la construction d'un projet unitaire. Dans le prolongement de cette idée, dans la tourmente de la globalisation, les États africains revendiquent « une identité politique en tant qu'État et République *sui generis* » (Donfack Sokeng, 1996 : 37) en se fondant sur une série de dispositions constitutionnelles, censées rattacher l'État à une histoire, une culture et donc une identité. Un cas paradigmatique de cette revendication constitutionnelle identitaire est par exemple la reprise et l'incorporation, dans le préambule de la Constitution congolaise de 2015, de la Charte de l'unité nationale et de la Charte des droits et libertés du 29 mai 1991 — deux textes issus de la Conférence nationale de 1991, fruit du génie national congolais (Managou, 2019).

## Conclusion

En général, les théorisations sur le constitutionnalisme global ne prennent pas

très au sérieux le développement de ce concept dans diverses régions du monde. Elles passent outre les intérêts et les traditions juridiques et culturelles distinctives des autres régions du monde, particulièrement celles du Tiers-Monde. De plus, la diversité politique, économique, intellectuelle et morale qui prévaut dans le monde actuel éloigne les possibilités d'un constitutionnalisme global uniforme.

De ce point de vue, la critique normative est pertinente, car elle fustige les velléités hégémoniques de l'Occident sur le reste du monde qui se cacheraient derrière les façades embellies du constitutionnalisme global. Par le biais des orientations du constitutionnalisme global, on entrevoit les malheurs des concepts forgés par des aspirations universelles et communes de l'humanité, mais dont le processus de transmutation en règles de droit international a été foncièrement occidentalisé. Il s'en suit que ces principes constitutionnalistes à vocation humanitaire, et donc universels, sont considérés comme trop européens pour être contemplés comme universels. Et, partant, le discours autour de ces principes serait un discours essentiellement élaboré sous le prisme européen. Ce discours s'apparente un peu trop à l'idéologie « libérale » au sens européen, c'est-à-dire « trop insensible à l'inégalité sociale qui existe dans le monde et à l'exploitation des grands groupes humains et des ressources naturelles ». Notamment, « dans une époque de mondialisation sans pitié, il devient évident que les grands traités d'investissements et de commerce adoptés en forme constitutionnelle verrouillent les schémas néo-libéraux d'accumulation du capital » (Peters, 2018 : 66).

Partant de ces points de vue critiques, une vision du constitutionnalisme global au-delà de l'horizon occidental induit à appréhender et à mobiliser des concepts et des perspectives théoriques pour interpréter et anticiper les trajectoires des constitutionnalismes « extraoccidentaux » qui ont pris cours depuis la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle, particulièrement ceux du sud, qui produisent des innovations conceptuelles, théoriques et méthodologiques clairement en rupture par rapport à l'orientation du constitutionnalisme hégémonique et orthodoxe européen.

L'intérêt de la réflexion engagée dans cet article est de mettre en perspective les originalités et les avancées des constitutionnalismes du sud, construites et développées à partir de valeurs dites universelles, telles que la démocratie, les droits de la personne et l'État de droit, mais qui développent indubitablement une dimension « locale et endogène », sociale, culturelle et psychologique qui renforce sa légitimité, son effectivité et son efficacité. Un dialogue entre les différents « constitutionnalismes du sud » amène à une conclusion pertinente :

sans négliger leur « passé constitutionnel », les « constitutionnalismes du sud » développent un paradigme constitutionnel en concordance avec les exigences du monde contemporain et les mutations qui se dessinent pour l'avenir, tout en fournissant des arguments et des réflexions qui revitalisent une autonomie intellectuelle qui libère le « sud » de la tendance « suiviste », aux fins de permettre au sud d'apporter sa propre contribution à la solution de questions constitutionnelles qui se posent à l'ensemble des pays du monde. Il importe donc d'appréhender la portée de cette dimension locale dans les opérations de synthèse qui s'effectuent actuellement au niveau global. Sous cette perspective, le NCL et le néoconstitutionnalisme africain apportent des solutions locales aux questions posées par la crise du constitutionnalisme contemporain : l'encadrement constitutionnel du pluralisme social et juridique croissant dans le monde actuel, l'érosion de la souveraineté absolue des États et la remise en question de la légitimité de la démocratie représentative.

La démarche consistant à faire dialoguer les tendances, variations et innovations actuelles des constitutionnalismes « régionaux » d'Amérique latine et d'Afrique subsaharienne nous amène à détecter les transformations, mutations et ruptures qui se produisent par rapport à l'orientation actuelle du constitutionnalisme européen. L'ensemble des réponses qui viennent du sud indiquent l'émergence d'un nouveau paradigme du droit constitutionnel. Ce « nouveau paradigme », cette nouveauté est, avant toute chose, en relation avec l'évolution historique des constitutionnalismes régionaux du sud eux-mêmes, dans un premier temps. Dans un deuxième temps, cette nouveauté peut s'inscrire dans une perspective générale et universelle :

D'un côté de l'Atlantique, le NCL, qui rend compte des innovations introduites dans les textes constitutionnels du Venezuela, de l'Équateur et de la Bolivie, peut être considéré comme une théorie (démocratique) de la Constitution. Ses principaux postulats théoriques reposent sur l'analyse de la légitimité démocratique de la Constitution. De ce fait, il propose d'importants aspects novateurs d'approfondissement de la démocratie par la Constitution, en rupture claire avec le constitutionnalisme européen. À l'opposé du constitutionnalisme conservateur, on y aperçoit les prolégomènes d'un constitutionnalisme plurinational et interculturel.

De l'autre côté de l'Atlantique, l'évolution du néoconstitutionnalisme africain dévoile les limites du « constitutionnalisme libéral » en Afrique noire. Le processus de refabrication graduelle des « constitutions originelles » issues du regain démocratique des années 90 révèle la promotion d'une « pensée constitutionnelle africaine » qui, au-delà de l'alignement à la pensée

constitutionnelle universelle, intègre des dimensions « endogènes » sociales, culturelles, politiques et psychologiques africaines, qui sont à même de légitimer de nouveaux modes, de nouveaux espaces et de nouvelles formes d'exercice du pouvoir politique. La nouvelle ingénierie du néoconstitutionnalisme africain se doit d'explorer les voies et moyens de prendre en compte et de contextualiser des « données identitaires » et des composantes sociologiques existantes comme l'ethnie et la religion dans les nouvelles articulations du pouvoir politique en Afrique. Il s'agit d'aller au-delà des tabous hypocritement occultés et de concevoir des formules plus originales d'organisation des pouvoirs publics et de gestion des États afin de mettre en place des innovations inspirées par les spécificités « nationales », produit de l'évaluation critique des héritages institutionnels et fondés sur les nouvelles aspirations populaires qui s'expriment, de plus en plus, au travers d'une forte mobilisation des tiers pouvoirs et de la rue.

## Bibliographie

- ALTWEGG-BOUSSAC, Manon. (2018). « Le constitutionnalisme global, quels espaces pour la discussion ? », *Jus Politicum*, n° 19, <http://juspoliticum.com/article/Le-constitutionnalisme-global-quels-espaces-pour-la-discussion-1211.html>.
- ANDZOKA ATSIMOU, Séverin. (2015). *L'ingénierie constitutionnelle, solution de sortie de crise en Afrique ?* Paris : L'Harmattan.
- AUBY, Jean-Bernard. (2010). *La globalisation, le droit et l'État*, 2<sup>e</sup> édition. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- BERCOVICI, Gilberto. (2012). *Soberania e Constituição: para uma crítica do Constitucionalismo*. Sao Paulo : Quartier latin.
- BOLLE, Stéphane. (2005). *Des Constitutions made in Afrique*. Communication au VI<sup>e</sup> congrès de droit constitutionnel, Montpellier, les 9, 10 et 11 juin 2005.
- BRETON, Jean Marie. (2002). *Trente ans de constitutionnalisme d'importation dans les pays d'Afrique Noire francophones entre mimétismes et réception critique : cohérences et incohérences (1960-1990)*. Communication présentée à Heidelberg, en octobre 2002, devant la Gesellschaft für Afrikanisches Recht de l'Université de Bayreuth, RFA.
- CASSES, Sabino. (2011). *Au-delà de l'État*, Bruxelles : Bruylant.
- CHÉROT, Jean-Yves et Frydman, Benoit (dir). (2011). *La science du droit dans la globalisation*, Bruxelles : Bruylant.
- CONAC, Gérard. (2000). « Quelques réflexions sur le nouveau constitutionnalisme africain ». *Actes du Symposium international de Bamako*, novembre 2000, p. 26-32.
- DE OLIVEIRA ALMEIDA, Lilian Barros. (2018). « Constitutionnalism beyond the State and the question of limitation of power ». Dans C. Santos Botelho ; L. Heleno Terrinha et P. Coutinho (dir.). *Constitutionalism in a plural world*. Porto : Universidade Católica Editora, p. 51-57
- DE SOUSA SANTOS, Bonaventura. (2010). *Refundación del Estado en América Latina Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima : Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- DONFACK SOKENG, Léopold. (1996). « Existe-t-il une identité démocratique camerounaise ? La spécificité camerounaise à l'épreuve de l'universalité des droits fondamentaux », *Polis*, vol. 1, numéro spécial, février 1996, p. 36-44.
- DU BOIS DE GAUDUSSON, Jean. (2003). « L'accord de Marcoussis, entre droit et politique », *Afrique contemporaine*, 2003/2, n° 206, p. 41-55.
- EHUENI MANZAN, Innoncent. (2011). *Les accords politiques dans la résolution des conflits armés internes en Afrique* [thèse de doctorat]. Université de La Rochelle.
- FORST, Rainer. (2001). « The rule of reasons. Three models of deliberative democracy », *Ratio Juris*, vol. 14, n° 4, p. 345-378.
- FRASER, Nancy. (1997). *Iustitia Interrupta Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (traduit par M. Holguín et I. C. Jaramillo). Santa Fé de Bogotá : Siglo del Hombre Editores.

FROUVILLE, Olivier de. (2018). « Une théorie non-constitutionnaliste de la Constitution internationale », *Jus Politicum*, volume IXX, p. 95-103.

HABERMAS, Jürgen. (2008). « Une constitution politique pour notre société mondiale pluraliste ? » Dans *Entre naturalisme et religion* (traduit par A. Dupeyrix). Paris : Gallimard, p. 270-321.

HABERMAS, Jürgen. (2012A). « L'Europe paralysée d'effroi — la crise de l'Union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du droit international public », *Cités*, n° 49, p. 131-146.

HABERMAS, Jürgen. (2012B). *La Constitution de l'Europe* (traduit par C. Bouchindhomme). Paris : Gallimard.

HALAOUI, Nazam. (2001). « L'identification des langues dans les constitutions africaines », *Revue française de droit constitutionnel*, 2001/1, n° 45, p. 31-53.

HAQUET, Arnaud. (2019). *Droit constitutionnel en 11 thèmes*, 2<sup>e</sup> édition, Paris : Dalloz.

HERRERA, Carlos Miguel. (2015). « La question du constitutionnalisme latino-américain aujourd'hui ». Dans *Le constitutionnalisme latino-américain aujourd'hui : entre renouveau juridique et essor démocratique ?* Paris : Éditions Kimé, collection Nomos & Normes, p. 9-18.

HOCHMANN, Thomas. (2019). « Le constitutionnalisme global », *Revue française de droit constitutionnel*, 2019/4, n° 120, p. 885-904.

KAMTO, Maurice. (1987). *Pouvoir et Droit en Afrique noire. Essai sur les fondements du constitutionnalisme dans les États d'Afrique noire francophone*. Paris : Librairie Général de Droit et de la Jurisprudence (LGDJ).

KUMM, Mattias ; Lang, Anthony Jr ; Tully, James; Wiener, Antje. (2014). « How Large is the World of Global Constitutionalism? », *Global Constitutionalism*, n° 3, p. 1-8.

LAGRANGE, Évelyne. (2018). « Constitution, constitutionnalisation, constitutionnalisme global — et la compétence dans tout cela ? », *Jus politicum*, n° 21, p. 305-331.

LISSIDINI, Alicia ; Welp, Yanina ; Zovatto, Daniel. (dir.) (2008). *Democracia directa en Latinoamérica*. Buenos Aires : Prometeo Libros.

MAMBO, Patrice. (2012). « Les rapports entre la constitution et les accords politiques dans les États africains : réflexion sur la légalité constitutionnelle en période de crise », *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, vol. 57, n° 4, p. 921-952. <https://doi.org/10.7202/1013034ar>

MANANGOU, Vivien Romain. (2019). « La Constitution congolaise du 6 novembre 2015 », *Les Annales de droit* [en ligne], n°13, mis en ligne le 9 décembre 2019, consulté le 24 janvier 2021. <http://journals.openedition.org/add/1566>

MIRKINE-GUETZÉVITCH, Boris. (1933). *Droit constitutionnel international*. Paris : Librairie du Recueil Sirey.

MOUFFE, Chantal. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.

NEGRI, Antonio. (1996). *Le pouvoir constituant*. Paris : PUF.

NOGUERA FERNÁNDEZ, Albert. (2008). « Participación, función electoral y función de control y transparencia social ». Dans R. Avila Santamaría, A. Grijalva Jimenéz et R. Martínez Dalmau (dir.). *Desafíos constitucionales: la Constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva*, Ecuador : Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, p. 133-157.

ORGANISATION INTERNATIONALE DE LA FRANCOPHONIE. (2016). « Rapport de la mission d'information et de contacts : élections présidentielles et législatives au Niger : 21 février et 20 mars 2016 ». En ligne à [http://apf.francophonie.org/IMG/pdf/6\\_1\\_annexe\\_10\\_rapport\\_niger\\_mars\\_2016.pdf](http://apf.francophonie.org/IMG/pdf/6_1_annexe_10_rapport_niger_mars_2016.pdf).

PAULUS, Andreas. (2009). « The International Legal System as a Constitution ». Dans J. Dunoff et J. Trachtman (dir.). *Ruling the World? Constitutionalism, International Law, and Global Governance*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 69-110. [https://www-cambridge-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/core/services/aop-cambridge-core/content/view/3A3F84886700B75F1447C5F60F3E0B3B/9780511627088c3\\_p69-110\\_CBO.pdf/international\\_legal\\_system\\_as\\_a\\_constitution.pdf](https://www-cambridge-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/core/services/aop-cambridge-core/content/view/3A3F84886700B75F1447C5F60F3E0B3B/9780511627088c3_p69-110_CBO.pdf/international_legal_system_as_a_constitution.pdf).

PETERS, Anne. (2008). « Reconstruction constitutionnaliste du droit international : argument pour et contre ». Dans H. Ruiz Fabri, E. Jouannet et V. Tomkiewicz (dir.). *Select Proceedings of the European Society of International Law*. Portland Oregon : Hart Publishing, p. 361-375.

PETERS, Anne. (2018). « Le constitutionnalisme global : crise ou consolidation ? », *Jus Politicum : revue de droit politique*, n° 19, p. 59-70.

PINON, Stéphane. (2016). « Les visages cachés du constitutionnalisme global », *Revue française de droit constitutionnel*, vol. 108, n° 4, p. 927-938.

PONTHOREAU, Marie-Claire. (2006). « Trois interprétations de la globalisation juridique », *L'Actualité juridique. Droit administratif* (A.J.D.A), n°1, Dalloz.

SALAZAR UGARTE, Pedro. (2013). « El nuevo constitucionalismo latinoamericano (una perspectiva crítica) ». Dans L. González Pérez et D. Valadés (dir.). *El constitucionalismo contemporáneo. Homenaje a Jorge Carpizo*. México : UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, p. 345-387.

SCHMITT, Carl. (1998). *El concepto de lo político*. Madrid : Alianza.

SCHWÖBEL-PATEL, Christine. (2011). *Global Constitutionalism in international Legal Perspective*. The Hague : Martinus Nijhoff Publishers.

SERNA, Pedro Pablo (2008). « Democracia radical y ciudadanía », *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 9, noviembre, 2008, pp. 272-280 Disponible sur : <https://www.redalyc.org/pdf/854/85416265010.pdf>.

SINDJOUN, Luc. (1998). *La formation du patrimoine constitutionnel commun des sociétés politiques, éléments pour une théorie de la civilisation politique internationale*. Dakar : CODESRIA.

TEUBNER, Gunther. (2004). « Societal Constitutionalism : Alternatives to State-centred Constitutional Theory? » Dans C. Joerges, I.-J. Sand et G. Teubner (dir.). *Transnational Governance and Constitutionalism*, Oxford : Hart Publishing, p. 3-28.

UPRIMNY, Rodrigo. (2011). « Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos ». Dans C. Rodríguez Garavito (dir.).

*El derecho en América Latina : un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI*. Buenos Aires : Siglo XXI, p. 109-137.

VINCIANO PASTOR, Roberto et Martínez Dalmau, Rubén. (2011). « El nuevo constitucionalismo latinoamericano: fundamentos para una construcción doctrinal », *Revista General de Derecho Público Comparado*, n° 9, p. 1-24.

VIRCOULON, Thierry. (2006). « De la transition à la transformation : comprendre l'Afrique du Sud démocratique », *Journal des africanistes*, vol. 76, n° 2, p. 155-165.

## **Biographie de l'auteur**

Kayamba Tshitshi Ndouba est docteur en Droit — mention droit constitutionnel — (UNED Madrid) et titulaire d'un Diplôme d'Études approfondies en droit constitutionnel (Université Complutense de Madrid) ainsi que professeur à la faculté des sciences juridiques, sociales et humaines de l'Université Internationale de la Rioja (UNIR — Espagne) et à l'Institut des droits humains Bartolomé de las Casas de l'Université Carlos III de Madrid. Il est également professeur à la faculté de Droit de l'Université Pédagogique Nationale (Kinshasa), directeur du Centre congolais d'Études et des Recherches constitutionnelles et Chercheur à la Chaire de recherche sur l'islam contemporain en Afrique de l'Ouest de l'Université du Québec à Montréal (UQAM).

## Politiques de développement en Afrique : une historicité confisquée par la discordance des temps ?

Par Serigne Momar Sarr, Université Assane Seck de Ziguinchor (UASZ, Sénégal)

### Introduction

Comme la plupart des pays *dits* en voie de développement dans les années 1960, le Sénégal s'est lancé dans la quête du développement. Une kyrielle de programmes mâtinés à une diversité d'options idéologiques néolibérales ont rythmé cette quête au risque de déboucher sur une impasse tant les fondements internes sont marginaux, négligés ou abandonnés. Si les variables économiques et politiques, et tout autres aspects pouvant leur être associés, prédominent dans l'explication du *sous-développement* (Choquet et *al.*, 1993 ; Bayart et *al.*, 2008 ; Enguéléguélé, 2009), il nous est apparu que le temps comme dimension et moment est laissé en rade dans les indicateurs. Plus spécifiquement, Nubukpo (2011) parle de l'obsession à la croissance et la dépossession des instruments de souveraineté économique (comme la monnaie) et, Bayart (1999, p. 98) réaffirme « la thèse selon laquelle « les acteurs dominants des sociétés subsahariennes ont incliné à compenser leurs difficultés à autonomiser leur pouvoir et à intensifier l'exploitation de leurs dépendants par le recours délibéré à des stratégies d'extraversion, mobilisant les ressources que procurait leur rapport – éventuellement inégal – à l'environnement extérieur ».L'État du Sénégal utilise adroitement le « mode démocratique » pour favoriser son intégration dans la mondialisation, du reste, dépendante. Celle-ci s'illustre à travers « un temps mondial [qui] cherche à englober, à totaliser les événements autour de significations fortes, stables et cohérentes [...] » Il s'appuie sur ce que Louis Dumont appelle des « idées-valeurs », qui prétendent proposer une certaine régulation du monde. Ces idées-valeurs sont essentiellement construites autour de la matrice « démocratie de marché » » (Laïdi, 1996, p. 7).

L'objet dans cet article est d'analyser le complexe de jointures des temps entre le système international, le pouvoir d'État et la société à travers les politiques de développement en Afrique subsaharienne. Notre hypothèse de travail est qu'il y a une discordance des temps qui tient de la nature hybride de l'historicité des sociétés africaines. En effet, les différents régimes politiques qui se sont succédé au Sénégal à partir de 2000 ont eu à élaborer des documents de politiques de développement pour définir l'architecture du développement et dégager les axes prioritaires en matière d'investissements publics et d'intervention. Ils servent donc de cadre de référence à l'action de l'État et de support à ses Partenaires

techniques et financiers (PTF). Ils s'étalent toujours sur une période donnée. L'expérience de l'État du Sénégal en matière de développement montre que les différents régimes politiques adoptent des postures stratégiques mais contraignantes pour alimenter les politiques publiques. Les Présidents de la république, constitutionnellement investis de la mission de déterminer la politique de la nation, sont obsédés par la croissance économique. Leur management public cherche, cependant, à obtenir le *credit claiming* et à éviter le *blame avoidance*, selon les expressions de Weaver, (1986), ce qui est de nature à inhiber toute ingénierie institutionnelle de délivrance de services publics de qualité.

Pour ce faire, les politiques de développement s'inscrivent dans un double mouvement qui est celui d'être dépendantes au temps mondial et de devoir déterminer un temps économique local qui, tous deux, s'accordent difficilement au temps politique, lui-même assujéti au mandat électoral du Président élu, donc du temps politique. Ce temps est si court qu'il doit être contenu dans le temps économique, nécessairement plus long, mais c'est plutôt le contraire que l'on observe dans la logique de gouvernance. Le temps politique est pris par l'urgence pour plusieurs raisons, notamment liées aux temporalités sociales, une autre catégorie de temps qui est incontournable de par sa totalité qui influence les durées et qui correspond au temps de la société. Or, un pays doit considérer le temps comme un capital pour la société et les institutions politiques afin de s'auto-instituer et de recentrer la gouvernance dans son propre intérêt. Mais, des siècles de colonisation et une insertion dans la mondialisation ont dépossédé les sociétés africaines de leur mouvement propre : ce qui est bien différent de l'interdépendance normale entre pays. Il en découle un engrenage pour la définition des modèles alternatifs ou l'application d'alternatives crédibles.

Les politiques de développement en Afrique post-indépendance ont été largement abordées par plusieurs publications.. Pour l'Afrique de l'Ouest qui a subi les Programmes d'ajustement structurel (PAS), après un développementalisme rythmé par une logique de rattrapage de l'Occident, on peut notamment se référer à Duruflé (1988, 1994), Kassé (1990) et Diouf (2002). De plus, l'effet pernicieux de la Banque mondiale a été pointé du doigt pour proposer une alternative (Hibou, 1998 ; Ben Hammouda et Kassé, 2002 ; Stiglitz, 2002). C'est pourquoi nous faisons le pari de contribuer au débat sur les politiques de développement en Afrique subsaharienne par l'entrée par le temps, un temps chronométré de l'extérieur et confisqué à l'intérieur des peuples. En plus de faire apparaître des latences dans les explications du « sous-développement », cette analyse critique sur l'emploi du temps dans les politiques

de développement en Afrique conduit en effet vers l'absence de souveraineté des États à définir leurs propres politiques publiques en cohérence avec les demandes et les attentes de leurs différents peuples.

La mise sur orbite des pays d'Afrique subsaharienne dans le temps mondial aliénant remonte au moins à 1492. Après cette fameuse date qui débouche sur la colonisation, plusieurs autres dates ont inséré davantage cette région du monde dans le circuit de la mondialisation. De ce fait, le premier choc pétrolier, survenu d'octobre à décembre en 1973, a eu entre autres pour conséquence, dans les pays *dits* en voie de développement (en Afrique comme en Amérique Latine et en Asie du Sud-est), un investissement massif de crédits. Ce fut une manière de consolider les PAS qui constituent une inscription au temps mondial dépendant des économies du Nord. Depuis lors, la formulation de la plupart des politiques de développement en Afrique subsaharienne reste prisonnière de ce temps, qui aujourd'hui se renouvelle à travers les Objectifs de développement durable (ODD) jusqu'en 2030. Ainsi, de l'héritage colonial au tournant néo-libéral, on assiste à un processus de mise sous tutelle du développement.

Les temps sociaux se manifestent en vertu d'un horizon qu'une société se donne (Gurvitch, 1961). Les temps, politique, économique et social, se rapportent à des activités et des entités formelles comme le régime politique, l'activité économique et la société. Le temps mondial est souvent frappé par une imprécision parce qu'étant soit dans l'imaginaire soit dans l'organisation du système international. C'est là que les organisations onusiennes et les institutions financières internationales (IFI) animent des agendas internationaux qui s'entrechoquent avec les réalités locales. C'est aussi le lieu par excellence où les grandes puissances se livrent un jeu géostratégique. Le temps étant une propriété irréversible, les sociétés humaines construisent et se représentent des moments de durée dans le cadre de leurs activités quotidiennes ; ce qui donne un sens aux bifurcations et aux discontinuités qui jalonnent leurs évolutions.

De ce point de vue, évoquer le temps comme capital et comme budget pour un pays, c'est en faire un instrument de souveraineté au même titre que le drapeau, la monnaie, l'armée, la politique étrangère, la comptabilité publique, etc. Dans cet ordre d'idées, quel crédit peut-on accorder à l'élaboration et à la mise en œuvre des politiques publiques du fait de l'extraversion des modèles de développement ? Quel est le « régime d'historicité » (Hartog, 2003) dans le « champ d'expérience » et l'« horizon d'attente » (Koselleck, 1990) de la société sénégalaise eu égard au déroulement et aux effets des politiques de développement d'inspiration néolibérale ? Ainsi, nous comprenons

l'indétermination de l'horizon temporel d'une société à l'histoire hybridée et au référentiel extérieur de son État. Cette contribution s'appuie ainsi sur une analyse documentaire et une analyse critique qui ressort de notre réflexivité et des carences relevées dans la littérature consacrée.

L'évaluation des politiques publiques reste un défi dans la majeure partie des États, qui évitent d'être mis à découvert. Toutefois, les politiques de développement du Sénégal des indépendances à la fin de la première alternance politique en 2012 ont été largement documentées par Diop et Diouf (1990) et Diop (2002a, 2013a, 2013b). Pour autant, il nous paraît important de faire un bilan qui sert notre propos en amont. Et dans cet exercice, nous évoquerons davantage la situation prévalant dans le contexte des deux alternances politiques de 2000 et de 2012. C'est une manière également de voir ce que le passé des politiques de développement nous apprend pour le Plan Sénégal Émergent (PSE), actuel référentiel des politiques publiques. Dans un second moment, il sera question de documenter et d'analyser l'intelligibilité du facteur temporel qui complète modestement les explications du *sous-développement* et explicite le dévoiement de l'historicité propre des sociétés africaines rudement secouées dans le présentisme mondial.

## **1. Bilan des politiques de développement des deux alternances politiques au Sénégal**

### **1.1. Après les PAS, une volonté de réaffirmation piégée par l'accommodement aux agendas internationaux**

L'une des plus sombres pages de l'histoire politique du Sénégal concerne l'accusation de tentative de coup d'État de Mamadou Dia, alors Président du conseil<sup>1</sup>, par le Président de la République, Léopold S. Senghor, sur sa propre personne, le 17 décembre 1962. Mamadou Dia fut écarté et emprisonné<sup>2</sup>. Mais le conflit n'était pas seulement d'ordre constitutionnel, il était aussi politique car opposant un « courant pro français et conservateur » incarné par Senghor et un « courant pro soviétique et progressiste » incarné par Mamadou Dia. Dans sa politique d'encadrement rural et de développement des communautés par le bas, celui-ci était favorable à l'application des réformes d'indépendance et de développement économique fondées sur un socialisme autogestionnaire<sup>3</sup>. Il

---

<sup>1</sup> Suite à l'éclatement de la Fédération du Mali entre le Sénégal et le Soudan Français la nuit du 20 août 1960, le Sénégal opta pour un régime bicéphale.

<sup>2</sup> L'Assemblée nationale adopte le 07 janvier 1963 une résolution demandant sa traduction devant la Haute cour de justice. Le 9 mai 1963, elle le condamna à perpétuité. Il fut gracié par Abdou Diouf.

<sup>3</sup> Voir notamment son discours du 8 décembre 1962 lors du Colloque *Les politiques de développement et les diverses voies africaines vers le socialisme*, Dakar, 3-8 décembre 1962.

menaçait ainsi les intérêts de la Métropole française et de certains « marabouts ». C'est ainsi que les politiques intérieures des États d'Afrique subsaharienne sont déterminées vis-à-vis de l'extérieur.

