

# L'AFRIQUE DOIT-ELLE RENONCER A LA DEMOCRATIE ?

**Sena AVONYO**

*Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest*

*Unité Universitaire à Abidjan (Côte d'Ivoire)*

*enestamail@yahoo.fr*

## **Résumé :**

*La présente étude procède à la relecture critique du processus de démocratisation en Afrique. Elle soutient l'idée que la culture africaine n'est pas incompatible avec l'héritage des Lumières. Il importe d'œuvrer au renforcement de la culture démocratique en Afrique par la sauvegarde de ses valeurs. Au lieu de renoncer à la démocratie en Afrique, il faut la réinterroger à partir des ressources locales. La démocratie ne peut justifier sa prétention à l'universalité qu'en respectant la singularité et le droit d'autodétermination des sociétés humaines qui l'adoptent. La démocratie en Afrique doit devenir plus hospitalière des différences culturelles et identitaires. Elle est obligée de s'y résoudre sous peine de cesser d'être démocratique, et partant, d'être universelle.*

**Mots-clés :** *démocratie, justice sociale, justice de genre, démocratie hospitalière*

## **Abstract :**

*This study examines the democratization process in Africa. It supports the idea that African culture is not incompatible with the heritage of the Enlightenment. It is important to work to strengthen democratic culture in Africa by safeguarding its values. Instead of giving up on democracy in Africa, we must re-examine it using local resources. Democracy can only justify its claim to universality by respecting the singularity and the right of self-determination of the human societies which adopt it. Democracy in Africa must become more hospitable to cultural and identity differences. It is obliged to satisfy this condition or else it will cease to be democratic, and therefore, to be universal.*

**Keywords :** *democracy, social justice, gender justice, hospitality democracy.*

## **Introduction**

Selon la célèbre formule établie par Abraham Lincoln, la démocratie est communément définie comme « le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple ». Elle comporte l'idée d'« une souveraineté sans limites de la volonté populaire » (Bernardi, 1999 : 224). C'est un régime politique et un mécanisme social dans lesquels la

souveraineté appartient à la totalité des citoyens, sans distinction de naissance ou de culture (Cf. Lipset, 1963 : 57). La démocratie contemporaine traverse une crise de légitimité que l'on peut mettre au compte de son incapacité à tenir, parmi toutes les nations qui l'accueillent, ses promesses de liberté, d'égalité et de justice.

En Afrique, la situation semble préoccupante. Trois quarts de siècle après l'accueil de la démocratie sur ses terres, elle se révèle aujourd'hui comme un continent aux progrès politiques contrastés et où les mutations sociales amorcées avec les réformes institutionnelles ont comme du plomb dans l'aile (Cf. Gazibo, 2005). Comment comprendre cette lenteur de la démocratisation en Afrique ? L'immobilisme est-il une fatalité pour la démocratie en Afrique ? L'une des causes de la léthargie politique de l'Afrique ne réside-t-elle pas dans la difficulté à articuler les valeurs universelles de la démocratie et celles spécifiques de sa culture ?

L'examen des critiques qui sont faites aux sociétés politiques africaines nous conduira à identifier et à analyser les causes de leur immobilisme en démocratie. En vue d'apporter notre contribution au débat sur le régime politique approprié pour l'Afrique contemporaine, nous défendons deux idées sur la démocratie : selon la première, la marche vers la démocratie par la voie institutionnelle ne peut porter ses fruits qu'avec l'essor d'une véritable culture démocratique des hommes et des femmes qui font la politique. Selon la deuxième, la démocratie ne peut tenir ses promesses de justice et de progrès social qu'en respectant l'identité culturelle des peuples auxquels elle s'applique.

Nous adoptons un plan en quatre parties qui aborde les points suivants : le rôle marginal de l'Afrique démocratique dans l'Histoire universelle, la démocratisation de l'Afrique n'est pas partie sur de bonnes bases, la justice de genre comme voie de renforcement de la culture démocratique sur le continent noir, la démocratie culturelle comme l'avenir de la démocratie en Afrique.

## **1. L'Afrique face au défi de l'Histoire : un bilan mitigé**

Au regard de la lenteur des progrès enregistrés à l'issue de la « vague de démocratisation » (Cf. Huntington, 1991) qui touche à un point charnière dans les années 1990, Jacques Chirac déclarait en réaction au Discours de la Baule de François Mitterrand : « L'héritage des

Lumières ne peut s'acclimater avec la culture africaine, dominée par l'instinct tribal. En raison de cette faiblesse structurelle (...), la démocratisation de l'Afrique ne peut que déboucher sur le chaos, le désordre, un luxe que les pays africains ne peuvent s'accorder (Cf. Yamgnane, 2013 : 15). Ces propos de l'ancien président français avaient été accueillis avec grande indignation et vive condamnation dans un univers politique africain où des efforts commençaient à être entrepris pour s'ouvrir au processus démocratique.

À l'orée du cinquantenaire des indépendances africaines, le 26 juillet 2007, un autre président français, Nicolas Sarkozy, prononça à Dakar un discours mémorable qui continue de susciter des débats passionnés dans les milieux intellectuels africains (Cf. Tanoh, 2015 : 153s ; Mbem, 2007 : 17s).

La colonisation n'est pas responsable de toutes les difficultés actuelles de l'Afrique. Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'Histoire. Le paysan africain qui, depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine ni pour l'idée de progrès (Mbem, 2007 : 17).

