

Le pouvoir ethnique. Concept, lieux d'énonciation et pratiques contre l'État dans la modernité africaine

Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre)

Tshikala K. Biaya

Volume 22, Number 1, 1998

Afrique revisitée

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015524ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015524ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Biaya, T. K. (1998). Le pouvoir ethnique. Concept, lieux d'énonciation et pratiques contre l'État dans la modernité africaine : analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre). *Anthropologie et Sociétés*, 22(1), 105–135. <https://doi.org/10.7202/015524ar>

Article abstract

ABSTRACT

Ethnic power. Concept. Power Locations and Practices against the State in African Modernity. Comparative Analysis of Mourides (Senegal) and Luba (Congo-Zaïre)

The many sided African crisis is above all a crisis of the modern and exogenous State in so far as it conveys the individualisation process. When analysed from the point of view of endogenous practices and rationality, it reveals formalised practices and a local political culture. With colonisation these two elements, built one on the other, have promoted and reinforced the ethnic power, its organisational structures and practices, as a counter-power opposing the State in post-colonial society. The case studies of Mouride (Senegal) and Luba (Congo-Kinshasa) ethnic power show that the Weberian model of the modern State is not a panacea and that the paradigm of "State-civil society" and its current conceptualisation both inhibit attempts to develop new approaches of the State as well as political and historical realities of Africa into a universal and global perspective.

Key words : Biaya, ethnicity, counter-power, modern State, civil society, Mourides, Luba

LE POUVOIR ETHNIQUE

Concept, lieux de pouvoir et pratiques
contre l'État dans la modernité africaine
Analyse comparée des Mourides (Sénégal)
et Luba (Congo-Zaïre)



Tshikala K. Biaya

L'objet d'étude du [politiste] est loin d'être la préoccupation première des groupes sociaux subordonnés qui accordent plus d'importance à d'autres dimensions de leur existence, et son savoir est à bien des égards celui du pouvoir, dans la mesure où tous deux ressortissent à la même *épistémè*.

Bayart 1992 : 88

[L]a conceptualisation ne peut se fonder sur la théorie de l'objet : l'objet conceptualisé n'est pas le seul critère de validité d'une conceptualisation. Il nous faut connaître les conditions historiques qui motivent tel ou tel type de conceptualisation. Il nous faut avoir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons. Deuxièmement, il faut s'assurer du type de réalité auquel nous sommes confrontés.

Foucault 1984 : 298

La postcolonie et la crise de l'État : ouverture d'un débat

D'essence coloniale, l'État contemporain en Afrique a été souvent analysé dans la perspective évolutionniste, héritière de l'idéologie de la Mission civilisatrice et de l'anthropologie du sauvage. La métropole, en imposant l'*indirect rule*, a mis en place une société dualiste dotée d'une « ville moderne et blanche » et d'une brousse noire. Dans cette dernière, la loi coutumière, des tribunaux pour indigènes et des structures politiques africaines remodelées prolongeaient le bras de l'administration coloniale qui n'avait en charge que le contrôle et la gestion de la structure économique et politique, abandonnant aux Africains la tâche de production. L'État postcolonial lança le double défi de fondre en une seule cette structure dualiste du pouvoir et de développer le pays. Près de 40 ans plus tard, les politiques de la production de l'État-nation multiethnique et de la laïcité de l'État n'ont pas supprimé ce hiatus colonial même dans les pays islamiques : pourtant, la culture politique locale et son pouvoir ethnique ont continué à capitaliser ce hiatus face à l'État national, indiquant ainsi que c'est la brousse qui pénètre en ville, alors que la nationalisation de l'État colonial se soldait par la violence étatique.

L'État moderne en Afrique, laïque ou islamique, ne possède pas le monopole du contrôle de la nation, des structures politiques, administratives et de la société civile (Harbeson *et al.* 1994). Il ne parvient même pas à gérer « les identités tribales » qu'il prétend connaître. Au contraire, nous nous trouvons en face d'un ensemble de structures et de comportements politiques originaux qui ne se laissent pas aisément définir et qui donnent du fil à retordre tant aux dirigeants africains qu'aux chercheurs. Ces structures et comportements politiques s'enracinent en tant que praxis politiques construites et inscrites dans l'histoire locale et non officielle (Vansina 1995 : 12-14) ; ils tiennent en échec l'État moderne weberien qui, né en 1885, ne parvient pas à contrôler les dynamiques politiques et culturelles nationales. Cet État s'est vu imposer un fonctionnement peu orthodoxe. Sur la scène politique nationale, il interagit avec d'autres lieux de pouvoir qui le forcent à respecter leur espace vital, créant ainsi une nouvelle structure de pouvoir où l'un et les autres en interagissant, se présentent comme deux types de pouvoir tantôt opposés et concurrents tantôt conciliants, mais entraînés dans une forme nouvelle de relations d'État et de pouvoir local dans la modernité.

La crise africaine, certes multiforme, est avant tout *une crise de l'État*. Elle a précipité un ensemble de concepts qui méritent d'être articulés autour de ce même État pour mieux le comprendre et saisir à la fois la dynamique dans laquelle il évolue et qui le modèle. Cette approche irait de soi n'eût été la fixation de l'africaniste sur la conception weberienne de l'État moderne, ses caractéristiques et ses rapports État-société civile. Ce prisme qui est préjudiciable à la compréhension de la réalité dynamique ayant cours sur le continent africain marche à l'encontre des indications méthodologiques en épigraphe. La littérature dévoile une série de concepts utilisés couramment en études africaines : les modes populaires d'action politique (Bayart *et al.* 1992), la résistance cachée (Scott 1985), la paysannerie capturée (Hyden 1985 : 93-111), l'État prémoderne et autoritaire (Callaghy 1984), la transformation du mode d'action islamique en « engagement, isolation and contestation » (Villalon 1995), la création des zones d'existence et d'inexistence de la société civile (Ilunga-Kabongo 1984 : 13-22) et le « contrat social » (Cruise O'Brien 1992 : 9-20). Ces concepts, dans leur fondement philosophique, renvoient à ce que Mamdani a appelé le paradigme « État-société civile » (Mamdani 1995 : 602-616).

Ce paradigme de la modernité occidentale repose sur l'unicité de l'expérience historique européenne érigée en parangon et modèle d'interprétation pour l'histoire universelle. Ce modèle de solipsisme dont il convient de briser le cercle de « la violence dans l'interprétation anthropologique » (Bibeau et Corin 1995) a privé l'Africain de la prise de parole. Par contre, seul le recours aux concepts africains et à une lecture intégrée de l'expérience historique de l'Afrique aiderait à mieux comprendre la dynamique en cours et le caractère éclaté de la modernité elle-même. Nous avons pensé au concept de pouvoir ethnique. Celui-ci est une formalité des pratiques africaines de la modernité, il est le lieu où cette expérience de l'État-société civile s'inscrit dès la colonisation et se donne comme une historicité et ses représentations. Dès lors, ce concept rend possibles l'analyse et l'écriture de la modernité africaine à partir d'une culture politique, d'une vision du

monde et de l'histoire des sociétés africaines. Cette histoire particulière, sans renier l'histoire mondiale, y inscrit l'Afrique comme acteur et sujet. Ce choix conceptuel délibéré vise à élucider la base à partir de laquelle les réalités africaines prennent sens et s'inscrivent dans leurs propres narrations, selon leur propre dynamique et leur propre explication, dans la mondialité qu'elles assument à leur manière et dans leurs propres langues et langages.

Cette étude voudrait poser les bases d'une approche historique et anthropologique des expériences politiques et élucider dans une perspective de longue durée la nature de la modernité africaine actuelle où l'ethnicité constitue une valeur politiquement positive. Elle comprend trois parties : la définition du pouvoir ethnique comme *l'ailleurs* à partir duquel les Africains réalisent leur expérience de l'État. Elle s'appuie sur deux études de cas illustrant les lieux d'énonciation et le fonctionnement du pouvoir ethnique et « sa » société civile au Sénégal et au Zaïre contemporains. Enfin, une courte discussion sur l'écart du pouvoir ethnique par rapport à la conception weberienne de l'État moderne achève l'étude. Cette discussion analyse les rapports complexes que tissent le pouvoir ethnique, ce contre-pouvoir prenant pied dans l'illégalité, et le pouvoir étatique central dans leur fonctionnement et dans l'esprit des citoyens.