Si le Président Léopold S. Senghor continua sur la même lancée, il était aussi préoccupé par la construction de l'État-nation et l'expérimentation du « socialisme africain » sur les valeurs communes de travail, d'union et de solidarité<sup>4</sup>. Seulement, à partir des années 1970, les effets conjugués de la sécheresse au Sahel et le premier choc pétrolier en 1973 ont révélé les premiers signes d'essoufflement de l'économie du pays, même si une certaine embellie existait encore du côté du secteur de la pêche. Le problème est beaucoup plus profond qu'il n'y paraît avec le déficit budgétaire et la gestion clientéliste de structures étatiques comme l'Office national de coopération et d'assistance pour le développement (ONCAD).

En conséquence, le modèle de l'État-développeur fut en crise. Ces signaux justifiaient la nécessité d'une politique d'austérité. Ailleurs, ce contexte correspond à un nouveau dynamisme du capitalisme qui constata la réussite de la politique de relance économique par le plan Marshall et les prêts de la Banque mondiale en Europe de l'Ouest. L'hégémonie des États-Unis d'Amérique se manifestait davantage. C'est dans ce contexte que l'entrée en matière des institutions de Bretton Woods, à savoir la Banque mondiale et le FMI, a été constatée à travers notamment l'application des PAS à long, moyen et court terme. Pour parvenir à une croissance durable et un relèvement substantiel des niveaux de vie des populations, le Président Abdou Diouf devait appliquer à la lettre les principes du consensus de Washington. Il consistait à des réformes visant la libéralisation de l'économie, la privatisation, la réduction de la taille du secteur public et la maîtrise de l'inflation. On peut également ajouter que ce système d'ajustement incluait explicitement l'exigence d'un régime politique démocratique et, plus tard, la bonne gouvernance.

Au début du millénaire, la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI), prirent des mesures pour contenir le désastre né de leur catéchisme à travers notamment les PAS et surtout pour « changer » d'approche, à la suite de nombreuses critiques. L'idée est de faire un « retrait » afin de laisser le champ libre aux pays concernés de décider dorénavant de leur avenir<sup>5</sup>. C'est dans ce

---

<sup>4</sup> Voir Senghor (1976), notamment sur le second texte intitulé « Le socialisme africain et la voie sénégalaise » aux pages 37-47.

<sup>5</sup> En 2006, un dossier spécial de la revue *L'économie politique* mettait en doute le caractère effectif de ces réformes et titrait : *La Banque mondiale a-t-elle vraiment changé ?* On peut rendre compte que les institutions de Bretton Woods ont pu développer des mécanismes d'adaptation,

cadre que la préparation des programmes de réduction de la pauvreté a été décidée pour venir à bout de la pauvreté. A la même période, l'Organisation des Nations unies lançait les Objectifs du millénaire pour le développement (OMD) pour l'horizon 2015. Ainsi, l'agenda international porte sur l'éradication de l'extrême pauvreté comme l'indique le Rapport de la Banque mondiale sur le Développement dans le monde en 2000 intitulé *Combattre la pauvreté*. Dans le même temps, le Sénégal enregistrait sa première alternance politique, le 19 mars 2000, pour un régime libéral d'Abdoulaye Wade, qui succède à quatre décennies de régime socialiste ayant vécu le dernier quart du XXe siècle sous ajustement structurel.

Ce nouveau régime s'est doté de deux Documents stratégiques de réduction de la pauvreté (DSRP I pour 2003-2006 et DSRP II pour 2006-2010 ; ce dernier comportait un volet Stratégie de croissance accélérée. De par l'origine du projet, ces documents épousent les contours du néolibéralisme. Le Président Abdoulaye Wade sera cependant à l'origine de plusieurs politiques sociales pour contenir les conséquences des PAS. Comme la pauvreté paraît impossible à éradiquer, Abdoulaye Wade réorientait sa politique vers la relance de l'agriculture, la diversification des PTF, la réalisation d'infrastructures, etc. Cette nouvelle perspective trouve son but dans la « préparation à l'émergence » consignée dans le Document de politique économique et sociale (DPES 2011-2015), nouveau référentiel des politiques de développement. Ces dernières sont renforcées par des politiques sectorielles notamment dans le domaine de l'agriculture (Plan REVA en 2006), Grande offensive pour l'agriculture, la nourriture et l'abondance (GOANA) en 2007), de la décentralisation (redynamisation des Centres d'appui au développement local (CADL), ex-Centre d'expansion rurale polyvalente (CERP) en 2005, lifting des Agences régionales de développement (ARD) en 2008, valorisation du travail des chefs de villages, de la multiplication des agences dans tous les secteurs, de la rente de la migration, des flux de l'Aide publique au développement (APD) et de la coopération financière avec la Chine et les pays du Golf. En outre, il affiche une volonté d'affirmation du pays en tentant une redéfinition des rapports avec la France, l'ancienne puissance tutélaire et le système international de manière générale notamment avec ses prises de positions tranchées au sein des Nations unies. S'il convient de reconnaître dans sa démarche un leadership panafricain<sup>6</sup>

---

souvent des plus étonnants, pour entretenir le fameux « consensus de Washington ». Voir : Cling et al. (2011).

<sup>6</sup> Il a beaucoup contribué à redorer le blason de l'Union africaine (UA) à travers notamment la mise en place du Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD) avec ses homologues de l'Algérie (Abdou Aziz Bouteflika), de l'Afrique du Sud (Tabo Mbeki) et du Nigéria (Olusegun Obasanjo), car le Plan d'action de Lagos, adopté en avril 1980 par l'Organisation de

et une vision de l'avenir, il n'en demeure pas moins que les coûts de ses projets infrastructurels (échangeurs, aménagement de la corniche, édifices publics, nouvel aéroport...) furent exorbitants, en plus de la situation socioéconomique délétère des ménages.

Dès son accession au pouvoir le 25 mars 2012 pour la deuxième alternance politique du pays, le Président Macky Sall a immédiatement supprimé le DPES pour mettre en place la Stratégie nationale de développement économique et social (SNDES 2013-2017). Mais, l'année d'après, il met en place le PSE (2014-2035), sur une échelle de temps assez longue. Ce nouveau document est jugé plus en phase avec les exigences de la mondialisation sur l'émergence. Le concept d'émergence est maintenant ancré dans la phraséologie gouvernementale. Mais en réalité, il n'a rien de nouveau dans les politiques publiques sénégalaises. En effet, dans son discours à la nation du 31 décembre 2011, Abdoulaye Wade déclara : « ... ma confiance dans notre capacité individuelle et collective de réaliser notre ambition pour un Sénégal émergent ». En clair, Dimé et Ba (2016, p. 18) montrent comment le concept d'émergence est parvenu à supplanter celui de développement et soulignent que « ... l'émergence n'est pas un nouveau paradigme ou une nouvelle stratégie de développement, elle introduit juste des changements cosmétiques avec une démarche de marketing dans les politiques publiques des pays étiquetés comme « sous-développés » ».

Les nouvelles politiques de développement, un peu partout en Afrique, font du concept d'émergence leur cheval de bataille. Il va de soi que le discours sur l'émergence épouse fortement les thèses néolibérales depuis son avènement dans les officines de la Banque mondiale<sup>7</sup>. De là, la logique du rattrapage reste active, comme c'était le cas au début des années 1960 dans les pays d'Afrique nouvellement indépendants. Piveteau et Rougier (2010) renseignent que « le modèle des pays émergents correspondrait à une forme d'économie mixte, tant ces pays ont su raisonnablement s'éloigner des règles libérales du consensus de Washington... ». Le PSE traîne des tares congénitales à la formulation des politiques publiques en Afrique. Le rapport provisoire effectué par le directeur

---

l'unité africaine (OUA), qui visait « l'autosuffisance nationale et collective dans le domaine économique et social, en vue de l'instauration d'un nouvel ordre économique international » n'a pas trouvé une issue heureuse. Ses engagements panafricains ont impacté ou se sont imbriqués aux politiques internes avec la construction d'un Monument de la renaissance africaine, d'un hymne de la renaissance africaine, d'un musée de civilisations nègres, d'une université du Futur africain, le reboisement de Dakar à Djibouti pour « une grande muraille verte », etc.

<sup>7</sup> La paternité du terme « émergence » est attribuée à l'économiste néerlandais Antoine van Agtmaël, de la Société financière internationale, en 1981. Le qualificatif renvoyait aux pays *en voie de développement* offrant des opportunités pour les investisseurs et bien solvables.

exécutif de l'Institut futurs africains (IFA), Alioune Sall, sur l'*Étude de la mise en œuvre du Plan Sénégal Émergent (PSE)* commanditée par le Programme des nations unies pour le développement (PNUD) en 2016 est plus pessimiste qu'optimiste quant à l'aboutissement du PSE à cause notamment d'un défaut d'endogénéité, de conceptualisation et de planification de l'émergence. Il s'y ajoute un problème de communication qui prouve l'absence de réappropriation par les populations.

Pour autant, le sous-titre du document du PSE qui est une expression canonique en wolof, *Euleug ci biir*, qui peut vouloir dire « l'avenir est à prévoir dès à présent », laisse présager une ambition pour les « générations futures » et la prospective. Cependant, les forces vives de la Nation n'ont pas été impliquées dans l'élaboration du document. Si le DSRP I et le DSRP II ont fait l'objet d'une élaboration qui les rassemblait, le PSE a été confié au cabinet McKinsey. Ceci est un signe d'extraversion et de mise sous tutelle quoique le régime argue que ce cabinet a travaillé sous le contrôle d'experts sénégalais réunis autour du groupe *Disso*<sup>8</sup>. À ce titre, le PSE semble bien être un condensé de recettes « décontextualisées » et « déterritorialisées » prêt à l'emploi. Il ne constituerait donc pas un projet de société qui transcende les régimes politiques voire une génération. Cette analyse, certes prématurée, est fondée, en considérant la trajectoire jusqu'ici suivie dans le pays qui renseigne des permanences plutôt que des ruptures.

De tout ce qui précède, ressortent deux thèses : en premier lieu, les axes stratégiques et les projets phares des politiques de développement sont en souffrance dans la matérialité des faits ; en second lieu, l'idéologie néolibérale de ces politiques s'accommode mal avec les intérêts nationaux et les réalités sociales. Ces deux thèses, intrinsèquement liées, rendent hypothétique le développement proposé et recherché. Inversement, il s'agit de voir si les programmes de développement relèvent le niveau de vie des populations par une croissance partagée et si le pays se porte bien dans sa fameuse marche du développement. L'ancrage endogène des projets de développement reste un défi.

## **1.2. Un insuccès causé par le schisme des périodicités des plans de développement ?**

Les documents de politiques de développement sont frappés d'une versatilité au gré les Présidents en place avec leur temps politique qui ne donne pas

---

<sup>8</sup> Mot wolof qui peut signifier « concertation ».

suffisamment d'échéances pour l'accomplissement des différents projets. Encore que d'autres projets tirent en long à cause d'un déficit de financement ou d'un management de qualité. Il en découle un schisme des périodicités qui précipite les échecs ou, du moins, les inachèvements. En effet, la mise en œuvre des différents programmes pêche souvent par la désarticulation entre les dynamiques sociales et les logiques politiques. On peut enfin remarquer la tendance économiciste des projets prioritaires au détriment d'une refondation de l'éthos des ressources humaines, plus éthique et plus travailleur. De plus, les axes prioritaires dégagés d'un document à l'autre sont quasiment les mêmes : ce sont presque toujours la croissance, le rééquilibrage de la balance commerciale, le contrôle du déficit public, le capital humain, la bonne gouvernance, etc. Il ne saurait en être autrement dès lors qu'il y a une synonymie presque parfaite entre le DPES sous Abdoulaye Wade et le PSE actuel sous Macky Sall. Logiquement, l'agrégation des différents axes devait transcender les régimes politiques d'autant plus que malgré une alternance politique, l'administration et les institutions politiques demeurent les mêmes, au nom du principe de continuité du service public.

En réalité, le fait de remplacer un document de politique de développement trouvé sur place peut refléter une entreprise de délégitimation du prédécesseur par la prétention du successeur à se présenter comme détenteur de la solution miracle. Ainsi, chaque régime politique cherche, par des mots fétiches, à façonner la conscience collective, le temps de l'exercice du pouvoir, en plus de s'aligner sur le discours international en vogue pour capter des rentes. Cette logique de subjectivation cherche une finalité de légitimité plus générique pour dérouler le programme gouvernemental qui s'arroge l'essence des politiques publiques. À ce titre, on n'est plus loin d'une personnification des politiques de développement. C'est ainsi que les réalisations infrastructurelles (routes, édifices, complexes sportifs, usines etc.) sont associées au Président de la République qui les inaugure, même si la plupart des projets émanent du précédent régime. C'est le cas par exemple, entre 2015 et 2017, du *Grand théâtre national*, des *échangeurs de l'émergence*, de l'*Aéroport international Blaise Diagne (AIBD)*, etc. Le PSE peut subir à son tour le sort même qu'il a réservé aux précédents plans.

Le seul cas des alternances politiques ici évoqué ne doit pas empêcher de remonter au régime socialiste du Président Abdou Diouf. Car, cette tendance à s'appuyer sur les politiques de son prédécesseur tout en ne lui donnant aucune reconnaissance n'a rien de nouveau avec le Président Macky Sall. En effet, le livre de Mamadou Lamine Loum, dernier Premier ministre sous Abdou Diouf, de

1998 à 2000, intitulé *Le Sénégal au 1<sup>er</sup> avril 2000*, montre que des projets entamés ou achevés sous Macky Sall étaient déjà élaborés ou en tout cas prévus. La politique infrastructurelle actuelle dont la localité de Diamniado est le porte-étendard, trouve son origine dans les « programmes, projets et actions en cours de formulation, à poursuivre et à finaliser » sur la « création d'un pool de services à l'entrée de la Presqu'île du Cap-Vert (Diamniadio) » (Loum, 2001, p. 303). Sans risque d'exagération, ce livre contient la quasi-totalité des programmes et projets entrepris ou exécutés depuis une vingtaine d'années, pendant les deux alternances politiques donc. L'élaboration d'un plan national pour le développement ne serait alors, somme toute, qu'une formalité de gouvernance et une enseigne de politique pour faire son mandat et marquer son temps.

De cette manie de faire, il résulte deux conséquences : l'inexistence d'une vision stratégique de l'avenir qui fédère les régimes politiques et le peuple, et qui laisse alors ouverte l'option idéologique qui y mène ; l'absence de cohérence dans les projets de développement qui donne l'impression d'un éternel recommencement. Le Président Macky Sall promeut la rupture du mode de régulation, mais il épouse encore les vieilles logiques néolibérales comme l'illustre sa rencontre avec le groupe consultatif du Club de Paris le 24 février 2014 pour faire financer le PSE ou la visite de la directrice générale du FMI, Christine Lagarde, le 31 janvier 2015<sup>9</sup>, à Dakar même, pour se faire légitimer ou encore les accords de coopérations lors de la visite d'État du Président français Emmanuel Macron du 1<sup>er</sup> au 3 février 2018. Pour autant, le schisme des périodicités des documents de politiques de développement ne s'explique pas seulement par l'alignement aux agendas internationaux, mais aussi par la réalité du système politique sénégalais qui enjoint à des stratégies de conservation ambivalentes. Il y a ensuite une gouvernance qui n'est pas toujours sobre et vertueuse si l'on se réfère, ne serait-ce qu'aux rapports des Corps de contrôle de l'État qui ne cessent de relever des irrégularités sur la gestion des finances publiques.

Tout au moins, chaque régime fait des coalitions politiques un mode de fonctionnement pour le maintien au pouvoir. Les modulations des logiques d'acteurs (syndicats, patronat, marabouts, opposition, dignitaires etc.) ne laissent pas beaucoup de marge de manœuvre au politique. En définitive, le

---

<sup>9</sup> Du haut de la tribune de l'Assemblée nationale du peuple sénégalais, Christine Lagarde fit appel dans son discours, dès l'entame de ses propos, au proverbe wolof selon lequel *Ku la njëkk ci néeg bi moolay wax ni ngay toogué* (« C'est à celui qui te précède dans une pièce de te dire comment t'asseoir »). Son souhait était d'examiner l'avenir du Sénégal sous l'angle de ce proverbe « plein de sagesse », dit-elle, et en s'appuyant « sur le trésor de connaissances du FMI ».

comportement des professionnels politiques aux intérêts différentiels envers la *res publica* entraîne une incertitude de mise en œuvre effective des politiques publiques malgré la réalité inaltérable de l'*implémentation*. Ainsi, le clientélisme politique a toujours cours et il existe également des relais institutionnalisés pour garantir la légitimité de toute action de l'État. À ces facteurs explicatifs, s'ajoute le conditionnement monétaire dans l'Union économique et monétaire Ouest-africaine (UEMOA). Pour accélérer le développement national, le Président Macky Sall a créé un ensemble d'institutions financières au service de l'initiative privée et entrepreneuriale telles que le Fonds souverain d'investissements stratégiques (FONSIS), le Fonds de garantie des investissements prioritaires (FONGIP) et la Banque Nationale de développement économique (BNDE). Au-delà des supputations sur l'opérationnalité et l'accessibilité de ces fonds, il est utile de s'assurer de leur bon fonctionnement pour les résultats escomptés. Car, bien souvent, le financement des projets d'entrepreneuriat répond à des logiques de clientélisme politique. Si le rapport n'est pas directement établi, le choix des projets financés suit la cartographie militante de la majorité présidentielle.

## **2. Par le temps, « *cui bono* ? »<sup>10</sup>**

### **2.1. Bornage, conflit des temps et imposition du temps politique**

Les peuples ne se reconnaissent pas toujours dans le bornage du temps politique si bien que leurs temporalités sociales, définies par Mercure (1995, p. 13) comme « ... la réalité des temps vécus par les groupes, c'est-à-dire la multiplicité des conduites temporelles et des représentations du temps liées à la diversité des situations sociales et des modes d'activités dans le temps », se construisent au rythme de leurs expériences du vécu. Les différentes strates de temps sont difficilement repérables dans le réel. Il faut alors observer les pratiques sociales pour se rendre compte de leurs manifestations dans une imbrication totalisante plutôt qu'un éparpillement. Toutefois, le temps politiquement construit se dote du pouvoir de déterminer les termes des échanges sociaux en contenant les orientations. C'est à penser que la vie sociale est organisée par la grande institution que représente l'État.

Le temps politique devient de ce fait comme cadre organisateur de la vie sociale. Il synchronise les différents temps qu'il peut y avoir, n'a pas de différenciations et impose, en plus, des repères temporels particuliers à travers la planification ou la prévision et à partir de l'évènementiel. Si l'État se fait l'apanage du temps économique, il rejoint la société dans la multiplicité des temps sociaux. Aussi, il ne domine pas totalement le temps économique du fait de la contribution

<sup>10</sup> Expression inspirée de Strange (1976), spécialiste de l'économie politique internationale, qui signifie « à qui cela profite ».

décisive de l'économie *dite* informelle. Envers tout, le temps politique est un lieu de conversion des différents temps, mais encore plus ouvert au temps mondial qu'au temps social. Cet état de fait est visible dans la détermination de la politique économique nationale. De ce fait, l'appropriation par les populations de ce que le politique scintille pose évidemment problème, car elles peuvent ne pas se retrouver dans le bornage. Le temps vécu diffère d'un temps imposé à vivre. Néanmoins, il y a une porosité des temps.

A cause du temps mondial, il semble que certains pays en Afrique subsaharienne peinent à contrôler les mouvements de leurs sociétés à travers leurs multiples espaces de socialisation, de représentations et de production. Aujourd'hui la révolution numérique matérialise cette tendance. La place que ces pays occupent dans l'échiquier mondial leur a été assignée plutôt que choisie par eux-mêmes. Avec ce temps, la régulation par le marché prend le pas sur leurs actions historiques. Il faut se rendre à l'évidence que les forces sociopolitiques, comme le mouvement altermondialiste, ne parviennent pas à créer des disjonctions pour briser ce qu'ils qualifient souvent de chaînes de servitude pour le compte de la globalisation. Il va de soi que la réalité de la mondialisation est soutenue par des institutions transnationales fortement régulatrices et contraignantes. L'illustration des temporalités est tenue par le global qui produit et se reproduit au plan local. On assiste ainsi à une déterritorialisation des espaces du monde notamment ceux du Sud. On peut supposer que l'expérience coloniale a préfiguré à l'habitude d'un temps social dépendant du temps mondial. D'ailleurs, on peut penser ici directement à la notion de « temps colonial » employé par Onana (2007) dans ses nombreuses références à Balandier (1951). La mondialisation habitue, sans doute, à l'intériorisation du temps mondial. Vu sous cet angle, tous les pays semblent se connecter au temps mondial par un processus naturel qui s'achève, justement, dans la mondialisation, mais s'y épuisent de manière différente suivant leurs historicités.

À travers les expériences de développement conduites sous l'égide des IFI, le temps politique ne jouit que d'une autonomie relative pour se consacrer aux véritables enjeux du temps social. Ainsi, le « mégatemps » de la « mégasociété » dicte sa loi par le truchement du temps politique. Du côté du régime politique en place, la (ré)actualisation du développement à travers l'élaboration de nouveaux documents de politiques de développement pose un problème de positionnement par rapport au régime d'historicité. Le modelage du temps mondial a tendance à phagocyter tout autre temps par l'inscription d'un programme de développement absorbant les dynamiques sociales. L'imposition d'une économie *formelle* orthonormée au libéralisme en est un exemple comme la constitution d'un agenda international sur des problématiques particulières tel

le changement climatique et le genre. En conséquence, le temps politique est à l'assaut du temps social, tout comme le temps mondial contraint le temps politique. De ce point de vue, on infère qu'à l'interne comme à l'externe, l'histoire des politiques de développement n'a été et n'est qu'une politique de domination.

Pour son maintien au pouvoir, le temps politique utilise des stratégies qui vont souvent à l'encontre des intérêts du temps social. Le temps économique, qui est nécessairement plus long pour atteindre ses objectifs, s'émancipe du politique dans ses dimensions conjoncturelle, conflictuelle et concurrentielle, tout en étant hâté et contraint par ce temps politique. Autrement dit, le temps politique, pour sa légitimité et son maintien au pouvoir, exige des résultats immédiats dont s'émancipe le temps économique qui nécessite plus de durée et n'a que faire des exigences ou de l'urgence du politique. Il en est de même vis-à-vis du temps social. Aussi, c'est un fait que le temps politique, qui astreint le temps social, est, à son tour, contraint par le temps mondial. Quel que soit le modelage politique de l'État et le maillage idéologique à l'échelle-monde, le temps social, comme on peut s'y attendre, suit son cours « normal » avec son lot de permanences et de mutations propre au système social auquel il se rattache.

L'idée est que les dynamiques sociales d'en bas ne s'accordent pas toujours harmonieusement à la logique d'en haut, même si les possibilités existent. Tout cela est lié en partie au fait que les régimes politiques ne matérialisent pas les ruptures qu'ils annoncent, mais énoncent encore le système hérité du passé immédiat (la logique du prédécesseur) et lointain (l'histoire du pays). La situation est ambiguë. En effet, le temps social se signale avec les demandes sociales, en plus des promesses politiques. En principe, il ne devrait pas y avoir de discordance entre temps social et temps politique puisque la politique tire sa légitimité de la société qui est l'émanation de tout un pays qui le délègue pour se voir, en retour, s'accomplir à travers l'intérêt général. En tout état de cause, pour produire des objectifs de développement, les ordres de temps social, économique et politique, par essence distincts les uns des autres, sont appelés à s'imbriquer ou s'interconnecter, dans une relative synergie. C'est pourquoi, il est difficile de voir prospérer un pays sans cette souveraineté temporelle.

## **2.2. La discordance des temps, élément latent dans l'explication du « sous-développement »**

Après tous les faits décrits ou analysés, on peut s'apercevoir que la conception souvent biaisée de l'historicité des sociétés africaines<sup>11</sup> mérite que l'on revienne sur l'explication du *sous-développement* des pays d'Afrique subsaharienne. De ce point de vue, nous mentionnons quatre tares qui nous semblent décisives, au-delà de cette explication, pour évaluer les prometteuses projections faites sur le continent africain ces derniers temps (Jacquemot, 2016). Non seulement le temps à venir est frappé d'incertitudes, mais encore les tares dont il est question sont si ancrées qu'elles remettent en cause les projets de développement. Elles sont liées, d'une manière ou d'une autre, à la question du temps.

En clair, la première des tares repérées consiste à vouloir expliquer le *sous-développement* de pays de l'Afrique subsaharienne à partir de la période des indépendances, généralement datée en 1960, alors que l'inscription dans le temps mondial date de cinq siècles plus tôt au moins. S'en tenir à cette date mythique, c'est faire porter le chapeau de l'échec uniquement aux premiers dirigeants africains. Même si la responsabilité des premiers dirigeants est non négligeable, avec par exemple l'usage de l'autoritarisme pour justifier le projet du développement, le système est bien plus ancien et porte donc les relents de la colonisation.

La deuxième tare consiste à vouloir expliquer les échecs des politiques économiques venues du dehors par l'inadéquation de la structure économique interne et l'absence dans la dynamique du commerce international alors que, l'une des causes majeures provient de l'extraversion des modèles, les conditionnalités économiques, l'utilisation instrumentale des pays pour le projet capitaliste planétaire et la marginalisation de l'économie réelle des populations. Cette tare a la particularité de voir une confrontation de différents temps qui ne profite pas aux sociétés.

La troisième tare concerne la dérive economiciste des programmes de développement en Afrique, alors que le développement est un processus global, multi-niveaux et surtout qualitatif. Le fait d'ignorer cette réalité a conduit à l'appréciation chiffrée des niveaux de vie qui ne révèle en rien l'état du bien-être. Les promoteurs du « développement humain » buttent encore face à la dure réalité du système international. Il ne peut en être autrement d'autant plus qu'il

---

<sup>11</sup> Voir Onana (2007) sur sa critique des analyses de Bayart sur le présupposé implicite et les conséquences induites dans un « paradigme » constitué par la sociologie (africaniste) historique du politique, notamment (p. 294-296) : « politique par le bas », « politique du ventre » et « transitions à la démocratie » y passent.

n'existe pas encore une définition consensuelle du développement en raison des perceptions fort différenciées d'un espace à l'autre.

La quatrième tare relevée est due à l'empressement vers le développement, l'obsession à la croissance et le souci de la bonne image auprès des IFI. L'idée de rattrapage a toujours droit de cité et se manifeste d'ailleurs avec le concept d'émergence qui correspond à l'étape du décollage ou *take-off* chez Rostow (1963). Dès lors, il est opportun d'intégrer dans l'analyse la variable temps. Le capital temporel des sociétés devient de ce fait une source de convoitise et le siège de la domination si tant le temps est inconditionnel pour toute activité sociale. Vu sous cet angle, le problème en Afrique demeure entier du fait de l'altération des historicités à cause de la discordance des temps..

Ces quatre tares qui permettent de mieux saisir les éléments explicatifs du *sous-développement* montrent en réalité comment la discordance des temps est latente dans l'explication. L'étude de cas du Sénégal vient montrer le problème de concordance des temps. On peut constater que les différents temps mondial et national d'une part, et, les temps politique et social d'autre part, sont dans une relation de pouvoir à chaque niveau et produisent des effets sur l'activité de développement. Si l'on peut reconnaître une rationalité aux temps mondial et politique dans les finalités qu'ils se fixent, il n'en est pas de même pour le temps social qui suit son rythme en cohérence avec la culture des peuples. Cependant, quelque rationnel que puisse être le temps social, il est difficilement saisissable du fait de la complexité des échanges sociaux, mais aussi du caractère hybride de la culture même.

Au vrai, chaque temps porte en lui-même son cours et ses logiques qui s'entrecroisent et se compénètrent pour créer des phénomènes de convergence. La discordance des temps est latente dans les explications malgré la permanence de l'idée de temps dans les politiques de développement. Pour la plupart des éléments d'explication comme la dépendance et la colonisation, l'establishment interdirait de penser comme tel. Par conséquent, une pensée officielle du développement existe et subsiste. La recherche sur le développement en Afrique subsaharienne est de ce fait embrigadée. Tout compte fait, les expériences passées resurgissent sur le présent continu avec l'entrée en force de la Chine, de l'Inde et même du Maroc.

L'intérêt de décrire ces tares est d'abord d'éviter des biais dans l'analyse du *sous-développement* de la plupart des pays d'Afrique subsaharienne. Bien souvent, ces derniers sont qualifiés de « pauvres » sans que l'idée d'une analyse

des contours de l'appauvrissement ne paraisse. Peut-on ainsi dire que leur pauvreté a été provoquée du dehors et non produite du dedans ? De toute façon, l'idée de traînard demeure<sup>12</sup> sur le jugement porté à l'endroit des pays d'Afrique subsaharienne au détriment d'une pensée profonde qui s'ancre et qui s'enquiert des historicités sur la longue durée. La quatrième révolution industrielle, avec son lot d'intelligence artificielle, creuse ainsi des inégalités de développement numérique qui viennent entretenir cette vieille idée. Il existe, en fin de compte, l'impression de reproduction d'une histoire vécue ailleurs, tellement la fascination et le mirage ont gagné les imaginaires politiques et les représentations sociales.