Celui qui s'est présenté à l'Université Cheick Anta Diop de Dakar comme « l'ami de l'Afrique » a regretté que l'Africain se complaise dans la répétition au lieu d'inventer son destin. Il a pointé du doigt non seulement l'immobilisme notoire et le manque de créativité et de progrès sur le plan institutionnel, mais également le sous-développement chronique d'un continent meurtri par des conflits sociopolitiques fratricides, la prévarication économique, la corruption endémique et le clientélisme politique. Selon lui, en pleine modernité, l'Afrique continue de se complaire dans le gaspillage d'énergie, de talents et d'intelligence, le grave déséquilibre démographique, le manque d'infrastructures sanitaires et scolaires, tendant sans cesse les mains et attendant les subsides des grandes nations. « Le défi de l'Afrique, précise-t-il, c'est d'entrer davantage dans l'Histoire. C'est de puiser en elle l'énergie, la

force, l'envie, la volonté d'écouter et d'épouser sa propre histoire » (Idem).

Plusieurs intellectuels africains ont riposté à la persistance d'une telle rhétorique afropessimiste en plein XXI<sup>e</sup> siècle. Certains ont réfuté les fondements historiques, les soubassements idéologiques et les mobiles politiques de l'hégélianisme néo-colonialiste de Sarkozy (Cf. Chrétien, 2008 ; Traoré, 2008). D'autres, en revanche, ont appelé l'Africain à plus de réalisme devant sa propre histoire politique. Gaston Ogui exprime ce défi en ces termes : « Le constat, en cette heure de la globalisation, est que l'Afrique se situe mal dans l'universel et défend maladroitement ce qui fait son originalité » (Ogui & Barbey, 2012 : 19). De son côté, Jean-Gobert Tanoh affirme que c'est à tort que ce qu'il est désormais convenu d'appeler le « Discours de Dakar » a déclenché « la colère hystérique » de ces « irréductibles africanistes noirs et blancs ». Pour lui, le président français n'a fait qu'établir un constat de la réalité à laquelle l'Afrique est quotidiennement confrontée et qu'aucun Africain sérieux ne peut nier sans se contredire. « L'idée de Sarkozy n'est pas si méprisante que l'on veut le faire croire (...) Que peut valoir un discours respectueux face à la misère intenable de l'Afrique ? » (Tanoh, 2015 : 153-155).

Emmanuel Macron situe la racine des problèmes de l'Afrique au niveau démographique. Lors d'une conférence de presse tenue le 8 juillet 2017, en marge du sommet du G20 à Hambourg (Allemagne), le président français avait prétendu que la fécondité était le principal problème du sous-développement du continent. La transition démographique est identifiée comme un défi civilisationnel à relever par l'Afrique. « Quand des pays ont encore aujourd'hui sept à huit enfants par femme, vous pouvez décider de dépenser des milliards d'euros, vous ne stabiliserez rien » (Macron, 2017).

La philosophe Elsa Dorlin lui a adressé une réponse intitulée « Macron, les femmes et l'Afrique : un discours de sélection sexuelle et de triage colonial » et parue dans la Revue *Le Monde Afrique* du 30 novembre 2017. Elle affirme qu'Emmanuel Macron a resserré autour de la *femme africaine* l'angle du discours sur la démocratie de son prédécesseur. Celle-ci est invitée à s'extraire du temps cyclique de la reproduction sans contrôle ni limites. Selon la féministe, le président français appelle « ces ingrates Africaines à la sexualité débridée et irresponsable, assimilées, en

somme, à des femmes n'ayant aucune conscience des investissements consentis (...) pour qu'elles arrêtent enfin de lester ce continent d'enfants qui en diffèrent l'entrée dans l'Histoire (Cf. Dorlin, 2017). Les gestes « sisyphéens » du paysan africain ou de la femme africaine, décrits par Nicolas Sarkozy et Emmanuel Macron, comme assis sur la margelle de l'Histoire, résumant-ils l'attitude de l'Homme noir engagé en politique ?

## **2. Comprendre les causes du statu quo politique de l'Afrique**

Au lendemain du départ des puissances coloniales, les pays africains, qui viennent s'ouvrir à la modernité démocratique, se sont retrouvés dans un chaos difficile à gérer. Les efforts engagés entre les années 1950 et 1970 pour la construction et la démocratisation des nouveaux États n'ont pas souvent été couronnés de succès (Cf. Bayart, 1991 : 221). Pour sortir de la crise, à la suite de la chute du Mur de Berlin, « les conférences nationales ont élaboré des projets de société codifiés dans des textes constitutionnels rappelant des exigences démocratiques pour la gestion de la chose publique » (Afan, 2001 : 85). Selon bon nombre d'observateurs, il relève de l'évidence que les mutations politiques et sociales amorcées depuis les Conférences nationales n'ont pas radicalement changé le destin des peuples en Afrique. Le nouvel espace politique qui est né des conférences nationales dites souveraines ne s'est pas soldé par une profonde démocratisation des régimes politiques en place. La base idéologique des dictatures et des partis uniques semblait rejetée par tous les États naissants, sans que leur pratique politique ait complètement disparu (Cf. Ibidem : 15). Une décennie après la fastueuse célébration du cinquantenaire des indépendances, il semble que la vraie démocratie soit toujours introuvable en Afrique. La démocratie attend toujours de faire ses preuves dans un contexte social africain qui ressemble par moments à une constellation ininterrompue de crises et de points de rupture. Des dirigeants politiques continueraient de rançonner leurs peuples aux fins d'enrichissement personnel, les élections seraient « presque partout de faux-semblants », et « les campagnes électorales, des farces tragiques » (Ogui, 2014 : 85).