L'illégalité ou l'ailleurs comme lieu de contre-pouvoir

Conceptualiser l'ailleurs comme lieu de pouvoir

La Conférence de Berlin de 1885 a réellement consacré la fin des sociétés précoloniales en Afrique et a mis en place l'État moderne colonial. Cependant, la banalité du pouvoir en Afrique contemporaine qui débute « officiellement » dès la fin de la Seconde Guerre mondiale a fait oublier la violence du pouvoir colonial ayant accompagné l'exploitation (pacification, campagnes punitives, déplacement des peuples ethniques, chef médaillés et soumis, etc.). Entre 1957 et 1975, la décolonisation et le mouvement nationaliste ont créé la société postcoloniale. Ce siècle d'histoire se caractérise essentiellement par la production de l'*État par le haut*. Celui-ci, moins instrument de domination que véritable *res publica*, a constitué un domaine réservé des élites héritières de la colonisation et du savoir métropolitain. Le modèle idéal de développement national situé à l'horizon fut l'Occident à rattraper (Buakasa 1996 : 51-69). Trois décennies plus tard, les projets nationaux tels « Objectifs 80 » pour le Congo-Zaïre, Abidjan « Petit Manhattan » et le miracle ivoirien ou le Petro-Naira et la puissance nigériane se sont achevés dans un mirage économique et un marasme politique, dont la sourde violence étatique témoigne à la fois de l'échec du mode d'accumulation postcolonial, de l'apparition de l'État dictatorial et de son épistémè du commandement (Mbembe 1992 : 3-37).

Déjà à la fin des années 1970, la crise économique de l'Occident, initialement attribuée à l'endettement du Tiers-Monde, a un impact profond sur l'Afrique. Les programmes d'ajustement structurel de la Banque mondiale et du FMI visant à récupérer les fonds investis par l'Occident rejettent simultanément l'écran de fumée cachant *les mouvements politiques par le bas* que réprimait l'État postcolonial, en plus de renforcer la nature disciplinaire et la violence exceptionnelle

du même État dirigée contre son peuple. Ces mouvements politiques qui possèdent une profondeur historique ont été malheureusement interprétés — et ce, rapidement — comme étant le véritable pouvoir africain. Les différentes dictatures ont été catégorisées et classées en formes et styles du pouvoir africain. Les réactions des populations à cette violence du pouvoir s'accroissant avec la faillite de l'État ont aussi été enfermées dans ces nouveaux concepts. La boulimie intellectuelle de l'Occident négligeant l'histoire des sociétés africaines nous en a restitué une connaissance immédiate : la vague des conférences nationales, les élections libres, les récentes guerres ethniques, les changements de régime politique et l'échec des successions légales constituent le courant de la démocratisation stimulé par la perestroïka (1989) et le discours de La Baule (1990). Les politologues prompts à la besogne ont interprété et rangé ces mouvements sur l'échelle des étapes dans la transition hors des régimes autoritaires (O'Donnell 1995) et parlent déjà du pluralisme politique (Conac 1993).

Bien que la banalité du pouvoir en Afrique soit toujours à l'ordre du jour depuis un demi-siècle, seule la postcolonie fait l'objet d'un débat scientifique. *Étape historique et nécessité conceptuelle* (Biaya 1995 : 110-116), elle devient pertinente lorsqu'elle nous rappelle que l'objet du débat — le modèle d'État moderne et sa société civile — a été conceptualisé par Hegel, Marx et Weber alors que ceux-ci « ignoraient » l'histoire africaine (Dieng 1968, Gilroy 1994). L'originalité des mouvements politiques récents et des crises subséquentes renchérit sur cette vérité et indique que cette formation historique recèle d'autres lieux de pouvoir puisqu'elle ne constitue pas la forme achevée du nationalisme africain contemporain, c'est-à-dire son absence. Cette étude entreprend une lecture nouvelle des réalités africaines à l'aide des modèles et concepts locaux qui ne sont pas soi-disant universels mais qui illustrent l'existence d'une modernité à la fois indigène et autochtone (Copans 1993 : 25, Biaya 1996). La crise économique et les difficultés de la démocratisation ont mis à jour la nature de l'État africain contemporain et le besoin urgent de comprendre sa dynamique interne, ses modèles d'institutions et ses modèles juridiques. Enfin elles ont stimulé la nécessité de conceptualiser les comportements politiques en termes de structures et relations d'actions hors des schémas habituels, car les abus incessants de la puissance étatique justifient en effet la fuite des citoyens dans les solidarités de base, familiales, régionales, religieuses ou ethniques (Chrétien 1991 : 26). Mais c'est plutôt cette structure et les relations d'actions ethniques (que cet auteur qualifie de fuite dans les solidarités de base) que nous voulons paradoxalement analyser non comme le résultat d'une frustration ou de « la politique par temps de disette » (Mbembe 1988), mais comme un système en soi, une historicité qui repose sur un ailleurs, une base qui, dotée d'une rationalité formelle, constitue un espace propre d'où un contre-pouvoir et ses formes de société civile continuent de se dresser pour affronter l'État dans l'Afrique coloniale et postcoloniale. Ces réalités variées et souvent mal interprétées invitent à considérer les discours populaires africains comme lieu herméneutique fondateur d'une pensée ou d'une philosophie politique locale. Dans le même contexte, parler de la « démocratie primitive » relève de l'évolutionnisme anthropologique alors que nous sommes en face d'une *autre culture politique*.

Par ailleurs, les crises actuelles ont montré que la culture politique locale n'a jamais cessé d'élargir son espace de pouvoir et son champ de liberté. Contenue durant la colonisation, elle a explosé dans la société postcoloniale où elle remet en question sur son territoire national l'État et la société civile modernes dans leur conception weberienne. Dans la vision locale, les deux pouvoirs colonial et postcolonial sont tout simplement des pouvoirs *ceddo*. Ce concept wolof désigne plus largement tout pouvoir oppressif, celui du monarque razziant les villages, du chef africain de l'administration coloniale traquant les insoumis, des commandants des cercles emprisonnant les « saints » de l'islam. Le pouvoir *ceddo* postcolonial, avec ses « présidents à vie », dictateurs et tyrans qui ont confisqué toutes les libertés d'expression et forcé à l'exil les intellectuels, « a tué plus de ses propres fils en 30 années d'indépendance que 100 ans de colonisation », affirme Ousmane Sembène en 1993. Ce pouvoir du « commandement » s'oppose « au "bon pouvoir" ou serigne [le pouvoir des chefs religieux musulmans], le pouvoir des "amis de Dieu", des pieux savants ou des justiciers » (Coulon 1989 : 24). Historiquement, le pouvoir ethnique est le pouvoir anti-*ceddo* que les sociétés civiles africaines ont mis en place à la suite de leur lutte quotidienne multiforme contre l'État.

Le pouvoir ethnique comme pouvoir politique, formalité des pratiques et vision du monde

L'argument de la culture politique africaine indique qu'une approche du pouvoir local à partir de l'ailleurs comme un propre est possible. L'ailleurs est le lieu où l'illégalité prend naissance, nous avertit Foucault. Or, c'est à partir de ce propre, — ici le pouvoir ethnique — que les contre-stratégies de lutte envers la colonisation et la postcolonie prennent leur origine, investissent des sites du pouvoir étatique et le minent. Cette lecture anthropologico-historienne à peine acceptée (Jewsiewicki et Mudimbe 1993 : 1-11) répond assurément à la notion des « besoins conceptuels » que Foucault définissait ainsi :

J'entends par là [les besoins conceptuels] que la conceptualisation ne doit pas se fonder sur une théorie de l'objet : l'objet conceptualisé n'est pas le seul critère de validité d'une conceptualisation. Il nous faut connaître les conditions historiques qui motivent tel ou tel type de conceptualisation. Il nous faut avoir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons. [Il nous faut aussi un] type de réalité auquel nous sommes confrontés.

Foucault 1984 : 298

L'écriture de l'histoire des sociétés non occidentales dont l'archéologie et les mécanismes de production du savoir sont différents de ceux de l'Occident est déjà présente dans le renversement de l'approche des sciences humaines, du moins dans celles qui ont accepté les notions d'intellectuels paysans et qui recherchent l'éclosion des paradigmes africains et l'existence d'une pensée politique inscrite dans la langue. La longue durée devient la dimension révélatrice de cette pensée politique ou sociale retravaillée par les Africains et animant leurs actes politiques comme l'a présenté Feierman (1990) dans le cas de la Tanzanie. C'est dans sa forme élaborée que cette pensée politique locale joue contre l'État tout en se

modernisant. Ce processus est timidement abordé dans les études sur l'État et l'Islam du Sénégal (Diop et Diouf 1990 : 64-72, Villalon 1995), sa pénétration en brousse (Ela 1990), les réseaux de migration des Somaliens (Djama 1982 : 147-152) et les transformations de leur vie pastorale par l'économie de marché (Samatar 1994 : 65-91, Ali 1994 : 111-129). Nous avons préféré appeler cette pensée politique et son lieu de contre-pouvoir local *le pouvoir ethnique*.