## Conclusion

La trajectoire des politiques de développement en Afrique résulte de la confluence entre les contextes international et national. En constatant que la politique économique-monnaire est modelée à l'aune du système postcolonial et international et que l'auto-institution n'est pas de fait, la capacité de développement de l'État du Sénégal est déterminée du dehors. L'État est certes dépendant et sous régime d'aide, mais les dirigeants sont rationnels en cherchant des rentes pour la classe politique, l'administration et le peuple à travers une diplomatie économique. Cependant, la stratégie d'extraversion est une situation de nature à remettre en cause le régime d'historicité du pays. Elle conduit irrémédiablement à la discordance des temps. Elle est également à inscrire dans la déconnexion des temporalités sociales devant s'accomplir dans l'harmonie des temps politique et économique. L'absence d'une vision stratégique ou de projets de société entraîne un défaut de prospective. Les conséquences sociales qui en découlent sont le plus souvent des mouvements de contestation de jeunes et des protestations de la société civile visant à satisfaire les demandes sociales, ou à revendiquer la consolidation des acquis démocratiques.

L'histoire du développement n'est qu'une politique de domination. Car, il est établi que la période coloniale a une conséquence sur le développement économique africain qui reproduit une Afrique postcoloniale (Heilbrunn, 2009). Après les OMD, la dépendance de l'Afrique subsaharienne au temps mondial est renouvelée à travers les ODD, une échelle de temps tentaculaire, une standardisation des préoccupations planétaires et un moulage des imaginaires des sociétés humaines. « Les OMD s'inscrivaient déjà dans la reconfiguration des modes d'action publique de la cité néolibérale. En étendant au niveau

---

<sup>12</sup> Comme la confusion entre « retard » et « différence » et la distinction entre « tradition » et « modernité ».

mondial les concepts de cette Nouvelle gestion publique (NGP), les ODD font un pas de plus dans la mise en place de la gouvernamentalité néolibérale » (Egil, 2015, p. 102). Au sein des Nations Unies, on veille à ce que chaque pays soit libre d'articuler les dix-sept ODD aux politiques publiques nationales en dégagant ses propres indicateurs. Mais l'enjeu du réchauffement climatique concentre les attentions. Cette perspective ne milite pas en faveur de l'Afrique qui risque encore de prendre du temps à faire une tâche-monde pendant que les grandes puissances occidentales et asiatiques s'attellent à leurs véritables préoccupations (Sarr, 2019).

*In fine*, il est opportun de se rapporter ici aux analyses de Sue (1995) sur l'ordre social qui « décide » du renouvellement du temps à chaque fois qu'il connaît une rupture. Mais l'idée d'un « temps dominant » — employé dans le sens du temps au niveau mondial qui est pivot, directeur et structurant — qui régule et dérégule à travers les grandes institutions internationales offre peu de marge de manœuvre aux sociétés subsahariennes. Lalèyè (1998) distingue le temps subjectif (qui est un vécu personnel de l'être), le temps collectif ou social (qui est une production sociale et que le groupe se représente à travers le langage) et un mégatemps (sur lequel semble être projeté le destin de l'humanité). De là, on est porté à penser que les sociétés africaines sont dépossédées de leur expression temporelle. On peut s'interroger sur la conscience que les acteurs institutionnels et sociaux ont de cet enjeu. Dès lors, il est difficile de cautionner que les États africains s'adonnent à des « stratégies d'extraversion » exclusivement — notamment sur la question du temps —, c'est plutôt l'hégémonie du système international sur leur possibilité de liberté et de choix à conduire leurs propres politiques. Le temps est, pour ainsi dire, plus que jamais une condition de développement. Si tel est le cas, alors restituer le temps aux sociétés n'est-elle pas la première des options de développement ? Aussi, se retrouver à travers des consensus forts n'est-il pas un moyen de gouvernance dans la concorde et l'implication de tous pour un projet de société consenti ? « [...] car une nation ne peut se perpétuer solidement que par une chaîne continue de générations se léguant successivement et progressivement le flambeau du destin collectif et le patrimoine spirituel qui en est le fondement » comme le déclarait Abdou Diouf, alors Premier ministre, dans son énoncé de politique générale, le 10 mars 1970 à l'Assemblée nationale du Sénégal.

Partout, l'action publique est appelée à l'accélération, du fait des réalités du champ politique en termes de satisfaction des engagements pris par les élus et les représentants des peuples pour un court terme et des demandes sociales des citoyens sans cesse renouvelées. Cette contribution se ferme donc sur ce

questionnement : à l'heure où il est difficile voire impossible aux économies de se passer du capital privé international, quelle marge de manœuvre nationale reste-t-il pour un pays comme le Sénégal, longtemps colonisé et mis sous ajustement structurel, en plus du fait que sa souveraineté en tant que telle semblerait n'être pleine sur bien des parties malgré la consécration constitutionnelle depuis 1960 ? Ce questionnement semble nous maintenir dans deux problématiques classiques : les analyses de l'État en Afrique dans la science politique africaniste (ou de l'africanisme politique) et finalement, de plus en plus, la formulation des politiques publiques en Afrique ; la validité de la théorie de la dépendance malgré les détractations d'une pensée qualifiée (souvent à tort ?) de réfractaire, nationaliste ou victimisante.

Cette contribution, nous l'espérons, informe des « problèmes d'une sociologie de l'historicité » chère à Rocher (2002 [1968]), à cause de la délicatesse du changement social, aspect fondamental des sociétés et dans la sociologie. Par conséquent, l'historicité des sociétés, difficilement saisissable à travers le fonctionnalisme, devrait être élucidée désormais à partir et autour du systémisme. Dans un tel cadre, non seulement la variable temps s'imposerait, mais, il faudrait également assumer la reliance entre sociologie « statique » et sociologie « dynamique », malgré la préférence accordée dans certains travaux à la disjonction dans la démarche positiviste et la méfiance vis-à-vis de l'ordre officiel. Une telle perspective, voire un tel parti pris épistémologique, ne saurait prendre forme et croître efficacement qu'à la faveur de la pensée complexe. La vision des choses, est autant capitale que la réalité elle-même observée et étudiée. C'est un moyen également de poser une réflexion sur la prospective dans ces espaces politiques, affectés de corrosion à cause de l'extraversion des modèles et de la dépendance structurelle.

## Bibliographie

BALANDIER, Georges (1951), « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 11, p. 44-79.

BAYART, Jean François (1999), « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, Vol. 5, p. 97-120.

BAYART, Jean François, Mbembe ACHILLE et Toulabor COMI (2008), *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala.

BEN HAMMOUDA, Hakim, et Moustapha KASSE (Dir.), (2002), *Repenser Bretton Woods. Réponses africaines*, Paris/Dakar, Karthala/CODESRIA.

CHOQUET, Cathérine, Olivier DOLLFUS, Etienne LE ROY et Michel VERNIERES (Dir.), (1993), *Etat des savoirs sur le développement. Trois décennies de sciences sociales en langue française*, Paris, Karthala.

CLING, Jean-Pierre, Mireille RAZAFINDRAKOTO et Français ROUBAUD (2011), « La Banque mondiale, entre transformations et résilience », *Critique Internationale*, n° 53, 23 p.

DIME, Mamadou, et Boubacar BA (2016), « L'émergence en lieu et place du développement au Sénégal : changement cosmétique, nouvelle mode institutionnelle ou (r)évolution paradigmatique ? », *Revue des mutations en Afrique*, Vol. 1, n° 2, 1-21 p.

DIOF, Momar Coumba, et Mamadou DIOUF (1990), *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala.

DIOF, Momar Coumba (Dir.), (2002a), *La société sénégalaise entre le local et le global*, Paris, Karthala.

DIOF, Momar Coumba (Dir.), (2013a), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve*, Paris, Karthala.

DIOF, Momar Coumba (Dir.), (2013b), *Sénégal (2000-2012). Les institutions et politiques publiques à l'épreuve d'une gouvernance libérale*, Paris, Karthala.

DIOUF, Makhtar (2002), *L'endettement puis l'ajustement. L'Afrique des institutions Bretton-Woods*, Paris, L'Harmattan.

DIOUF, Abdou (1970), *Déclaration de politique générale, République du Sénégal*, [En ligne], URL : <https://www.dri.gouv.sn/la-d%C3%A9claration-de-politique-g%C3%A9n%C3%A9rale-du-premier-ministre-m-abdou-diouf>, consulté le 4 mai 2021.

DURUFLE, Gilles (1988), *L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar)*, Paris, Karthala.

DURUFLE, Gilles (1994), *Le Sénégal peut-il sortir de la crise ? Douze ans d'ajustement structurel au Sénégal*, Paris, Karthala.

ENGUÉLÉGUÉLÉ, Maurice (2009), « Théories et approches du développement en Afrique : entre renouveau et crise ? », in : Mamoudou GAZIBO et C. THIRIOT (Dir.), *La Politique en Afrique. États des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, p. 229-254.

GURVITCH, Georges (1961), *La Multiplicité des temps sociaux*, Paris, Centre de documentation universitaire.

HARTOG, François (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.

HEILBRUNN, John R. (2009), « L'Afrique et l'économie politique internationale », in : Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (dir.), *La Politique en Afrique. États des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, p. 255-287.

HIBOU, Béatrice (1998), « Banque Mondiale : les méfaits du catéchisme économique. L'exemple de l'Afrique subsaharienne », *Politique Africaine*, n° 71, p. 58-74.

JACQUEMOT, Pierre (2016), *L'Afrique des possibles : les défis de l'émergence*, Paris, Karthala.

KASSE, Moustapha (1990), *Sénégal : crise économique et ajustement structurel*, Dakar, Éditions Nouvelles du Sud.

KOSELLECK, Reinhart (1990 [1979]), *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Editions de l'EHESS.

LAÏDI, Zaki (1996), « Le temps mondial. Enchaînements, disjonctions et médiations », *Les Cahiers du CERI*, n° 14, 36 p.

LALEYE, Issiaka Prosper (1998), « Du temps comme dimension au temps comme condition de développement », in : Souleymane Bachir DIAGNE et Heinz KIMMERLE (Dir.), *Temps et développement dans la pensée de l'Afrique subsaharienne, études de philosophie interculturelle*, Amsterdam/Atlanta, GA/Éditions Rodopi, p. 251-265.

LOUM, Mamadou Lamine (2001), *Le Sénégal au 1<sup>er</sup> avril 2000*, Dakar, EXCAF Éditions.

MERCURE, Daniel (1995), *Les temporalités sociales*, Paris, L'Harmattan.

NUBUKPO, Kako Kossivi (2011), *L'improvisation économique en Afrique de l'Ouest. Du coton au franc CFA*, Paris, Karthala.

ONANA, Janvier (2007), « L'explication politique africaniste et l'histoire : à propos de "l'historicité" des sociétés africaines », *Information sur les Sciences Sociales*, Vol. 46, n° 2, p. 273–303.

PIVETEAU, Alain, et Eric ROUGIER (2010), « Émergence, l'économie du développement interpellée », *Revue de la régulation* [En ligne], 7 | 1<sup>er</sup> semestre / Spring, URL : <http://regulation.revues.org/7734>, consulté le 10 février 2020.

ROCHER, Guy (2002 [1968]), *Introduction à la sociologie. 3. Le changement social*, Paris, Editions HMH Ltée / Seuil.

ROSTOW, Walt (1963), *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Seuil.

SALL, Alioune, et Baba TOP (2016), *Étude de la mise en œuvre du Plan Sénégal Émergent (PSE) : enjeux et perspectives*, Rapport provisoire, Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), 6 mars, 28 p.

SARR, Serigne Momar (2019), « Le changement climatique dans les relations internationales. Un nouvel âge du développement ? », *Liens Nouvelle Série*, Vol. 1, n° 28, p. 154-164.

SENGHOR, Léopold Sédar (1974), *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines.

SSTIGLITZ, Joseph (2002), *La grande désillusion*, Paris, Fayard.

STRANGE, Susan (1976), « The Study of Transnational Relations », *International Affairs*, Vol. 52, n° 3, p. 333-345.

SUE, Roger (1995), *Temps et ordre social - Sociologie des temps sociaux*, Paris, PUF.

WEAVER, Kent R. (1986), « The politics of blame avoidance », *Journal of public policy*, Vol. 6, n° 4, p. 371-398.

## Biographie de l'auteur

Serigne Momar Sarr est sociologue et politiste, Enseignant-Chercheur à l'Université Assane Seck de Ziguinchor (UASZ) au Sénégal. Ses axes de recherche concernent l'environnement, les politiques de développement,

l'administration publique, les jeunes et l'épistémologie des sciences sociales.

Il s'investit beaucoup dans le service à la communauté, notamment à travers la formation en techniques de débat aux styles universitaire et parlementaire et l'accompagnement des organisations communautaires de femmes et de jeunes. Enfin, il est co-fondateur du laboratoire associatif *La fabrique des Sciences* dont l'objectif principal est la vulgarisation scientifique.

## La charte du Mandé : Reconfigurations textuelles et mémorielles

Par Sanou Noël, Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso

La diversité humaine, consacrée par la norme supérieure de la Convention sur la diversité humaine<sup>1</sup>, est une réalité visible à l'échelle des civilisations. On peine aujourd'hui à le cerner dans la mesure où une mondialisation présumée comme effacement définitif de la diversité, oubli des origines, fait croire à l'avènement d'une civilisation-monde, une littérature-monde et une économie-monde. Mais au fur et à mesure qu'un tel projet est mis en discours, on se rend à l'évidence que l'irrédentisme culturel et historique est la caractéristique générique de la société humaine. C'est dans ce contexte que nous situons le retour et le recours, depuis 1998, aux configurations discursives appelées à prendre le statut de mythes entendus au sens de récits fondateurs, explicateurs de micro-récits, de micro-situations. Il s'agit de la redécouverte du Serment des chasseurs et de la Charte de Kouroukan Fouga. Plus précisément, il s'agit de la redécouverte de l'édiction de la Charte constitutionnelle de Kouroukan Fouga et de la prestation assermentaire des *donso*. On doit à Youssouf Tata Cissé (1964, 2003) d'avoir recueilli et transcrit le Serment des chasseurs ou la Charte du Mandé en collaboration avec l'érudit de la tradition orale du Mandé Wa Kamissoko. La reconstitution de la Charte de Kouroukan Fouga est consécutive à un atelier international.

Une controverse fait de ces deux textes des versions contradictoires, qui attestent de l'invention idéologique d'une charte africaine (Simonis, 2015a, 2015b), plus ancienne que la Magna Carta (Amselle, 2011, p. 446).

La première version de la charte évoque deux assemblées (*gbara*) à Kouroukan Fouga : la première pour « le partage du monde » en 1235, la seconde pour l'édiction de la Charte de Kouroukan Fouga en 1236. Cette version relèverait des traditions du Hamana et du Dioma, régions de la Guinée où Djibril Tamsir Niane a recueilli auprès du griot Mamadou Kouyaté de Djeliba Koro le récit qui fonde sa propre réflexion d'historien et la matière du texte romanesque *Soundjata ou l'épopée mandingue* (1960), qui sert, selon la controverse, de référence à tous les documents évoquant la rencontre de Kouroukan Fouga (F. Simonis, 2015a, p. 13-30).

Une seconde source de cette version du Hamana et du Dioma serait le fait d'un personnage « légendaire », également guinéen, Souleymane Kanté (1922-1987), lettré de l'école coranique dont les « hagiographes » et les disciples de l'école de pensée qu'il a fondée disent qu'il a inventé, le 14 avril 1949 à Bingerville en Côte d'Ivoire, l'alphabet

<sup>1</sup>Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles adoptée par la Conférence générale de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), réunie à Paris du 3 au 21 octobre 2005 pour sa 33<sup>e</sup> session.

*nko* destiné à transcrire les langues africaines. Ce savant, dans un écrit traduit en français en 2009 par son fils Brama Kanté mais encore non publié, aurait réuni, au bout d'une dizaine d'années de recherche sous sa conduite, 133 dispositions non exhaustives de la Charte de Kouroukan Fougá (Simonis, 2015b). Cette seconde source de la version du Hamana et du Dioma aura débouché sur une sorte de « coutumier juridique » sous la plume du « marabout » Souleymane Kanté, un « codex oral<sup>2</sup> » « largement inventé », à l'issue d'un travail de collecte auprès des détenteurs de la « tradition » par les méthodes d'observations ou d'enquêtes historiques. Son auteur le soumet à un traitement double : transcription et datation en 1236, un an après la bataille de Kirina fixée en 1235 conformément à la chronologie fictive de Delafosse (1912) des grands empires « soudanais » (Ghana, Mali, Sonrhaï) du VIII<sup>e</sup> jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. « Ce dernier l'avoue lui-même les griots sont incapables de l'énoncer » (Amselle, 2011, p. 448-453).

La seconde version de la charte, qui n'évoque pas les deux assemblées (les *gbara*) à Kouroukan Fougá, relèverait des traditions de Kela (Kouroukan Fougá) et de Kita (Kirina), régions du Mali (Simonis, 2015a). En lieu et place d'une assemblée à Kouroukan Fougá, cette version raconte qu'après sa victoire sur Soumaoro Kanté à Kirina<sup>3</sup> et l'obtention du serment d'allégeance de tous les rois, l'armée se serait mise en route pour Diakadialan pour sceller la cohésion retrouvée du Mandé au cours d'une cérémonie où, en présence des notables, Soundjata Kéita proclame la Charte du Mandé nouveau et met en place des provinces gouvernées par des représentants du pouvoir central<sup>4</sup>. Cette version est celle que rapporte Youssouf Tata Cissé sous le nom de Manden Kalikan, le « Serment du Mandé », découlant du *Donsolu Kalikan* ou le Serment des chasseurs prêté en 1222 (Cissé, 1964, 2003 ; Simonis, 2015).

---

<sup>2</sup> Ce codex oral énumère 130 « règles » ou « lois » (*ton*) édictées par Soundjata à Kouroukan Fougá lors de l'assemblée constituante de l'empire du Mali, réparties en trois catégories normatives : les vieilles coutumes (*landa*), des coutumes musulmanes du pays marka où le futur souverain fut contraint de s'exiler et les lois en vigueur sous la domination de Soumaoro Kanté (Amselle, 2011, p. 449).

<sup>3</sup> Nous tenons à souligner que la variation régionale de la geste du Mali épouse les contours de variations lexicales dialectales à l'instar des variantes *Krina* et *Kirina* dans les textes respectifs de Youssouf Tata Cissé et de Djibril Tamsir Niane pour désigner respectivement, selon les versions de Kela et Kita (Mali) et celles du Hamana et du Dioma (Guinée), le lieu-dit où a eu lieu la bataille décisive entre Soundjata Kéita et Soumaoro Kanté. Mais le débat ne devrait-il pas viser à cerner les invariances figuratives, thématiques et axiologiques plutôt que de s'attarder sur les accommodations conjecturelles de la manifestation de surface ?

<sup>4</sup> Nous attirons l'attention sur le fait que Seydou Camara (1996) rapporte une version, dite « islamisée », du *maana* (la geste) de Soundjata rattaché à la descendance du prophète par l'intermédiaire de son serviteur Sena Bilal. Cette version est perpétuée par les *djeli* (griots) de Kela (Mali). Cette version enseignée à Kela où le jeune griot parachève sa formation serait le texte principal, la version officielle entonnée avec solennité et emphase par les griots lors de la célébration, tous les sept ans, des cérémonies de restauration du Kama bolon et lors des funérailles des grands dignitaires de Kaaba. Toutes les versions ont en commun un noyau central : l'histoire du héros prédestiné. Les points de divergence sont les noms de certains personnages, la localisation de certains sites et les causes des événements.

En premières approximations théoriques, il y aurait deux écoles de traditions orales sur la geste du Mandé : les traditions guinéennes avec l'épisode de Kouroukan Fouga dans la prise de pouvoir par Soundjata Kéita *in praesentia* et les traditions orales maliennes avec l'épisode de Kouroukan Fouga dans la prise de pouvoir par Soundjata Kéita *in absentia* (Simonis, 2015a, 2015c, 2016). Les traditions orales maliennes sont placées sous la prépondérance des griots Diabaté de la cité malienne de Kela et les traditions guinéennes sont sous la prépondérance des griots Kouyaté de la cité guinéenne de Djeliba Koro.

La controverse oppose ces deux textes en deux versions ou variantes d'une « fiction » en ces termes que l'on peut lire sur une affiche-annonce de l'une des conférences de Francis Simonis : « Quand les historiens et l'UNESCO inventent une constitution africaine : la Charte du Mandén » (Aix-en-Provence, 23 février 2016) », qui font écho à un entretien au sujet de « la charte du Mandén ou l'instrumentalisation du passé africain » (Simonis, 2015b). Cette thèse est une réponse par la négative à la question de Jean-Loup Amselle (2011, p. 446-463) « l'Afrique a-t-elle “inventé” les droits de l'homme ? ». Cette invention d'une charte énoncée avant le Bill of Rights (1689) et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789), voire antérieurement à la Magna Carta (1215-1297), est une suite logique de l'invention de l'histoire des grands empires soudanais (Amselle, 2011, 2018)<sup>5</sup>. « Et si la charte de Kurukan Fuga n'avait jamais existé avant 1998 ? » (Diakité, 2009, p. 107), s'interroge Mamadou Diakité, pour qui la Charte de Kouroukan Fouga est un faux document de la tradition orale. Elle n'a pas été conservée par la mémoire et n'a pas été transmise de génération en génération par la parole. Elle a été construite par divers procédés dont la captation et la subversion d'un texte concurrent, à savoir la Charte du Mandé (Thierno, 2016).

Quelles sont les prémisses et les lieux d'énonciation de ces thèses qui ne résistent pas à une lecture qui se fonde méthodiquement sur l'interprétation empirico-déductive du Texte et de son Contexte corrélés sous l'angle de la sémiotique de l'énonciation ? Le débat entre le philosophe Souleymane Bachir Diagne et l'anthropologue Jean-Loup Amselle dans le cadre de « la pensée décoloniale » visant la rupture avec les catégories occidentales essentialistes pour l'édification d'une tension constructive entre le divers et l'universel laisse croire, du point de vue de l'anthropologue, que l'invention anthropologique de l'Afrique comme continent des ethnies est une posture aporétique à partir de laquelle la redécouverte d'empires et d'une charte ne peuvent participer que d'une entreprise d'invention de légitimités postcoloniales. Dans sa posture, l'historien Francis Simonis déplore le classement sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO, après sa « nationalisation par le Mali », d'une tradition constamment réinterprétée et adaptée aux enjeux du présent, sans une

<sup>5</sup> Elle fait l'objet du chapitre 16 du débat entre Diagne et Amselle (2018) : *En Quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Albin Michel.

expertise scientifique rigoureuse, ni l'authentification des deux versions « concurrentes » d'une soi-disant Charte de Kouroukan Fouga. Au terme d'une virulente critique des sources et de la crédibilité des auteurs, l'historien conclut que la Charte de Kouroukan Fouga est un document apocryphe pour prouver la naissance sur la terre africaine des droits de l'homme.

En premier lieu, nous nous référons au fait que c'est par le témoignage oculaire du griot attitré de Soundjata Kéita, Balla Fasséké Kouyaté<sup>6</sup>, que le récit épique de la bataille de Kirina et l'épisode du « partage du monde » nous sont parvenus, et que Kouyaté détenait le titre de maître des cérémonies et des proclamations impériales (Niane, 1960, p. 134-142). En second lieu, nous nous référons au fait que toutes les traditions décrivent Soundjata Kéita (Niane, 1960 ; Cissé, 1991) comme un chasseur indépassable, et que l'armée qu'il leva était composée de chasseurs et de chefs de royaumes et confréries ralliés, à l'instar du neveu du roi-forgeron Soumaoro Kanté dont la confiscation de la femme par son oncle fut la cause de son ralliement à Soundjata Keita. En troisième lieu, nous nous référons au fait que c'est le retour de Soundjata de l'exil dans la cour du roi Moussa Tounkara à Mèmah qui donna le point de départ des cinq batailles qui eurent lieu à Tabon, Niany, Nèguèboria, Kanfignè et Kirina. En quatrième lieu, nous nous référons au fait historique que Soundjata Kéita était de la confrérie des *donso*<sup>7</sup> et que bien avant son avènement, il se déroula dans le royaume mandingue le *Donsolu Kalikan* ou le Serment édicté par la confrérie des chasseurs, comprenant un préambule et sept dispositions (cf. Annexe : texte 2), qui a guidé le comité de réflexion, nommé par Soundjata Kéita lui-même inclus, pour proposer les nouvelles règles devant régir le nouvel empire : le *Manden Sigikan*<sup>8</sup>. Comme réponse, nous émettons l'hypothèse que les deux traditions orales sur la Charte du Mandé devraient être envisagées, dans leur herméneutique balisée par la réanalyse sémiotique, comme dispositifs textuels, davantage sous l'angle de la complémentarité de sources, de variations diégétiques sur une réalité historique : la fondation juridique de l'empire mandingue en 1235, dont l'étendue allait d'une partie du Sénégal à la moitié

<sup>6</sup> Gnankouman Douga est le nom de baptême du griot de Soundjata Kéita : ces panégyriques encouragent le prince persécuté par son demi-frère régnant Dankara Touman à quitter sa condition de jeune homme perclus en se dressant sur une canne de fer pour retrouver l'usage de la force de ses membres dans un des épisodes des traditions orales sur la geste du Mandé. Il sera rebaptisé Balla Fasséké Kouyaté après avoir été retenu comme captif par Soumaoro Kanté alors qu'il conduisait une mission de bons offices à Sosso, à la demande du roi Dankara Touman, pour priver son frère Soundjata Kéita de son griot (Niane, 1960).

<sup>7</sup> La confrérie des *don-so*, littéralement « la maison du savoir », est connue couramment dans la littérature savante et la littérature populaire comme la « confrérie des chasseurs ».

<sup>8</sup> Ce comité était formé des douze hommes clefs qui furent les alliés directs de Soundjata Kéita lors de la bataille de Kirina ou Krina : Kanmandian Camara, Tiramagan Traoré, Fakoly Koroma, Gassim Goundo, Farawani Condé, Serrakoman Konaté, Mandé Bouari, Sidimanba Koïta, Daman Diawara, Môlia Maghan Magassouba, Samary Bobo et Soundjata Kéita lui-même (Kourouma, 2017, p. 4 ; Niane, 1960 ; Cissé, 1991, 2000).

nord de la Côte d'Ivoire, en passant des régions du Burkina Faso, de la Mauritanie, de la Gambie, de la Sierra Leone et de la Guinée Bissau.

Dans la terminologie juridique, la charte est édictée ou proclamée en tant que norme supérieure. En adoptant la configuration du texte juridique, les transcripateurs ont procédé à un débrayage énonciatif du texte pour obtenir un énoncé impersonnel résultant d'une énonciation impersonnelle (Bertrand, 1993, p. 30), en l'abstrayant de la culture selon laquelle le griot l'énonce en jouant de son instrument, de sa diction, des ressources de la langue, de sa ritualisation séculaire. Pour le sémioticien, la charte est un énoncé et sa proclamation est une énonciation impliquant le locuteur, l'interlocuteur, l'acte d'énonciation et l'« attitude » face à l'énoncé ; le linguiste et le sémioticien prennent en compte le texte et son contexte dans la production de la signification : « l'énonciation est présentée soit comme le surgissement du sujet dans l'énoncé, soit comme la relation que le locuteur entretient par le texte avec l'interlocuteur, ou comme l'attitude du sujet parlant à l'égard de son énoncé » ; l'opposition entre l'énoncé et l'énonciation résulte du fait que l'énoncé est défini comme le texte réalisé et l'énonciation, l'acte de production du texte réalisé (Dubois, 1969, p. 100). L'énoncé à vocation scientifique procédera par débrayage énonciatif objectivant, et le discours symbolique par embrayage énonciatif subjectivant sur le sujet avec ses coordonnées personnelles et spatio-temporelles. Pour le linguiste, « l'énonciation est cette mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation » (Benveniste, 1970, p. 12). La linguistique transphrastique dans le sillage de l'École française d'Analyse du discours établit une différenciation entre le texte et le discours en postulant que le « discours = texte + conditions de production et le texte = discours - conditions de production » (Adam, 1990, p. 23 ; 1999, p. 39) ; l'analyse du discours fait apparaître le premier comme un objet abstrait du contexte sociohistorique de production, et le deuxième comme un objet concret, contraint par des déterminations extralinguistiques. En passant du texte verbal au discours et aux pratiques comme catégorie à laquelle il faut rattacher la proclamation historique d'une charte, la sémiotique élargit de la sorte l'énonciation en englobant des formes de manifestation que les linguistes ne prennent pas toujours en considération : les propriétés de l'objet-support et les circonstances extratextuelles sont elles-mêmes proposées à l'analyse. Enfin, c'est se proposer d'interpréter comme « énonciatifs » les usages mêmes des pratiques auxquelles l'objet est promis (Colas-Blaise, 2010).