Dans l'univers sociopolitique africain, la démocratie serait vécue sous le mode de la médiocratie : « C'est à croire que lorsque les leaders

africains professent la démocratie, ils l'entendent au sens de médiocratie... » (Idem). Elle ressemble à une farce cynique dans laquelle les mécanismes du pouvoir se concentrent, en toute illégitimité, dans les mains d'une classe « aristocratique » qui manipule les textes fondamentaux et les droits régaliens de l'État afin d'assouvir ses ambitions personnelles. Pour ces gouvernants, politique rimerait avec « assassinats, mensonge, dérobade, parjure, cruauté, mesquinerie, insatiabilité, cynisme, méchanceté » (Kouleu, 2005 : 26). Il subsisterait d'énormes difficultés liées à la procédure de désignation des représentants du peuple et au respect des règles du jeu démocratiques (ces dernières années en Côte d'Ivoire et au Sénégal), comme en témoignent les irrégularités qui continuent d'entacher les scrutins sur le continent en dépit de la présence impressionnante d'observateurs internationaux.

Pourtant, les transitions démocratiques étaient porteuses de beaucoup de promesses en Afrique. Comme l'écrit Guèye Babacar, l'effervescence qui a accompagné le processus de démocratisation était telle que « certains observateurs n'ont pas hésité à annoncer le caractère irréversible de la démocratie pluraliste au plan universel, et en particulier en Afrique » (Babacar, 2009 : 6). Malheureusement, ces attentes ont été vécues plus généralement sous le mode de la frustration et du ressentiment par certaines couches de nos populations.

Les causes de l'échec des transitions démocratiques en Afrique sont à la fois exogènes et endogènes. L'on a pu penser que si les transitions démocratiques en Afrique ont échoué, c'est bien parce qu'elles étaient imposées de l'extérieur aux pays africains.

Introduites de force dans l'âme des peuples, elles sont vécues comme une épreuve de l'histoire. Épreuve douloureuse, s'il en fut, où ces pays devraient choisir entre s'entêter dans un régime qui leur est propre et s'anéantir ou plutôt accueillir cette nouvelle forme de « gouvernementalité » et survivre. Or, au lieu d'être un changement voulu et réalisé par le sujet lui-même, la démocratie apparaît effectivement comme une mutation subie, le ver ne serait-il pas dans le fruit ? (Ogui, 2014 : 83-85).

De fait, le ver semblait effectivement se trouver dans le fruit, et de deux manières : d'une part, l'avènement de la démocratie en Afrique a conduit à l'émergence d'une nouvelle sociologie politique fondée sur l'effondrement des valeurs culturelles locales sur lesquelles s'édifiait la gestion des affaires publiques au cours des décennies précédentes. Ainsi, en Afrique, la modernité coloniale qu'incarne l'État postcolonial n'a pu se construire qu'aux dépens de l'ethnie *pré*-politique perçue comme une menace de régression possible à un hypothétique état de nature. Les ethnies sont traitées de la même manière que l'ont été les religions en Europe lors de la construction de l'État. Au regard de ses prétentions souveraines et assimilationnistes, l'État-nation n'est pas nécessairement la meilleure manière d'organiser la société. Dans ces conditions, la démocratie et ses mécanismes ne pouvaient qu'apparaître aux populations locales comme un outil occidental de domination au service de la mission civilisatrice.

D'autre part, les nouvelles constitutions dont se sont dotés les pays africains se sont avérées inadaptées à la situation du continent parce qu'elles n'étaient que la transposition des constitutions des pays occidentaux. Éduqués pour la plupart dans la métropole, les nouveaux gouvernants qui ont pris les rênes du pouvoir en Afrique ont adopté le modèle de l'État occidental, perpétuant les principes de bourgeoisie et de domination après la décolonisation. Ceci étant, dès leur institution, note Léonard Amoussou Katchekpele, les États faillis d'Afrique sont pensés par rapport aux États « vertueux » et placés sous leur tutelle morale. Il s'interroge : « Peut-on considérer comme « faillis », des États qui n'ont jamais fonctionné ? Comment mesurer l'échec de ce qui n'a jamais réussi ? (...) Et si loin d'avoir failli, l'État postcolonial était une faillite ? (...) Le fait est même troublant que plus l'on renforce les capacités des États à travers le monde, plus il y a d'États « faillis » » (Katchekpele, 2016 : 20).

Les causes de la léthargie de la démocratie en Afrique sont aussi endogènes. Les exigences du renouveau démocratique ne se limitent pas à la forme des institutions, elles touchent surtout le type de rapport qui doit exister entre les citoyens, le peuple et ses dirigeants. Outre les problèmes liés à la corruption et au mauvais fonctionnement des institutions établies, « les gouvernements africains ont montré peu de volonté et de capacité à concrétiser au niveau de la population, un ensemble de valeurs, de règles et de normes de comportements » (Afan,

2001 : 80). Ainsi, poursuit-il, « la cause du blocage politique de l'Afrique est à situer essentiellement au niveau du comportement des acteurs. Car, aux dires de Roger Afan, les constitutions et les lois sont souvent claires, étant donné qu'elles sont généralement le plagiat de celles des vieilles pratiques démocratiques » (Afan, 2015 : 10).