Le pouvoir ethnique est donc un système de pouvoir fondé sur l'ethnie et sa culture politique. Il nourrit un projet de société et dispose d'une organisation sociopolitique, parfois minimale, qui gère son espace de pouvoir qu'il négocie avec l'État central hégémonique. Son idéologie organise et codifie la vie de ses membres. Il s'exerce à travers un ensemble d'institutions (politiques, économiques, sociales, culturelles et religieuses) articulées entre elles par un système de rationalités endogènes. Ces rationalités endogènes constituent une pensée, une doctrine cohérente relative à l'organisation, à la gestion et au fonctionnement de la société. Elles sont perceptibles dans les actes, les pratiques sociales, les rituels ainsi que les structures sociales, politiques et religieuses. Ce système constitue le lieu d'où émergent la société civile et ses pratiques politiques qui sont les contre-stratégies. Enraciné dans la culture politique locale, le pouvoir ethnique a intégré, selon sa logique interne, l'expérience coloniale et postcoloniale et se donne comme une formalité des pratiques complexes qui s'imposent dans l'État et face à lui au sens où il constitue un corps. Cette formalité des pratiques, ce sont :

- 1) des processus de transition et des types de mobilités « cachés » à l'intérieur d'un système (ici politique) qui pourtant se maintient objectivement ; 2) une articulation possible entre les principes investis dans la pratique et les théories qui s'élaborent dans la production « philosophique » ; 3) enfin, d'une manière plus générale, des relations entre des systèmes (momentanément ou pour longtemps) coexistants, non réductibles l'un à l'autre.

De Certeau 1980 : 140

Cette formalité des pratiques impose le lieu du contre-pouvoir défiant l'État. Dans leur étude intéressante sur les Joola de la Casamance, Geschiere et Van der Klei (1987), qui allient les thèses d'écoles francophone et anglophone sur l'ethnicité, dévoilent une vision partielle de ce pouvoir ethnique qui, une fois animé par le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC), a conduit au « séparatisme armé entre 1982-1992 » (Faye 1994 : 201). Il a envahi l'espace politique de l'État sénégalais et ce, contre l'avis des auteurs ayant privilégié une approche anthropologique peu prospective (Geschiere et Van der Klei 1987 : 297-229, 334-335). Pour les Joola entrés en conflit armé contre l'État et réclamant leur indépendance (Faye 1994 : 189-212), le bois sacré auquel les auteurs n'ont pas eu accès constitue le lieu et la métaphore du pouvoir ethnique dont le MFDC tire ses pratiques politiques et d'où il organise ses actions guerrières contre l'État. Ainsi décrit, le pouvoir ethnique détient un projet de société. Il se prolonge dans la société moderne à travers un ensemble de pensées cohérentes et de structures anthropologiques qui envahissent un certain nombre de sites de pouvoir à partir desquels il s'exerce. Cette formalité des pratiques, différentes de l'idéologie et de la science occidentales, constitue la base du pouvoir « africain » local et moderne

redynamisé à l'épreuve de l'expérience coloniale et de la discipline post-coloniale. Elle se situe en deçà et au-delà de l'Afrique inventée (Mudimbe 1988), dont elle a certainement récupéré des éléments pour mieux s'ajuster dans la modernité. Son dynamisme a permis au pouvoir ethnique de s'ériger comme un propre, un lieu à partir duquel la société civile locale zaïroise, malienne ou algérienne a surgi et se prend en main, s'oppose à la postcolonie et cherche à en venir à bout lorsqu'elle n'impose pas une situation d'agonisme dans l'État africain.

Le choix du concept de « pouvoir ethnique » pour décrire et « comprendre » les lieux du contre-pouvoir étatique en Afrique peut sembler paradoxal à l'heure où les définitions et les débats sur l'ethnicité sont loin d'être clôturés. C'est même là, pensons-nous, le défi que dressent les réalités africaines face à une africanistique engluée dans l'habitus de la cadrature d'une Afrique tribalo-ethnique. En effet, comme nous le rappelle si bien Cahen :

Les anthropologues ont longuement disserté sur la définition, la genèse, l'évolution de l'ethnie, critiquant de plus en plus la perspective ethnologique traditionnelle d'identification-classification-recherches des origines, pour en souligner à l'inverse les permanentes logiques métisses. [J]e dirais que les degrés d'ethnicité sont la cristallisation de rapports sociaux déformés du passé qui sont ressentis comme critères d'identification « ethnique » précisément à partir du moment où la mémoire du contexte social de leur apparition s'est perdue. Les degrés d'ethnicité peuvent ainsi être « dormants » mais bien existants et se réveiller selon les lignes de clivages diverses (du clan au grand groupe ethnolinguistique) selon la nature des agressions auxquelles les populations sont soumises. Non indépendants [...] mais ayant acquis un certain niveau d'autonomie relativement à leur contexte socioéconomique et politique contemporain, ils n'en demeurent pas moins des formes de rapports sociaux susceptibles comme tels d'évolutions profondes. *Fouiller ceci est indispensable.*

Cahen 1991 : 103 (nous soulignons)

Que l'ethnicité pour les chercheurs francophones ou le tribalisme pour les chercheurs anglophones soient une invention et une arme de l'impérialisme et du néocolonialisme pour diviser et mieux régner, cette thèse historiquement vraie jusqu'à un certain point (Vail 1989) ne doit pas empêcher d'envisager l'ethnicité comme une valeur politiquement positive et une historicité innervant le champ du contre-pouvoir. Mamdani, analysant les rapports État-société civile en Afrique coloniale et postcoloniale, dénonce aussi l'immobilisme théorique se cachant derrière les théories explicatives du tribalisme comme une invention coloniale et de l'impérialisme, de la « société imaginée » des savants et du clientélisme et l'ethnicisme des classes dirigeantes postcoloniales. Même le changement des concepts « tribalisme comme une pathologie » en « ethnicité » terme neutre et imposant l'analyse des identités n'a changé ni l'objet d'étude ni les approches et les paradigmes en place (Mamdani 1996 : 184-186). Par contre, il définit l'État colonial comme étant un lieu où la colonisation britannique a parfait son expérience de l'*indirect rule* et sa théorie de la société coutumière et tribale distincte de l'État central raciste, moderne et dominant, expérience qu'elle n'avait pas réussi à implanter en Inde et en Chine. La société postcoloniale, qui a réussi à décoloniser et à déracialiser l'État colonial et la société civile urbaine, a échoué à couler la

ville et la paysannerie dans une société démocratique et détribalisée. À la place, elle a implanté un despotisme centralisé dans les États radicaux et un despotisme décentralisé dans les États réactionnaires. Ces États se caractérisent par l'imposition des rapports interethniques conflictuels et clientélistes, leur administration et direction politique ont exacerbé l'État local tribal et rural. La société postcoloniale, marquée par son double échec économique et de démocratisation de sa direction, se caractérise théoriquement par un État dualiste comprenant un État central hégémonique et violent et un État local paysan — dit tribal-dominé, sous couvert de la notion de société civile infatuée (Mamdani 1996 : 287-290). Par ailleurs, cet auteur, mieux que les chercheurs francophones, analyse le tribalisme rural comme étant une guerre civile où le terme de leader est rendu par la notion du chef traditionnel ayant renversé le chef nommé par l'administration. Malheureusement, Mamdani n'analyse pas la culture ethnique, pourtant visible, qui opère dans la guerre civile. Au niveau national, cette culture, une fois qu'elle est dénaturée, se reflète dans les rapports clientélistes respectant des axes ethniques que construit la classe dirigeante nationale. Ces deux niveaux de l'ethnicité qui ne devraient pas être séparés dans l'analyse, reflètent mieux l'idéologie de l'État par le haut.

