

## Histoire et historiographie du politique en Afrique

### La nécessité d'une relecture critique (A propos de la démocratie)

**I**L était de bon ton, il n'y a pas encore longtemps, d'expliquer que la démocratie étant un concept né en Europe occidentale, il était entaché du péché originel d'eurocentrisme, et ne pouvait être transplanté tel quel en Afrique : celle-ci devait créer ses propres formes de gouvernement moderne, originales et enracinées dans son passé, sous peine de se trouver « décervelée » (suivant le joli mot de J. Ki-Zerbo) (1). Quelques semaines, sinon quelques jours avant le départ du dictateur Moussa Traoré, entre janvier et mars 1991, les trois ou quatre journaux d'opposition maliens discutaient tous encore gravement pour savoir si un régime démocratique était concevable en Afrique.

Le ton a aujourd'hui bien changé : en janvier dernier se tenait à Cotonou un colloque panafricain (en fait surtout francophone) initié par l'Académie nationale des sciences américaine, en présence de quatre experts de cette nationalité en sciences politiques, sur l'avenir de la démocratie en Afrique. Il ne s'y est trouvé aucun Africain pour mettre en doute, non seulement la nécessité, mais aussi, contrairement aux débats antérieurs, la validité de la démocratie en marche dans ces mêmes États. La discussion a porté tout au plus sur les modalités du transfert (2) : on ne s'occupe plus, apparemment, du poids d'un héritage historique qui serait ou non favorable à la démocratie ou, autrement dit, d'une espèce de déterminisme historique qui gèlerait l'avenir politique du continent.

Cette attitude est certainement plus saine. Car, sans revenir longuement sur une polémique qui a déjà fait couler beaucoup d'encre chez les anthropologues et chez les historiens, je voudrais ici rappeler deux idées. La première veut qu'il est exact, pour plusieurs raisons précises, et ce contrairement à ce que certains écrits, plu-

tôt anciens il est vrai, ont eu tendance à propager, que les sociétés politiques africaines, non seulement n'étaient pas démocratiques, mais ne portaient en elles-mêmes aucun germe directement utilisable par la démocratie contemporaine. La seconde idée nous dit que la fatalité n'existe pas en histoire : l'absence d'une tradition n'entraîne pas nécessairement l'impossibilité d'une naissance plus tardive. Au contraire, l'histoire est pleine de ces sauts brusques qui, d'un seul coup, rendent plausible ce qui paraissait impensable la veille. C'est ici qu'il faut introduire la formidable fermentation urbaine qui a démarré beaucoup plus tôt que l'on ne croit, c'est-à-dire en même temps que la colonisation. Les villes sont devenues un creuset de créativité politique.

### **Les obstacles « historiques » à la démocratie**

---

#### ***Les sociétés anciennes et le politique (3)***

On sait que le « paradis perdu » des communautés villageoises anciennes a vécu (4). Ce que je voudrais seulement retenir ici, ce sont les trois principes politiques de ces sociétés qui me paraissent contradictoires avec l'idée de démocratie.

Le premier est celui d'*inégalité*. Contrairement à ce qui a été souvent affirmé, les sociétés africaines anciennes, même les plus lignagères, étaient profondément inégalitaires. L'inégalité était d'abord intrinsèque à la famille elle-même : les aînés gouvernaient, les cadets mais surtout les femmes et les esclaves travaillaient et obéissaient. Certes, des cadets deviendraient aînés, mais beaucoup étaient des cadets sociaux plus que biologiques. Dans les sociétés les plus lignagères existaient des lignages aînés, des lignages maîtres, et au sein de ces lignages des branches destinées à régner. Le cas est encore plus évident pour les sociétés aristocratiques, castées et compartimentées jusqu'à créer (dans le cas Tutsi/Hutu) des ethnies de seigneurs et d'autres condamnées à la dépendance... L'importance de ces hiérarchies fut extrême dans les sociétés d'éle-

(1) J. Ki-Zerbo, communication au Cinquantenaire de l'IFAN, Dakar, mars 1989.