Les méthodes impériales de démocratisation du continent, l'imposition d'un modèle de gouvernement qui faisait fi des réalités locales, les compromissions répétées et la mauvaise foi des acteurs politiques africains peuvent expliquer l'échec des transitions démocratiques. Non seulement il y a eu une mauvaise compréhension, mais surtout « une mauvaise gestion de l'articulation de l'universel au spécifique » (Ogui & Barbey, 2012 : 19). Car bien avant l'avènement de la démocratie, il existait chez l'Africain « une conscience politique impliquant la notion de participation de la personne ou du groupe à un système politique qui est le sien » (Afan, 2001 : 89). Il y avait chez les peuples d'Afrique organisés en royaumes une culture de la délégation, de l'exercice du pouvoir par des « organes représentatifs » que constituent les notables et collaborateurs des rois. L'Afrique n'a pas à entrer dans une Histoire à la manière des autres. Elle est aujourd'hui convoquée devant le tribunal de sa propre histoire. Elle doit se sentir interpellée et bousculée dans ses assises profondes afin de chercher à renaître de ses cendres. Pour sortir de l'immobilisme conjoncturel où elle se trouve enfoncée, elle a le devoir de se recréer politiquement, en sortant du mythe selon lequel, en raison de leur organisation traditionnelle, les sociétés africaines seraient incompatibles avec la démocratie. Le renouveau politique de l'Afrique ne requiert ni l'invention d'un système politique inédit, ni le sacrifice de son identité culturelle, mais la prudente intégration à ses propres valeurs de celles de la démocratie.

Au lieu de renoncer à la démocratie, il faut la réinterroger à partir des ressources locales tout en accordant un soin particulier à l'affermissement de la culture démocratique. « L'Afrique possède des valeurs culturelles capables d'aider à proposer une alternative pour soulager les populations malades de leurs dirigeants » (Afan, 2014 : 11-12). Face aux impasses devant lesquelles le modèle démocratique actuel et sa mise en œuvre conduisent les sociétés politiques africaines, nous voudrions proposer deux manières de renforcer la démocratie en Afrique : la voie de l'intégration des valeurs et la voie de la réforme du



modèle démocratique. Parmi ces valeurs auxquelles la démocratie moderne a conféré une importance cruciale dans la vie sociale, la justice occupe une place de choix. Dans une Afrique marquée par un processus de démocratisation difficile, veiller au respect de la justice de genre, n'est-ce pas travailler à l'enracinement de la culture démocratique ?

### **3. La voie de l'intégration des valeurs : la justice de genre**

Dans le contexte politique contemporain en Afrique, poser le problème de la justice en lien avec la démocratie, c'est devoir prendre en compte au moins trois domaines : la justice comme œuvre de la raison, la justice comme vertu et la justice comme valeur (Cf. Afan, 2015 : 12-16). D'abord, la justice comme œuvre de la raison établit les principes, les normes, les règles et les lois définissant les modalités d'existence des droits et devoirs du citoyen (Cf. Ibidem : 15). Ensuite, en tant que vertu, la justice désigne la disposition intérieure ou la qualité d'agir d'une personne dans un réseau relationnel social.

Enfin, la justice est prise comme une valeur lorsqu'elle est non seulement un objet d'estime de la personne et de la société, mais également un principe qui oriente la vie personnelle et sociale. Ainsi définie, la justice s'articule à trois autres valeurs sociales connexes : la liberté, l'égalité et la participation. Constitutive de l'humanité de l'homme, la liberté se décline en face du droit comme autoposition de soi et de l'existence comme projet. L'égalité souligne la réciprocité de la reconnaissance du droit, du droit originaire de tout être humain à avoir des droits. Quant à la participation, elle fait appartenir davantage à un groupe, en garantissant au citoyen le droit d'avoir part et de prendre part à la coopération sociale.

Au vrai, depuis l'avènement de la démocratie moderne, la justice sociale a pris une importance primordiale (Cf. Ibidem : 10). On peut la considérer comme la valeur caractéristique première de la démocratie. La vertu sociale de justice, telle que la philosophie politique l'entend aujourd'hui, est contemporaine de la pensée moderne. Elle est fondée sur trois piliers : la recherche du plein épanouissement de la liberté de chacun, le respect de l'égalité des droits et devoirs pour tous les peuples et la possibilité pour tous les êtres humains, sans discrimination, de bénéficier des biens de la coopération sociale et de participer au progrès

social et économique. L'articulation dans la justice sociale de l'efficacité économique, du progrès social et des libertés individuelles est l'un des principaux défis de cette réforme politique qui était inconnue de la démocratie grecque. Cette dernière tolérait la cohabitation des hommes libres et des esclaves, puisque certaines inégalités étaient considérées comme nécessaires au fonctionnement et à la cohésion de toute la société.