Il faut noter que jusqu'à sa redécouverte internationale au cours d'un conclave organisé en 1998, qui a réuni à Kankan (en Guinée) traditionnistes et communicateurs sous la forme d'un atelier de recueil des traditions en vue de leur promotion par les nouvelles technologies de l'information, ce texte, qualifié par les uns d'une des premières chartes des droits fondamentaux (Niane, 2012) et par les autres de l'une des plus anciennes références concernant les droits fondamentaux inhérents à la personne humaine (Thierno, 2016), connu aujourd'hui sous le nom de la Charte du Mandé proclamée à

Kouroukan Fouga, était conservé, transmis dans le cercle restreint des érudits du « Mandé primitif », le Mandé géographique et le Mandé historique. De même, la collaboration fructueuse du chercheur Youssouf Tata Cissé, dont les hagiographes rappellent qu'il était initié au *donsoya*<sup>9</sup> (Colin, 2015), et du traditionniste de Kirina, le griot et érudit Wa Kamissoko, révèle l'épisode du Serment des chasseurs du Mandé. L'historien et anthropologue Youssouf Tata Cissé a recueilli et publié en 1964 la Charte du Mandé ou le Serment des chasseurs (Cissé, 1964, p. 175 ; 1991).

Pour cerner le statut et les enjeux épistémologiques d'un texte défini comme charte, nous nous référons à la définition donnée dans la rubrique lexicologie du CNRL<sup>10</sup>. Le CNRL définit étymologiquement une charte<sup>11</sup> comme un acte authentique au Moyen-Âge, en Europe, consignait des droits et des privilèges, généralement accordés par un suzerain<sup>12</sup>. C'est, plus spécifiquement, l'ensemble de lois constitutionnelles octroyées par un souverain<sup>13</sup>. C'est donc par extension que l'on désigne comme charte la règle fondamentale, l'ensemble de principes fondamentaux d'une institution officielle<sup>14</sup>. La Charte du Mandé est par extrapolation la règle fondamentale, la constitution régissant le royaume du Mali, édictée par la volonté de son souverain :

La charte de Kouroukan Fouga est l'ensemble des lois édictées par Soundjata lors de l'Assemblée des peuples qu'il convoqua à Kurukan Fuga en 1236 après l'éclatante victoire de Kirina qui lui ouvrit le chemin de l'Empire... On entend par charte un document écrit consignait les droits, les privilèges d'une communauté, d'un groupe d'hommes, droits octroyés ou obtenus de haute lutte. Pour n'avoir pas eu le support du papier ou de la pierre, les décisions de Kurukan Fuga n'ont pas moins traversé les âges pour parvenir jusqu'à nous, par la puissance de la transmission orale de la parole. (Niane, 2009)

Qu'en est-il de ce statut, des visées et des enjeux aux fondements de cette forme de textualité connue aujourd'hui dans la littérature et le droit international comme la « Charte du Mandé » ?

Une « critique des sources » pour l'historien, une sémio-analyse d'un événement discursif pour le scientifique du langage, ne saurait faire l'impasse sur le contexte historique de la problématisation de la Charte du Mandé qui existe en deux textes : la

<sup>9</sup> La confrérie des *donso*.

<sup>10</sup> Le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRL) de France.

<sup>11</sup> Outils et Ressources pour un Traitement Optimisé de la Langue, « Charte », Lexicologie, CNRTL, Ortolang. En ligne à <http://www.cnrtl.fr/definition/charte>, consulté le 8 mars 2018.

<sup>12</sup> Charte d'affranchissement, de dotation à une abbaye. Les chartes communales, [...] purs traités de paix entre les bourgeois et leur seigneur (François Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, 1828, p. 23).

<sup>13</sup> « Les inévitables meurtrissures du joug social appelé Contrat par Rousseau, Constitution par ceux-ci, Charte par ceux-là » (Balzac, *Les Paysans*, 1<sup>re</sup> partie, 1844, p. 169).

<sup>14</sup> La Charte des Nations-Unies. La déclaration Churchill-Roosevelt, intitulée « Charte de l'Atlantique » (De Gaulle, *Mémoires de guerre*, 1954, p. 478).

Charte de Kouroukan Fouga (Niane, 1960, 2009) et le Serment des chasseurs (Cissé, 1964, 1991, 2003). Sous le premier hyperonyme de la Charte de Kouroukan Fouga, la constituante a été pour la première fois « contée » à l'époque contemporaine dans ses quarante-quatre articles lors de l'atelier régional dont l'objet était la concertation entre communicateurs et traditionnistes, tenu du 3 au 12 mars 1998 à Kankan (République de Guinée), avec l'appui du CELTHO, de la Francophonie et de l'ONG suisse Intermédia Consultant SA, organisateurs de l'atelier (voir le Rapport de l'atelier en Annexe). Cette redécouverte fut fortuite :

Il s'agissait d'étudier les modalités de la collecte et de la conservation de la tradition orale rendue possible par les nouvelles technologies de l'information. Pour favoriser ces contacts entre communicateurs modernes et communicateurs traditionnels, afin d'utiliser ces derniers dans la communication moderne (santé-économie) plusieurs séminaires furent donc programmés par le CELTHO et Intermédia Consultants : à Labé (Guinée en 1997), Kankan (Guinée) 1998, Mopti (Mali) 1999, Niamey (Niger) 2002. Mais le séminaire de Kankan réunissant des traditionnistes mandingues déboucha sur un résultat inattendu dépassant toutes les espérances. Les traditionnistes mandingues venus du Sénégal, du Mali, du Burkina Faso et de Guinée étaient donc réunis à Kankan en conclave avec les communicateurs et chercheurs modernes. Un soir, en guise de récréation, l'Association des griots de Kankan appelée Djéli Tomba organisa une veillée ou soirée culturelle au cours de laquelle les Djéli venus de l'espace mandingue, communièrent. Laissant de côté les épisodes guerriers de l'épopée mandingue, les Djéli se mirent à chanter, à déclamer l'éloge de Soundjata administrateur et législateur. Les communicateurs modernes manipulant leurs appareils sophistiqués ne s'y trompèrent pas : les Djéli étaient en train d'énoncer, chacun pour ce qu'il sait des « lois », des « recommandations » prises par Soundjata et ses alliés à l'Assemblée tenue sur le plateau de Kurukan Fuga au lendemain de Kirina. Après cette séance nocturne et réunis en séance de travail avec les chercheurs et communicateurs, les Djéli mirent bout à bout les 44 articles de la Charte. Ainsi fut reconstituée la Charte de Kurukan Fuga. On trouve ce qu'on ne cherchait pas ; on le sait, cela est fréquent dans le domaine de la recherche. (Niane, 2009)

L'inscription de la Charte de Kouroukan Fouga sur la liste du patrimoine culturel de l'UNESCO sera une entreprise conjointe des gouvernements de la Guinée et du Mali. Les autorités de ces deux pays se sentent en droit de porter le projet en tant qu'ils abritent géographiquement le Mandé primitif<sup>15</sup>. Mais dans les imaginaires scientifiques

---

<sup>15</sup> Voir la délibération du conseil des ministres du Mali en session ordinaire le mercredi 16 mars 2011 : au chapitre des mesures réglementaires, sur le rapport du ministre de la Culture sur des projets de décrets portant sur le classement dans le patrimoine culturel national de quatre patrimoines historiques situés dans l'espace mandé :

1) la Charte du Mandé « Manden Sigikan » : proclamée à « Kurukan Fuga » au 13<sup>e</sup> siècle par les chefs des 12 provinces du Manden, la Charte du Manden est un ensemble de règles d'éthique et de conduite

et non scientifiques, ce texte est une passerelle pour le passé, un passage obligé de la réalité du Mandé géographique et historique à un espace politique postcolonial dont il est temps de comprendre les enjeux de reconfigurations textuelles et mémorielles dans l'espace même de l'énoncé. Pour les uns, le tort de ses ayants droit est d'avoir opté pour l'inscription sur la liste du patrimoine culturel immatériel dans un contexte de « conflits de versions » (Simonis, 2015) ; pour les autres, leur tort est de la nommer « charte » (Amselle, 2011).

Ce propos vise à renouveler le débat en rappelant la réduction épistémologique, celle de la réduction de la Proclamation de la fondation du Mandé et du Serment des chasseurs, à une ontologie juridique : la charte. Le propos vise à porter un regard sur une source dont seules les conditions d'existence ont fait l'objet des exégèses historiques et anthropologiques. L'enjeu principal n'est-il pas de redessiner un espace discursif subsumant les frontières entre sciences sociales et études littéraires dans l'exégèse d'une totalité signifiante et pluri-codique, restituant les contours d'une énonciation énoncée<sup>16</sup> devenue, par le fait de la perspective de l'anthropologie et de l'histoire juridique, une charte, une « histoire » opposable, selon la définition de Benveniste, au « discours » par l'absence de toute énonciation ?

Envisagée du point de vue du débrayage énonciatif opéré pour passer du discours au texte, c'est moins la Proclamation de Kouroukan Fouga qui est une invention que son accommodation épistémologique à un mode d'existence décontextué et exogène : la charte juridique dans l'entendement européen. Le *Mande Kalilukan* n'est-il pas devenu une charte, un énoncé « énoncé juridiquement », qu'après suppression des marques subjectives et circonstancielles d'un acte de langage fondateur au double plan illocutoire et perlocutoire, « dés-énonciation » du rendu textuel d'un discours dont la configuration actorielle, spatiale, temporelle et intentionnelle sont manifestées dans la geste de Soundjata Kéita : *Soundjata ou l'épopée mandingue* (Niane, 1960) ?

Notre cadre théorique est celui d'une épistémocritique de l'invention prévisible et accoutumée de la controverse sur l'invention affirmée de la Charte du Mandé pour les uns, et pour les autres le choix politique d'une version plutôt complémentaire des autres versions. Aussi, rappelons-nous que sa réduction instrumentale en « charte » s'est faite au détriment du discours et de l'énonciation qui distingue le discours de l'histoire et du droit. C'est au linguiste Émile Benveniste (1970) que nous devons la distinction entre

---

de la vie publique. Elle est inscrite depuis 2009 sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO.

<sup>16</sup> Au sujet de la distinction entre l'énonciation « énoncée » et l'énonciation « rapportée », se référer à Joseph Courtés (1989, p.48-49) : si l'énonciation « énoncée » est « constituée par l'ensemble des marques, identifiables dans le texte, qui renvoient à l'instance de l'énonciation », l'énonciation « rapportée » correspond à un « simulacre », dans le discours, de la « relation de communication entre énonciateur et énonciataire ».

discours et histoire « comme deux types de textes qui se caractérisent l'un par l'émergence linguistique du sujet énonciateur dans son énoncé et l'autre par son absence » (Millogo, 2007, p. 42). La perspective sémiotique de l'analyse de l'énonciation dans le discours postule la prise en charge au niveau de configuration discursive de surface des axes actantiels du contrat, de l'antagonisme et de la quête par des configurations actérielles, spatiales, temporelles et thématiques (Courtés, 1976, p. 87-106).

## Réduction épistémologique

L'inscription sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO est l'aboutissement en 2009 d'un long processus international de recueil, d'homologation et de sauvegarde d'un patrimoine tombé dans les oubliettes et menacé de disparition : tel est l'argumentaire à la base de la fixation par écrit sous le label du genre juridique de charte. L'inscription sous l'appellation de charte est un choix épistémologique qui a consisté à s'en tenir à l'énoncé résultant d'un acte de discours au détriment du processus d'énonciation de la proclamation dont la charte est l'énoncé. Le synopsis descriptif de la « Charte du Mandé nouveau », proclamée à Kouroukan Fougua (Mali) en 1236, inscrit en 2009 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, s'efforce de rendre compte non pas seulement des articles de la charte édictée, selon la définition classique dans la tradition européenne par un souverain à l'endroit de ses sujets, mais du contexte d'une proclamation englobée dans une geste globale, la geste du Mandé ; l'un de ses chapitres a débouché sur l'organisation d'une délibération historique dont la valeur fondatrice en a institué la commémoration rituelle du XIII<sup>e</sup> siècle à nos jours :

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, à l'issue d'une grande victoire militaire, le fondateur de l'Empire mandingue et l'assemblée de ses « hommes de tête » ont proclamé à Kouroukan Fougua la « Charte du Mandé nouveau », du nom du territoire situé dans le haut bassin du fleuve Niger, entre la Guinée et le Mali actuels. La Charte, qui est l'une des plus anciennes constitutions au monde même si elle n'existe que sous forme orale, se compose d'un préambule et de sept chapitres prônant notamment la paix sociale dans la diversité, l'inviolabilité de la personne humaine, l'éducation, l'intégrité de la patrie, la sécurité alimentaire, l'abolition de l'esclavage par razzia, la liberté d'expression et d'entreprise. Si l'Empire a disparu, les paroles de la Charte et les rites associés continuent d'être transmis oralement, de père en fils, et de manière codifiée au sein du clan des Malinkés. Pour que la tradition ne soit pas perdue, des cérémonies commémoratives annuelles de l'assemblée historique sont organisées au village de Kangaba (contigu à la vaste clairière Kouroukan Fougua, de nos jours au Mali, près de la frontière de la Guinée). Elles sont soutenues par les autorités locales et nationales du Mali, et en particulier les autorités coutumières, lesquelles y voient une source d'inspiration juridique ainsi qu'un message d'amour, de paix et de fraternité venu du fond des âges. La Charte

du Mandé représente aujourd'hui encore le socle des valeurs et de l'identité des populations concernées. (Synopsis, *La Charte du Mandén, proclamée à Kouroukan Fouga*, Inscrit en 2009, Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, Mali, UNESCO)

Il s'est naturellement posé, après sa redécouverte, la nécessité de définir le statut du texte à classer. Le régime juridique de la Proclamation du Mandé l'a-t-il emporté sur le fait que l'assemblée de Kouroukan Fouga, que précède le serment de l'élite savante, « la maison du savoir » – c'est le sens littéral de *don-so* (maison-savoir) –, a consisté en un rituel de solennisation au cours duquel, pour marquer la renaissance de l'Empire protecteur, ont été rappelées les idées, les valeurs et les structures intemporelles fondant la permanence de la société ? Autrement dit, les combattants de Kirina réunis sur la clairière au sommet de la montagne, sens littéral de Kouroukan Fouga, n'avaient pas pour prétention d'inventer *ex nihilo* mais de rappeler *ex cathedra* ce qui a fondé le vivre-ensemble inaliénable de la société dans sa composition idéologique binaire en *horon* et en *nyamakala* : les *horon* ou « hommes d'honneur », les *nyamakala* ou « agents techniques de la médiation ». Chaque composante politique a une configuration socioprofessionnelle complexe : du groupe idéologique des « *horon* » relèvent les groupes socioprofessionnels qui pratiquent l'agriculture, l'élevage, la pêche, le commerce, la chasse. Parmi ces *horon*, versés dans la science, l'art de la chasse et de la guerre, les *donso*, improprement appelés « chasseurs », avaient fait leurs preuves pendant les batailles successives ayant conduit à la défaite de Soumaoro Kanté ; ils se virent attribuer le titre de « porteurs de carquois », et le plus émérite parmi les plus émérites, le titre de *mande djata manga konfata sogo sogo simbo*<sup>17</sup>. Le groupe des *nyamakala*, improprement nommés « hommes de caste », réunit le forgeron (*noumou*), le griot (*djeli*) et le pitre (*worosso*). Ils sont les agents techniques de la médiation par le verbe, l'art, l'artisanat, l'industrie. Selon les normes sociales immémoriales, les *nyamakala* ne peuvent en aucun cas tenir la lance, à double titre a) d'intermédiaires en situations iréniques et agonistiques et de médiateurs entre la communauté et le numineux, b) d'artisans dépositaires de la fabrication des outils de production mais aussi de la pointe de la flèche et de la lance. Celui qui fabrique la lance ne peut tenir la lance (c'est-à-dire gouverner) au risque de devenir dictateur. C'est le viol de cet interdit qui a valu la ligue internationale contre la velléité d'un forgeron, Soumaoro Kanté, à la fois de fabriquer et de tenir la lance pour gouverner. Cette disposition est

<sup>17</sup> Soundjata était appelé par des noms multiples :

- Maghan Konaté : son vrai nom ;
- Mandé Manga : le souverain du Mandé ;
- Diata, Sogolon Diata devenu Soundjata : Diata de la reine Sogolon ;
- Manga Konfata : le nom de son père ;
- Kirikiya Maghan Konaté : l'enfant du buffle ;
- Sogo Sogo Simbo : le chasseur qui ne revient jamais bredouille, qui tue gibier sur gibier, sogo wo sogo. (Fofana, 2017).

constitutionnelle dans la charte dans l'exégèse que Djibril Tamsir Niane (2009) nous donne (voir en Annexe les articles 1 et 2 de la Charte de Kouroukan Fouga) :

L'énoncé qui ouvre la charte est capital. Il présente les clans ou groupes de personnes qui composent la société de l'espace mandé qui se confond avec la zone soudano-sahélienne de l'ouest. Cet énoncé révèle le caractère politique de la charte destinée à régir un empire. En voilà la traduction : « La société du Grand Mandé est divisée en 16 clans de porteurs de carquois, 5 clans de marabouts, 4 clans de nyamakala et les esclaves. Chacun des groupes a une activité et un rôle spécifique. » [...]

#### *Rôle des gens de métiers ou Niamakala*

Énoncé n°3 : « Les nyamakala se doivent de dire la vérité aux chefs, d'être leurs conseillers et de défendre par le verbe les règles établies et l'ordre sur l'ensemble du territoire ». Les nyamakala par définition sont des gens puissants, possédant des pouvoirs, une science, une technologie. Cela les rend utiles et redoutables. Ils sont représentés par leur chef à la cour. Ils doivent conseil au roi. Naturellement parmi les nyamakala, les Gnégnohé – les griots, maître de la parole ont une place éminente, ils sont tout à la fois historiens, précepteurs et conseillers. Djéli en malinké signifie, sang. A la manière du sang qui irrigue le corps humain, les griots circulent et animent la vie dans la société. C'est le lieu de dire que l'ethnologie coloniale qui a souvent mal compris, mal interprété la place et le rôle des nyamakala, de ces gnégnohé les a dénommés "castes" en référence aux divisions sociales de l'Inde, mais comme le fait remarquer Amadou Hampâthé Bâ, je le cite « Ici, il n'y a pas cette notion d'intouchabilité ou d'infériorité que certains manifestent actuellement à leurs égards. » (*Amkoullel l'enfant peul*, 1992, p. 522)

L'assemblée à Kirina, ayant débouché sur le rappel des droits et devoirs des peuples et structures sociopolitiques qui allaient habiter la nouvelle organisation socioculturelle qui germait sur les cendres du Ghana, constituait l'épisode conclusif d'une bataille et introductif d'une paix. Ce jour-là, des sacrifices ont été immolés, le coran fut récité, les griots ont entonné « l'hymne à l'arc » et l'assemblée a repris en chœur (Niane, 1960). À partir de ce jour-là, le Serment des chasseurs et la Charte de Kouroukan Fouga sont entrés dans le vaste champ des traditions orales qui vont des plus populaires, comme le conte, aux plus hiératiques, comme les crédos dont l'énonciation se confond avec le cadre confiné des confréries et des castes.

Le Serment des chasseurs en 1222 est préparatoire de la bataille de Kirina en 1235, et l'Assemblée législative de Kirina en 1236 est l'épisode délibératoire conclusif de la restauration axiologique et idéologique d'une structure administrative qui, tout en se fondant sur la configuration sociale ancestrale décrite ci-dessus, renouvelle l'État naissant pour l'adapter au nouveau contexte de crise, où l'esclavage est passé du statut de pratique exogène imposée au statut de pratique endogénisée sur fond de

luttres de prépondérance et de prédation qui bafouent les normes et les traditions sacrosaintes régulant les alliances, les conventions, les droits et les devoirs. Les deux situations sont les épisodes iréniques pour la restauration des valeurs ancestrales reconnues. Les batailles successives de Tabon, Niany, Nèguèboria, Kanfignè et de Kirina en constituent les épisodes agonistiques. Les actes iréniques et les actes agonistiques s'inscrivent dans un processus historique de refondation sur des valeurs éthiques, politiques et juridiques, reconnaissables par tous après l'intermède de troubles entre l'effondrement du Ghana et la victoire de Kirina.

La proclamation de cette nouvelle société devait rappeler le respect de l'inaliénabilité et de la dignité de la personne et des sociétés humaines. Ces droits humains, très tardivement proclamés ailleurs, y sont consubstantiels à toute collectivisation ; ils fondaient déjà le vivre-ensemble dans l'empire du Ghana avant sa destruction par les Almoravides.

À l'origine, le Serment des chasseurs et la Charte de Kouroukan Fouga furent des discours, des énoncés accomplis dans des situations actuelles, spatiales, temporelles et intentionnelles données. C'est en les expurgeant sur le plan textuel de cette subjectivité énonciative qu'ils deviennent des faits constituant des matériaux qui passent par les fourches caudines de la confrontation et de la critique des sources du point de vue historique. Ils sont expurgés du dialogisme au profit de la neutralité qui consiste à présenter les faits avec la distance de la troisième personne. Épistémologiquement, ce n'est pas le fait historique, encore moins le rituel irénique, qui fut classé sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO, mais l'énoncé juridique de la proclamation normative qui, dans le contexte culturel de la non-séparation des genres théorisée par l'esthétique (Senghor, 1956 ; p. 43-61) et la sémiotique (Sanou, 2017, p, 241-272), a mobilisé *sui generis* une énonciation subsumant littérature, sociologie, histoire, droit, économie.

Sous l'angle des fonctions du langage (Jakobson, 1963, p. 209-248), la charte est un langage qualifié par la fonction conative, incitative, qui fut mise en forme selon les normes rédactionnelles du droit positif européen et présenté à la commission de l'UNESCO pour son classement sur la liste du patrimoine immatériel de l'UNESCO. C'est cette réduction épistémologique que veut combler le synopsis descriptif en restituant la mémoire rituelle et discursive de ses origines. Sous cette forme, la charte ou le serment est, du point de vue du langage, un texte normatif dans une forme objective et positive. Pour ce faire, le discours normatif a été dépouillé de tout indice énonciatif pour lui conférer le statut de la norme supérieure impersonnelle et incorporelle qui s'impose à tous. Certes, cela est conforme à la visée législative de l'assemblée de Kouroukan, mais la « charte classée » fait encourir le risque à l'humanité de prendre l'ombre pour la proie, de fixer l'énoncé juridique au détriment de l'acte d'énonciation, de se fixer sur l'énoncé énoncé en lieu et place de l'énonciation

énoncée dont les effets de sens et de forme ont un retentissement, une répercussion encore permanente, vivante sur l'éthos, le pathos et le logos dans le Mandé et au-delà. C'est le résultat d'une désénonciation, le contenu juridique énoncé, la Charte de Kouroukan, sans doute pour le faire comprendre à l'humanité à travers le langage qu'il comprend le mieux, qu'il partage : le langage du droit positif romain.

## **Des appropriations-archives confrérique et castique au patrimoine de l'humanité**

La question fondamentale que posent les contempteurs de la Charte du Mandé est de savoir pourquoi et comment, jusqu'à la fixation par écrit de la Charte de Kouroukan Fouga en 1998 et du Serment des chasseurs en 1991 [Y. T. Cissé, 1964 ; 1993]), les publications – tant scientifiques que littéraires – sur l'épopée mandingue, la geste du Mandé et l'épopée de Soundjata, sont restées muettes sur l'existence de la Charte de Kouroukan Fouga et ses quarante-quatre articles, et sur le Serment des chasseurs et ses sept chapitres (F. Simonis, 2015a). Si la question est objective, la revue objective de la littérature existante permet de relativiser cette conclusion péremptoire sur un sujet de pertinence historique auquel Djibril Tamsir Niane (1974) s'est consacré sur plus d'un demi-siècle :

Ce rapide tour d'horizon nous montre qu'il existe plusieurs centres traditionalistes où l'on enseigne l'histoire du Mali. Tous ces centres datent seulement de l'éclatement du Mali, l'école de Keyla constituant le centre historique le plus ancien. Le Corpus de Soundjata est la base de toutes les traditions. A rapprocher les différentes versions, on s'aperçoit qu'il y a peu de divergences, on s'aperçoit également que chaque centre s'est spécialisé dans une histoire régionale post-XVI<sup>e</sup> siècle.

Le Corpus renferme des données cosmographiques, une géographie historique ; des séries de listes hétéroclites où l'influence de l'Islam est manifeste pour les généalogies antérieures à Soundjata. On trouve dans le Corpus :

- la genèse du Manding, des origines à Soundjata, les Keita sont censés descendre de Bilal, le premier Noir muezzin de l'Islam ;
- la généalogie de tous les compagnons de Soundjata, artificiellement rattachés à des personnages bibliques ou à des saints de l'Islam ;
- la Geste de Soundjata proprement dite ou Soundjata-Fasa, qui a donné son nom au Corpus.

Il s'agit :

- des exploits guerriers de Soundjata et de ses principaux généraux ;
- plusieurs chants épiques qui constituent la grande musique mandingue : *Djandjon*, *Boloba*, *Douga*, *Koulandjan*, etc.
- la Constitution politique et sociale de l'Empire ;
- liste des seize clans malinké et des cinq clans maraboutiques du Mali ;

- les us et coutumes du temps de Soundjata (l'ordre de prise de parole en cas de *Gara* ou assemblée ; la part qui revient à chaque chef de clan lorsqu'on immole un sacrifice).

Si la question sur l'authenticité est légitime, elle ne prend pas en compte dans ses constatations que c'est moins le fait que ces textes sont des constructions que leur statut épistémologique qui a été le fruit d'un choix. Sinon, sous un autre angle, c'est tout autant légitimement qu'un spécialiste de la littérature orale pourra considérer ces textes comme relevant de la tradition orale. Pour l'historien, ils entrent dans le cadre instrumental des sources orales de l'histoire qui ne devraient pas faire l'objet d'un survol idéologique dans la recherche d'une stature de controversé.

Le passage du support oral au support écrit n'a pu se faire sans l'accord tacite ou formel des détenteurs de ces traditions : « les traditionnistes ». Une figure africaniste majeure comme Youssouf Tata Cissé nous en donne une illustration anthropologique à travers la monographie : d'une part, sur la tradition orale de l'épopée mandingue, en coopération avec Wa Kamissoko, *nwâra* (spécialiste des traditions) et *djali* (griot) et, d'autre part, la révélation de la « confrérie des chasseurs » à l'aide de nombreuses enquêtes menées pendant trente-trois ans (Colin, 2015). Il place aux origines de la confrérie des chasseurs un peuple, les Kagoro, installé géographiquement dans la savane soudanienne et historiquement au Wagadu avant les Soninke il y a cinq mille ans. Partant du mythe de fondation de la confrérie par les frères Kontron et Sanin, Youssouf Tata Cissé (1976) place au cœur des structures, des rituels et des prouesses cynégétiques les rituels des *boli*, manifestation vitale et support d'une force vitale. Ses membres sont assermentés et astreints aux secrets confrériques absolus. Leur serment de 1222 n'aura-t-il pas été placé pendant des siècles sous le sceau du secret confrérique ? C'est la figure même et l'importance du chasseur qui devraient être placées au centre de l'information scientifique :

Le chasseur est de nos jours, perçu comme une personne qui parcourt la brousse régulièrement pour abattre le gibier, celui qui sait manier une arme (fusil, arc) et qui dans la tradition africaine, est le défenseur de l'intégrité territoriale, donc un combattant. Au-delà de ses activités sportives et guerrières, le chasseur est, pour les connaisseurs, un homme qui maîtrise certaines forces de la nature d'où il tire ses compétences de fondateur de cité ou de grands ensembles politiques dans l'histoire.