Nous partageons l'analyse de la violence étatique contre la société civile de l'école francophone mais elle nie aux Africains la capacité de produire des contre-stratégies politiques à partir d'un champ politique et culturel différent, puisqu'ils ne peuvent se créer un espace à l'intérieur de l'espace du pouvoir de l'État colonial et postcolonial. De l'école anglophone, nous acceptons la vision de la continuité entre l'État africain colonial tribal et l'État postcolonial, tous deux dualistes, avec un État centralisé hégémonique et un État local, dont l'analyse de Mamdani constitue une théorisation heureuse. Bien que les deux tendances reconnaissent l'État comme une historicité, notre désaccord concerne néanmoins la formation de la société civile et les rapports ville-campagne qui privent la société civile urbaine ou rurale du rôle d'acteur et de producteur de sa propre historicité à partir de sa culture ethnique et de son expérience de la modernité, puisque la référence ethnique n'est pas uniquement instrumentale, mais elle repose sur une culture politique qui est porteuse d'une vision du monde et de son histoire, des mots de Chrétien (1991). La coupure ville-communauté rurale reproduisant et s'étayant sur la césure existant entre la loi coutumière et la loi urbaine moderne d'origine coloniale n'est pas moins opérationnelle qu'à l'époque coloniale. En sus, les sujets, urbains ou ruraux, se construisent à la fois comme ethniques et citoyens dans leur pays à partir de leur culture politique et des institutions locales dont ils se dotent pour s'opposer à l'État central (Biaya, à paraître). Ce pouvoir ethnique rassemble des populations autour de certaines personnalités politiques néo-traditionnelles, civiles ou religieuses qui, assumant le rôle de leader politique de leur société civile, animent les structures politiques, économiques et sociales ethniques. Cette société civile locale s'oppose à la société nationale qui s'infatue grâce à l'État élitiste et à son projet de développement ayant échoué. La politique de l'intégration nationale et ses variantes idéologiques qui ont réussi la décolonisation et la déracialisation de l'État central ont échoué à sécréter l'État-nation

(Cahen 1991 : 101-102), sa vision du rapport ville-communauté rurale est restée coloniale. Sur le terrain, cette coupure n'existe plus. Les dynamiques populaires, ethniques et régionales, ont créé une urbanité africaine où ville et campagne se compénètrent et c'est à partir de cet espace mixte que surgissent des pratiques sociales et politiques contestant le projet hégémonique de l'État central. Dans cette dynamique, le contre-pouvoir dit pouvoir ethnique et sa société civile possèdent toujours une double légitimité locale et étatique, car son leader est toujours reconnu par l'État qui entame des négociations avec lui ou son groupe social d'essence ethnique.

Le pouvoir ethnique s'écarte de l'État local décrit par Mamdani en ce qu'il est doté d'une société civile qui n'est pas uniquement rurale au sens sociologique. Au contraire, sa société civile rassemble en son sein des membres urbains et ruraux, des intellectuels, des élites et non-intellectuels qui sont tous conscients de participer à son exercice contre l'État central. Certains parmi eux participent aussi au pouvoir étatique central. Ainsi le pouvoir ethnique est donc une structure complexe de pouvoir qui s'exerce à travers un ensemble d'institutions articulées entre elles par un système de rationalités relatives à l'organisation, à la gestion et au fonctionnement de la société locale et globale. Cette pensée et sa vision du monde se modernisent à travers divers processus de production, d'accumulation et de restructuration des connaissances, y compris le recyclage des savoirs et pratiques locaux qui font suite aux impératifs de l'histoire et aux besoins de la société. Le pouvoir ethnique ou local n'est pas un pouvoir « invisible » dont les actions contre-étatiques demeureraient cachées. Ses actions s'inscrivent paradoxalement au sein de l'espace politique officiel comme l'indiquent les études de cas du Sénégal et du Congo-Zaïre. Ce pouvoir s'est parfois pensé comme une structure étatique parallèle qui coexiste avec l'État, soit entrant en conflit soit négociant, voire interagissant pacifiquement avec l'État puisqu'il possède son propre, un lieu, une base à partir de laquelle il entre en compétition ou négocie sa raison d'être avec l'État central. Plus qu'une tactique ou une ruse du quotidien, il recourt à la stratégie qui est « le calcul (ou la manipulation) des rapports de force qui devient possible à partir du moment où le sujet de vouloir et de pouvoir [...] est isolable. Il postule un lieu susceptible d'être circonscrit comme un propre et d'être la base d'où gérer les relations avec une extériorité de cibles et de menaces » (De Certeau 1980 : 85-86).

Dans cette perspective d'analyse, nous avons choisi deux cas d'étude du pouvoir ethnique qui illustrent comment, dans l'État moderne colonial et post-colonial, des populations entières recourent à l'ethnicité, à leur histoire récente, aux conceptions locales du pouvoir et à la religion du livre africanisée pour créer une structure de contre-pouvoir étatique, dont la puissance économique ou politique rivalise parfois avec celle de l'État moderne. Toutefois ces contre-pouvoirs ne revendiquent point une indépendance ou la construction d'un nouvel État, mais ils négocient le partage des revenus de l'État (accès à l'exploitation des ressources locales situées sur leurs terres) et ils créent une zone de protection pour leurs populations contre l'État et sa violence multiforme (Chabal 1987 : 58). Si, à l'époque coloniale, le pouvoir ethnique était moins apparent qu'aujourd'hui, c'est

peut-être du fait que cet État-providence compensait la soumission des pouvoirs locaux, gérait le tribalisme et accordait au pouvoir ethnique une marge de manœuvre, alors que la faillite de l'État postcolonial les a compensés par la violence accrue du pouvoir et le clientélisme qu'il a mis en place pour perpétuer sa domination. Cette apparition de l'État-bandit (des mots de Schatzberg) a forcé ces lieux de contre-pouvoir à sortir de l'invisibilité pour mieux répondre favorablement aux appels des populations locales et ethniques. Elles ont fait (re)surgir des structures de pouvoir et des solidarités de base anciennes ou renouvelées dont l'efficacité est probante dans les formes de revendications avec l'État. Les négociations entre l'État et les tenants du pouvoir ethnique, ainsi que les compromissions du pouvoir étatique cédant souvent des parcelles de son autorité au nom de la paix sociale, indiquent combien nos États modernes sont altérés par les pouvoirs ethniques et combien ceux-ci aussi avancent dans la modernité en maintenant et remodelant leurs structures.

C'est ce jeu de pouvoirs entre l'État et le pouvoir ethnique, un contre-pouvoir dans l'État moderne, que révèlent les deux études de cas de Mbujimayi au Congo-Zaïre et Touba au Sénégal, villes où le pouvoir ethnique luba et mouride a réussi à se doter d'une forte autonomie politique sans recours à l'indépendance. Signalons toutefois que les revendications d'un État autonome luba, dès 1959 au Zaïre, en pleine période coloniale, ont fait de cette région après plusieurs péripéties politiques, une province dissidente et frondeuse jusqu'à ce jour (Biaya 1985, et à paraître). Le choix de ces études de cas renvoie, dans une complémentarité inattendue, à deux types d'expérience de l'ethnicité positive. Le pouvoir ethnique luba part d'une révolte contre l'expérience du tribalisme urbain colonial et s'est forgé dans les confrontations et conflits souvent armés avec d'autres peuples ethniques et le pouvoir étatique. Contrairement à l'expérience luba, le pouvoir ethnique mouride pacifique part de la société rurale et paysanne où la wolofisation par le bas, conduite par le pouvoir serigne, a permis la symbiose des différentes cultures et peuples ethniques du Sénégal, cela grâce au « contrat social » passé entre le gouverneur colonial et le khalife général des mourides au siècle dernier. Après l'indépendance, ce processus s'est renforcé grâce à la mystique senghorienne de production de l'État-nation érigée sur « le modèle wolof et son paradigme de construction de l'État » (Diop 1992 : 14). Alors que les Luba se sont créé un espace de pouvoir par la contestation politique et les armes, les mourides, avec leur philosophie de l'humilité, l'ont imposé au colonisateur et aux dirigeants postcoloniaux par des négociations successives que leur autorisait leur pouvoir économique et religieux grandissant. Enfin, ces deux expériences montrent l'inexactitude de la coupure ville-village qui est solidement implantée en africanistique, car leurs membres participent allègrement à une société mixte où les deux mondes s'interpénètrent et se réfractent historiquement et anthropologiquement dans la (re)production à travers le monde de leur communauté ethnique et de son espace.

Études de cas

L'État sénégalais et le pouvoir mouride

L'expression « pouvoir mouride » rend bien compte des dynamiques d'un lieu de pouvoir islamique wolof et d'un vaste espace sur lequel il est implanté. La présence islamique et les premières conversions dans ce pays remontent au XI^e siècle dans la région du *Tekrur*, à la suite du mouvement réformiste des Almoravides qui se répandit au Maroc et en Espagne. L'implantation de l'ordre et l'islamisation massive du soufisme demeurent pourtant consécutifs à la chute des États wolofs du Cayor, Jolof et Baol qu'a entraînée la conquête coloniale (1886). Entre les deux dates, de nombreuses guerres politiques et religieuses ont secoué cette région. L'érection de Touba (sur les terres de Baol, en 1887) témoigne de la ferveur, la vigueur et l'expansion de la *mouridiyya*, l'islam sénégalais. En effet, sa population s'élève à 270 000 habitants en 1990 et elle reçoit aujourd'hui près de 2 millions de talibés-disciples à l'époque du grand Magal, le pèlerinage annuel. La confrérie mouride tire sa cohésion et sa puissance des enseignements d'Ahmadou Bamba. Cette *tariqa* — la voie — met un accent particulier sur la valeur spirituelle du travail, le respect du contrat maraboutique et la construction de Touba comme capitale islamique universelle et moderne, sur ce saint lieu que l'ange Gabriel a désigné au prophète et saint Ahmadou Bamba.