(2) Information aimablement fournie par mon collègue Herbert Weiss, qui participait à cette rencontre.

(3) Voir, sur le droit africain et ses métissages, l'ouvrage remarquable de M. Kamto, *Pouvoir et droit en Afrique noire. Essai sur les fondements du constitutionnalisme dans les États d'Afrique noire francophone*, Paris, LGDJ, 1987.

(4) On connaît la richesse et la sévérité de toute une série d'ouvrages récents et déca-

pants sur le thème, parmi lesquels, B. Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 ; l'article de J. Bazin, « *A chacun son Bambara* » in J.L. Amselle et E. M'Bokolo (sous la direction de), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, Éditions La Découverte, 1985, pp. 87-127 ; V. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, 1988 ; L. Vail (éd.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londres, James Currey, 1989.

veurs, peut-être, contrairement aux apparences, les plus inégalitaires de toutes (5). L'islam, là où il est intervenu, ne fit qu'accroître ces formes inégalitaires du pouvoir.

Le deuxième principe inhérent aux sociétés africaines anciennes était celui du *consensus*. Le consensus est un principe fondamentalement contraire à la démocratie. Je m'explique : le *consensus* s'oppose à l'individu. L'individu est, depuis des siècles, une expérience forgée par l'Occident ; elle est à la base du concept de démocratie. La collectivité est conçue comme un ensemble d'individus qui, chacun, de façon personnelle, *individuelle*, accepte volontairement de faire partie de la collectivité. La volonté publique, exercice de la démocratie, devient alors l'expression de la somme de volontés individuelles librement exprimées. Une définition célèbre contenue dans la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* est exemplaire à cet égard : la liberté d'un individu s'arrête là où commence la liberté d'autrui. C'est une définition intrinsèquement fondée sur la personne.

Au contraire, en Afrique, les anthropologues et les historiens ont insisté (peut-être de façon exagérée) sur le non-être social de l'individu en tant que tel : la personne n'existerait que parce qu'elle faisait partie de son ensemble d'appartenance (lignage, confrérie, etc.). Le *consensus*, pratique africaine s'il en fut, est l'adhésion collective et sans exception apparente de l'ensemble du groupe à une seule position, voire à un seul homme, le chef. La démocratie est juste l'opposé : c'est l'acceptation individuelle, librement consentie, de *chacun* des individus de se plier à l'avis de la *majorité*, et d'accepter de s'y soumettre par décision volontaire, consciente et personnelle. On touche là du doigt un facteur clef de la spécificité du concept de démocratie, par opposition à toute autre forme de pouvoir.

Le troisième principe est celui de l'*indissociabilité*, dans les formations anciennes, *du politique et du religieux*. Il existe en français une utile différenciation entre *le* politique (concept masculin) et *la* politique (concept féminin). *Le* politique est une idée générale. Toutes les sociétés sont politiques, les sociétés africaines comme les autres. Cela signifie qu'elles étaient politiquement organisées, même si leur politique était intimement redevable à leur environnement religieux, écologique, etc. Mais *la* politique, en tant que concept indépendant, est née avec celui de *démocratie*. La politique désigne un champ bien défini depuis, sinon la révolution bourgeoise anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle, du moins les révolutions américaine et française de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Alors la politique a cessé d'être une affaire divine pour devenir celle des hommes (mais pas encore, il

(5) J. Iliffe, *The African Poor. A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, chap. 5.