Dans cette même veine, les inégalités homme-femme, le déni de reconnaissance ne sont apparus socialement injustes que dans nos démocraties modernes. En fait, le malaise politique des sociétés contemporaines ne se limite pas à la mauvaise gestion des ressources et à un défaut de changement dans l'alternance. Les demandes de reconnaissance morale et les nouvelles expériences de l'injustice liées à la souffrance sociale des femmes dessinent progressivement le contour de la problématique de la justice démocratique en Afrique. C'est pourquoi au cœur des nouvelles restructurations et recompositions politiques sur le continent, il convient de repenser ou de mettre à jour les fondamentaux de la démocratie en lien avec la justice sur le plan des rapports sociaux de sexe.

L'enjeu central de la réforme des instruments conceptuels de la mise en œuvre de la démocratie en Afrique doit, aujourd'hui plus que jamais, prendre en compte aussi bien le respect des principes de justice que le problème de l'ouverture de l'espace public à un plus grand nombre d'acteurs sociaux, dont les femmes (Cf. Kuengienda, 2007 : 8). Car les problèmes brûlants de la gouvernance démocratique auxquels nos sociétés politiques africaines sont confrontées paraissent liés, pour une bonne part, au défaut de reconnaissance de la valeur sociale de certains acteurs, à l'insuffisante protection des droits humains, à la division sexuelle du travail et à la sous-représentation des femmes à certains postes de responsabilité sociale (Cf. Diop, 2004 : 133).

Parmi les nombreux points d'attention de la justice sociale dans une Afrique en plein processus de développement et de modernisation, il y a la situation socio-culturelle de la femme (Cf. Afan, 2010 : 133). En Afrique subsaharienne, le développement d'idéologies et de cultures victimaires, de puissantes constructions imaginaires, de représentations symboliques et religieuses, semble aboutir à l'émergence d'identités féminines minorées et meurtries. Ces dispositifs historico-culturels de

stéréotypie et de stigmatisation de la femme, et la manière dont ils déterminent les relations sociales actuelles installent la femme africaine dans une espèce d'altérité radicale, de non-réciprocité et de résistance à la parité sociale, tout en faisant d'elle un être résiduel sans besoin de justice et d'égalité (Cf. Djombe, 2012 : 7).

Face au poids de cette « configuration historique ultrapessimiste » de l'identité féminine (Idem), s'élève désormais le plaidoyer de plus en plus audible des femmes africaines en faveur d'une meilleure accession aux droits sociaux et politiques et d'une plus grande représentation dans les sphères démocratiques. En effet, d'après l'écrivain Georges Gnakpa, depuis deux décennies environ, les femmes du continent manifestent de plus en plus, par la médiation de l'écriture ou de l'art, leur volonté de s'affranchir des traditions surannées et de se libérer du carcan social et culturel extrêmement pesant dans lequel elles évoluaient : « les Africaines écrivent pour rectifier l'injustice historique selon laquelle la voix féminine est quasiment absente des enjeux concernant le destin des peuples africains. Subversive de fait, l'écriture féminine africaine rappelle l'urgence d'un changement pour l'intégration effective de la femme dans les arènes de décision et le renouveau de son prestige » (Gnakpa, 2009 : 13).

Comme l'indique Simone Éhivet Gbagbo dans la préface à *Du féminisme dans la poésie ivoirienne* de Georges Gnakpa, il existerait dorénavant un féminisme africain à visée progressiste qui revêt le double caractère « d'une prise de conscience des potentialités de la femme d'une part, et une action émancipatrice sectorielle menée par la femme elle-même pour le salut de la société d'autre part » (Gbagbo, 2009 : 9). Cette action se concentre sur le combat pour l'émancipation réelle et concrète de la femme, la reconnaissance des mérites de la femme, sans préjugé ni discrimination, et l'égalité des droits et des chances. Dans l'ensemble, l'espace de la contestation ouvert par cette dynamique émancipatoire du féminisme africain est essentiellement structuré par le rejet des discriminations liées au genre, la stigmatisation du contrôle androcentrique du pouvoir social, politique, ainsi que la remise en question des rapports complexes de domination et de discrimination qui en découlent à divers niveaux : religieux, professionnel, familial...

La norme de la parité est privilégiée par certaines féministes pour renforcer la démocratie dans les sociétés actuelles. Sans entrer ici dans le

débat sur sa pertinence et sur la meilleure manière de la mettre en œuvre, on se contentera de citer deux noms de féministes favorables à cette approche. D'après Nancy Fraser, pour réaliser la justice démocratique, le travail doit être structuré « de manière à éliminer la double journée des femmes, qui représente un obstacle à leur participation pleine et entière à la vie politique » (Fraser : 2012, 227). Françoise Kaudjhis-Offoumou affirmait dans cette optique que « la parité est un concept purement numérique » qui exige la même proportion de filles et de garçons dans un domaine donné (Cf. Kaudjhis-Offoumou : 2011, 132-133).

Renforcer la justice sociale pour un meilleur devenir démocratique de l'Afrique contemporaine n'est pas la seule option pour redynamiser l'élan politique des acteurs sociaux. La démocratie en tant que forme d'organisation sociale et politique ne saurait ignorer les apports des cultures africaines. Au nom de l'universalité de la démocratie, celle-ci doit se laisser interroger par les cultures qui l'accueillent.