Le mythe de la création de Touba prend forme dans l'exil mystique de Bamba en ce lieu alors sauvage où il reçut la visite de l'ange sous l'arbre *Mbeb* et dans l'annonce du choix de ce lieu par Allah comme la capitale spirituelle du monde. Cet arbre, identifié à Touba comme l'arbre soutenant le paradis (*Sidrat al-muntahâ*), marque Touba-ville comme le lieu épiphannique et théophannique où l'expérience mystique s'est opérée entre le Cheikh Bamba et Allah (Sy 1969). Même dans son exil politique, le prophète ne cessera de répéter : « L'Éternel m'a honoré pour l'éternité, d'un édifice indestructible, qui se dressera jusqu'au paradis ». Il a élaboré le plan de cette cité dont il commença la construction sous ce *Mbeb* en 1887 en s'y retirant avec sa famille. Dans la crise de transition des sociétés précoloniales déstructurées vers la société sénégalaise coloniale, son enseignement donné en wolof attira beaucoup de disciples issus des diverses ethnies sénégalaises (Serer, Peul, Toucouleur, Lebou, Wolof, Mandingue, etc.). « Ceux-ci se recrutaient, au départ, au sein de la population wolof, parmi les esclaves récemment affranchis, les artisans castés et, dans une moindre mesure, les *ceddo*, ces guerriers violents et paillards en quête de revanche » (Werner 1993 : 128). La conversion de Khanch Fall devenu Cheikh Ibrahim Fall, alors prince héritier, lettré et guerrier, en talibé (disciple) de Bamba en 1886, illustre l'état d'âme de l'époque et la puissance transformatrice de la parole mouride (Wade 1981 : 25).

Le développement rapide de Touba, dotée d'une prestigieuse mosquée en 1963, projette dans son architecture les différentes pratiques culturelles et le syncrétisme du mouridisme ; elle étale en effet ses visées de domination temporelle et spirituelle sur le monde qui se mue en « espace social approprié » (Lefèbre 1974 : 43), dans lequel la *mouridiyya* et Touba, comme société génératrice, prennent

forme en se présentant et représentant, bien qu'elles ne coïncident pas avec lui. Toutefois son espace est aussi bien son arbre, la tombe du prophète, la ville et la diaspora. Ce processus est inscrit dans les lieux religieux (la mosquée, mausolée) et politiques (*mbeb*, *pènc*, *maqsâla*) qui se reflètent et se réfractent dans un schéma structural qui hante les consciences et l'esprit des fidèles. Il a créé un rapprochement, même dans l'éloignement (milieu rural et exode coordonné) et dans la diaspora mouride, grâce à l'apparition des Touba-subalternes (Touba-Milano, Touba-Paris, Touba-New York, etc.) en référence au lieu initial et à ses piliers religieux, politique et économique.

Ce projet, articulé sur ces trois piliers, a élevé Touba en capitale religieuse où, en 1935, siègent les cheikh et le khalife général des mourides (Cruise O'Brien 1989 : 135-151), régissant sur la confrérie mouride qui s'est épanouie économiquement et politiquement. Le contrat maraboutique a financé une partie de la construction de la mosquée avec un soutien financier et logistique de l'État colonial. Toutefois, la structure économique mouride repose entre les mains des « marabouts de l'arachide » (Copans 1980) qui contrôlent la production et la vente arachidières ; elle a revitalisé le commerce de longue distance précolonial (y compris l'installation de boutiques le long du rail Dakar-Niger, à Brazzaville, à Paris, à New York), créant l'espace mouride où s'insèrent l'exode rural, la diaspora mouride et les nouveaux convertis y vivant.

L'hybridité ethnique de la culture politique mouride s'impose à tout musulman et à tout visiteur de Touba. Le khalife général ménageant en son sein les structures de patronage islamiques « wolofisées » s'impose comme l'administrateur de la communauté universelle mouride, rurale et urbaine et de la diaspora ; les attaches de celle-ci à l'idéologie mouride et à l'histoire politique wolof prémouride se sont construites dans l'espace créé par l'« *indirect rule* » à la française ou « le pacte social » que décrit Cruise O'Brien (1992). L'indépendance du pays, en 1960, a simultanément consacré le succès de l'idéologie et des pratiques politiques et économiques mourides indissociables qui ont traversé une continuité culturelle dans l'idéologie senghorienne de l'État. Elle a donc amorcé un nouveau point de départ pour la confrérie dont le succès en affaires, en migration urbaine fondée sur le réseau et la solidarité ethnique, s'alimente à la sociabilité mouride. Si, apparemment, le khalife général mouride semble être un « serviteur doré » de la colonisation, il s'est néanmoins ménagé en imposant la *hijra*, le rôle de marabout et de prince. Cela, en retour, lui a permis de renforcer un espace politique qu'il gère et à partir duquel il met en question l'État au sens weberien, puisqu'il est le seul serigne à diriger la société civile mouride et qu'il tire d'elle sa légitimité. Par cette pratique anti-*ceddo* que lui confère sa position de chef politique et de chef religieux, il continue à s'imposer comme l'interlocuteur du nouvel État postcolonial et de ses pratiques jacobines auprès de ses fidèles et sujets. En retour, l'État lui reconnaît cet espace où il n'intervient pas (voir la crise de 1976 au sujet du marché Ocas, comme nous le voyons un peu plus loin). Trois faits survenus plus tard le confirment. La rencontre entre le khalife général Abdou Lahat Mbacké et Senghor, qui s'est soldée par le refus du premier de soutenir l'État contre le malaise paysan, montre la première fissure (Diop et Diouf 1990 : 70-72).

L'appui de Saliou Mbacké, khalife général actuel, à Abdou Diouf lors de son élection à la tête du pays en 1983 et en 1992, d'une part, ainsi que l'annulation de la visite du pape Jean-Paul II en 1992 au Sénégal (Akbar 1992 : 5), alors pays laïque, d'autre part, en disent long sur le pouvoir mouride.

Le développement de Touba et du pouvoir mouride (1887-1995) passe donc à travers des étapes et mutations repérables. L'État moderne ayant échoué à contrôler les groupes pré-sénégalais, il a délégué son pouvoir « politique » au khalife général. Cette délégation de pouvoir a été intégrée dans la dynamique culturelle indigène. En conséquence, les mourides s'installaient comme des artisans de « leur » ville sainte dont l'architecture, métaphoriquement, symboliquement et dans le réel, repose sur la cosmologie et l'eschatologie mourides : celles-ci s'articulent sur la rationalité des cités africaines et leurs lieux de pouvoir (*mbeb*, *pènc*, etc.) qui jouent un rôle similaire à celui du « bois sacré » des Joola en Casamance. Les diverses organisations sociales (cheikhs-talibés, lignages *kers*, marchés, réseaux commerciaux, réseaux d'entraide *daa'ira*, etc.) sont des relais du pouvoir mouride et constituent la « société civile » du serigne, au sens de Marx dans le *Manifeste du Parti Communiste*.

Dans un pays vivant essentiellement de l'économie arachidière dominée par les cheikhs, la conquête de la ville coloniale et son marché central, l'urbanisation de Touba et son élévation en une capitale religieuse du monde indiquent la montée irrévocable de la puissance du pouvoir du khalife général face à l'État. La *hijra* initiale a été retournée en une *baraka* à travers la matérialisation de la promesse de l'ange faite au prophète. L'inauguration de la mosquée par Serigne Falilou Mbacké et Senghor en 1963 démontra que Touba avait atteint sa physionomie de croissance. Cette ville devient petit à petit la plaque tournante du commerce mondial mouride qui s'effectue à travers des réseaux locaux et transnationaux ou *trading diaspora* montée par les membres de la confrérie mouride. La *mouridiyya* a libéré les mourides par le travail et les a simultanément rendus modernes. L'érection du grand minaret *Lamp Fall* à Touba payant tribut aux Baye Fall et l'apparition-miracle du prophète et « saint » Ahmadou Bamba dans une boutique de Dakar, en 1984, ont confirmé le triomphe de la conquête de l'islam mouride sur l'univers profane.