est vrai, celle des femmes !). La politique est une activité publique, nationale qui n'a d'ailleurs pas fait partie de la « bibliothèque coloniale » sinon au cours des toutes dernières années de la colonisation, après le début des années 1950. La religion, elle, est devenue une affaire privée : la césure a été particulièrement marquée dans le cas français avec le principe proclamé en 1905 de la séparation de l'Église et de l'État, mais elle demeure réelle dans les démocraties anglaise ou américaine, malgré un formalisme religieux apparent (qui se limite au serment d'investiture du Président américain sur la Bible ou à la préséance de la reine sur l'Église anglicane). Bien sûr, la religion n'en a pas moins continué d'interférer dans la vie publique, parce que les hommes politiques ont des convictions et des croyances intimes qui dictent largement leur conduite. Mais la politique repose sur le respect des volontés individuelles exprimé par le droit de vote, et n'a plus rien à voir avec des pouvoirs surnaturels. C'est pourquoi la quête pour la démocratie interdit par définition toute interférence, acceptée comme telle, avec des forces occultes. Elle implique, donc exige, la séparation de fait des pouvoirs politique et religieux. C'est un modèle construit par des hommes pour les hommes, excluant toute forme de référence à un soi-disant ordre « naturel » des choses, plus encore à un ordre surnaturel. C'est pourquoi la démocratie, en Afrique, signifie bien transfert de savoir. Je crains que ce transfert-là ne soit « incontournable », comme on dit aujourd'hui.

Inégalité, consensus et croyances, clefs du pouvoir dans l'Afrique ancienne, sont donc, indubitablement, des principes défavorables à un passage sans heurt à la démocratie.

### ***La politique coloniale***

La phase coloniale fut-elle plus favorable à une percée démocratique ? Certainement pas. Or l'influence coloniale transforma le milieu, bouleversa les mentalités, et fut inducteur de pratiques politiques et sociales spécifiques qui développent encore aujourd'hui leurs effets, ne serait-ce que dans la désacralisation du pouvoir (6). On sait à quel point le « chef blanc », détrônant le chef ancien, incarna l'autocratie métropolitaine. Le rapport inégalitaire citoyen (métropolitain)/sujet était affirmé dans tous les domaines : législatif et exécutif (réservés au pouvoir blanc), et judiciaire (marqué par le code de l'indigénat ou le système des réserves). On n'insiste pas sur ces données, évidentes, bien que la théorie à la française sur l'« assimilation » en ait obscurci la réalité. Il est probable, par exemple, que le modèle du pouvoir absolu — civil ou militaire — d'un certain nombre de dictateurs africains récents ou actuels doit beau-

(6) J. Kamto, *op. cit.*, pp. 210-212.

coup plus à l'héritage colonial qu'au pouvoir somme toute modérateur du chef précolonial (en tous les cas avant l'émergence des pouvoirs théocratiques du XIX<sup>e</sup> siècle qui exercèrent aussi leur marque). Le chef ancien avait souvent pour tâche de maintenir l'équilibre entre les différents groupes sociaux qu'il régentait, plutôt que d'exercer une volonté personnelle.

Néanmoins, malgré le barrage de la censure et de la police, des interférences politiques se sont produites avec les systèmes démocratiques internes des métropoles, ne serait-ce que par le biais de l'école — pour ceux qui ont pu en bénéficier — et de la culture. La christianisation a aussi joué son rôle. Malgré les liens des missionnaires avec le pouvoir, ces derniers ne pouvaient se confondre avec lui, la séparation de l'Église et de l'État étant du côté français quasi aussi rigoureuse en Afrique qu'en métropole (notamment dans le domaine éducatif).

Enfin tout, dans le message occidental importé, était fait pour faire naître la conscience de la *personne*. Pour les générations d'après la Première Guerre mondiale, le métissage culturel commença d'opérer à plein, et les principes anciens évoqués ci-dessus furent sérieusement battus en brèche — surtout en ville : par exemple par la promotion sociale d'anciens esclaves ou d'anciens conscrits (car malgré tout, en Afrique comme ailleurs, l'armée joua tant bien que mal son rôle de creuset culturel), par la visibilité prise dès lors par les femmes en ville où elles devinrent le pivot de l'approvisionnement en vivres frais et les agents privilégiées de toutes les activités « informelles » nécessaires à la vie quotidienne (et de la prostitution) et, bien entendu, par l'émergence des « élites ». Enfin, si quelques rares colonies britanniques avaient connu un apprentissage électoral dès l'entre deux guerres comme au Nigeria ou en Gold Coast (ou même antérieurement comme en Sierra Leone), le pouvoir politique colonial finit tardivement par se libéraliser presque partout. Dans les colonies françaises (à l'exception de l'enclave des « quatre communes » du Sénégal effectivement assimilées à la France), il y eut, en tout et pour tout, quatre années de régime démocratique (si l'on identifie, pour simplifier, démocratie à suffrage universel) : ainsi les habitants du Mali n'ont connu cet épisode que de 1956 (Loi-cadre dite Defferre) à l'indépendance en 1960.