#### **4. La voie de la réforme du modèle démocratique en Afrique**

Dans le modèle démocratique actuel, il se produit un renversement de perspective politique qui viole les règles de l'hospitalité. Les institutions traditionnelles africaines ne sont pas celles qui accueillent en terre d'Afrique. Ce sont plutôt les institutions démocratiques (les allochtones), instaurées dans le cadre de l'État-nation, qui les considèrent comme leurs hôtes. Les autochtones se trouvent placés dans la posture des allochtones et subissent une nouvelle organisation. Il faudrait laisser les institutions traditionnelles assumer le rôle réservé aux autochtones pour qu'allochtones et autochtones puissent collaborer dans une reconnaissance mutuelle constitutionnelle » (Akotia, 2011 : 31).

Au tournant des indépendances, le modèle d'organisation du lien social de l'Afrique traditionnelle a été abandonné lors de la constitution des États-nations. C'est ainsi qu'avec la perte de l'autochtonie, les sociétés africaines ont perdu leur modèle d'hospitalité politique. « L'État africain a été constitué sur la base de l'occultation des appartenances ethniques des citoyens ; l'oubli de l'autochtonie crève les yeux (...) La dissimulation de cette réalité est à la base de la plupart des crises sociopolitiques sur le continent » (Idem). Le projet de l'État républicain de dépasser la diversité ethnique n'a pas été couronné de succès. D'un

certain point de vue, cet échec s'expliquerait par le nombre pléthorique d'ethnies disponibles sur un même territoire.

Après les indépendances, Hervé Raulin expliquait la difficulté du colonisateur : « le nombre des dialectes parlés est approximativement une soixantaine et l'on pourrait trouver des différences de coutumes d'un groupe à un autre. » D'après lui, il devenait singulièrement aventureux de « tenir compte de leur culture, de leur origine, de leurs institutions, de leurs structures, qui sont essentiellement différentes » (Raulin, 1969 : 221-222). Autrement dit, pour l'auteur, avec une soixantaine de pratiques traditionnelles de genre pour une soixantaine de dialectes en Côte d'Ivoire, il devient quasi impossible de construire la démocratie culturelle, en tenant compte des rapports sociaux de sexe dans chaque ethnie, tout en sachant que les usages matrimoniaux sont variables d'une culture à une autre.

Cet argument a du poids, mais nous pensons qu'il ne peut pas justifier la mise à l'écart des cultures africaines dans l'élaboration des lois. La thèse de l'incompatibilité culturelle de la diversité des traditions avec la démocratie moderne provient de l'illusion immobiliste de la culture. De nombreux cas empiriques comme ceux du Sénégal, du Ghana, du Bénin, du Burkina Faso montrent en Afrique de l'Ouest « que le pluralisme ethnique et la prégnance du religieux n'invalident en rien la possibilité d'instaurer et de consolider la démocratie et inversement » (Gazibo, 2015 : 18). La démocratie n'est pas une rationalité parfaite, elle doit intégrer les facteurs limitatifs et variables liés au contexte d'accueil, aux contraintes sociales et culturelles des acteurs de la construction. Pour ce faire, la reconnaissance de l'identité culturelle d'un peuple à travers la variété de ses richesses culturelles ne va pas à l'encontre de l'unité nationale. Toutes les cultures ont de la valeur pour les peuples qui s'en réclament, avant toute forme de reconnaissance institutionnelle. Elles sont constitutives du patrimoine culturel de l'humanité. L'existence d'une diversité d'approches en matière de genre sur un territoire multiethnique n'empêche pas de composer avec les pratiques coutumières les plus marquantes et les usages multiséculaires dont on connaît l'importance pour l'identité culturelle d'un peuple.

La question qui vient d'être soulevée mérite un traitement particulier : comment l'Afrique peut-elle faire cohabiter ses nombreuses ethnies de sensibilité culturelle différente dans une démocratie

culturelle ? On peut dire que ce ne sera pas handicapant pour la vie en commun, car les Africains ont leur manière de gérer la différence. L'hospitalité est le principal mode de contrôle du lien social et d'élaboration de la justice. Il existe un paradigme de l'hospitalité africaine qui est connu sous le nom de la plaisanterie. Elle permet à des personnes appartenant à des ethnies différentes de cohabiter en respectant un pacte tacite de non-agression, c'est-à-dire d'hospitalité sans limites. On se demanderait encore comment l'on peut intégrer la plaisanterie à un système démocratique.

Il faut renverser l'ordre de l'hospitalité politique où ce sont les allochtones qui ont pris la place des autochtones en Afrique. L'hospitalité politique « suppose qu'il y a des lieux où l'on n'est pas chez soi et où pourtant s'impose l'obligation que nous soyons accueillis pour la raison précise que nous ne sommes pas de là » (Katchekpele, 2016 : 464). L'historicité occidentale du mode de gestion démocratique, ses valeurs spécifiques comme l'individualisme et l'indépendance, la quasi-absence de lien social, la sécularisation de la religion sont autant d'éléments qui font que les Africains sont des allochtones sur leurs terres (Cf. Gazibo, 2015 : 17). Comment appliquer la plaisanterie sur une terre « étrangère », en association avec ceux qui en trouvent la pratique ridicule ? D'où la nécessité de rétablir les autochtones dans leur droit à l'autochtonie.