Le khalife général, principal « power-broker » de la confrérie mouride qui patronne l'entreprise commerciale, perçoit en retour des revenus substantiels de la part de ses talibés, ses disciples (commerçants, élites politiques, hauts fonctionnaires d'État, etc.). Ce commerce de pouvoir s'inscrit dans l'idéologie même du mouridisme : « le khalife doit protéger les fidèles », dit Bamba. Cette cité est devenue un territoire privé où les opérations de police et les « plaisirs du monde » (alcool, tabac, dancing, prostitution) n'entrent pas. La matérialisation de Touba comme capitale et ville-État a éclaté lors de la campagne de nettoyage du marché d'Ocas près de 50 ans après sa construction.

En 1976, après un accord entre Cheikh Abdoul Lahad Mbacké et le Président Senghor, une brigade spéciale de gendarmes payés par l'État sénégalais mais obéissant aux ordres du khalife avait été créée : le marché Ocas avait été détruit et un autre construit pour abriter des activités légales. Aujourd'hui cette

contrebande est repartie de plus belle, montrant que Touba est une zone de tolérance où se joue, sous une apparence religieuse, toute la question du rapport à l'État et au droit à l'économie informelle.

Bava *et al.* 1995 : 21

Cette histoire du pouvoir mouride, de son indépendance et de sa puissance économique au sein de l'État-nation sénégalais est traduite dans les locutions sentencieuses telles que « ce sont les affaires mourides » ou « tout chemin conduit à Touba ». C'est dans ce contexte que l'expression « le contrat social sénégalais » devrait être reconsidérée. Même si les mourides refusent d'admettre qu'ils constituent un pouvoir politique effectif dans et hors Touba, qu'ils contrôlent leur « ville-État » et qu'ils gèrent leur propre contribution à l'État sénégalais, leur puissance économique et politique en impose aux clercs de l'État laïque. Même Senghor, architecte de l'État sénégalais moderne et laïque n'a pu contenir ce pouvoir qui s'est accru avec le malaise paysan et l'exode rural vers Touba (*Le Soleil*, 23 juin 1980). L'échec de l'application du code de la famille sénégalaise dans les secteurs contrôlés par les tribunaux islamiques l'a prouvé. Son successeur, Abdou Diouf, aurait oublié ses prises de position d'étudiant en administration contre ce « pouvoir maraboutique ». En 1983, il n'hésita pas à solliciter auprès du khalife général Abdoul Lahad Mbacké le *ndiguel*, « l'ordre de soumission », pour disqualifier cheikh Anta Diop, du RND, qui était perçu gagnant de la course à la présidence.

En effet, le khalife général des mourides enjoignant à ses disciples de voter Abdou Diouf, Cheikh Anta Diop s'y conforma, s'annihilant ainsi comme leader politique et challenger [...] pour se poser en disciple mouride qui, de ce fait, a laissé à Diouf et ses partisans le champ libre [et obtenu] le vote des mourides pour demeurer à la tête du pays.

Sène 1997 : 5 (nous soulignons)

Le pouvoir ethnique mouride s'est agrandi davantage avec la crise économique. La sociabilité mouride défie ainsi tout acte légal et maintient l'État et son administration hors de son territoire (pas de droit du travail, fiscalité inexistante, activités illicites, lotissement des parcelles par les cheikhs aux fidèles, pas de police sur son territoire, etc.). Ce recul de l'État, imposé en partie par le Programme d'ajustement structurel (PAS), indique combien l'avancée du pouvoir mouride sur son territoire l'a forcé à pactiser avec lui dans une sorte de complicité sous couvert du religieux qui s'est sécularisé entre-temps.

Par ailleurs, les tentatives d'absorber les particularités tribales et l'échec de l'État à pénétrer la société civile mouride sont inversement proportionnels à la volonté identitaire des multitudes de Dakarais à se faire passer pour mourides ou simplement pour Wolofs. Cette quête identitaire populaire n'exprime pas uniquement l'opposition aux politiques identitaires étatiques, mais elle traduit une rationalisation de la relation entre le pouvoir mouride et la production de la citoyenneté sénégalaise à partir d'une autre société civile, non infatuée : la société civile mouride et son serigne, qui en est le « prince religieux » de fait. Elle marque aussi la polarisation du Sénégal par les fibres du pouvoir anti-*ceddo*. L'intégration des « identités tribales » et des espaces politiques que l'État (post)colonial n'a pas

domestiqués, constitue le mur contre lequel le projet étatique national s'est buté, soutient Diop (1992 : 14-17). Cette marginalisation de l'État resurgit lorsque le chercheur analyse la vitalité religieuse, politique et économique de Touba ainsi que l'hybridité de sa culture, comme le montre l'histoire de la *mouridiyya* en termes de structures des relations de pouvoir sur cet espace social créé et géré par cette institution.

Le pouvoir ethnique luba et la marginalisation de l'État zaïrois

Au Zaïre, *nkonga*, le pouvoir ethnique luba¹ a dressé des contre-stratégies envers l'État dans deux sites complémentaires : le contrôle du secteur économique luba et la revendication politique d'un espace tribal dans l'État national. La province du Kasai oriental, sa capitale Mbuji-Mayi, son peuple — les Luba — et la richesse de son sous-sol (diamant) constituent un « quadrinôme » inséparable qui a marginalisé l'État national. Mbuji-Mayi, site économique et politique, a été construite par les masses populaires et leurs intellectuels-cuistres, les *citantistes*, ces bourgeois diamantaires peu lettrés et vivant du blanchiment de la monnaie acquise de la fraude diamantaire internationale (Biaya 1985, Kambayi et Mudinga 1992, Missar et Vallée 1997 : 57-84). Ce pouvoir économique luba, comme la « Kaduna Mafia » du Nigeria (Olukhoshi 1993 : 245-278) ou le « pouvoir mouride » de Touba s'est construit en trois étapes repérables : la « trahison du Blanc » et la production de l'idéologie *nkonga* (1953-1959), la naissance et l'essor de Mbuji-Mayi et sa bourgeoisie locale (1960-1967) et le bras de fer entre l'État et le Luba (1967-1995).

En 1960, l'indépendance du Zaïre amena dans sa gibecière les guerres ethniques et l'exode des Luba urbanisés et fidèles collaborateurs de la trinité coloniale depuis le début du siècle. Comme l'Ibo du Nigeria avec qui il partage une histoire coloniale similaire, le Luba avait gagné la palme de l'ethnie la mieux adaptée à la vie moderne. Son acculturation rapide se traduisit par la conversion, l'instruction et la migration ouvrière du village vers la ville ou vers les lieux de travail salarié dans l'industrie, les plantations et l'administration. Le Luba s'établit rapidement comme intermédiaire culturel du Blanc partout dans le pays, y compris dans le Rwanda et le Burundi que la Belgique venait d'acquérir en 1924. Il a été présenté comme le modèle de colonisé urbain et moderne dont l'acculturation a été une réussite. En vérité, c'est l'exploitation coloniale et son idéologie « tribaliste » qui ont modelé l'ethnicité luba coloniale (Jewsiewicki 1989 : 324-349) que les guerres civiles et l'ethnicisme de l'État postcolonial ont consacrée (Biaya 1993 : 1-16). L'administration coloniale a flatté l'orgueil de son docile auxiliaire luba alors qu'elle taxait les peuples indociles de « primitifs » et d'arriérés sur l'échelle du progrès vers la Civilisation. Elle décrivait le Luba comme « le plus intelligent », « le plus industriel » et « le mieux adapté à la vie moderne » des peuples

1. Les Luba dont il est question dans cette étude sont les Luba-Kasai. Ils font partie d'un vaste groupe ethnique du même nom. Ils constituent la branche centrale des Luba émigrés de l'empire luba, fondé au XVI^e siècle.

coloniaux au point qu'elle l'appela « le Juif du Zaïre ». Cette valorisation du Luba, élite urbaine, le présentait aux yeux d'autres peuples ethniques et aux siens propres comme le successeur potentiel et légitime du colonisateur. Alors que les autres ethnies en prenaient ombrage, le Luba s'en vantait ouvertement.