### ***Le piège d'une vision dualiste***

Est-ce à dire que les mentalités africaines sont irrémédiablement condamnées à ignorer le passage, sinon à la démocratie, du moins dans un premier temps à un État de droit, parce que leur histoire aussi bien ancienne que récente ne leur en offre pas l'exemple ?

Admettre ce genre d'idées est, au contraire, faire fi de l'histoire. Car ces quelques schémas que je viens d'offrir, certes vala-

bles à grands traits, sont réducteurs. Leur premier travers — par commodité de présentation — est leur allure dualiste : on retomberait une fois de plus dans l'opposition schématique ancien/nouveau, traditionnel/moderne, ethnique/national, rural/urbain, etc. Vrais dans leurs très grandes lignes à l'échelle séculaire des grands courants de pensée, ces propos ne le sont plus dans le détail, à l'échelle du temps moyen (au fil du XX<sup>e</sup> siècle) et du temps court (des bouleversements actuels). L'évolution des modes de pensée en Afrique est, depuis toujours, mais en tous les cas depuis deux siècles, beaucoup plus complexe et beaucoup plus imbriquée. La culture politique est une histoire en train de se faire. Cette dynamique ne suit certes pas les mêmes chemins que celui de la démocratie en Europe. Mais qui nous dit qu'elle ne parviendra pas, en fin de compte, à des résultats comparables ?

### **Culture politique et rôle de la ville**

---

#### ***La démocratie : un processus historique condamné à l'inachèvement***

La démocratie fut, on le sait, une conquête chèrement acquise depuis le XVI<sup>e</sup> siècle au moins, en un temps où le seul pouvoir reconnu était celui du prince. Cette conquête, amorcée par la révolution britannique du XVII<sup>e</sup> siècle et légitimée par la Révolution française, fut aussi difficile que celle de la séparation entre l'Église et l'État — cette dernière achevée seulement en France au début du XX<sup>e</sup> siècle. Non seulement le système démocratique est né dans la longue durée (il a fallu des révolutions pour cela car la monarchie de droit divin ne possédait guère, intrinsèquement, ce message caché), mais il a connu des fortunes et des avatars divers. Car le mot démocratie possède un sens double : d'une part il se réfère à une idée politique, d'autre part à un processus historique qui, constamment en devenir, ne parvient jamais à son achèvement. De ce double point de vue, la démocratie demeure un idéal, parce qu'elle repose sur une contradiction fondamentale. Cette contradiction fut exprimée clairement pour la première fois en 1789, dans l'article 1 de la Déclaration française des Droits de l'homme et du citoyen : tous les hommes naissent *libres et égaux* en droit.

Or la liberté et l'égalité totales sont inconciliables. Qui dit liberté dit liberté du commerce, de l'investissement, du profit, du capitalisme — donc implique l'inégalité. L'inégalité sociale risque de devenir insoutenable, comme on le constate aujourd'hui dans les démocraties occidentales où se développe le phénomène des « nouveaux pauvres ». Mais, à l'opposé, mettre l'accent sur l'égalité peut inci-

ter le pouvoir politique à intervenir autoritairement pour restreindre les libertés fondamentales afin d'imposer un partage plus égal des ressources : on sait ce qu'ont donné les abus du totalitarisme communiste. C'est pourquoi la démocratie est condamnée à constamment tenter d'instaurer ou de rétablir l'équilibre entre liberté et égalité, mais sans pouvoir réussir cet impossible pari : c'est et ce ne peut être qu'un processus (7). Les résultats actuels en sont, en Europe occidentale, plus ou moins convaincants. L'extrême bureaucratisation compartimentée de la démocratie américaine permet aussi d'en questionner les effets, aussi bien sur la liberté que sur l'égalité des individus. Alors, à quel titre désespérer de l'Afrique ?