La frustration des autochtones ne peut que dégrader l'environnement humain et déboucher sur ce que l'on appelle en langage approprié « luttes identitaires », « conflits interethniques ». En situation d'inversion de l'hospitalité politique, la plupart des solutions adoptées apparaissent finalement comme des réponses à des problèmes qui ne se posent pas. Lorsque les autochtones sont dans la posture de ceux qui accueillent les allochtones et qu'ils se reconnaissent ainsi, ensemble, ils peuvent garantir la pérennité de l'ordre politique. Pour conserver notre maison, il faut accueillir l'autre selon notre propre modèle d'hospitalité. « Car ce que l'on perd en se perdant, c'est son hospitalité. On peut tout perdre. Mais si l'hospitalité est intacte, on n'a rien perdu » (Gazibo, 2015 : 37). Perdre l'hospitalité, c'est-à-dire le cœur normatif de la justice et le régulateur du lien social, c'est tout perdre. C'est surtout courir le risque de se trouver ostracisé par la technostucture monolithique de la démocratie.

Cependant, pour que les différentes sensibilités culturelles qui existent sur un territoire ne soient pas un obstacle à l'unité et à l'équilibre social, elles doivent être envisagées d'un double point de vue. Une culture n'est pas seulement ce qui identifie les groupes humains dans leurs différences respectives, elle est aussi ce qui relie les groupes entre eux, une dimension d'hospitalité et de reconnaissance. La problématique de la reconnaissance des cultures dans une société démocratique n'a de sens « que si les cultures présentent ce double aspect, celui de la différenciation des groupes et celui de leur mise en relation » (Faes, 2014 : 143). Les Africains gagneront à ne pas comprendre leur appartenance culturelle seulement comme un facteur d'identité – elle peut les enfermer sur eux-mêmes – mais aussi comme un appel à l'hospitalité politique, à la cohabitation avec d'autres formes d'appartenances. La tradition africaine de l'hospitalité devrait les disposer à cette convergence politique des identités culturelles à travers des relations interculturelles. Au demeurant, dans une société démocratique interculturelle, la communauté politique est ouverte et le peuple ne peut pas se définir par une identité culturelle exclusive. Mais il importe de noter qu'une société démocratique ne « peut tendre à l'universalité que dans la mesure où elle reste *société* et ne prétend pas former une communauté universelle. » Une société, poursuit Hubert Faes, est celle qui « permet qu'existent en son sein des communautés qui se distinguent par les valeurs et la culture. Elle est, par suite, l'espace des relations interculturelles et interreligieuses » (Ibidem : 144). Si l'on suit cette logique jusqu'au bout, la démocratie elle-même ne devra-t-elle pas renoncer à sa prétention universelle ? Dans ce sens, la distinction entre deux types d'universalisme démocratique doit être faite. Il existe un modèle démocratique de surplomb qui se dit établi *a priori* et se réserve la faculté de s'imposer à tous, en tout temps et en tout lieu. Nous le voyons avec le modèle démocratique actuel et avec l'essaimage mondial du *gender*. En fait, « constitué en dehors de toutes les particularités qui nous constituent, l'universalisme de surplomb peine en toute rigueur à être pleinement universel » (Guénard, 2016 : 307). On peut dire que c'est ce type d'universalisme démocratique qui s'établit dans nos sociétés et qui passe pour une institution autochtone, réduisant les structures traditionnelles et locales à la sphère périphérique.

Il existe une autre forme de démocratie universelle que Florent Guénard, à la suite de Michaël Walzer, appelle l'universalisme de

réitération qui essaye de reproduire en chaque territoire d'accueil le processus d'autodétermination. Ce type d'universalisme se fonde sur l'idée selon laquelle la démocratie est par définition autodétermination. Dénier le droit à l'autochtonie à une société, c'est la priver de son autodétermination et ruiner la démocratie. « Cette autodétermination est nécessairement plurielle, liée à la singularité de chaque peuple (...). L'universalisme de réitération est bien plus qu'une forme d'universalisme parmi d'autres : il est, dans un monde pluraliste, la vérité même de l'universel » (Guénard, 2016 : 307 ; Walzer 1997 : 107). Dominique Schnapper qualifie cette démocratie qui « n'oppose pas la valeur et le sens de la communauté traditionnelle à la société et la citoyenneté modernes » de démocratie réelle ou véritable (Cf. Schnapper, 2002 : 179).

En tout état de cause, l'universalisme réitératif est la forme critique que peuvent prendre les sociétés politiques qui ne résultent pas ou ne souhaitent pas être fondées par l'adoption d'un modèle de surplomb. Elle sera favorable à une approche africaine de la justice de genre.

## **Conclusion**

Trois quarts de siècle après les indépendances, les difficultés que rencontre le processus de démocratisation en Afrique ne sont pas liées qu'à des facteurs extérieurs tels que la colonisation ou la mainmise de l'Occident sur l'ordre social, économique et politique. Elles sont aussi la résultante d'une insuffisante mise en œuvre des valeurs démocratiques. La démocratie découle fondamentalement de l'acceptation convaincue des valeurs de liberté, d'égalité, de participation qui inspirent les procédures démocratiques. C'est pourquoi, dans l'Afrique contemporaine, l'exigence de la promotion de la dignité de la femme, du respect des droits humains, d'une participation équitable de tous les acteurs à l'interaction sociale, de l'égalité de tous devant la loi est un appel à la réalisation d'une société plurielle plus juste. Avant d'être un art de gouvernement, affirme Roger Mawuto Afan, la démocratie est une mentalité politique. « Elle incarne une culture qui affirme la foi de l'homme en sa capacité à construire librement, de manière responsable, avec les autres, une société juste pour tous » (Afan 2001 : 14).