La volte-face du colonisateur commença avec la mutinerie des soldats de la garnison de Luluabourg en 1944, suivie par le soulèvement d'une partie des paysans et de leurs chefs luluwa et luba que la colonisation avait déplacés pour des raisons économiques. Ces derniers violentèrent les colons et leurs épouses dans leur marche de retour vers leurs terres ancestrales. Les élites coloniales, en majorité des Luba, mirent leur point d'honneur à nourrir le Blanc réfugié dans la cathédrale de Luluabourg et à le protéger contre les attaques des « barbares » et « primitifs » ruraux. Une fois la révolte mâtée, ces élites introduisirent le « Manifeste de Luluabourg » exigeant une amélioration de leur condition sociale et la reconnaissance de leur statut de civilisé. En ce pays d'apartheid camouflé, cette requête fut considérée comme une revendication d'égalité raciale entre Blanc et Noir, celui-ci étant uniquement identifié au Luba. En moins de dix ans, l'Église catholique et l'administration mirent en place l'idéologie du « danger luba » et stimulèrent la naissance des associations tribales ouvertement dirigées contre les Luba au Katanga et au Kasai, régions dans les villes desquelles ils étaient majoritaires (Young 1971). Le Luba, urbanisé depuis 1921, fut alors présenté comme « arrogant », « vantard » et désireux de « remplacer le Blanc à son départ » pour mieux coloniser à son tour ses compatriotes. À la suite de l'activisme de ces associations et du Blanc anti-Luba, le Luba urbanisé et élite coloniale sera présenté comme « un spoliateur et étranger » sur le sol des autochtones Luluwa et Katangais. Il devrait en être chassé ou jouir du simple droit d'usufruit, affirmait le Rapport Dequenne en 1959 (Kalanda 1959). Ce rapport officiel que les Luba avaient volé dans les bureaux de l'administration, établissait la « trahison du Blanc » envers eux. Peu après éclata la première guerre Luba-Luluwa. Toutefois, rassemblés au sein du Mouvement solidaire Muluba (MSM), les Luba réclamèrent au roi des Belges la formation d'un État luba indépendant sur la base de l'idéologie dite *Nkonga Muluba*. Cette idéologie est contenue dans le dystique :

Mwan'a Muluba i nganyi ?

Qui est le fils du Luba ?

Mwan'a Muluba nnditunga.

Le fils du Luba est la cité-État.

Dans la tourmente qu'amena la décolonisation rapide du Zaïre et la formation des partis politiques, la situation des Luba urbanisés empira. Au Kasai, la coalition des partis politiques non luba les empêcha de prendre la direction provinciale puisqu'ils avaient remporté les élections législatives avec une faible majorité. Au Katanga, ils remportèrent les élections communales mais échouèrent aux législatives. Ces différentes oppositions politiques et ethniques radicalisèrent la position des Luba urbains qui décidèrent de retourner chez eux et d'y créer leur propre gouvernement. Elles culminèrent dans les frustrations et sentiments contradictoires qui s'exprimèrent dans les guerres civiles dirigées contre les Luba dans tout le pays (lutttes tribales, conflits de direction politique, revanche des ruraux autochtones sur les citadins alloethniques, etc.). En l'espace de quatre mois, les Luba massacrés et refoulés de partout s'en retournèrent chez eux sous

la bannière idéologique de *Nkonga Muluba*. Les accords de paix du Lac Munkamba (1959) et de Bruxelles (1960) autorisèrent à choisir individuellement l'exode ou la résidence urbaine. Pourtant, le MSM et le Mouvement national congolais/aile Kalonji (MNC/K), s'étant constitués en partis politiques de la diaspora luba, renforcèrent l'idéologie de *Nkonga* et décrétèrent le retour inconditionnel de tous les Luba urbanisés au terroir. En août 1960, ils proclamèrent l'État minier de Bakwanga. Cette sécession manquée occasionna une répression sanglante de la part du gouvernement de Lumumba — ce fut « le génocide luba » —, apportant de l'eau au moulin ethnique. Cette province de fait fut reconnue en 1962. Entre 1959 et 1964, l'idéologie ethnique *nkonga*, qui est aussi celle de la modernisation du pays luba à partir de la culture politique locale, a ramené à Bakwanga près de 400 000 personnes — soit le cinquième de la population luba — dont 17 % seulement se convertiront à l'agriculture en regagnant leur village natal (Ilunga-Kabongo 1974).

L'histoire de la ville de Mbujimayi, et son développement impulsé par sa bourgeoisie diamantaire, est inséparable de celle de la Minière de Bakwanga (MIBA) et de la violence étatique dans la lutte contre la fraude diamantaire (Misser et Vallée 1997 : 57-89). Depuis 1906, la FORMINIÉRE avait acquis une concession minière que l'État avait divisée (décret de 1928) en deux zones interdites à tout développement urbain. La zone A comprenait le secteur minier exploité, et la zone B, périphérique à la première, constituait un *no man's land* qui l'isolait de tout contact avec la communauté villageoise et la plaçait à l'abri de toute fraude diamantaire. Le poste d'État se trouvait à Tshilenge, à quelque 40 km de Bakwanga. Ce petit centre minier de la MIBA n'employait et ne logeait que 6 000 travailleurs et leurs familles, soit 16 000 habitants en 1959. L'explosion démographique urbaine soudaine qu'y entraîna l'exode des Luba transforma la fraude diamantaire en l'unique source de revenus pour ses nouveaux habitants, citadins de retour et ruraux locaux. Aussitôt que les Luba proclamèrent leur État minier, son gouvernement reçut le soutien financier et matériel de la MIBA qui, en plus, assumait le poids de l'éducation et abritait l'administration. L'assemblée et le gouvernement provinciaux étaient aux mains des élites urbaines qui y avaient associé les chefs coutumiers comme membres de l'organe législatif contrôlant le gouvernement. En 1963, après une divergence au sommet provincial, une guerre civile éclata entre les deux grands groupes claniques luba, les Bena Tshibanda et les Bena Mutu wa Mukuna. Les Luba se réconcilièrent en 1964 et procédèrent à l'élection d'un nouveau gouverneur de province issu du groupe clanique neutre, ce qui donna lieu ainsi à une nouvelle redistribution des portefeuilles ministériels en tenant compte du poids politique traditionnel des fractions claniques. Ils baptisèrent leur ville du nom de la rivière Mbujimayi qui baigne cette région pour marquer leur transcendance sur la fragmentation ethnique et supprimer le nom de Bakwanga, qui est l'ethnonyme du groupe clanique autochtone de la ville. Une démocratie consensuelle à base ethnique se mit donc en place (Ilunga-Kabongo 1974).

Dès 1964, la fraude diamantaire s'accrut. Elle inquiéta vivement la MIBA, d'autant plus que les autorités provinciales y étaient aussi impliquées. Désespérée, l'entreprise s'en remit à l'État central qui combattit cette pratique illicite,

mais sans succès. Même les mesures draconiennes prises par la Seconde république (1965-1997) entre 1967 et 1983 ne suffiront pas à arrêter l'essor de la bourgeoisie diamantaire locale. Celle-ci sut profiter du laxisme de la première république (1960-1965) et implanta une structure économique et politique locale, avec une idéologie reposant sur le thème de « combattre l'État central hégémonique et anti-Luba » ou « l'État d'autrui ». Depuis la trahison du Blanc et l'exode, cette option est restée l'unique voie des Luba pour survivre sur le territoire national comme un peuple ethnique et s'auto-développer puisque leur région est enclavée. Ensuite, l'État central devint hégémonique et se dota d'une administration fortement centralisée ; il leur refusa, dès 1967, tout accès au diamant au nom de son projet d'intégration et au nom de la fabrication d'une nation multi-ethnique et non tribaliste. Les Luba interprétèrent ce projet étatique et sa mise en application comme un retour à l'expérience coloniale (exploitation, domination et nonaccès aux ressources locales) et son tribalisme à combattre. Dès 1974, la bourgeoisie luba s'épanouit à la faveur de son habileté à maintenir des relations non conflictuelles avec l'État et ses détenteurs, en se partageant ou en négociant des espaces économique-financiers et politiques. Lorsque ces négociations échouent, la violence populaire armée prend la relève, forçant les deux groupes sociaux à des concessions (Biaya 1997).