Aussi, est-il important que la recherche en sciences humaines se penche sur le rôle du chasseur dans la mise en place et l'organisation des cités. (Sanou, 2007, p. 67)

Nous présumons que c'est avec l'accord de la confrérie dont il était membre que Youssouf Tata Cissé a pu lever un coin de voile sur le serment qui liait les *donso* dans la lutte contre la tentative d'usurpation et la remise en cause des libertés du forgeron

Soumaoro qui passa, dans sa déception, de farouche opposant à l'esclavage à farouche partisan de l'asservissement des habitants des chefferies rebelles qu'il conquérait. Djibril Tamsir Niane confirme, dans une double démarche d'anthropologue et d'historien, la grande fresque épique sous le mode romanesque de *Soundjata ou l'épopée mandingue* en soulignant, dès l'avant-propos, qu'il offre une transposition littéraire du récit que l'historien africain, représenté par le djeliba Mamadou Kouyate, lui a livré sur une des pages les plus illustres de l'histoire africaine : la fondation annoncée et réalisée de l'empire par un homme au destin extraordinaire surmontant infirmité, oppositions et persécutions de rivaux pour fonder l'empire le plus immense que l'Afrique ait connu à l'issue d'une victoire éclatante à la tête d'une ligue internationale contre l'arbitraire et l'autocratie personnalisées par le forgeron sorcier Soumaoro Kanté.

Par-delà les innombrables mythes et chansons de gestes qui célèbrent cet événement historique, le fait saillant de l'avènement de l'empire du Mali demeure la naissance au Manding d'un système politique nouveau qui, sans avoir sapé l'ordre préexistant, ne l'a pas moins ébranlé dans ses assises.

En effet, pour la première fois dans l'Histoire des peuples soudanais, une organisation politico-militaire de chasseurs, dotée d'un statut excluant toute notion de tribu, de classe et de caste, et fondée sur un culte commun à tous ses membres, venait d'établir sa toute-puissance sur le pays situé entre le Haut-Sénégal et le Haut-Niger, avant de se lancer à la conquête de l'immense territoire s'étendant de l'océan Atlantique à la boucle du Niger, de la forêt guinéenne aux dunes de sable du Sahara.

L'influence des sociétés de chasseurs a si profondément marqué la vie politique du Mali que, cent ans après le règne des grands chasseurs, on retrouvait sous les empereurs musulmans — que les traditions populaires ignorent presque — une foule de chefs militaires, fari, yana, avatars des chasseurs guerriers, dans la cour du Mali et à la tête de la plupart des provinces de l'Empire. (Cissé, 1964, p. 176)

Niane et Cissé devaient convenir qu'avant d'être une source d'information consécutivement à un travail de critique et de validation, le texte de la geste est à l'origine un construit discursif impliquant des choix dans le grossissement ou la minimisation de tel ou tel aspect d'une structure événementielle. C'est également ce qui est aux fondements de la variabilité dans la réécriture de quatre versions de l'épopée mandingue dans la littérature contemporaine (M. Kouyaté, 2015). Dans la perspective d'approche non hiérarchisante des textes de Ute Heidmann (2005), Mamadou Kouyaté met en évidence les indices de variabilité des formes textuelles dans lesquelles les auteurs contemporains se sont approprié la geste du Mandé : les sources géo-historiques et linguistiques des versions réécrites sur les plans diachronique et synchronique, les instances énonciatives de la version sur laquelle se fonde le travail de réécriture dont la figure du griot. Toutefois, des versions traditionnelles aux textes des écrivains Djibril Tamsir (*Soundjata Kéita ou l'épopée mandingue*, 1960), Massa Makan

Diabaté (*L'aigle et l'épervier ou la geste de Sunjata*, 1975) et Camara Laye (*Le Maître de la Parole*, Kouma Lafôlô Kouma, 1978) se dessine un travail de reproduction d'une chaîne de transmission culturelle orale avec des rapprochements et des écarts.

Pour le sémioticien, insister sur son statut rituel et ésotérique est pertinent en vue de désambiguïser un texte qui ne saurait être saisi dans ses stratégies de production du sens indépendamment de son contexte. S'il est nécessaire de centrer son attention sur l'énoncé énoncé (la charte), qui est le résultat d'un acte typologique, il est indispensable d'effectuer le parcours génératif du sens de cet énoncé impliquant une énonciation qui induit des instances de production, de conservation, de transmission et d'interprétation lui assignant, en amont et en aval, la légitimité et la recevabilité culturelle au sein du groupe dont il est l'émanation. La littérature scientifique insiste dans son ensemble sur le fait que l'une des missions de la recherche est de pénétrer délicatement dans les enceintes et structures renfermées où les discours étiologiques et eschatologiques sont conservés dans le plus grand secret confrérique pour la préservation d'une parole-patrimoine. Nous devons, pour l'exemple, à Seydou Camara la « découverte » de l'existence d'un patrimoine graphique rédigé en arabe sur le corpus épique du Mandé, dont la conservation et la pérennisation se déroulent dans le plus grand secret dans le saint des lieux saints de la transmission de l'histoire du Mandé :

Kela, qui est de nos jours le plus célèbre des centres d'enseignement de l'histoire du Manden, a mis en place un système original de conservation et de transmission des traditions relatives à Sunjata Keyita. Ces traditions dont les dépositaires sont les jali (griots), s'appuient en fait sur des manuscrits inédits tenus dans le plus grand secret par le cercle des Jabate, en complicité avec les Keyita leurs maîtres qui, dans le souci de conserver les traces de leur passé glorieux, ont senti la nécessité de créer cette école. L'enseignement des traditions historiques à Kela pose le problème du rapport entre oralité et écriture et permet de remettre en question l'idée généralement admise qui consiste à instaurer une distinction tranchée entre sociétés à traditions orales et sociétés à traditions écrites. (Camara, 1996 ; p. 762)

Il faut convenir que les traditions orales sont un vaste champ de construction et de transmission de la mémoire du passé. Elles s'organisent en genres selon les préoccupations plus ou moins esthétiques et historiographiques. En cela, elles offrent le lieu d'une comparabilité et d'une transtextualité<sup>18</sup> au sens de Genette.

---

<sup>18</sup> Sous l'angle de « la littérature au second degré », Gérard Genette (1982) définit, en plus du phénomène de l'intertextualité, l'existence de relations transtextuelles. La transtextualité désigne tout ce qui met le texte « en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes ». Il existe cinq sortes de transtextualité :

- l'intertextualité est la présence effective d'un texte dans un autre (BAZIE, Isaac, et Josias SEMUJANGA, 2013) ;
- la paratextualité est la relation d'un texte avec ce qui l'accompagne, ses « seuils » : titre, épigraphe, préface ;

## Transtextualité des traditions orales : essai d'illustration vérificateur

On ne saurait, dans le cadre du présent questionnement du statut épistémologique et des enjeux poétiques de l'énoncé et de l'énonciation de la Charte du Mandé, ne pas se poser la question à savoir ce que c'est que ce Mandé où, en 1222 et 1236, furent respectivement prononcés un serment de lutte contre l'esclavage par les « chasseurs », dont l'un des leurs allait accéder au trône d'un nouvel empire, et une constitution qui fonde la structure étatique et la configuration socioculturelle d'un nouvel État entre traditions et modernité : l'empire Mandingue ou l'empire du Mali.

C'est le lieu de rappeler un second ordre de réduction de nature politique et territoriale du Mandé à un Mandé géographique et toponymique. Le synopsis de *La Charte du Mandé, proclamée à Kouroukan Fouga*, dans le cadre de son inscription en 2009 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité n'affirme-t-il pas que le Mandé est le « nom du territoire situé dans le haut bassin du fleuve Niger, entre la Guinée et le Mali actuels » ? Pour Djibril Tamsir Niane, à l'inverse, « l'espace mandé (...) se confond avec la zone soudano-sahélienne de l'ouest. En effet, le Mandé existant comme une circonscription, un pays situé géographiquement dans le triangle entre Bamako-Kita-Kouroussa à l'intersection du Mali et de la Guinée, est le fruit d'une réduction géoculturelle symétrique aux vicissitudes de l'histoire, qui ne saurait se prévaloir de la pertinence et du monopole de la mémoire et des traditions du Mandé au préjudice du Mandé historique et culturel. Les frontières de ce dernier, au gré des migrations et des brassages, se sont étendues parfois jusqu'au cœur des régions forestières au point de déboucher sur des entités de l'hétérogénéité structurelle comme les *Bobo'i* du Burkina Faso dont les spécialistes sont encore à se demander si la langue

---

- la métatextualité ou relation de commentaire est tout ce qui concerne le discours critique, le commentaire, la glose sur un texte ;

- l'architextualité est l'ensemble des déterminations thématiques et formelles qui rattachent un texte à un genre précis, l'étiquette générique qu'on colle à un texte ;

- l'hypertextualité est toute relation unissant un texte B (hypertexte) à un texte antérieur A (hypotexte), à l'exclusion du commentaire : la relation parodique, la traduction, le pastiche.

La transtextualité autorise surtout à interroger les « croisements » des catégories : toute pratique hypertextuelle engage une activité de commentaire (métatextualité) et une réflexion sur les contraintes génériques du texte transformé ou imité dans la réécriture (architextualité). Elle invite à ne pas isoler l'intertextualité des autres relations transtextuelles.

L'objet de la poétique se trouve ainsi assez exactement circonscrit à tout ce qui transcende la singularité des textes, à ce vaste ensemble de catégories générales que Genette a d'abord baptisé « architextualité » avant d'opter pour le terme plus systématique de « transtextualité », le début de *Palimpsestes* (1982) révisant la fin d'*Introduction à l'architexte* (1979) (Marc Escola, 2005) : « L'objet de la poétique, disais-je à peu près, n'est pas le texte, considéré dans sa singularité (ceci est plutôt l'affaire de la critique), mais l'*architexte*, ou si l'on préfère l'architextualité du texte (comme on dit, et c'est un peu la même chose, « la littérarité de la littérature »), c'est-à-dire l'ensemble des catégories générales, ou transcendantes — types de discours, modes d'énonciation, genres littéraires — dont relève chaque texte singulier. Je dirais plutôt aujourd'hui, plus largement, que cet objet est la transtextualité, ou transcendance textuelle du texte, que je définissais déjà grossièrement, par « tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes ».

et la culture ne se seraient pas détachées du tronc mandé avant la constitution du proto-mandé (Long, 1971).

Ne pourrait-on pas s'interroger sur la tendance de la recherche se focalisant sur la Proclamation de Kouroukan Fouga, un document historique à un moment historique de l'évolution du Mandé, à projeter sur les structures aux fondements de la société mandé et africaine des statuts sociaux conjoncturels dont l'apparition dans l'espace africain est documentable et datable ? Il s'agit de l'introduction du statut d'« esclave », déjà présent aux temps des incursions romaines pour la préemption de galériens, et plus certainement à partir du VII<sup>e</sup> siècle – époque des premières invasions arabes – jusqu'aux deux grandes abolitions de l'esclavage que sont l'abolition de l'esclavage transsaharien, tout le temps qu'a duré l'Empire du Mali (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle), et l'abolition de la traite négrière triangulaire entre l'Europe, l'Afrique et l'Amérique en 1848<sup>19</sup>.

Une certaine littérature brode en épingle des traditions et des pratiques « esclavagistes », datables, consubstantielles à la traite négrière européenne et à l'esclavage arabe, qui ont perdu de nos jours leur pertinence sociologique et idéologique dans les sociétés ayant, par une réelle capacité de résilience, renoué avec les structures sociales ancestrales égalitaires sous le mode de la collectivité volontaire, dont l'empire du Mali pluriethnique, collectiviste, pluriconfessionnel a été, aux origines, une parfaite illustration.

Au Manden, pays situé approximativement dans le triangle Bamako-Kita-Kurusa, les détenteurs attirés de ces traditions historiques portent le nom de nyamakala, gens de caste inférieure, qui dans la hiérarchie sociale se situent entre les horon (hommes libres nobles) et les jon (esclaves). Ils constituent un corps de spécialistes de la parole. Les nyamakala jouent un rôle d'animateurs des fêtes locales et sont les dépositaires reconnus du savoir au niveau de la tradition et de l'histoire. (Camara, 1996, p. 764)

Il y a également ce sous-entendu théorique de l'uniformité, sorte de monogénisme de l'empire du Mali en tant que produit et production des Manikan/Mandeka<sup>20</sup>. Cette représentation de la « geste de l'empire du Mali », appelée, sous ce rapport, « la geste du peuple Mandeka », est loin de la réalité d'une structure politique impériale fortement décentralisée qui fut fondée sur un accord mutuellement consenti par un ensemble de peuples dont l'amplitude et l'étendue méritent d'être étudiées, qui ne sont pas tous mandéphones et qui prirent part, pour les uns, à la bataille de Kirina et, pour les autres, à la vie de l'empire comme citoyens. En vérité, l'empire du Mandé fut fondé sur le modèle de l'empire du Ghana, dont les élites militaires – les populations Soninke fuyant l'envahisseur almoravide vers le sud et les érudits dans les sciences maraboutiques et islamiques – ont joué un rôle capital de transfert de savoirs et de savoir-faire pour son

<sup>19</sup> Il y eut en vérité plusieurs dates d'abolition en fonction des intérêts des nations européennes en compétition dans le commerce triangulaire.

<sup>20</sup> Méité Méké (dir.), *Le peuple Mandeka et la charte de Kurukan Fuga*, Paris, L'Harmattan, 2019.

édification (voir les articles 1 et 2 de la charte). La réduction de la genèse de l'empire du Mali au peuple Mandeka (population Mandé islamisée et rejointe par des franges de populations progressivement islamisées, qu'on ne peut confondre d'ailleurs avec les Bamana) au détriment du gentilé ou supra-ethnonyme « les Mandé » ou « Mandén » ou plus largement le Mali qui comprend des groupes nommément cités dans l'histoire de l'empire du Mali comme les Soninke, les Bobo'i, les Susu et plusieurs dizaines d'ethnies, sans compter les non-mandéphones qui s'originent dans l'empire du Mali et au-delà de l'empire du Ghana, mérite d'être soulignée après la parution des actes du colloque Kurukan Fuga (2018) sous le titre *Le peuple Mandeka et la charte de Kurukan Fuga* (2019).

La Charte du Mandé est pertinemment ce rappel entre situation agonistique et élan irénique d'un dispositif social, politique, juridique et culturel préexistant à la naissance du second grand empire qui devait remplir la fonction laissée vacante par l'empire de Wagadou : protéger par une barrière politique et juridique, mais aussi par l'écologie (la protection environnementale) sous la forme d'un empire abolissant l'esclavage et l'insécurité indissociables des razzias des populations arabo-musulmanes et assimilées depuis les VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles. Les fondateurs – chasseurs, forgerons – de l'empire pluriethnique, pluri religieux et pluriterritorial du Mali, à la lisière du Sahara, n'avaient pas oublié que l'empire du Ghana s'était effondré sous les coups de boutoir des Almoravides après avoir été affaibli par sept années de sécheress ; et par tout le désordre qui s'ensuivit jusqu'au conflit contre le vénérable chef forgeron (Soumaoro Kanté), qui avait fabriqué la lance et l'avait tenue pour gouverner – contrairement à la répartition des fonctions sociopolitiques en vigueur selon les « castes » – avec un risque réel d'illégitimité aux yeux de ses concitoyens, mais aussi de pouvoir sans partage.

Sous cet angle de l'hétérogénéité et de l'hybridité, nous voudrions, dans le cadre de l'interrogation de la validité de certaines exégèses, nous poser la question de la validité de la Charte du Mandé en tant que tradition orale en rapport de transtextualité nécessaire et ontologique avec d'autres textes des traditions orales.

### **Cohérence épistémologique des traditions orales**

Quelle est la cohérence poétique des traditions orales dans leurs relations transtextuelles pertinentes ? Pour cerner la textualisation complexe de la geste du Mandé, symbolisée par l'articulation intertextuelle (présence effective d'un ou de plusieurs textes dans un autre dans une relation de transformation) et hypertextuelle (lien entre deux textes en dehors de la relation de commentaire) d'un serment et d'une charte, ne faut-il pas remonter à ses ressorts pluricodiques pour en comprendre les enjeux politiques de structuration de la société ? Il se pose en ce regard la question de la place de la Charte du Mandé dans le corpus de textes des traditions orales et de la littérature orale de l'espace sociohistorique dit Mandé.

C'est en premier lieu le statut des textes eschatologiques et étiologiques d'inscrire la légitimité des rôles et fonctions sociales dans la légitimité de la cosmogénèse et de la sociogénèse dans un rapport dialectique de cause à effet. Ces textes appelés mythes, légendes ou épopées dans la taxinomie classique des genres oraux se construisent autour d'une rhétorique de la figuration par la narration des idées, institutions et actants au fondement de la société et reconnus comme manifestation de « l'esprit de la civilisation » par-delà les conjonctures spatio-temporelles. Parmi ces textes à même de servir de repères, susceptibles de fournir les axiologèmes et les idéologèmes que manifeste la proclamation cérémonielle de la charte, il y a d'abord la geste du Mandé, macro-texte qui se compose de la geste du *horon* cristallisée autour de la stature épique de Soundjata, et, dans un registre moins bien connu, de la geste du *nyamakala* dont plusieurs mythes fondent la sociogénèse dans le cadre d'une cosmogénèse plaçant « l'homme de caste » comme le premier être humain créé (Cissé, 1964 ; Kiéthéga, 1993 ; Sanou, 2012 ; Méké, 2019).

Dans l'instance actorielle du forgeron, le *noumoukiè* des Bamana, le *koloson* des Bobo, se dessine la figure du héros civilisateur qui fait passer l'homme de l'âge de la cueillette et de la pierre taillée à l'âge de la métallurgie et du bois taillé pour confectionner le masque, la statuaire. Ces mythes, peut-on constater, professent dans une invariance thématique l'antécédence génésique du *nyamakala* sur le *horon*. Ces serviteurs des *horon* dans la sociogénèse se prévalent d'une aïnesse cosmogonique. Mais les *horon* créent les cités et sollicitent leurs services. En termes clairs, il se crée dans le cadre social une relation de dépendance entre agents techniques de la production et agents techniques de la médiation. Dans la figure sociale du *djeli* chez les Maninka et du *kieson* chez les Bobo se dessine l'actance cosmogonique du dépositaire de la mémoire collective, « le maître de la parole », dépositaire de l'art de la parole médiatrice, conciliatrice, et de la « parole-patrimoine ». Derrière la figure du *worosso* des Maninka, du *zi* des Bobo, il y a l'instance du fou du roi qui, à travers la rhétorique de l'indécence et de la vulgarité, est habilité à dire, du quidam au roi, les vérités les plus délicates.

La geste du *horon donso*, connu sous la figure professionnelle du chasseur, se fonde sur la geste mythique de la fraternité de Kontron et Sanin, liés par le pacte de sang (Cissé, 1964), et sur la geste épique de Soundjata Kéita et la confrérie des chasseurs, unis par un serment dans la lutte contre l'esclavage et l'avilissement de l'homme (Cissé, 1964, 1991, 2000 ; Niane, 1960, 1974, 2009). La figure du *donso*, pratiquant la chasse, profession de l'errance et des épreuves, tel Soundjata poussé vers l'exil à peine sorti de l'infirmité, la figure du *donso* fondateur de cités et disséminateur des connaissances et des traditions est le schéma isotopique de plusieurs mythes qui fondent la sociogénèse des cités et des institutions (le masque, la chasse) sur l'instance légendaire des « petits hommes roux » d'une dextérité incomparable dans la chasse à l'arc ; l'instance épico-légendaire du *donso* figurativise le passage de l'errance de la vie nomade de chasseur-cueilleur à la sédentarisation de la vie d'agriculteur. Si les *nyamakala* sont les héros

civilisateurs des *horon*, d'après les mythes, les *horon* sont, d'après les épopées (la geste du Mandé, la geste de Dinga), les héros fondateurs et administrateurs des cités, qui ont besoin de l'expertise des *nyamakala* dans l'art et l'éthique de la médiation. Ils forment dans les rôles de chasseurs, d'agriculteurs, d'éleveurs, de pêcheurs et de négociants la composante productive de la société. C'est à ces fondateurs de cités qu'il incombe de « porter le carquois », astreints qu'ils sont à « tenir la lance » lorsque la nécessité s'impose, comme à Kirina, mais aussi au travail de production des biens économiques à l'aide des outillages ainsi que de la parole vivifiante produite par « l'homme de caste ».

## Conclusion

Cerner le régime anthropo-sémiotique de la Charte du Mandé entre oralité et ritualités traditionnelles et modernes comme passerelle du sens et stratégies de reconfiguration-appropriation a été la principale visée de cette étude. Pour les néophytes, la sémiotique est la science de la vie des signes dans la vie sociale. Elle vise à élaborer la théorie des signes et les conditions de manifestation du sens. Elle s'intéresse aux systèmes signifiants verbaux et non verbaux. Pour le sémioticien, la Charte du Mandé dans son ontologie est un dispositif de signification et de communication dont le procès d'énonciation est reproduit par la stratégie de ritualisation que souligne son synopsis descriptif et classificateur sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité. Elle découle d'une sémosis, une signification liée à un contexte de production, et débouche sur une signification en contexte d'interprétation. Au regard de son statut épistémologique variant entre l'acte juridique et l'acte d'orature, entre texte juridique et expressivité rituelle, nous postulons que l'on a un signe ayant plusieurs sémosis qui se déclinent en plusieurs ensembles signe-contexte-signification, de la charte proclamée à Kouroukan Fouga à la charte commémorée rituellement dans les confinements initiatiques et, depuis 2009, à la charte comme document de droit. Dans la mesure où la signification et le contexte sont un ensemble de signes, la sémosis peut être simplement définie comme un ensemble de signes indissociables de leur contextualisation permanente dans le temps et dans l'espace. Ces sémosis se croisent et se décroisent dans une entité cohérente de signes ; le texte de la charte qui recourt en tant que structure pluricodique à plusieurs formes pour construire son originalité : un acte juridique dans un double contexte d'oralité et de ritualité. Sa textualité subsume un procès discursif verbal et un procès discursif non verbal. En tant qu'entendement du sens suivant l'ontologie et l'axiologie africaine manifestées, la charte aura été, sous cette dénomination, le cadre d'une réduction épistémologique. En procédant à la lecture de ses cadres d'appropriation confrérique et castique au patrimoine immatériel de l'humanité, on peut par effet de miroir cerner ses enjeux de sens et d'identité au moyen des traditions orales comme sources vérificatrices de la cohérence épistémologique d'un texte étroitement lié à la cosmogénèse et la sociogénèse du Mandé.

Quant aux deux épisodes textuels qui le manifestent, la Proclamation de Kouroukan Fouga et le Serment des chasseurs, ils figurent une même conception isotopique de la liberté et de la dignité. Leur intertextualité affleure au niveau de la normativité de leurs dispositions, des instances qui les énoncent. Au fond, la Charte de Kouroukan Fouga est l'édiction au niveau juridique du Serment des chasseurs sur l'abolition de l'esclavage, l'inaliénabilité de la personne humaine et la complémentarité des catégories socioprofessionnelles, le rappel des relations écologiques à l'environnement. À la différence qu'en tant que constitution, la Proclamation de Kouroukan Fouga prend en compte la configuration réelle d'une nouvelle société entre l'émergence du statut servile dans une société jadis fondée sur la coopération des forces de production et des instances de médiation symbolique et les métatextes eschatologiques et étiologiques qui justifient les positionnements sur l'axe syntagmatique des rôles et des statuts sociaux.

Si notre propos a consisté à cerner le rapport entre l'entendement du sens africain dans la textualisation mémorielle de son passé, il s'est agi de le resituer dans un contexte triplement anthropologique, historique et sémiotique. La Charte du Mandé a une portée historique en tant que refondatrice d'un nouvel État ; elle a été à l'origine un acte d'énonciation, et, le reste de nos jours lors des rituels au cours desquels – à un niveau de surface ou un niveau profond du parcours génératif de sa signification, affleurant à la conscience ou sous-jacente – elle est commémorée en tant qu'épopée, en tant qu'elle ne fut pas en soi une réinvention du monde mais l'acte de rappel des fondements iréniques du Mandé. Ce n'est donc qu'une nouvelle ritualisation que lors d'un atelier pendant lequel un collègue de communicateurs internationaux et les traditionnistes du Mandé historique, culturel et géographique et leurs alliés, qui jouant sa cora de griot, son ngonni de *donso*, son balafon, entonnèrent les quarante-quatre dispositions de la Charte de Kouroukan Fouga, à laquelle furent annexés les Serments des *donso* afin de les confier aux soins de l'humanité. Certes, pour être conforme au genre rédactionnel de la charte, il a fallu procéder à l'effacement des traces énoncives et énonciatives présentes et passées : il s'agit de l'événement de Kouroukan Fouga qu'on peut appeler, suivant les disciplines ou les perspectives disciplinaires, la Charte de Kouroukan Fouga, la Charte du Mandé et la Geste du Mandé. Mais aussitôt que la Charte de Kouroukan Fouga a été classée sur la liste du patrimoine culturel immatériel après avoir été rappelée fortuitement dans ses quarante-quatre articles à Kankan (République de Guinée) lors de l'atelier régional de concertation entre communicateurs et traditionalistes du 3 au 12 mars 1998, elle a fait l'objet de deux contestations (Amselle, 2011 ; F. Simonis, 2014), quasi-certitudes idéologiques face auxquelles s'est dressée paternellement une plaidoirie de son authenticité et de sa légitimité ( Jolly, 2010).

Au-delà de cette controverse externe qui vise à mettre en question l'ontologie et le pouvoir véridictoire de la charte, il faut noter qu'un débat d'école, qui transpose la confrontation des traditions guinéennes et maliennes concernant la narration de la

geste sur le plan scientifique, oppose Djibril Tamsir Niane<sup>21</sup> et Youssouf Tata Cissé en ce qui concerne la légitimité de la Charte de Kouroukan Fouga et du Serment des chasseurs comme Charte du Mandé ; la conclusion d'une analyse discursive prenant en compte l'actorialité et la finalité de la Charte du Mandé permet de déduire que le Serment des chasseurs est le texte inspirateur de la Charte de Kouroukan Fouga en tant que texte constitutif d'un retour des chasseurs au pouvoir conforme aux traditions véhiculant la figure du chasseur mythologique (« les petits hommes rouges »), historique (Dinga, le fondateur de Ghana) ou légendaire (l'Ancêtre fondateur de cités), fondant et administrant cités et royaumes.

Le fait même qu'en des espaces sémio-anthropologiques si distants dans l'espace géographique et si éloignés dans les coutumes par le fait de syncrétismes locaux, de plus en plus balkanisés dans les espaces d'États-nations fragmentant les grands ensembles identitaires d'antan, des versions d'une même histoire, d'un même « conte », d'une même « invention » – pour paraphraser les nihilistes – existent et traversent le temps, traversent les dialectes, les migrations, plus de sept siècles après, devrait ramener la Raison à plus de modestie et d'acuité critique. Que les traditionnistes du Burkina, de la Casamance, de Kankan aient inventé en même temps la mémoire historique et discursive d'une charte, c'est un conte que content les controverses ! Ils rappellent à l'intelligence humaine que, tout comme ils affirmèrent que Griaule (1954) avait inventé une cosmologie complexe autour de l'étoile de Sirius pour les Dogons prétextant que les « primitifs » dogons l'avaient inventé, ils affirment que Maurice Delafosse (1912) a inventé une histoire pour l'Afrique de l'Ouest en lui inventant des dates de naissance et d'apogée d'empires. Ils rappellent à l'intelligence humaine que la « compréhension efficace » des peuples colonisés était consubstantielle à la colonisation !

---

<sup>21</sup> En tout état de cause, le propos suivant de Djibril Tamsir Niane en dehors de son positionnement heuristique éclaire sur le travail scientifique et participatif qui a été mené pour fixer la Charte du Mandé, qui a été édictée publiquement en 1236 par Soundjata Kéita à Kouroukan Fouga, précédée du Serment plus confrérique des *donso* daté de 1222 et recueilli par Youssouf Tata Cissé auprès de Wa Kamissogo : « Au plan scientifique c'est un vaste travail que la charte a suscité. Une conférence fut initiée à Bamako en 2004 sur la Charte, à l'initiative du CELHTO, du Ministère Malien de la Culture, de l'Association Africaine des Langues, d'Inter-média Consultants. La publication que nous avons faite du texte de la charte part des recommandations de cette conférence qui a invité à rassembler les variantes (les autres versions possibles de la charte). Il y a en effet des variantes ; et cela est tout à fait normal ; tous les textes longtemps transmis oralement avant d'être fixés par écrit, comportent des variantes. On finit par s'en tenir à une ou à des versions canoniques, c'est le cas de la bible, des évangiles pour ne citer que ces textes sacrés. Il faut ouvrir les débats, les discussions. Les débats ont commencé dans nos universités où des cours sont fondés sur la charte. Le texte que la SAEC notre maison d'édition et L'Harmattan ont publié est celui établi à Kankan où ont été confrontées et rajustées les versions de Casamance, du Sénégal Oriental, du Mali, du Burkina Faso et de la Guinée. Ce texte est le fruit du consensus entre les grandes "écoles" de tradition orale de l'espace mandingue » (Niane, 2009).