### ***L'évolution de la pensée politique en Afrique : le pouvoir et la ville***

Le concept de « ville coloniale » est devenu à la mode. Il est trompeur, dans la mesure où des villes relativement assez nombreuses, importantes et anciennes ont existé auparavant en Afrique (8). Mais ce que les colonisateurs ont incontestablement réussi, c'est de rendre le politique visible en ville. Et, en ville, il est resté. Ce sont les villes africaines, peuplées aujourd'hui d'une majorité de jeunes (60 à 70 % des citoyens ont aujourd'hui moins de 25 ans) qui constitueront d'ici moins de vingt ans la majorité de la population, qui feront le pouvoir de demain et qui travaillent aujourd'hui aux grands mouvements qui en décideront. Revenant à l'histoire, ce qu'il est important de souligner c'est que contrairement aux apparences l'évolution n'est pas nouvelle : reprenant un vocabulaire popularisé chez les historiens par les *Lieux de mémoire* de P. Nora (9), et heureusement adapté à l'Afrique par A. Mbembe (10), on peut à juste titre qualifier, à l'époque coloniale, les villes de *places de colonisation* par excellence, non pas tant au sens géographique qu'au sens culturel du terme. Depuis le début de l'ère coloniale, les villes ont en effet été les places privilégiées d'une médiation culturelle toujours en train de se faire. Elles ont constitué les foyers majeurs de la rencontre et de la combinaison, sinon de la synthèse des valeurs dites « traditionnelles » (c'est-à-dire plus anciennement

(7) Je dois le développement de cette idée à deux superbes conférences de Daniel Hémy sur ce thème dans le cadre du DEA « Connaissance des tiers-mondes » de l'Université Paris-VII, 1990 et 1991.

(8) Voir à ce propos mon ouvrage (sous presse), *Histoire des villes africaines des origines à la veille de la colonisation*, Paris, Albin Michel, 1992.

(9) P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, vol. I, *La République*, 1984 ; vol. II, *La Nation*, 1986.

(10) A. Mbembe, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Esquisse d'une anthropologie historique de l'indiscipline*, Thèse, Université Paris-I, 1989, pp. 668-669.

implantées) remaniées sous l'action des valeurs occidentales dominantes du moment.

Affirmer, comme on l'a fait il n'y a pas si longtemps, que les Africains se sont sentis d'emblée « *strangers to the city* » (11), est un présupposé eurocentrique. Il est vrai que, durant la phase relativement brève où s'est imposé autoritairement le modèle urbain colonial, en raison de la soudaineté de l'impact du capitalisme européen, les Africains se sont alors trouvés dépossédés d'une partie de leur univers ; ils se sont sentis étrangers dans la ville dans la mesure où celle-ci était démarquée d'un modèle politique, économique et culturel (le modèle colonial, le modèle occidental) qui n'était pas le leur. Mais les migrants ont su, assez vite, réinvestir l'environnement urbain : beaucoup plus vite, en tous les cas, que les Blancs ne voulaient l'admettre. Cette réalité a donc été occultée à l'époque par les colonisateurs, qui ont volontairement considérés et traités leurs « sujets » comme étrangers à la cité. Le schéma colonial était simple : les Africains sont des ruraux ; émigrés vers la ville, ils demeurent des paysans égarés en milieu étranger. Ils n'y sont, par définition, que de passage (postulat commode, qui évitait de consacrer du temps et de l'argent à des investissements d'urbanisme ou à l'organisation du marché du travail).