Dans cette étude, nous avons affirmé que l'Afrique ne doit pas renoncer à démocratie. Pour redynamiser la politique en Afrique, il n'est pas question d'inventer un système politique inédit, ni de sacrifier son identité culturelle, mais d'intégrer à ses propres valeurs celles de la démocratie par un alliage prudent de rejets et adaptations. Nous avons proposé la mise en œuvre d'une démocratie culturelle ouverte aux apports des sociétés d'accueil. À l'écoute des traditions, la démocratie en Afrique ferait de l'hospitalité politique sa règle, et de la pluralité ethnique un critère de rencontre. Nous en appelons à un déconfinement de la démocratie en la rendant plus hospitalière. La démocratie de demain est obligée d'être hospitalière sous peine de cesser d'être démocratique, d'être universelle.

### Références bibliographiques

**Afan Mawuto Roger** (2001), *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, Paris, Cerf, 2001.

**Afan Mawuto Roger** (2010), *Les masques du pouvoir politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

**Afan Mawuto Roger** (2014), *Éléments de psychologie politique africaine. Rite initiatique et socialisation politique*, Paris, L'Harmattan.

**Afan Mawuto Roger** (2015), *Le respect de la personne humaine en Afrique. Réception politique de Gaudium et spes*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines ».

**Akotia Benjamin** (2011), « L'art d'habiter la terre d'autrui », in *L'étranger et l'hospitalité selon la révélation biblique*, RUCAO, n° 341, pp. 11-38.

**Babacar Guèye** (2009), « La démocratie en Afrique : succès et résistances », in *Pouvoirs*, Vol 2, n° 129, pp. 5-26.

**Bayart Jean-François** (1991), « L'État », in *Les Afriques politiques*, dirigé par C. Coulon et D.-C. Martin, Paris, La Découverte.

**Bernardi Bruno** (1999), *La démocratie*, Paris, GF-Flammarion.

**Chrétien Jean-Pierre** (2008), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala.

**Diop Aissata de** (2004), « Étude de cas – Les quotas en Afrique francophone : des débuts modestes », in *Publications de l'International Institute for Democracy and Electoral Assistance*, Stockholm, pp. 133-142.

- Djombe Calvin Thomas** (2012), *Cultures viriles et identités féminines. Essai sur le genre en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- Faes Hubert** (2014), « La démocratie peut-elle être interculturelle ? », in *Vers une démocratie interculturelle en Afrique ?* dirigé par S. Goubémon & J.-F. Petit, Lyon, Chronique Sociale, pp. 135-146.
- Fraser Nancy** (2012), *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, trad. E. Ferrarese, Paris, La Découverte.
- Gazibo Mamoudou** (2005), *Les paradoxes de la démocratisation en Afrique : analyse institutionnelle et stratégique*, Presses Universitaires de Montréal.
- Gbagbo Simone Ehivet** (2009) « Préface », in G. Gnakpa, *Du féminisme dans la poésie ivoirienne*, Paris, L'Harmattan.
- Goubémon Serge & Petit Jean-François** (2014), *Vers une démocratie interculturelle en Afrique*, Lyon, Chronique sociale.
- Guénard Florent** (2016), *La Démocratie universelle. Philosophie d'un modèle politique*, Paris, Seuil.
- Huntington Samuel** (1991), *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Katchekpele Léonard Amoussou** (2016), *Les enjeux politiques de l'Église en Afrique. Contribution à une théologie politique*, Paris, Cerf.
- Kaudjhis-Offoumou Françoise** (2011), *Femme, genre et pouvoir en Afrique*, Abidjan, NEI-CEDA.
- Kouleu Ferdinand Chindji** (2005), *Peut-on juger les chefs d'État africains ?* Munich, Grin.
- Kuengienda Martin** (2007), *Quelle démocratie pour l'Afrique ? Pouvoir, éthique et gouvernance*, Paris, L'Harmattan.
- Lipset Seymour Marin** (1963), *L'homme et la politique*, Paris, Seuil.
- Mbem André Julien** (2007), *Nicolas Sarkozy à Dakar. Débats et enjeux d'un discours*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Études Eurafricaines »
- Ogui Gaston & Barbey Francis** (2012), *Pensées théologiques et communicationnelles pour l'Afrique du 21<sup>e</sup> siècle. Comment l'Afrique peut-elle défendre son identité dans le jeu universel ?* Paris, L'Harmattan.
- Ogui Gaston** (2014), « Reconstruction d'un imaginaire démocratique à l'ère de l'interculturel », in *Vers une démocratie interculturelle en Afrique ?* dirigé par S. Goubémon & J.-F. Petit, Lyon, Chronique Sociale, pp. 135-146.
- Raulin Hervé** (1969), *Le droit des personnes et de la famille en Côte d'Ivoire*, Paris, ORSTOM.

**Schnapper Dominique** (2002), *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

**Tanoh Jean-Gobert** (2015), *La Françafrique comme perversion d'une intuition. Réflexion sur la colonisation positive*, Paris, Éditions du Panthéon.

**Traoré Aminata** (2008), *L'Afrique humiliée*, Paris, Fayard.

**Walzer Michaël** (1997), *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit.

**Yamgnane Kofi** (2013), *Afrique, introuvable démocratie*, Paris, Éditions Dialogues.