## Annexes

### **Texte 1 : Charte de Kouroukan Fouga ou Charte du Mandé inscrit sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité**

Les représentants du Mandé primitif et leurs alliés réunis en 1236 à Kouroukan Fouga (Actuel cercle de Kangaba) après l'historique bataille de Kirina ont adopté la charte suivante pour régir la vie du grand ensemble Mandingue.

Le Roi Naré Maghan Soundiata était entouré pour la circonstance à la tribune par 4 Chefs de Tribus :

- Siby Kamandjan Camara, le Roi des Camara non-forgerons ;
- Fran Camara dit Tabon N'Gana Fran Camara, Chef des Rois Forgerons ;
- Fakoly Koroma ;
- Faouly Tounkara, le petit frère de Néma Moussa Tounkara.

### **1. DE L'ORGANISATION SOCIALE**

Article 1<sup>er</sup> : -La Société du grand Mandé est divisée en seize porteurs de carquois, cinq classes de marabouts, quatre classes de Nyamakalas, une classe de serfs (esclaves -Mäfé mölu-). Chacun de ces groupes a une activité et un rôle spécifiques.

Article 2 : - Les Nyamakalas se doivent de dire la vérité aux Chefs, d'être leurs conseillers et de défendre par le verbe les règles établies et l'ordre sur l'ensemble du royaume.

Article 3 : - Les Morikanda lolu (les cinq classes de marabouts) sont nos maîtres et nos éducateurs en Islam. Tout le monde leur doit respect et considération.

Article 4 : - La société est divisée en classes d'âge. À la tête de chacune d'elles est élu un chef. Sont de la classe d'âge les personnes (Hommes ou Femmes) nées au cours d'une période de trois années consécutives. Les Kangbès (Classe intermédiaire entre les jeunes et les vieux) doivent être conviés pour participer à la prise des grandes décisions concernant la société.

Article 5 : - Chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. En conséquence, toute tentation d'enlever la vie à son prochain est punie de la peine de mort.

Article 6 : - Pour gagner la bataille de la prospérité, il est institué le köngbéèn wolo (un mode de surveillance) pour lutter contre la paresse et l'oisiveté.

Article 7 : - Il est institué entre les Mandenkas le sanankuya (cousinage à plaisanterie) et le tanamanyoya (forme de totémisme). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle. Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands-parents et petits-enfants, la tolérance et le chahut doivent être le principe.

Article 8 : - La Famille Keïta est désignée famille régnante sur l'empire.

Article 9 : - L'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société. La puissance paternelle appartient en conséquence à tous.

Article 10 : - Adressons-nous mutuellement les condoléances.

Article 11 : - Quand votre femme ou votre enfant fuit, ne le poursuivez pas chez le voisin.

Article 12 : - La succession étant patrilinéaire, ne donnez jamais le pouvoir à un fils tant qu'un seul de ses pères vit. Ne donnez jamais le pouvoir à un mineur parce qu'il possède des liens.

Article 13 : - N'offensez jamais les Nyaras.

Article 14 : - N'offensez jamais les femmes, nos mères.

Article 15 : - Ne portez jamais la main sur une femme mariée avant d'avoir fait intervenir sans succès son mari.

Article 16 : - Les femmes, en plus de leurs occupations quotidiennes, doivent être associées à tous nos gouvernements.

Article 17 : - Les mensonges qui ont vécu 40 ans doivent être considérés comme des vérités.

Article 18 : - Respectons le droit d'aînesse.

Article 19 : - Tout homme a deux beaux-parents : les parents de la fille que l'on n'a pas eue et la parole qu'on a prononcée sans contrainte aucune. On leur doit respect et considération.

Article 20 : - Ne maltraitez pas les esclaves, accordez-leur un jour de repos par semaine et faites-en sorte qu'ils cessent le travail à des heures raisonnables. On est maître de l'esclave et non du sac qu'il porte.

Article 21 : - Ne poursuivez pas de vos assiduités les épouses du chef, du voisin, du marabout, du féticheur, de l'ami et de l'associé.

Article 22 : - La vanité est le signe de la faiblesse et l'humilité le signe de la grandeur.

Article 23 : - Ne vous trahissez jamais entre vous ; respectez la parole d'honneur.

Article 24 : - Ne faites jamais du tort aux étrangers.

Article 25 : - Le chargé de mission ne risque rien au Mandé.

Article 26 : - Le taureau confié ne doit pas diriger le parc.

Article 27 : - La jeune fille peut être donnée en mariage dès qu'elle est pubère sans détermination d'âge. Le choix de ses parents doit être suivi quel que soit le nombre des candidats.

Article 28 : - Le jeune homme peut se marier à partir de 20 ans.

Article 29 : - La dote est fixée à 3 bovins : un pour la fille, deux pour son père et sa mère.

Article 30 : - Venons en aide à ceux qui en ont besoin.

## **2. DES BIENS**

Article 31 : - Il y a cinq façons d'acquérir la propriété : l'achat, la donation, l'échange, le travail et la succession. Toute autre forme sans témoignage probant est équivoque.

Article 32 : - Tout objet trouvé sans propriétaire connu ne devient propriété commune qu'au bout de quatre ans.

Article 33 : - La quatrième mise-bas d'une génisse confiée est la propriété du gardien.

Article 34 : - Un bovin doit être échangé contre quatre moutons ou quatre chèvres.

Article 35 : - Un œuf sur quatre est la propriété du gardien de la poule pondeuse.

Article 36 : - Assouvir sa faim n'est pas du vol si on n'emporte rien dans son sac ou sa poche.

## **3. DE LA PRESERVATION DE MA NATURE**

Article 37 : - Fakombé est désigné Chef des chasseurs. Il est chargé de préserver la brousse et ses habitants pour le bonheur de tous.

Article 38 : - Avant de mettre le feu à la brousse, ne regardez pas à terre, levez la tête en direction de la cime des arbres.

Article 39 : - Les animaux domestiques doivent être attachés au moment des cultures et libérés après les récoltes. Le chien, le chat, le canard et la volaille ne sont pas soumis à cette mesure.

## **4. DISPOSITIONS FINALES**

Article 40 : - Respectez la parenté, le mariage et le voisinage.

Article 41 : - Tuez votre ennemi, ne l'humiliez pas.

Article 42 : - Dans les grandes assemblées, contentez-vous de vos légitimes représentants et tolérez-vous les uns les autres.

Article 43 : - Balla Fasséké Kouyaté est désigné grand Chef des cérémonies et médiateur principal du Mandé. Il est autorisé à plaisanter avec tous les tribus en priorité avec la famille royale.

Article 44 : - Tous ceux qui enfreindront ces règles seront punis. Chacun est chargé de l'application stricte de ces articles.

## **Texte 2 : Serment des Chasseurs ou Charte du Mandé nouveau mis en Annexe de la Charte du Mandé**

*Charte datant XIII<sup>e</sup> siècle, la première déclaration des droits humains connue au monde.*

*Conçue (sans influence étrangère) lors de l'achèvement de la construction de l'empire du Mali par Soundiata Keita.*

*Cette charte s'adresse aux « douze parties du monde ». Elle a donc une vocation universelle selon ses auteurs. Elle comporte sept paroles, qui sont autant d'entêtes d'articles de la charte:*

*Connu aussi sous les noms Donsolu Kalikan (Serment des Chasseurs), Dunya Makilikan (Injonction au Monde), ou plus couramment Manden Kalikan (le Serment du Mandé).*

### **1. Les chasseurs déclarent :**

Toute vie (humaine) est une vie.

Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie,

Mais une vie n'est pas plus « ancienne », plus respectable qu'une autre vie,

De même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie.

### **2. Les chasseurs déclarent :**

Toute vie étant une vie,

Tout tort causé à une vie exige réparation.

Par conséquent,

Que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin,

Que nul ne cause du tort à son prochain,

Que nul ne martyrise son semblable.

### **3. Les chasseurs déclarent :**

Que chacun veille sur son prochain,

Que chacun vénère ses géniteurs,

Que chacun éduque comme il se doit ses enfants,

Que chacun « entretienne », pourvoie aux besoins des membres de sa famille.

**4. Les chasseurs déclarent :**

Que chacun veille sur le pays de ses pères.  
Par pays ou patrie, faso,  
Il faut entendre aussi et surtout les hommes ;  
Car « tout pays, toute terre qui verrait les hommes disparaître de sa surface  
Deviendrait aussitôt nostalgique. »

**5. Les chasseurs déclarent :**

La faim n'est pas une bonne chose,  
L'esclavage n'est pas non plus une bonne chose ;  
Il n'y a pas pire calamité que ces choses-là,  
Dans ce bas monde.  
Tant que nous détiendrons le carquois et l'arc,  
La faim ne tuera plus personne au Manden,  
Si d'aventure la famine venait à sévir ;  
La guerre ne détruira plus jamais de village  
Pour y prélever des esclaves ;  
C'est dire que nul ne placera désormais le mors dans la bouche de son semblable  
Pour aller le vendre ;  
Personne ne sera non plus battu,  
A fortiori mis à mort,  
Parce qu'il est fils d'esclave.

**6. Les chasseurs déclarent :**

L'essence de l'esclavage est éteinte ce jour,  
« D'un mur à l'autre », d'une frontière à l'autre du Manden ;  
La razzia est bannie à compter de ce jour au Manden ;  
Les tourments nés de ces horreurs sont finis à partir de ce jour au Manden.  
Quelle épreuve que le tourment !  
Surtout lorsque l'opprimé ne dispose d'aucun recours.  
L'esclave ne jouit d'aucune considération,  
Nulle part dans le monde.

**7. Les gens d'autrefois nous disent :**

« L'homme en tant qu'individu  
Fait d'os et de chair,  
De moelle et de nerfs,  
De peau recouverte de poils et de cheveux,  
Se nourrit d'aliments et de boissons ;  
Mais son "âme", son esprit vit de trois choses :  
Voir qui il a envie de voir,  
Dire ce qu'il a envie de dire  
Et faire ce qu'il a envie de faire ;  
Si une seule de ces choses venait à manquer à l'âme humaine,  
Elle en souffrirait

Et s'étiolerait sûrement. »

En conséquence, les chasseurs déclarent :  
Chacun dispose désormais de sa personne,  
Chacun est libre de ses actes,  
Chacun dispose désormais des fruits de son travail.  
Tel est le serment du Manden  
A l'adresse des oreilles du monde tout entier.

Texte réécrit sous le nom de Charte du Manden par Youssouf Tata Cissé dans *Soundjata, la Gloire du Mali*, Karthala, 1991.

## Bibliographie

ADAM, Jean-Michel (1999), *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*, Paris, Nathan.

ADAM, Jean-Michel (1992), *Les textes : types et prototypes. Récit, description, argumentation, explication et dialogue*, Paris, Éditions Nathan.

ADAM, Jean-Michel (1990), *Éléments de linguistique textuelle : Théorie et pratique de l'analyse textuelle*, Liège, Mardaga.

AMSELLE, Jean-Loup (2011), « L'Afrique a-t-elle "inventé" les droits de l'homme ? », *Syllabus Review*, vol. 2, n° 3, p. 446-463.

BA, Amadou Hampaté (1992), *Amkoullel, l'enfant peul*, Paris, Actes Sud.

BA, Amadou Hampaté (1972), *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence africaine.

BAZIE, Isaac, et Josias SEMUJANGA (2013), *Intertextualité et adaptation dans les littératures francophones*, Berlin, ATHENA-Verlag.

BENVENISTE, Emile (1970), « Appareil formel de l'énonciation », *Langages*, n°17, p. 12-18.

BERTRAND, Denis (2005), « Deixis et opérations énonciatives », *De l'énoncé à l'énonciation et vice-versa. Regards multidisciplinaires sur la deixis*, Studia Romanica Tartuensia, IVa, Tartu University Press, p. 171-185.

BERTRAND, Denis (2003), « L'extraction du sens : instances énonciatives et figuration de l'indicible », *Versants*, n° 44-45, p. 317-329.

BERTRAND, Denis (2000), *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan.

BERTRAND, Denis (1993), « L'impersonnel de l'énonciation. Praxis énonciative : conversion, convocation, usage », *Protée*, vol. 21, n° 1, p. 25-32.

BONI, Nazi (1994), *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence africaine [1962].

CAMARA, Seydou (1996), « La tradition orale en question », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n° 144, p. 763-790.

CELTHO (2008), *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan/Conakry, Société africaine d'édition et de communication.

CISSÉ, Youssouf Tata, et Jean-Louis SAGOT-DUVAUROUX (2003), *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, calligraphies d'Aboubacar Fofana, Paris, Albin Michel.

CISSÉ, Youssouf Tata, et Wa KAMISSOKO (2000), *La grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'empire*, Paris, Karthala.

CISSÉ, Youssouf Tata (1994), *Les confréries des chasseurs malinké et bambara. Mythes, rites et récits initiatiques*, Paris, ARSAN et Ivry, Éditions nouvelles du Sud.

CISSÉ, Youssouf Tata (1991), *Soundjata, la Gloire du Mali*, Paris, Karthala.

CISSÉ, Youssouf Tata (1964), « Notes sur les sociétés de chasseurs malinké », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 34, fascicule 2, p. 175-226. En ligne à [https://www.persee.fr/doc/jafr\\_0037-9166\\_1964\\_num\\_34\\_2\\_1383](https://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1964_num_34_2_1383), consulté le 9 mai 2018.

CLIFFORD, James, et Georges MARCUS (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.

COLAS-BLAISE, Marion (2010), « L'énonciation à la croisée des approches. Comment faire dialoguer la linguistique et la sémiotique ? », *Signata*, n° 1. En ligne à <https://journals.openedition.org/signata/283>.

COLIN, Roland (2015), « Youssouf Tata Cissé (1935-2013) », *Journal des africanistes*. En ligne à <https://journals.openedition.org/africanistes/4661>, consulté le 12 mars 2018.

COURTÉS, Joseph (2005), *La sémiotique du langage*, Paris, Armand Colin.

COURTÉS, Joseph (1991), *Analyse sémiotique du discours : de l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Librairie Hachette.

COURTÉS, Joseph (1989), *Sémiotique de l'énoncé : applications pratiques*, Paris, Librairie Hachette.

COURTÉS, Joseph (1976), *La sémiotique narrative et discursive*, Paris, Librairie Hachette.

DELAFOSSÉ, Maurice (1912), *Haut-Sénégal-Niger*, 3 tomes, Paris, Maisonneuve et Larose.

DIAGNE, Souleymane Bachir, et Jean-Loup AMSELLE (2018), *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Éditions Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir ».

DIAKITE, Mamadou (2009), « Analyse du discours, tradition orale et histoire : et si la charte de Kurukan Fuga n'avait jamais existé avant 1998 ? », *Revue électronique internationale de sciences du langage Sudlangues*, n° 11, p. 107-130.

DUBOIS, Jean (1969), « Énoncé et énonciation », *Langages*, 13, p. 100-110.

ESCOLA, Marc (2005), « Des possibles rapports de la poétique et de l'histoire littéraire », *Fabula-LhT*, n° zéro, Théorie et histoire littéraire. En ligne à <https://www.fabula.org/lht/0/escola.html>, consulté le 4 janvier 2021.

FOFANA, Moussa (2017), « Traditions : La légende de sogo-sogo simbo », *Histoire.Traditions*. En ligne à <https://www.maliweb.net/histoire-traditions/traditions-la-legende-de-sogo-sogo-simbo-8858.html>, consulté le 4 janvier 2021.

GENETTE, Gérard (1982), *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil.

GENETTE, Gérard (1972), « Critique et poétique », *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », p. 10-11.

GREIMAS, Algirdas Julien, et Joseph COURTÉS (1986), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, Paris, Librairie Hachette.

GREIMAS, Algirdas Julien, et Joseph COURTÉS (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Librairie Hachette.

GRIAULE, Marcel (1987), *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Librairie générale française [1948].

HEIDMANN, Ute (2005a), « Comparatisme et analyse de discours. La comparaison différentielle comme méthode », *Sciences du texte et analyse de discours. Enjeux d'une interdisciplinarité*, Genève, Slatkine, p. 99-118.

HEIDMANN, Ute (2005b), « Epistémologie et pratique de la comparaison différentielle. L'exemple des (ré)écritures du mythe de Médée », *Études de Lettres 4*, 2005, p.141-160.

HEIDMANN, Ute (2003), « (Re)écritures anciennes et modernes des mythes : la comparaison pour méthode. L'exemple d'Orphée », *Poétiques comparées des mythes. En hommage à Claude Calame*, Lausanne, Payot, p. 47-64.

HÉNEAULT, Anne (1979), *Les enjeux de la sémiotique*, Paris, PUF.

JAKOBSON, Roman (1963), *Essais de linguistique générale 1. Les fondations du langage*, Paris, Minuit.

JOLLY Eric, et Alioune Badara FALL (2018), « Une histoire des déclarations des droits de l'homme : Les déclarations africaines, du Kurukan Fuga à Nairobi (1236 (?)-1981) », Entretien avec Emmanuel Laurentin et Séverine Liatard, radio France Culture. En ligne à <https://www.franceculture.fr/emissions/la-fabrique-de-lhistoire/une-histoire-des-declarations-des-droits-de-lhomme-24-les-declarations-africaines-du-kurukan-fuga>, consulté le 04 mars 2021.

JOLLY, Éric (2010), « L'épopée en contexte. Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/Guinée) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 4, p. 885-912.

KIÉTHÉGA, Jean-Baptiste (1993), « Les castes au Burkina », *Découvertes du Burkina*. Paris/Ouagadougou, Sépia/ADDB, p. 31-53.

KI-ZERBO, Joseph (1991), « Introduction à la méthodologie de l'histoire africaine », *Histoire générale de l'Afrique*, Présence africaine/Edicef/Unesco, Paris.

KOUROUMA, Moussa Fanta (2017), « La charte de Kouroukan-Fouga : simple patrimoine culturel immatériel de l'humanité ou un texte juridique qui devrait inspirer ? », HAL, Archives-ouvertes.fr. En ligne à <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01453097/document>, consulté le 12 mars 2018.

KOUROUMA, Amadou (1999), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil.

KOUYATE, Mamadou (2015), *La variabilité dans quatre versions de l'épopée mandingue. Linguistique*, thèse de doctorat unique, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III.

LASSAVE, Pierre (2019), « Souleymane Bachir DIAGNE, Jean-Loup AMSELLE, En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale », *Archives de sciences sociales des religions*, 188, octobre-décembre 2019. En ligne à <https://journals.openedition.org/assr/48811>.

LONG, Ronald (1971), *A Comparative Study of the Northern Mande Languages*, thèse de doctorat, Indiana University.

MEKE, Méité (2019), *Le peuple Mandeka et la charte de Kurukan Fuga*, Paris, L'Harmattan.

MILLOGO, Louis (2007), *Introduction à la lecture sémiotique*, Paris, L'Harmattan.

NIANE, Djibril Tamsir (2012), « Les sources africaines des droits fondamentaux : redécouvrir la charte du Mandé (XIII<sup>e</sup> siècle), Communication dans le cadre de la table ronde sur les sources africaines des droits fondamentaux-Rencontres du Programme Lascaux « Nourrir le monde : la parole au citoyen », Nantes, France. En ligne à <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01081635/document>.

NIANE, Djibril Tamsir (2009), « La charte de Kurukan Fuga aux sources d'une pensée politique en Afrique », *Leçon inaugurale*, Université Gaston-Berger, Saint-Louis, Sénégal. En ligne à [https://edjawurade.files.wordpress.com/2015/09/djibril\\_t\\_niane\\_la\\_charte\\_kouroukan\\_fuga.pdf](https://edjawurade.files.wordpress.com/2015/09/djibril_t_niane_la_charte_kouroukan_fuga.pdf).

NIANE, Djibril Tamsir (1974), « Histoire et tradition historique du Manding », *Revue Présence Africaine*, Paris, vol. 1, n° 89, pp. 59-74.

NIANE, Djibril Tamsir (1960), *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine.

NIANE, Djibril Tamsir (1959), « Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Âge », *Recherches africaines*, n° 1, p. 6-56.

Outils et Ressources pour un Traitement Optimisé de la Langue, « Charte », Lexicologie, CNRTL, Ortolang. En ligne à <https://www.cnrtl.fr/definition/charte>, consulté le 8 mars 2018.

SANOU, Bruno Doti (2007), « Le chasseur dans la communauté madaré de Sya au Burkina Faso : organisateur de village à travers la découverte de l'initiation », *Connaissances pour le développement*, CAPES/ACBF, p. 67-80.

SANOU, Noël (2019), « Les chansons de masques comme lieux d'éducation à la complexité dialectale du boboda », *Langues, éducation et démocratie en Afrique*, actes du premier colloque international de linguistique de l'Université Norbert Zongo du 2 au 4 mai 2018, Wiire.

SANOU, Noël (2017), « La sémature : hyperonyme et concept théorique pour un renouvellement de la recherche sémiotique », *Sciences du langage : articulations, désarticulations et réarticulations*, Paris, Éditions Publibook, p. 241-274.

SANOU, Noël (2012), *Le masque bobo comme symbole identitaire et marque d'historicité : ritualisation, textualisation et pragmatique*, thèse de doctorat unique, Université de Ouagadougou.

SENGHOR, Léopold Sédar (1956), « L'esthétique négro-africaine », *Diogenes*, n° 16, Gallimard, p. 43-61.

SIMONIS, Francis (2016), « Quand les historiens et l'UNESCO inventent une constitution africaine : la charte du Mandén », *Conférence dans le cadre des Rencontres de l'Université*, Cité du Livre, salle Armand Lunel, Aix-en-Provence, 23 février 2016.

SIMONIS, Francis (2015a), « Le griot, l'historien, le chasseur et l'Unesco », *Ultramarines*, n° 28.

SIMONIS, Francis (2015b), « La charte du Mandén ou l'instrumentalisation du passé africain », Propos recueillis par Vincent Hiribarren, *Libération Africa 4. Regards croisés sur l'Afrique*.

SIMONIS, Francis (2015c), « L'Empire du Mali d'hier à aujourd'hui », Dossier thématique, *Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique*, n° 128, p. 71-86.

SINARINZI, Jeanson (1995), « La parole-patrimoine », *Analyses : langages, textes et sociétés*, n° 4, Université de Toulouse-le-Mirail, p. 31-46.

THIERNO, Amadou Ndiogou (2016), « Regards croisés sur la charte de Kurukan Fuga et la déclaration universelle des droits de l'homme », *Les sciences sociales au Sénégal : Mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*, CODESRIA, p. 39-64.

TOBIA-CHADEISSON, Michèle (2000), *Le fétiche africain. Chronique d'un « malentendu »*, Paris, L'Harmattan.

UNESCO (2009), « La Charte du Mandén, proclamée à Kouroukan Fougla ». En ligne à <https://ich.unesco.org/fr/RL/la-chartre-du-manden-proclamee-a-kouroukan-fougla-00290>.

## **Biographie de l'auteur**

Sanou Noël est maître de conférences de sciences du langage au département de lettres modernes de l'Université Joseph Ki-Zerbo. Il interroge le statut anthroposémiotique des objets, des pratiques, des formes dites de l'oralité et des textes francophones qui structurent une écriture de la construction de l'entendement africain du sens. Il s'intéresse au régime sémiotique des expressions africaines comme « sémature », qui subsument dans la tradition de l'esthétique africaine la césure entre l'art et la ritualité dans une perspective pluridisciplinaire. Il s'intéresse au statut épistémologique et poétique du conte et du roman africains. Sanou Noël se spécialise à travers ses enseignements et ses recherches dans la critique d'art et les modes africains de médiation.

Sanou Noël est chef de l'équipe Discours et pratiques artistiques au sein du laboratoire Langues, discours et pratiques artistiques (LADIPA) et membre du laboratoire pluridisciplinaire Groupe de recherche sur les initiatives locales (GRIL), chercheur associé de l'équipe Manuscrit Modernes de l'Institut des textes et manuscrits modernes (ITEM) CNRS/ENS Paris. Il est également fondateur de l'Institut Africain des Industries Culturelles (Ouagadougou).

## Entrevue

### Écrire en Afrique francophone ou l'impossible innocence

Par Boubacar Boris Diop, écrivain et intellectuel, Sénégal

Je suis heureux d'être parmi vous ce soir. Qui ne se réjouirait d'une telle opportunité de dialogue avec un public de qualité ? C'est en effet un moment précieux que celui permettant à une parole vive de migrer de l'un à l'autre, sur un air de revanche de la tradition orale. Et puisque j'ai envie ce soir de m'adresser à chacun d'entre vous en particulier, je dirai en wolof : *maa ngiy nuyu képp ku fi teew tey, jaar ci sa tur ak ci sa sant*. Littéralement : je salue chaque personne présente en m'attardant sur son nom et sur son prénom.

Permettez-moi d'insister, d'entrée de jeu sur le point que voici : il s'agira avant tout d'une conversation. Je me souviens d'avoir lu une réponse assez déroutante de Milan Kundera à un journaliste : « Je ne suis pas un écrivain, je suis un romancier ». Le propre de ces paradoxes est d'être ouverts à toutes les interprétations : chacun peut les comprendre à sa manière en ayant le vague et délicieux sentiment de n'avoir rien compris.

Être romancier signifie à mes yeux être un raconteur d'histoires et c'est dans ce rôle que je serai. Je compte narrer ici mon vécu dans le champ littéraire africain francophone et surtout m'interroger à haute voix sur ses contradictions, ambiguïtés et fausses évidences.

### Un mot sur ma génération

Il y a quelque chose de profondément mystérieux dans le phénomène générationnel en littérature : pourquoi tant d'auteurs se mettent-ils subitement à visiter les mêmes thèmes et à écrire, *grosso modo*; de la même manière tout en continuant à revendiquer chacun une radicale singularité ?

J'ai publié mon premier roman en 1981 et suis donc de la même "cuvée" que Sony Labou Tansi, Emmanuel Dongala, Williams Sassine, Véronique Tadjo etc. Nous nous sommes abreuvés à des sources très diverses, avons essayé de décrypter la condition humaine par la fréquentation de textes aussi différents que ceux de Sartre, Dostoïevski et Kafka mais aussi de Marx et Senghor, Césaire, Fanon, Cabral et Cheikh Anta Diop. Toutefois, la marque la plus visible sur nos textes est celle de la littérature sud-américaine à laquelle, soit dit au passage, il

était bien difficile d'échapper dans les années 1970 et 1980. Mais avions-nous besoin d'aller aussi loin pour découvrir le "réalisme magique" ? On s'est posé la question par la suite et la réponse, négative, m'a toujours paru couler de source. Nous avons juste repris notre bien car il se pourrait bien que le "réalisme magique" n'ait été que l'expression littéraire en Amérique du Sud des spiritualités indienne et africaine. Après tout, *La forêt aux mille démons* de Daniel Fagunwa date de la fin des années trente et Amos Tutuola a publié *L'ivrogne dans la brousse*, son premier livre, en 1952, tout cela bien avant que l'on n'ait seulement entendu parler de Gabriel Garcia Marquez, Juan Rulfo ou Ernesto Sabato. On peut en dire autant, dans une certaine mesure, des *Soleils des Indépendances*, texte dont la forme est si inattendue qu'elle fait presque oublier son contenu.

En ce qui me concerne, même si dès ma première publication, *Le temps de Tamango*, j'ai présenté *Cent ans de solitude* comme « le chef-d'œuvre absolu de la littérature universelle », ce sont surtout les contes de mon enfance qui m'ont donné le goût du fantastique. J'ajouterai que nous sommes arrivés à maturité dans le temps d'une désillusion pressentie par Kourouma et Ouologuem mais assez vite perceptible chez les écrivains engagés tels que Sembène et Beti, artistiquement actifs pendant et après la colonisation.

Ce qu'on peut appeler du butinage littéraire nous a permis de tisser des textes hybrides, d'une certaine sophistication. Et des personnages perdus dans une quête métaphysique comme ceux des romans de Mudimbe, Sassine, Veronique Tadjou ou de moi-même ont été les fruits d'un tel cosmopolitisme.

## Les aînés

Voilà, en outre, une génération entrée en littérature à une époque où de grands esprits, écoutés par l'univers entier, pesaient fortement sur le destin de l'humanité, donnant même parfois l'impression de pouvoir en infléchir le cours. En Afrique même, nous avons de qui tenir car nos aînés, bousculés par l'histoire, ne se sont jamais satisfaits d'être tout simplement des écrivains. On pourrait dire, en paraphrasant tel vers célèbre, qu'ils ont voulu faire du rêve le frère aîné de l'action.