En définitive, c'est l'effort conjugué des ethnologues et des administrateurs qui a fabriqué l'*homo ruralis* africain. La littérature des années 1930-1970 est explicite à ce sujet. En fait, les Africains de la campagne n'étaient, *mutatis mutandis*, ni plus ni moins « dépayés » (au sens étymologique du terme) par la ville que les paysans pauvres de l'Angleterre industrielle du XIX<sup>e</sup> siècle venus s'agglomérer dans les nouvelles usines ou que nombre de ruraux français encore au début des *Trente glorieuses* (1945-1971). Ils ont alors été contraints, véritablement, de s'« adapter ». Mais qui dit *adaptation* dit aussi *création* : cela signifie qu'en même temps que les nouveaux citadins étaient mis en demeure de composer avec un moule imposé, ils devaient, pour ce faire, inventer de nouvelles stratégies de survie et d'organisation combinant l'ancien et le nouveau. Alors, dès avant la fin de l'ère coloniale, les villes — où ils étaient l'énorme majorité, et parce qu'ils y étaient l'énorme majorité — ont été en grande partie « réinvesties » par eux.

(11) L. Plotnicov, *Strangers to the City. Urban Man in Jos, Nigeria*, University of Pittsburg Press, 1967, 320 p.

(12) M. Lipton, *Why Poor People Stay Poor: Urban Bias in World Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1976. Sur le concept de sur-urbanisation (*over-urbanization*), voir P. Wheatly, « The concept of urbanism », in S.J. Ucko, R. Tringham and G.W. Dimbley (eds), *Man, Settlement*

and Urbanism, London, Duckworth, 1972, 624-25 ; N.V. Sovani, « The Analysis of Overurbanization », *Economic Development and Cultural Change*, 2, 1964, pp. 113-122 ; J. Gugler, « Overurbanization Reconsidered », *Ibid.*, 30, 1982 ; 173-189 ; A. Gilbert and J. Gugler, *Cities, Poverty and Development. Urbanization and the Third World*, Oxford, Oxford University Press, 1982, pp. 163-168.



La théorie de l'adaptation (comme la nomment les Américains) fut tributaire du courant de pensée dominant dans les années 1960, celui de l'« *urban bias* » (12). Ces villes millionnaires, il fut alors, et il reste parfois de bon ton, de les honnir comme la source de tous les maux. On se référerait sinon au village — ce paradis perdu des sociétés pré-industrielles —, du moins à la campagne et aux cités-jardins comme les dépositaires des vertus ancestrales oubliées (13).

Or ce n'est pas la ville qui a fait l'Africain, mais les Africains qui ont fait leurs villes, tout simplement parce que, pour que la ville marche pour un colon, il fallait entre 6 et 10 « indigènes »... Les villes sont donc redevenues très vite, en tout ou en partie, ce que ses habitants en ont fait et ce qu'ils en feront à l'avenir. Ni un bien, ni un mal : un fait irréversible, où se joue le futur de ces sociétés, qu'il s'agisse du regroupement de ses habitants en classes, en associations, de la constitution de langues, de formes artistiques, de concepts, tous assurément fortement connotés par l'influence occidentale. Mais celle-ci a été apprivoisée, intériorisée et repensée par des citadins dont nous ne connaissons pas encore grand-chose.

Sur le plan politique, aussi ralentie que soit l'évolution par les pouvoirs en place et par les longues habitudes acquises, il paraît évident que le verrou est en train de sauter. Le cas de la Côte-d'Ivoire est exemplaire d'une émergence *possible* de la démocratie : dans ces villes de jeunes, le mouvement est éminemment un mouvement de jeunes, ne serait-ce que face à la gérontocratie au pouvoir. Non que les mouvements de jeunes soient nécessairement des mouvements positifs. Dans les émeutes urbaines où la participation des jeunes (étudiants ou misérables, ou les deux à la fois) est toujours importante, rien ne permet de dire que ces émeutes déboucheront nécessairement sur un « avenir radieux » ; la dérive fasciste est tout aussi concevable que l'avancée démocratique, et les risques sont grands (14).