On est en effet frappé de constater, avec le recul, que Césaire, Alioune Diop, Damas, Agostinho Neto, Senghor, parmi des centaines d'autres, ont eu, en symbiose avec leur travail d'écrivain, une intense activité politique et ont parfois même conduit leurs pays à l'indépendance. Et dans l'autre sens, la question se pose aussi de savoir si Fanon, théoricien pur et dur, militant révolutionnaire de terrain, ne fut pas également un poète frustré, tant il prenait du plaisir à ses envolées lyriques.

Les poètes, dramaturges et romanciers africains ont écrit, au propre comme au

figuré, l'histoire du continent au vingtième siècle. Il n'est pas excessif de supposer que sans les poèmes souvent totalement ésotériques de Senghor et Césaire, une grande partie de l'Afrique serait très différente de ce qu'elle est aujourd'hui - et sûrement pas en bien.

Je l'ai rappelé il y a un instant mais il me paraît essentiel d'insister là-dessus : ces auteurs, conscients de la pression des urgences, ne s'en sont jamais tenus à leurs textes de fiction. Ils ont développé une réflexion politique avec les armes que l'époque mettait à leur disposition. Ainsi leur était-il difficile de penser en dehors du canon marxiste-léniniste (« horizon philosophique indépassable de notre temps », tranchait Sartre à sa manière abrupte et un tantinet arrogante) et, il est intéressant de le noter, les occasionnelles diatribes anti-capitalistes de Césaire nous semblent aujourd'hui bien datées, voire embarrassantes, à la lecture du *Discours sur le colonialisme*, ce pamphlet par ailleurs d'une puissance inouïe et, malheureusement, toujours d'actualité à bien des égards.

Les symboles les plus forts de la volonté d'interpréter l'Afrique pour mieux la changer, ce sont la création en 1947 de *Présence africaine* - la revue et la maison d'édition - suivie en 1956 et en 1959 des *Congrès des Écrivains et Artistes noirs* de Paris et de Rome. À ces rencontres où le concept de Négritude est aussi souvent exalté que dénigré, Richard Wright croise Fanon et, de son côté, Jacques-Stephen Alexis peut deviser paisiblement avec Jacques Rabemananjara, Boubou Hama ou Cheikh Anta Diop. C'est que, en un gigantesque exercice d'auto-suggestion, l'on veut se persuader que les frontières de tous ordres, tracées de blessure en blessure par la conquête européenne, ne comptent plus. La tentation est grande aujourd'hui de se moquer de ce désir exacerbé d'unité mais ce serait oublier un peu vite qu'il a servi de levain à la lutte contre l'apartheid et en faveur des droits civiques des Noirs aux États-Unis d'Amérique. Ce n'est pas un hasard si la Guinée et le Ghana étaient devenus des lieux de pèlerinage pour tous les radicaux de la diaspora, de Malcom X à Stokely Carmichael, leader du Black Power, qui se marie à Conakry avec la célèbre exilée sud-africaine Myriam Makeba. C'est également une des « signatures » de ces années-là que le choix de Fanon de faire don de sa vie à la Révolution algérienne. Personne n'est par ailleurs surpris de voir Senghor consacrer un long poème dramatique à Chaka et Césaire une de ses pièces les plus douloureuses, *Une saison au Congo*, à l'assassinat de Patrice Lumumba.

En somme, pour reprendre le vigoureux titre d'un roman de Dongala, l'écrivain africain arpentant la scène de l'Histoire « un fusil à la main, un poème dans la poche », est un extraverti. Ce n'est certes pas à lui qu'on pourrait reprocher de rêvasser dans sa tour d'ivoire. C'est, au contraire, un guetteur d'aube et un guerrier de la plume. Mais n'est-il que cela ? Certainement pas. Il est aussi, tout

simplement, un maître du mentir-vrai. Au demeurant, les auteurs de cette période dont l'œuvre a survécu sont ceux qui ne se sont pas englués dans les événements politiques immédiats.

Il faut cependant reconnaître que la vie littéraire en ces temps de ferveur libératrice a été un joyeux carnaval et le prétexte aux plus audacieux bricolages esthétiques. Cela ne pouvait durer indéfiniment. Advient en effet toujours la dernière heure, ce moment de tristesse où, la fête finie, il faut bien démonter le décor et se dégrimer le visage. Et c'est le crépuscule de l'espérance, quand se distendent les fils ténus qui faisaient tenir ensemble les pièces du puzzle. Alors l'édifice dénommé littérature africaine est apparu si fragile qu'il a fini par sembler quasi imaginaire.

### **La problématique définition du champ littéraire africain**

Ce qui frappe tout d'abord, c'est l'impossibilité de dessiner avec précision les contours du champ littéraire africain. Césaire, dont le nom est revenu plusieurs fois dans mon propos, trône en son centre, en toute légitimité. En vertu de quel critère de définition ? Personne ne paraît avoir envie de se confronter à un tel casse-tête. Ce n'est pas le seul. On aura sans doute remarqué que les importants "Congrès" de Paris et Rome concernaient au premier chef les écrivains et artistes *noirs* tout comme, une décennie plus tard, le Festival des Arts *négres* organisé par Senghor à Dakar. Alors que personne n'a jamais osé parler de « littérature blanco-européenne », l'expression « littérature négro-africaine » a longtemps paru toute naturelle. Elle tend à tomber en désuétude depuis quelques années, ce qui montre bien la difficulté de concilier les accidents de la géographie avec les tourments de l'Histoire. Celle-ci, après avoir fait exploser le continent du dedans, a éparpillé ses fils jusqu'aux plus lointains confins de l'univers.

L'Afrique du Nord, persuadée d'avoir un passé et un destin différents, s'est tournée vers le monde arabe tout en donnant parfois l'impression de faire les yeux doux, avec quelque timidité, à sa proche voisine, l'Europe. Le Sahara, jadis lieu de passage et de contact - pour le meilleur et pour le pire - est devenu un verrou à faire sauter au péril de leur vie par des jeunes que l'on nomme désormais les « Subsahariens ». Exit la littérature « négro-africaine », bienvenue à la littérature « subsaharienne »... Sauf que cette dernière, n'ayant de sens que dans un espace strictement délimité, exclut de fait tout envol vers le grand large, toute ouverture vers la diaspora noire. Or peut-on imaginer la littérature africaine sans Césaire ?

Mais même si l'on s'en tient à la seule Afrique dite « noire », cette littérature n'en reste pas moins insaisissable. Il existe en effet en Afrique australe ce qu'on

pourrait appeler - d'un point de vue européen, entendons-nous - une « diaspora littéraire blanche ». La réception critique de ses œuvres en Europe et en Amérique montre qu'elle y est perçue, de façon tout à fait spontanée, comme faisant partie intégrante du patrimoine culturel occidental. Elle-même se perçoit comme telle ainsi que l'on peut bien s'en rendre compte à la lecture de *Mes bifurcations*, les mémoires d'André Brink qu'il a fait paraître en 2009, six ans avant sa mort. Il en est de même tant au niveau des choix thématiques que des postures narratives d'auteurs tels que Doris Lessing, Breyten Breytenbach mais surtout John Coetzee. On trouve dans son célèbre roman *Disgrace* une intéressante confrontation entre le Professeur David Lurie et Petrus, l'homme de couleur. En réaction à une requête jugée saugrenue de son gardien, l'universitaire blanc, nous signale Coetzee, est sur le point de lui dire : « Nous autres *Occidentaux*, nous n'agissons pas de la sorte... » Pareillement, dans son recueil *Elisabeth Costello*, une des nouvelles, intitulée « Le roman en Afrique », est un portrait au vitriol d'un auteur nigérian à succès, Emmanuel Edugu, qui est surtout pour Coetzee l'occasion de se moquer discrètement du « vitalisme » africain et de tout le bruit fait en Afrique autour de l'oralité. À l'évidence, il ne se trouve rien de commun avec Edugu, il parle de lui un peu à la manière d'un Pierre Loti décrivant au dix-neuvième siècle ses personnages africains de la ville de Saint-Louis du Sénégal.

Je tiens à préciser, pour éviter tout malentendu, que ces observations sur les écrivains blancs d'Afrique australe sont faites sans arrière-pensée négative. On ne peut reprocher à personne de n'être pas celui qu'il n'est pas. S'il est vrai que Coetzee a été rarement entendu dans la lutte contre l'apartheid, il n'a cessé de le mettre en fiction, avec une subtilité parfois proche de la perversité. J'ajouterai, à titre personnel, que je tiens ce romancier pour un des plus grands de notre époque, *Summertime* étant, de tous ses livres celui qui m'a le plus interpellé par ses prouesses techniques. Quant à ses congénères, - Nadine Gordimer, Antjie Krog, Breyten Breytenbach, André Brink - leur œuvre ne s'est pas seulement élaborée dans la haine de la ségrégation raciale, ils se sont aussi publiquement engagés contre celle-ci. La première nommée était d'ailleurs une militante active de l'ANC et Breytenbach a payé de sept années de prison son combat contre l'apartheid.

On pourrait espérer, une fois toutes ces ambiguïtés relevées, une certaine cohérence de la littérature africaine ramenée à sa stricte composante subsaharienne - au sens à la fois culturel et géographique.

En réalité, il n'en est rien dans la mesure où les langues coloniales n'en finissent pas de la lézarder de toutes parts. Il se trouve que je vis depuis quelque temps au Nigeria. Je m'y intéresse forcément à la production dite anglophone et il m'est

difficile de lui trouver des points communs avec le fonctionnement de notre institution littéraire à Dakar, Yaoundé ou Conakry. Le phénomène, sans être tout à fait nouveau, va en s'aggravant au fil des ans. Pour prendre la mesure de cette régression, il suffit de se souvenir qu'il y a seulement quatre décennies, la circulation des textes africains se faisait tout naturellement d'une aire linguistique coloniale à une autre. Moyennant quoi, j'ai pu lire assez tôt *Au bas de la deuxième avenue* (Ezekiel Mphahlele), *Pleure, ô pays bien-aimé* (Alan Paton) *L'Âge d'Or n'est pas pour demain* (Ayi Kwei Armah) *Pétales de sang* (Ngugi Wa Thiong'o) ou, sur un autre registre, les essais politiques d'Amilcar Cabral. Des auteurs comme Bernard Dadié, Mariama Bâ, Yambo Ouologuem et Mongo Beti étaient eux aussi largement commentés à Lagos et à Kampala. De manière assez curieuse, c'est la décolonisation qui a sérieusement mis à mal le projet panafricain et favorisé ce que Senghor déplorait à juste titre sous le vocable de « balkanisation ».

Ce phénomène de fragmentation n'est pas anodin puisque, dans les faits, la seule littérature africaine qui compte aujourd'hui s'élabore à partir des anciennes métropoles coloniales. Je ne veux pas me moquer trop facilement de l'agitation qui s'empare de temps à autre des milieux littéraires africains de Paris. Force est pourtant de constater que de cette activité littéraire extravertie seuls des échos assourdis parviennent sur le continent via, pour le monde francophone, des médias de propagande tels que RFI, France 24 ou TV5. Nous parlons ici d'écrivains africains ou afro-descendants qui ont fini par trancher, parfois du reste avec une étrange mauvaise humeur, le cordon ombilical les reliant à l'Afrique. Mais le zèbre, comme dit Césaire dans *Le cahier d'un retour au pays natal*, ne peut se débarrasser de ses zébrures « en une rosée de lait frais » : dans ces nouveaux centres extérieurs de validation, on renvoie en effet constamment l'auteur d'origine tchadienne ou gabonaise à son africanité au moment même où il s'échine à affirmer avec vigueur sa singularité/universalité. Il se veut citoyen du monde - une revendication, soit dit entre parenthèses, plus souvent prise à leur compte par les minorités « ethniques » en mal de reconnaissance internationale que par les intellectuels du centre - et ne comprend pas que l'on veuille en faire à tout prix le porte-parole d'une lointaine multitude africaine. Il se veut *irresponsable*, au sens strict du terme. Il aimerait pouvoir parler de son rapport personnel à l'univers et au temps, s'égarer sans cesse sur les sentiers de sa quête, bref être en mesure de se souvenir à chaque instant avec Birago Diop que « lorsque la mémoire va ramasser du bois mort, elle rapporte le fagot qui lui plaît. » Cette petite phrase n'a l'air de rien mais qui prendra le temps de l'écouter, entendra une belle définition de la fiction romanesque ! Une telle liberté de création implique le rejet de tout déterminisme racial. Et c'est pourquoi Abdourahman Waberi peut lâcher avec agacement : « Je

suis d'abord écrivain et accessoirement Nègre » tandis que de son côté Kossi Efoui suscite un vif émoi par un constat plutôt singulier mais pas forcément dépourvu de sens : « L'Afrique n'existe pas... » Ayant moi-même passé le plus clair de ma carrière à répondre de la légitimité de mes textes au lieu d'en discuter le contenu, j'entends bien le désespoir - et le dépit amoureux - qui s'exprime ainsi chez mes cadets. Je n'hésite pourtant pas à comparer leurs réactions à celles d'un petit animal sur qui le piège est en train de se refermer.

### **Le problème linguistique**

Que l'on en soit arrivé à une situation où la littérature africaine ne semble être digne de ce nom qu'en dehors du continent est certes déplorable mais finalement assez logique. En vérité, le fleuve est retourné à sa source : cette littérature est née en Europe avec les meilleures intentions du monde, à savoir contester le projet colonial. Elle y a été supportée, pour ne pas dire portée, par certains milieux progressistes mais aussi bien souvent paternalistes. Se voulant avant tout justicier, l'écrivain s'est mis à parler non à son peuple mais *pour* son peuple. Ce tête-à-tête avec l'opresseur colonial est en quelque sorte le "péché originel" de la littérature africaine. Il en explique aujourd'hui encore bien des ambiguïtés et paradoxes. Il permet aussi de comprendre pourquoi des auteurs farouchement anti-colonialistes ont toujours préféré le recours aux langues européennes : il leur fallait être entendus de leurs interlocuteurs privilégiés, les maîtres coloniaux.

Mais rien n'étant simple, ces écrivains en lutte avaient d'autres raisons de s'accommoder des langues étrangères : en accélérant le processus de détribalisation du continent, elles facilitaient la solidarité entre les colonisés. Ceux-ci y ont puisé leurs codes secrets et, pour ainsi dire, leurs *mots de passe* dans le combat contre un ennemi commun.

Cheikh Anta Diop est l'un des rares à souligner dès 1948 - dans *Quand pourra-t-on parler d'une Renaissance africaine ?* - l'incongruité de s'adresser aux siens en langue étrangère. Diop, qui n'a que vingt-cinq ans à l'époque, peine à être entendu. Il revient sur le sujet en 1954 dans son ouvrage majeur, *Nations nègres et Culture*. Les réactions sont à la fois admiratives et prudentes. Si Césaire y voit "l'ouvrage le plus audacieux qu'un nègre ait jusqu'ici écrit et qui comptera à n'en pas douter dans le réveil de l'Afrique", David Diop est plus raisonneur : « Certes, écrit l'auteur de *Coups de pilon*, dans une Afrique libérée de la contrainte, il ne viendrait à l'esprit d'aucun écrivain d'exprimer autrement que par sa langue retrouvée ses sentiments et ceux de son peuple. Et dans ce sens, la poésie africaine d'expression française coupée de ses racines populaires est historiquement condamnée. » (*Autour des conditions d'une poésie nationale chez les peuples noirs*, revue *Présence africaine*, mars 1956)

L'optimisme de David Diop fait sourire aujourd'hui... En vérité, plus d'un demi-siècle après la décolonisation, ce qui « ne [vient] à l'esprit d'aucun écrivain », c'est de renoncer à l'anglais, au portugais ou au français. Les langues européennes restent profondément enracinées dans la pratique littéraire africaine et la rendent quasi inopérante. Les rares qui s'en plaignent comme Ngugi Wa Thiong'o ou Cheik Aliou Ndao passent pour des esprits rétrogrades ou des démagogues.

Mais quel que soit son point de vue sur le sujet, l'écrivain africain n'est jamais tout à fait sûr d'écrire dans la langue appropriée. Cette mauvaise conscience s'est avérée en quelque sorte structurante dans la mesure où toutes les révolutions romanesques en ont dérivé. Le boitillement du texte dans l'entre-deux linguistique se mue en projet d'écriture, celui de « faire dégorger » les mots français « de leur blancheur », ainsi que le relève dans *Orphée noir* Sartre, qui parle aussi de « dé-francisation » du français. Le « modèle Kourouma » est l'exemple achevé de cette manœuvre de contournement consistant à écrire en malinké avec un vocabulaire puisé à larges mains dans le Larousse ou le Robert.

La question linguistique est si omniprésente en littérature africaine qu'elle mériterait un examen en profondeur auquel nous n'aurons malheureusement pas le temps de procéder. Qu'il suffise de faire ici un constat tout simple : l'Afrique est le seul continent où les poètes, romanciers et dramaturges s'expriment dans une langue incomprise de leurs concitoyens. Il s'agit certes là d'une situation imposée par l'Histoire mais cela ne la rend pas moins absurde et choquante.

Parmi les arguments convoqués pour justifier cet état de fait, il en est un qui revient presque tout le temps : celui du lectorat potentiel d'œuvres littéraires en bambara ou en sénoufo. Ma réponse à cette objection est qu'aucune grande littérature n'a pu compter à sa naissance sur un public acquis d'avance. Bien au contraire, il lui a fallu créer ce public au forceps : des auteurs d'avant-garde haïs de tous ont dû rudoyer la société puis au fil des siècles l'émouvoir tout entière au point de finir par la réinventer. Autrement dit, ce sont les écrivains qui enfantent le lecteur et non l'inverse et cela dans une relation bien plus violente qu'il n'y paraît à première vue. Il est tentant de nos jours de chercher à faire l'économie de tous ces embarras. Les réseaux sociaux entretiennent chez certains écrivains l'illusion d'une réception planétaire, ici et maintenant, alors que l'essentiel devrait se jouer sur la durée.

Et à ceux tout aussi nombreux qui s'étonnent que j'écrive en wolof, dans une langue quasi exclusivement parlée au Sénégal, je demande toujours pourquoi les Grecs, les Albanais et les Hongrois, moins nombreux, auraient ce droit et pas moi. Et les Afrikaaners d'Afrique du Sud ? La collection "Céytu" que des amis et moi-même avons créée - elle traduit en wolof les chefs-d'œuvre de la littérature

universelle - montre qu'à la différence des humains, toutes les langues se parlent entre elles, qu'aucune ne prétend réduire les autres au silence.

Tout le monde serait certainement plus à l'aise si le paysage linguistique africain ne donnait l'impression d'être si craquelé. Cependant, si les langues coloniales font échapper à cette prison existentielle que sont les « mots de la tribu », c'est au prix d'une radicale amnésie. On en revient ici à la fameuse question de la Grande Royale dans *L'aventure ambiguë* : ce que les jeunes Diallobé vont apprendre à l'École étrangère vaut-il ce qu'ils vont y oublier ? Voleur de feu, certes, mais le risque n'est-il pas trop grand de se brûler ou même de se consumer ? Toutefois, l'idée même que les Africains ne peuvent communiquer entre eux - et avec le reste du monde - qu'au moyen des langues de leurs anciens maîtres fait froid dans le dos. Cela veut dire que plus d'un demi-siècle après la fin de la colonisation, ils ne peuvent espérer se libérer de son emprise mentale que par un surcroît d'aliénation...

Un tel paradoxe - un de plus - n'a pas échappé à certains éminents penseurs africains. Cheikh Anta Diop a toujours souhaité que l'égyptien ancien soit la base des humanités africaines et, dans *Remembering the Dismembered Continent*, c'est cette même langue - ou, à défaut, le swahili - que Ayi Kwei Armah propose comme outil de communication à travers tout le continent africain. Déjà en juin 1985, Wole Soyinka faisait exactement la même suggestion dans l'ouvrage de Jane Wilkinson *Talking with African writers*. Après avoir malicieusement souligné à quel point les auteurs francophones restent amoureux de la langue française - une observation de taille, tout de même - Soyinka indique que c'est loin d'être le cas pour les anglophones vis-à-vis de l'anglais : « Comme moi, dit le dramaturge nigérian, beaucoup d'anglophones ne supportent pas l'idée d'exprimer leurs sentiments profonds dans une langue étrangère et, pis encore, dans la langue du conquérant. » « C'est là, note encore Soyinka, un ressentiment légitime, que j'ai souvent perçu chez les Anglais par exemple, à l'égard du latin et du français. » Il tient toutefois à mettre en garde contre un remède qui serait pire que le mal : « Au Nigeria, si on essaie d'imposer l'une quelconque des principales langues du pays, il y aura une autre Guerre Civile. Cela est clair. Et je ne veux pas d'une autre guerre civile dans mon pays. » Puis d'en appeler enfin, comme Armah, à un acte de volonté politique qui ferait du swahili, langue non tribale et largement déterritorialisée, la langue africaine de référence. Est-il nécessaire de le préciser ? Le swahili ne se substituerait pas aux langues nationales, il les libérerait au contraire en leur offrant une ouverture sur l'Afrique et sur le monde.

Tout cela renvoie à une seule et même question, la question existentielle : pour qui l'auteur africain écrit-il ?

John Coetzee y répond à sa manière dans la nouvelle que j'ai mentionnée il y a

un instant, « Le roman en Afrique », à travers Élisabeth Costello pour qui la littérature africaine est totalement dépourvue d'authenticité. Voici ce qu'elle lance avec agacement à l'auteur nigérian Emmanuel Edugu : « Le roman anglais est avant tout écrit par les Anglais pour les Anglais. C'est son essence même, c'est ce qui fait que l'on parle du roman anglais. Le roman russe est de même écrit par des auteurs russes pour leurs compatriotes. Mais le roman africain, lui, bien qu'écrit par des Africains, ne s'adresse pas aux Africains. Certes, les romanciers africains parlent de l'Afrique, décrivent des expériences africaines, mais j'ai l'impression qu'ils sentent tout le temps par-dessus leur épaule le regard des étrangers en train de lire leur texte. Que cela leur plaise ou non, ils se sont résignés au rôle d'interprètes, ils expliquent l'Afrique. Or, comment un romancier peut-il explorer un univers humain dans toute sa profondeur s'il lui faut mobiliser autant d'énergie pour l'expliquer à des étrangers ? »

Ce jugement - qui montre, notamment, que l'auteur de *Disgrâce* parle de la littérature africaine tout à fait du dehors - est sans doute sévère, voire quelque peu simpliste. *L'Âge d'Or n'est pas pour demain* de Ayi Kwei Armah et *Le monde s'effondre* de Chinua Achebe parlent à toutes les nations et à toutes les époques. Et *L'aventure ambiguë* n'annonçait-il pas Boko Haram un demi-siècle à l'avance mais aussi, plus largement, les ravages actuels du fanatisme religieux ?

Cela étant dit, il faut bien déplorer avec Coetzee la gaucherie et les complaisances folkloriques qui sont comme le « vice de fabrication » de tant d'œuvres littéraires africaines. L'important est qu'il souligne implicitement l'urgence de combler le fossé entre langue et littérature, ce fossé sans lequel la vanité de l'écriture en Afrique n'aurait pas paru si évidente à Williams Sassine. "Être un écrivain africain, se moquait l'auteur guinéen, c'est écrire en vain".

### **Pour conclure, sans réellement conclure...**

Les remarques par moments bien pessimistes que vous venez d'entendre ne sont rien d'autre qu'une façon de penser à haute voix. La littérature africaine ressemble si peu à ce qu'elle prétend être qu'il est bien normal de la soumettre de temps en temps à la question, au besoin avec une certaine rudesse. Rien ne devrait être tabou. Serait-ce par exemple bien grave qu'elle ne puisse même pas exister ? Après tout, on s'aperçoit vite en s'essayant au même travail de repérage sur l'Asie ou l'Europe que l'on ne saurait y avoir affaire à un univers littéraire compact, cohérent et analysable en tant que tel. Reste que comme chacun sait, comparaison n'est pas raison. Qu'on la nomme à l'instar de Ngugi « afro-européenne » ou « subsaharienne » ou encore « négro-africaine », cette littérature en langues étrangères a été, dans les conditions difficiles imposées par l'Histoire, une formidable arme de libération. En lisant de nouveaux textes et

en constatant la révolution romanesque en cours au Nigeria avec de jeunes auteurs tels que Chimamanda et Teju Cole, on a la certitude que la littérature africaine en langues européennes a de beaux jours devant elle. Pourtant il est tout aussi évident qu'elle devra désormais accepter la concurrence d'une expression littéraire en langues africaines de plus en plus forte, même dans l'espace francophone. À quelle langue reviendra, au propre comme au figuré, le mot de la fin? L'avenir le dira mais je suis convaincu que nous ne sommes pas condamnés à écrire jusqu'à la fin des temps dans la langue de nos anciens maîtres.

## Biographie de l'auteur

Romancier et essayiste, Boubacar Boris Diop est co-auteur de *Nérophobie* (Les Arènes, 2005) avec Odile Tobner et François-Xavier Verschave, de *La gloire des imposteurs* avec Aminata Dramane Traoré (Phillipe Rey, 2015) et auteur de *L'Afrique au-delà du miroir* (Philippe Rey, 2007). Son titre le plus connu, *Murambi, le livre des ossements* (Zulma, 2011) est une fiction historique née d'une résidence d'auteurs dénommée « Rwanda : écrire par devoir de mémoire ». Toni Morrison (Prix Nobel de littérature, 1993) a qualifié ce roman de "miracle".

Il a en outre publié en 2003 *Doomi Golo* roman en wolof et fait paraître en 2015 *Nawetu deret*, version wolof d'*Une saison au Congo* d'Aimé Césaire pour la collection "Céytu", qui se propose de traduire dans la langue de Kocc les grands textes de la littérature universelle.

*Bàmmeelu Kocc Barma*, son second roman en wolof, (EJO-Editions, 2017), revient sur le naufrage du "Joola" qui fit près de 2000 victimes.

Il a enseigné pendant quatre ans à l'*American University of Nigeria* (AUN) et co-dirige à l'heure actuelle EJO, la maison d'édition en langues nationales fondée avec des amis à Dakar.

Également journaliste de formation, Boubacar Boris Diop a été directeur de publication du quotidien privé sénégalais *Le Matin*.

Depuis quelques années, il publie quasi exclusivement en wolof, sa langue natale, et milite pour une écriture africaine libérée de la guangue des langues coloniales et ancrée dans l'Afrique contemporaine et ses enjeux culturels, politiques, comme linguistiques. Diop est lauréat du Prix de la République du Sénégal pour les Lettres, du Prix Tropiques et du Harold and Ethel L. Stellfox Prize de Dickinson University en Pennsylvanie.

## Compte rendu critique

« Stephen Smith & Jean de la Guérivière, *L'Afrique en 100 questions : 2,5 milliards de voisins en 2050*, Paris, Tallandier, 2021 ».

Par Isaac Bazié, Université du Québec à Montréal, Canada

En pleine pandémie de Coronavirus, l'Afrique n'a pas arrêté de susciter bien des questions : gestion de la pandémie, raisons de la relative mais remarquable absence de la catastrophe appréhendée sur le continent au début de l'écllosion de la maladie, qu'accompagnaient maintes prophéties macabres quant à la propagation meurtrière.

C'est dans ce contexte que paraît un ouvrage à l'objectif très ambitieux, publié par deux auteurs bien connus pour leurs travaux sur l'Afrique: Stephen Smith et Jean de la Guérivière, *L'Afrique en 100 questions : 2,5 milliards de voisins en 2050*.

Avant d'aller plus loin sur la portée de cet ouvrage qui se destine à être une référence, arrêtons-nous en quelques mots aux auteurs. Le lectorat quelque peu averti ne se surprendra pas qu'ils publient ce livre à vocation encyclopédique sur l'Afrique : ils sont tous deux des habitués des villes et des pistes africaines, disposant entre autres, par l'exercice du métier de journalistes, d'une solide fréquentation du continent sur de longues années. Dans leur posture de journalistes-écrivains-chercheurs, ils cumulent apparemment les prédicats utiles à la légitimité nécessaire pour rédiger un ouvrage qui promet audacieusement de parler de l'Afrique (passée, présente et future) en page titre, mais avouent dès les premières lignes de l'introduction : « [...] il est surtout question ici des 48 pays situés au Sud du Sahara » (Smith & Guérivière, 2021, p.7). Les auteurs n'en demeurent pas moins désireux d'accomplir la tâche « immense » (*ibid.*) qu'ils se sont donnée. Mieux, et sans modestie aucune, ils l'embrassent dans une démarche visant à « « décoloniser » l'histoire africaine ». « Décoloniser » serait pour eux, éviter de réduire la perspective à la coupure coloniale-postcoloniale, ou à la traditionnelle France-Afrique.