En définitive, le fait urbain reflète le fait politique auquel il participe de plus en plus : comme la ville, la pensée politique de ses habitants n'est ni « traditionnelle » (mot absurde, car la tradition désigne tout simplement un ensemble historique plus anciennement enraciné, c'est-à-dire préalable), ni « moderne » (mot frelaté, qui oscille entre un sens colonial et un sens plus générale-

(13) Sur la genèse, au début de la société industrielle, de ce mythe pseudo-scientifique du bon sauvage hérité de J.-J. Rousseau (et, bien en deçà, des textes fondateurs de Montaigne sur la pureté des mœurs des cannibales de l'Amérique indienne), voir par exemple J. Pouchepadass, « Le village et l'État en

Inde », C. Coquery-Vidrovitch (ed.), *Sociétés paysannes du tiers-monde*, Paris, L'Harmattan, 1981 (rééd. L'Harmattan, 1991), pp. 91-110.

(14) Cf. la longue section « Les jeunes et la politique » in *Les jeunes en Afrique, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1992-93, 2 vol. (sous presse).

ment occidental). Ce sont des ensembles en constant devenir. Plus que jamais, en tous les cas, les villes africaines sont des lieux de pouvoir, de construction à la fois sociale et politique.

### ***De la nécessité d'un regard critique***

C'est en ville désormais que commencent à se façonner les politiques à venir. Il est grand temps que nous soyons enfin attentifs à nous défaire de réflexes de pensée instillés par un siècle de colonisation effective ou culturelle. Les mythes de la ville malfaisante, de l'Afrique rurale, de l'opposition tradition/modernité font partie de cet héritage implicite. La lecture de quelques huit cents ouvrages et articles sur l'histoire de l'urbanisation africaine, dont près de 40 % consacrés à l'évolution des villes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (portant *grosso modo* sur les périodes immédiatement précoloniale, coloniale et post-coloniale) m'a révélé à quel point des concepts aujourd'hui considérés comme plus ou moins évidents ont été, en fait, inventés par la littérature ethnologique coloniale, et ce à partir des années 1930 (15). Le constat ne remet pas en question la rigueur et la validité de ces travaux, dont on ne peut que louer, au contraire, l'esprit pionnier ; mais ces écrits et ces auteurs sont *datés*. Ils portent, en sciences sociales (comme nous le faisons à notre tour), la marque indélébile de leur temps, et ce facteur a tendance à trop être oublié. Ainsi continuons-nous à transmettre une quantité de préjugés dont nous ne mesurons pas le poids d'historicité : les mots d'*ethnie*, de *communauté rurale*, de *ville coloniale* [blanche], de *dualisme*, de *tradition*, de *modernité*, et, en ce qui nous concerne ici, de *pouvoir (traditionnel)*, même s'ils ont été depuis lors discutés, continuent d'être utilisés ne serait-ce que par commodité, et de véhiculer des concepts dont nous sommes pénétrés sans le savoir, tant que nous n'avons pas relu les textes fondateurs — tous de l'époque coloniale — dont ils sont issus. Ces présupposés demeurent insuffisamment remis en cause car, sauf exception, la quasi-totalité de nos lectures et de nos réflexions en sont imprégnées et ce, que nous appartenions au monde des chercheurs occidentaux ou à celui des chercheurs autochtones, précisément à cause de la prégnance universelle de la pensée scientifique telle qu'elle est façonnée aujourd'hui par un siècle au moins d'héritage conceptuel. Un travail d'investigation repensé, d'historiographie critique, est urgent si nous voulons nous doter des instruments nécessaires à la compréhension de ces réalités nouvelles.

**Catherine Coquery-Vidrovitch**  
*Université Paris-VII/CNRS*