Les lecteurs et lectrices trouveront donc dans ce livre cent questions, et évidemment cent réponses. En cela, les auteurs ont tenu leurs promesses et appréhendé largement les « réalités » de l'Afrique telle qu'ils l'ont redéfinie au plan géographique (subsaharienne).

Pour répondre aux questions qu'ils ont posées, Smith et de la Guérivière ont été tour à tour paléontologues (Question 1 : « L'Afrique est-elle le berceau de

l'humanité ?»), archéologues, anthropologues, économistes, spécialistes de sciences politiques, critiques littéraires, géographes etc. Les réponses tenant en moyenne sur une page et demie feront le bonheur d'un lectorat en quête d'orientations rapides et de relectures d'autorité des aspects très variés de la vie, de l'histoire et de l'avenir de l'Afrique subsaharienne. Tout cela dans un mélange savamment conçu de références avérées, de projections catastrophistes ou désillusionnées (démographie, migrations, Sud global) et de connaissances du continent assez précises pour donner une certaine dimension scientifique et crédible à l'ensemble.

En plus du remarquable travail de documentation abattu, il faut relever un autre élément positif dans la démarche de Stephen Smith et Jean de la Guérivière est celui-ci : ils savent à quel débat ils prennent part et déclinent clairement leur lieu d'énonciation, que l'on soupçonne dès la lecture du sous-titre de leur ouvrage : « *2,5 milliards de voisins* (c'est moi qui souligne) *en 2050* ». Le lieu d'énonciation et de lecture de cette Afrique dont la démographie exploserait dans trente ans n'est donc pas l'Afrique – ni au sens symbolique, ni au sens physique –, mais un lieu *voisin* de l'Afrique. Ce faisant, on ne s'étonnera pas que le regard porté sur l'Afrique dans cet ouvrage soit foncièrement une vue de l'extérieur, qui finement sait trouver sa légitimité auprès de son lectorat naturel en recourant aux modalités complexes que confèrent l'expérience du terrain, la profession et la recherche : « Entendons-nous. Ce livre regarde l'Afrique depuis la France, c'est clairement son point de vue, sa perspective » (Smith & Guérivière, 2021, p.8). Cette franchise est au mérite des auteurs. Elle devrait permettre d'éviter les malentendus et les irritations éventuels à la lecture des réponses données aux questions posées sur l'Afrique « pour mieux [la] connaître » (Smith & Guérivière, 2021, p.12). Ceux et celles qui cherchent des questions et des réflexions sur l'Afrique pour l'Afrique sont donc prévenus, les auteurs de *L'Afrique en 100 questions* ne les leur donneront pas : Ce n'est pas au visiteur distant et peu concerné qu'il faut demander les nouvelles de la maison, encore moins une contribution *située* à la recherche de solutions à ses problèmes.

L'Afrique, vue de la France, que Smith et de la Guérivière veulent mieux faire connaître -telle est « l'ambition immodeste de cet ouvrage » (ibid.) – est selon eux, convoquée dans une démarche qui se veut décoloniale, rien de moins. La décolonialité chez les auteurs serait, à l'usage, de l'ordre d'un élargissement géographique (intégration des pays non-francophones dans la perspective) et temporel (refus de réifier la colonisation comme point de rupture singulier). Le ton du propos dans cette volonté de « décoloniser » l'histoire africaine est tel qu'on ne pourrait même pas lui prêter le mérite d'être ironique. Les lecteurs et lectrices devront par conséquent se demander ce qu'il y a de décolonial dans cette lecture depuis la France de l'Afrique pour la France ou l'Europe, quand elle

se donne le programme de revoir en les édulcorant plusieurs préjudices graves portés à l'Afrique, ainsi que leurs interprétations.

Le « sous-continent » est décrit ici avec des nuances que les lecteurs et lectrices devraient traquer et interroger sérieusement aussi bien sur leurs fondements scientifiques, leurs prémisses implicites que leur portée idéologique. Par exemple, à la question « Quel était le but de la conférence de Berlin en 1885? », les auteurs expliquent: « Berlin ne fut pas non plus le lieu du « partage » de l'Afrique, qui était alors tout juste explorée. Pour la partager entre puissances européennes, il aurait fallu qu'elle soit cartographiée et que ses richesses soient connues. Ce n'était pas encore le cas ». (Smith & Guérivière, 2021, p.43-44). On ne demandera pas à Smith et à de la Guérivière de tenir compte des acteurs africains absents de la conférence de Berlin, dans un ouvrage écrit *sur* l'Afrique regardée *depuis* la France, donc *sans* les Africains, comme en 1885. Ce serait leur imposer un autre projet d'écriture. Fidèles à celui qu'ils se sont donné, ils ne se trompent probablement pas quand ils constatent: « En l'absence d'Africains, Berlin n'a fait que des heureux » ((Smith & Guérivière, 2021, p.45). Tout à fait conséquents par ailleurs, ils préféreront émettre des réserves quand ils répondront à la question de savoir si « La colonisation était [...] un crime contre l'humanité » : « Qualifier le colonialisme de crime contre l'humanité vise à condamner en bloc et sans appel « la mission civilisatrice » invoquée par les partisans de la colonisation ». (p. 69). Là aussi, on serait mal conseillé de demander à deux auteurs écrivant depuis la France et peu embarrassés par le point de vue des « [non]-partisans » et victimes de la colonisation, de remettre en question le principe inhumain de la « mission civilisatrice » française dans son principe. De toute manière, qu'apporteraient-ils de plus au *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire, à *Main basse sur le Cameroun* de Mongo Beti? Sans compter que ce serait exiger d'eux qu'ils s'inscrivent dans une véritable démarche décoloniale.

Cet ouvrage ne s'écarte aucunement du sillon de pensée et de vulgarisation d'une certaine peur de l'Afrique démographiquement menaçante, et d'un attachement très ambivalent de la France à celle-ci, tel que l'ont tracé les deux auteurs dans leurs travaux antérieurs. C'est un livre écrit depuis la France sur l'Afrique, pour un lectorat qui devrait s'équiper d'une bonne centaine d'autres livres pour examiner de manière critique les cent réponses que Stephen Smith et Jean de la Guérivière lui offrent si généreusement.

## Résumés

### Curiosity is the Bedrock that transcends Boundaries and foments African Conceptualization of Critical Categories

Par Michael Okyerefo, Université du Ghana

#### Résumé - Français

Le modèle dominant de la production du savoir continue de refléter une division mondiale du travail intellectuel très stratifiée. Cet article s'appuie sur les processus de pensée des *Bakpɛle* du Ghana pour postuler que la curiosité, et la production de connaissances qui en résulte, est un art éternellement humain, ce qui rend impératif de repenser la manière dont le savoir mondial est produit. À partir d'études de terrain, le déploiement de l'observation participative et des discussions avec des individus bien informés dans le cadre des études communautaires, cet article démontre le processus d'élaboration de catégories conceptuelles telles que la citoyenneté, le *leadership*, la race, l'engagement, la délibération et la restauration qui émanent de la curiosité et du discours critique propre aux *Bakpɛle* pour informer l'organisation et l'ordre social.

#### Abstract - English

The dominant pattern of knowledge production continues to reflect a very stratified global division of intellectual labour. The paper draws on the thought processes of the *Bakpɛle* of Ghana to underscore the premise that curiosity and its resultant knowledge production is an eternally human art, making it imperative to rethink how global knowledge is produced. Drawing on fieldwork, deploying participant observation and discussions with knowledgeable individuals as part of the community studies, the paper demonstrates the process of elaboration of conceptual categories such as citizenship, leadership, race, engagement, deliberation and restoration emanating from *Bakpɛle* people's curiosity and critical discourse to inform social arrangement and order.

Keywords : Curiosity, African critical categories, knowledge production, *Bakpɛle*, Ghana

#### Ikisiri – Swahili

Muundo uliopo wa uzalishaji wa maarifa unaendelea kutoa tafakari kuhusu mgawanyiko wa kidunia wa wafanyakazi wa kitaaluma. Makala hii inaangazia michakato ya mawazo ya Bakpɛle nchini Ghana ili kusesitiza kwamba udadisi na uzalishaji wa maarifa ni sanaa ya kibinadamu inayofanya iwe muhimu kutafakari tena jinsi maarifa ya ulimwengu yanavyozalishwa. Kwa kutumia data kutoka uwandani, uchunguzi shirikishi, na majadiliano na watu wenye ujuzi kama sehemu ya masomo ya jamii, makala hii inaonyesha mchakato wa ufafanuzi wa

kategoria za dhana kama vile uraia, uongozi, rangi, ushiriki, mazungumzo, na maongozi yanayotokana na udadisi wa watu wa Bakpele pamoja na semi muhimu zinazotoa taswira ya mpangilio wa utaratibu wa kijamii.

## **Le constitutionnalisme global au-delà de l'horizon occidental. Le point de vue de l'Afrique subsaharienne et de l'Amérique latine**

Par Kayamba Tshitshi Ndouba, Université Internationale de la Rioja (UNIR — Espagne), Université Carlos III, Madrid, Espagne.

### **Résumé - Français**

Cet article souscrit à l'effort d'une critique normative contre les prismes occidentalisés des orientations théoriques du constitutionnalisme global qui marginalisent les évolutions, les spécificités et les variations du constitutionnalisme extraoccidental qui prennent cours et se développent au sud. Prenant pour cas d'étude le nouveau constitutionnalisme latino-américain et le néoconstitutionnalisme africain, l'article fait dialoguer les tendances, variations et innovations de ces constitutionnalismes « régionaux » d'Amérique latine et d'Afrique subsaharienne. L'intérêt de la réflexion engagée dans cet article est de mettre en perspective les originalités et les avancées des constitutionnalismes du sud, construites et développées à partir de valeurs dites universelles, telles que la démocratie, les droits de la personne et l'État de droit, mais qui incorporent indubitablement une dimension locale et endogène, sociale, culturelle et psychologique qui renforce sa légitimité, son effectivité et son efficacité. Sans négliger leur passé constitutionnel, les constitutionnalismes du sud développent un paradigme constitutionnel en concordance avec les exigences du monde contemporain et les mutations qui se dessinent pour l'avenir, tout en fournissant des arguments et des réflexions qui revitalisent une autonomie intellectuelle qui libère le sud de la tendance suiviste, lui permettant d'apporter sa propre contribution à la solution de questions constitutionnelles qui se posent à l'ensemble des pays du monde.

Mots-clés : constitutionnalisme, constitution, global, néoconstitutionnalisme, Afrique subsaharienne, Amérique latine

### **Abstract - English**

This paper contributes to the effort of a normative critique against the westernized prisms of the theoretical orientations of global constitutionalism that marginalize the evolutions, specificities and variations of extrawestern constitutionalism which are being developed in other regions of the world. Taking as a case study the new Latin American constitutionalism and African neoconstitutionalism, this paper makes a dialogue on the trends, variations and innovations of these regional constitutionalisms in Latin America and Sub-Saharan Africa. The interest of the reflection undertaken in this paper is to put

into perspective the originalities and advances of constitutionalism in the South, built and developed on the basis of so-called universal values such as democracy, human rights, and the rule of law, but which undoubtedly incorporate a local and endogenous, social, cultural and psychological dimension that enhances its legitimacy, effectiveness and efficiency. Without neglecting their constitutional past, the constitutionalisms of the South develops a constitutional paradigm in accordance with the demands of the contemporary world and the changes that are emerging for the future, while providing arguments and reflections that revitalize an intellectual autonomy that liberates the “South” from the “follower” trend, allowing it to make its own contribution to the solution of constitutional questions that arise in all countries of the world.

Keywords: constitutionalism, constitution, global, neoconstitutionalism, Sub-Saharan Africa, Latin America

### **Ikisiri – Swahili**

Makala hii inachangia katika juhudi anuwai za kukukosoa mikabala ya kimagharibi iliyo na mielekeo ya kinadharia ya ukatiba wa kidunia ambao huweka kando maendeleo, umahususi na tofauti za ukatiba wa nchi zisizo za kimagharibi mbalimbali ambazo zinazobuniwa kwenye sehemu nyingine duniani. Kwa kutumia mfano wa katiba mpya ya Amerika Kusini na katiba mpya za Kiafrika, makala hii inajadili juu ya mwelekeo, tofauti na ubunifu wa katiba hizi za kikanda huko Amerika Kusini na kwa nchi za kiafrika zilizopo Kusini mwa Jangwa la Sahara. Lengo la fikra zinazojengwa katika makala hii ni kuweka bayana mtazamo halisi wa maendeleo ya katiba ya kusini kama ilivyojengwa na kukuzwa kwa misingi wa zile zinazoitwa maadili ya ulimwengu kama vile demokrasia , haki za binadamu na utawala wa sheria. Lakini ambazo kwazo zinajumuisha pia mkabala wa kiasili wa watu, kijamii, kitamaduni na kisaikolojia ambavyo kwa hakika huviongezea uhalali na umaridadi wake. Bila kupuuza historia yao ya kikatiba, katiba ya kusini huunda dhana ya kikatiba ambayo inakidhi mahitaji ya ulimwengu wa leo na mabadiliko yanayojitokeza kwa siku zijazo. Wakati huo huo ikitoa hoja na fikra zinazofufua uhuru wa kitaaluma ambao huikomboa “sehemu ya kusini” kutoka kwenye mwelekeo wa kuwa “mfuasi” na hivyo kuiruhusu kutoa mchango wake mwenyewe katika kutatua maswali ya kikatiba ambayo yanaibuka katika nchi zote za ulimwengu.

# Politiques de développement en Afrique : une historicité confisquée par la discordance des temps ?

Par Serigne Momar Sarr, Université Assane Seck de Ziguinchor (UASZ, Sénégal)

## Résumé - Français

Dans cette contribution, il est question d'analyser la jointure des temps entre le système international, le pouvoir d'État et la société dans la formulation des politiques de développement en Afrique subsaharienne. Malgré les évènements qui ponctuent des séquences, les différents temps vécus (mondial, colonial, politique, économique et social) sont fortement imbriqués dans leurs durées. Notre hypothèse de travail est qu'il y a une discordance des temps qui tient de la nature hybride de l'historicité des sociétés africaines. En effet, les deux alternances politiques, survenues au Sénégal en 2000 et en 2012, montrent que les régimes politiques oscillent dans la discontinuité des formes de domination politique visibles dans l'extraversion des modèles de développement depuis l'indépendance, tout en affichant une ambition de rupture pour atteindre l'émergence. À cet effet, la résurgence des manquements dans l'implémentation des politiques publiques est liée au déphasage entre l'horizon d'attente de la société et les logiques néolibérales qui prévalent à toutes les échelles de gouvernance. Ancré dans la sociologie du développement, notre travail s'appuie sur une analyse documentaire et une analyse critique des carences relevées dans la littérature sur le sujet. Nous expliquons d'abord le bilan mitigé des politiques de développement des alternances politiques et informons de la démarche ambivalente des politiques actuelles d'émergence. Le facteur temps pouvant être considéré comme un capital pour le développement, au même titre que toute autre ressource, la discordance des temps, qui passe par l'imposition du temps mondial pour la dépendance structurelle, apparaît comme un élément clé d'explication du prétendu sous-développement en Afrique. La dépossession du temps social et le ballotement du temps politique à travers les institutions financières internationales et onusiennes et les logiques électoralistes enraient la souveraineté qui ne saurait être effective. Cette perspective ouvre la voie à l'interrogation sur la portée réelle de la souveraineté en Afrique subsaharienne et la volonté de définir un projet de société libéré de la situation coloniale pour être en phase avec les dynamiques sociales.

**Mots clé :** Politiques de développement, temps, historicité, néolibéralisme, régimes politiques, Afrique, Sénégal.

## Abstract - English

This contribution explores the junction of times between the international system, the state power and the society in the formulation of development policies in sub-Saharan Africa. Despite the events that punctuate the sequences, the different times lived (global, colonial, politic, economic and social) are strongly interwoven

in their durations. Our hypothesis is that there is a time mismatch in the hybrid nature of the historicity of African societies. Indeed, the two political alternations that happened in Senegal in 2000 and 2012 show that the political regimes oscillate in the discontinuity of forms of political domination visible in the extraversion of development models since independence, while displaying a disruptive ambition to achieve their emergence. To this end, the resurgence of shortcomings in the implementation of public policies is linked to the discrepancy between the society's horizon of expectation and the neoliberal logics that prevail at all levels of governance. Rooted in the sociology of development, our work is based on a documentary analysis and a critical analysis of the shortcomings identified in the state of art. We first explain the mixed results of development policies for political alternations and provide information on the ambivalent approach of current emerging policies. Like any other resource, the time factor is a budget and a capital for development. Hence, the time mismatch, which involves the imposition of world time for structural dependence, appears as a key element in the explanation of the alleged underdevelopment in Africa. The dispossession of social time and the shifting of political time through international and UN financial institutions and electoral logics undermine sovereignty, which cannot be effective. This perspective opens the way to questioning the real scope of sovereignty in sub-Saharan Africa and the will to define a societal project freed from the colonial situation to be in phase with social dynamics.

**Keywords:** Development policies, time, historicity, neoliberalism, political regimes, Africa, Senegal.

## Tunk - Wolof

Xët mi dafay feeñal ni Tëralini Yokkug Koom yi ñu daan defal réewi Afrig yi mel ni Senegaal, àntuwuñu woon ndax sukkandikuwuñu woon ci waxtu yu méngoo. Maanaam, ag woroo dafa am diggante ñetti waxtu yii: waxtuw kureeli bitim-réew yiy indi Tëralini Yokkug Koom yi, di FMI ak BM; waxtuw way-politig yi, di njiiti réew yi nga xam ni ci diirub seenug pal la aju; waxtuw askan wi, di diir bi muy soxla ngir man a ànd ci Tëralin yooyee ñu leen di indil ngir seenug yokkute.

Kon, mu mel ni, ñi daan gëstu ci lu waral réew yu ndóol yi duñu suqaliku ci kaw Tëralin yooyee, masuñoo aw ci yoon wii di feeñal ni ñàkk a sukkandiku ci ñetti waxtu yii woroo moo waral réew yu ndóol di wéy di gën a nërmeelu. Ndax kat, waxtu walla diir bi Tëralin yooyu di am, dañoo war a xam ne sukkandikukaay bu am solo la, ne manees na koo méngale ak alal yi ñuy jéfandikoo ci Tëralini Koom yi.

Gëstu bi nag, mi ngi ténku ci diggante ñaari coppitey nguur yi am ci Senegaal, ci 2000 ak 2012. Ndax, bi ñu seetloo bu baax, Tëralini Yokkug Koom ya Abdoulaye Wade defoon (2000-2012) ak yi Macky Sall def bi mu faloo (2012), daanaka ñaari Tëralin yi amuñu genn wuute. Waaye, liy wone ni réew maa ngiy ñàkk ay waxtu yu baree bari, mooy ni Macky Sall dafa raxas lépp la fi Wade te goon ciy tëralin, daldi tàmbaliwaat di doxal ay tëralin yu yem kepp ak ya mu fi fekkoon. Loolu bokk itam ci waxtu yiy sànkú te aju ci sunuy doxalini biir réew, nga xam ni yoonu waa bitim-réew nekku ci.

# **La charte du Mandé : reconfigurations textuelles et mémorielles**

Par Sanou Noël, Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso

## **Résumé - Français**

Depuis une vingtaine d'années, la redécouverte, l'exégèse et l'authentification de la Charte du Mandé sont au cœur d'une double effervescence scientifique et juridique. Certains la repassent en lecture pour cerner un épisode de la geste du Mandé resté longtemps méconnu en dehors de cercles d'initiés. Pour d'autres, il faut réécrire les manuels du droit international pour y inscrire la Charte de Kouroukan Fouga. Comme il était prévisible, une controverse, qui vient à la suite de nombreuses autres autour des découvertes relatives à l'histoire et à la civilisation africaine, sur la validité, l'authenticité et la recevabilité d'un texte reconstruit par une élite dans une démarche qui conduirait à retirer à l'Occident la préséance dans l'édification du droit international et des droits de l'homme, se déroule aux alentours du texte incriminé. Le présent propos, constatant l'inscription récente de la charte au patrimoine immatériel de l'humanité, se propose d'explorer, à l'aide de l'exégèse sémiotique exigeant la déconstruction-reconstruction du sens, son statut textuel et épistémologique et ses interprétations. L'axe paradigmatique est un contexte d'enjeux identitaires et de relecture des textes historiques et leurs pendants eschatologiques où le Mandé géographique prend le pas sur le Mandé historique et culturel, un espace pluri-identitaire justifié par les discours de la tradition orale entre cosmogénèse et sociogénèse, entre ruptures et continuité de l'empire de Wagadou à l'empire du Mali, puis à l'Afrique balkanisée de la postcolonie.

Mots-clés : charte, Mandé, Kouroukan Fouga, reconfiguration textuelle, reconfiguration mémorielle

## **Abstract – English**

For about twenty years, the rediscovery, exegesis and authentication of the Mandé Covenant have been in the midst of a double scientific and legal effervescence. Some have reviewed it in order to understand an episode of the Mandé's gest which has remained unknown to non-initiated people. For others, the international law manuals need to be re-written in order to integrate the Kouroukan Fouga Covenant. As expected, a controversy has risen around the document, which was preceded by many other controversies relating to discoveries about African history and civilization, surrounding its validity, authenticity and admissibility as a text rebuilt by an elite in an approach tending to untittle Western countries from their precedence in the building of international law and human rights. The current intention, pursuant to the recent registration of the covenant among the intangible heritage of the humanity, is to explore, based upon a semiotic exegesis demanding the deconstruction and reconstruction of the meaning, its epistemological and textual status, and its interpretations. The paradigmatic axis is a context of identity stakes and a review of historic texts and

their eschatological matching pieces where the geographic location of the Mande prevails over the historic and cultural Mande. This location is a multi-identity area, justified first by the discourse of the oral tradition between cosmo-genesis and socio-genesis, then the rupture and continuity from the empire of Wagadou to the empire of Mali, and finally by the balkanized Africa of the postcolonial era.

Keywords: Covenant, Mande, Kouroukan Fougá, Reconfiguration, Text-based reconfiguration, Memory-based reconfiguration

### **Bakurufoli – Bamana**

A saan mugan hake ye nin ye, sebekorow kalan bangeli ni Manden sigikan tigitigili kuma be kera lonnigwe ni sariyasira filance. O be o Manden sigikan wele fana Manden sariti. Dow be a kalan walisa ka kunnafoni lonbaliw soro Manden ranaya kan. Dow fana ka miriya ra, duniya sariyasebe nin kan ka sebe kuraye jango ka se ka Kurukan Fuga ka kunnafoniw fara sariyasebe nin kon. A tun lonni lo, jogon sosoliba le wilila ka o ke kunnafoni kuraw bangeni Afiriki ka tariku ni a ka laadaw kon, ka a ta o kasabiyani, o tigitigili ani sebe lakurayani soroni ka bo lonnikelaw minw ka baarakesiraw be se ka duniya sariya ni adamadenjow namogoya bosi tubabujamanaw bolo ; jogon sosoli nin sorora o sebe le fe. Manden sariti kunkorotara ka bila duniya bee korlenkow nafolo sebe kan, nin baara nin kuun ye ka yorokurasegsege ni o be min fo semiyotiki kalansira ye ; a le sigini lo maana cini ni a dilanni le kan, a sebe sigisariyaw ani a lonnisiraw ni a foladegi. nadansira fan fe sebe nunu kalan be yerlonko hakumu ani duniyabanko le bila ja, o ra dun, Manden kene be bila Manden tariku ni a korlenkow ja ; o ye yerlonko sugu caman kene le ye min kunfo ye korlenkokuman foli ni dije dann ce ni andamadenw jogo taga cogo ; ni Wagadu kene ni Mali dantigew ni a nce, ka fara Afiriki ci-cinin tubabufanga temeni kofe.

Dajekunba : sariti, Manden, Kurukan Fuga, sebe payelema, hakilila payelema

## **Écrire en Afrique francophone ou l'impossible innocence**

Par Boubacar Boris Diop, écrivain et intellectuel, Sénégal

### **Extrait – Français:**

« La question linguistique est si omniprésente en littérature africaine qu'elle mériterait un examen en profondeur auquel nous n'aurons malheureusement pas le temps de procéder. Qu'il suffise de faire ici un constat tout simple : l'Afrique est le seul continent où les poètes, romanciers et dramaturges s'expriment dans une langue incomprise de leurs concitoyens. Il s'agit certes là d'une situation imposée par l'Histoire mais cela ne la rend pas moins absurde et choquante. ..

Et à ceux tout aussi nombreux qui s'étonnent que j'écrive en wolof, dans une langue quasi exclusivement parlée au Sénégal, je demande toujours pourquoi les Grecs, les Albanais et les Hongrois, moins nombreux, auraient ce droit et pas moi. Et les Afrikaaners d'Afrique du Sud ? La collection "Céytu" que des amis et moi-même avons créée - elle traduit en wolof les chefs-d'œuvre de la littérature universelle - montre qu'à la différence des humains, toutes les langues se parlent entre elles, qu'aucune ne prétend réduire les autres au silence. »

### **Excerpt - English:**

"The linguistic question is so omnipresent in African literature that it would deserve an in-depth examination, which unfortunately we will not have the time to undertake. It suffices to make a simple observation here: Africa is the only continent where poets, novelists and playwrights express themselves in a language that is not understood by their fellow citizens. This is certainly a situation imposed by history, but that does not make it any less absurd and shocking...

And to those equally numerous who are surprised that I write in Wolof, a language almost exclusively spoken in Senegal, I always ask why Greeks, Albanians and Hungarians, less numerous, would have this right and not me. What about the Afrikaaners of South Africa? The "Céytu" collection that friends and I have created - it translates into Wolof the masterpieces of world literature - shows that unlike humans, all languages speak to each other, that none pretends to silence the others."

### **Wolof:**

Amul kuy yëkkati sa kàddu, wax ci mbirum ladabu Afrig te amul ku la laaj lu tax bindkati Afrig yiy dumóoyu làmmiñ yiñ nàmp, di fent seen i téere ci làkki jàmbuur. Laaj bu am soloo, waaye ginnaaw waxtu wi danoo dab, dunu mën a xóotal tontu bi tey.

Lii daal moom wóor na : ak ni àddina siy tollu yépp, sunu Afrig rekk ngay gis ay bindkati taalif mbaa téerey nettali mbaa kilib yuy jëfandikoo ay làkk yoo xam ni, daanaka kenn ci seen askan mēnu leen a jàng. Dëgg la, defuñ ko ci seen coobare, ay doxandéem a leen jaay doole cay jamono, ñu dem ba seeni làkk réer leen, ñu xalaat ne amatuñ pexe. Waaye taxul ba tey mu nekk lu xel mën a nangu, ku wàcc sa and yaa tooñ sa bopp, amoo looy lay.

Moonte bépp saa-Afrig bu fas jom, jéem cee wut pexe, ñu ni la : "Moo yow, loo xewle bay bind ci Bàmbara walla ci Sénufo walla ci Moore ? Ndax sa yaram neex na...?"

Man mii di wax ak yéen tey, li ma xéy bés tàmbalee fent ay téerey nettali ci kàllaamay Kocc, jëmbat ci fulla, jaaxal na ñu bare, ñu naan ma lu la ci xiir, làkk woo xam ne daanaka seen Senegaal gu tuuti googu la yem ! Nñoofu nag, lenn rekk laa leen di tontu : lu waral bindkati Albanie yi walla yu Grèce ak yu Hongrie, ay réew yu Senegaal ëpp i nit, am sañ-sañu fent ci seeni làkk te man dungen

ma ko nangul ? Afrikaanners ya fekk baax réewum Afrig bëj-Saalum, nag ? Kan moo am fitu aaye leen ñu jëfandikoo seen làmmiñu bopp ?

Te, nag, boo ko seetee bu baax, ñiy waxe noonu, seen gis-gis a gàtt rekk. Li ñu fàtte moo di ne téere dees koy bind ciw làkk, tekki ko ci weneen. Lu fi yàgg la. Looloo tax maak samay xarit ñu sàkk càllala gin duppe "Céytu", di tekki ci wolof téerey nettali ak kilib yi gën a ràññeeku ci ladabu démb ak tey, fépp nag ci àddina si. Duggewun ko dara lu dul biral ne bu dee doom-aadama yi dañoo bëgg a dëkk ci xuloo ak tongante, làkki askan yépp, ñoom, amu ci benn bu jàpp ne moom rekk lañ war a dégg baatam : li ñu xam mooy wegante, lal waxtaan, di kaf sax ak a ree niy doomi-bàjjen...