La bourgeoisie luba a récupéré l'idéologie *nkonga* des politiciens de la décolonisation qu'elle a associée à sa pratique économique. Son ethnicité a rapidement évolué : du séparatisme et de l'exclusion affective des nationalistes radicaux et des groupes alloethniques de la décolonisation, elle est passée à la revendication nationaliste. Cela s'est produit à la suite des défis économiques et politiques que lui ont imposés sa propre survie et sa double conscience de classe sociale et de société civile luba face à la bourgeoisie d'État et aux intellectuels luba. La bourgeoisie luba leur a en effet ravi le rôle d'intellectuel organique grâce à sa position d'intellectuel-cuistre et à son leadership reposant sur l'argent. Jusqu'en 1991, les multiples répressions étatiques contre « le peuple luba et sa bourgeoisie » n'ont réussi qu'à consolider leur lieu de contre-pouvoir et leur volonté de changement politique² (Groupe parlementaire du Kasai oriental 1981 : 3-22, Biaya 1991 : 3-7). En 1995, lorsque le Zaïre est au bord de l'implosion économique et politique, la province du Kasai oriental et sa ville Mbuji mayi recourent au dollar américain pour effectuer les transactions commerciales inter-régionales, alors que le reste du pays utilise la monnaie locale. La démonétisation de 1993 qui aurait permis à l'État et à sa bourgeoisie clientéliste de contrôler ce circuit économique parallèle n'a réussi qu'à ébranler le reste de l'économie nationale. Mbuji mayi continue néanmoins à utiliser les vieilles coupures de monnaie n'ayant plus cours au pays et brasse des affaires de l'ordre de 200 millions de dollars, dont la valeur des transactions annuelles est estimée à 1 milliard de dollars³. Le chiffre d'affaires de cette unique ville luba avoisine les recettes publiques nationales de 1993, soit 230 millions de dollars au budget défendu devant l'assemblée nationale (Numengi 1995 : 20).

2. L'inflation au Zaïre atteint 8 828 % en 1993 et 6 030 % l'année suivante (Numengi 1995 : 20).

3. Informations obtenues auprès du Professeur H. Leclercq, à Bruxelles, juin 1996.

« Sa » monnaie locale, désaffectée dans le reste du pays, ne repose sur aucune garantie étatique ni aucun dépôt bancaire, mais elle a cours régulier dans sa province concurrentement au dollar américain et possède une parité par rapport à cette devise. Elle repose sur la conscience historique et la sociabilité luba ; ces ressources immatérielles ont été construites par l'ethnicité luba, l'expérience politique et l'organisation sociale de survie menée quotidiennement dans un environnement national hostile. La sociabilité luba, en tant que projet de société, se caractérise par « les fidélités ethniques et régionales [qui] semblent prendre le pas sur les affiliations politiques » (*Africa Confidential* 1996 : 7). Elle s'oppose ainsi à l'État national qu'elle a identifié au pouvoir *ceddo*.

Le second site que le pouvoir ethnique a conquis est la sphère politique et publique. À partir de la réforme constitutionnelle de 1967 consacrant l'hégémonie du pouvoir central sur les provinces et l'instauration consécutive du monopartisme, l'État-providence cessa d'investir dans la province luba, accaparant aussi la taxe provinciale sur le diamant. En plus du fait qu'il combattait sévèrement la fraude diamantaire, il interdit toute construction nouvelle dans la ville de Mbujimayi. Ces mesures et leur application accrurent la violence étatique qui vint paradoxalement confirmer la justesse de l'idéologie *nkonga* selon laquelle l'État était dirigé contre les Luba. Cette violence étatique renforça l'adhésion des Luba à l'idéologie d'après laquelle « leur bourgeoisie locale "œuvre" pour le peuple luba qu'elle protégeait et dont elle organisait la survie » dans un pays où la pénurie de denrées alimentaires était le lot quotidien des citoyens. Dans ce contexte de dérégulation étatique, les populations urbaines et rurales mirent en place des institutions privées d'auto-protection et de police, de services et d'auto-gestion non seulement pour suppléer aux carences étatiques mais aussi pour mieux parer à la violence du même État, renforçant ainsi le contre-pouvoir ethnique. Dès 1970, les Luba lancèrent des ONG ethniques et régionales — donc multiethniques — dont certaines reçurent de l'aide internationale. Ces organisations financées en majorité par la bourgeoisie locale ont obtenu, dès 1990, le concours des intellectuels luba. Elles ont repris des responsabilités de l'État, comme la construction des fontaines d'eau potable, les cliniques, la création d'écoles et d'universités, les comités de quartier pour les travaux d'intérêt public, etc. Elles trouvèrent un allié puissant dans les églises établies qui, à la suite de leur implication dans ces programmes, leur procurèrent une audience et une crédibilité internationales.

Dans ce processus, ces populations se sont reconnues à la fois ethniques et modernes pour combattre la politique de l'authenticité qui visait à les désauthentifier et qui légitimait juridiquement la dictature sur le plan international (Mpinga 1980). Le pouvoir ethnique luba rassemble travailleurs urbains et paysans, entrepreneurs indépendants, intellectuels et non-intellectuels, riches et pauvres ; ces groupes s'assemblent sur l'usage d'une langue, l'appartenance à une culture politique ethnique et une conscience historique locale qu'elles cimentent avec le flux religieux animiste et afro-chrétien, l'histoire luba et celle du Zaïre. Cette rationalité dans la conduite des « affaires » a finalement abouti à des revendications politiques et à des confrontations armées avec l'État (1960, 1963-1964, 1979, 1985 et 1991). Les Luba ont d'abord mené une sécession infructueuse, prôné l'autonomie

dans l'État centralisé jusqu'en 1970, puis le fédéralisme dès 1980, alors que le parti-État annonçait la décentralisation. Encouragés par les résultats économiques et politiques auxquels ils étaient parvenus, les Luba ont exigé ouvertement, dès 1983, la démocratisation sur des bases ethniques avant de rallier les thèses fédéralistes que soutenait aussi l'Union pour la démocratie et le progrès social (UDPS) — alors parti clandestin — dirigé en majorité par les intellectuels luba. Les Luba cherchaient à s'émanciper de l'emprise de l'État pour disposer librement du droit d'exploiter le diamant, de se diriger et de se développer qui leur était refusé par l'État. En 1987, ils ont organisé et entrepris un programme de développement séparé sous la conduite du Conseil pour le développement du Kasai oriental, CODÉKOR, une ONG des Luba. Lors de la consultation populaire de février 1990, ils ont exigé le départ de Mobutu et de la classe dirigeante corrompue, le retour au multipartisme et l'instauration du fédéralisme (Biaya 1996b, Gbabendu et Efolo 1991). Les Luba dressent ainsi la voie qu'Appiah a qualifiée la « démocratisation de l'État » (1991 : 171). Mais nous pensons qu'il y a plus puisqu'ils disposent d'un lieu à partir duquel ils entreprennent ces pratiques et actions contre l'État.

Ce processus de la marginalisation de l'État a été mis en place à travers une série de confrontations armées entre l'État et le peuple luba depuis 1960. La plus meurtrière (juillet 1979) est le massacre de Katekelayi et de Luamwela (Groupe parlementaire du Kasai oriental 1981 : 3-22), où périrent environ 300 exploitants diamantaires. Cependant, la confrontation d'avril 1991, qui a tourné en émeute radicale, a marqué le triomphe du contre-pouvoir luba sur l'État.

Le 14 avril 1991, la population urbaine, en colère, s'est révoltée à la suite de l'arrestation et la molestation de la propriétaire et la destruction du mobilier du « bar » où la réunion de l'UDPS s'est tenue. Cette opération a été conduite par la gendarmerie. L'État fit valoir un décret colonial de 1959 régulant les manifestations politiques. Ce qui fit déborder le vase car la liberté de réunion politique et la fin du monopartisme étaient reconnues depuis avril 1990. Les Luba considèrent cet acte comme une nouvelle provocation de la part de l'État. Ils ont détruit et brûlé tous les bureaux publics chargés de perception des impôts et autres fiscalités, les petites industries, les magasins, maisons et dépôts des commerçants et politiciens luba et allogènes appartenant à la bourgeoisie politique nationale. L'administration publique, paralysée, a été épurée de tout agent déclaré indésirable par les habitants. Les services administratifs minima tolérés s'occupent des secteurs et services que les ONG et entreprises privées ne peuvent offrir sans préjudice pour la population et dont celle-ci ne peut se passer pour des raisons de « res publica » (équité et justice) ou économiques tels le lotissement des parcelles, la poste, les services de télécommunication, la tour de contrôle de l'aéroport, etc.. Depuis, Mbujimayi ne connaît plus aucun bureau officiel où la main de l'État contrôle la ville. La gendarmerie vit dans un état d'insécurité permanente. Malgré le retour du gouverneur et des autorités régionales qui avaient fui la ville, l'enquête et les débats parlementaires, l'État n'a jamais reconstruit ni réouvert les bureaux détruits. Cette rébellion populaire contre l'État qui dura six jours connut un bilan de 41 morts. [...] L'affrontement prit fin lorsque la division présidentielle venue de Kinshasa soutint la compagnie locale débandée et lui assura une sortie honorable.

Durant cette émeute, l'infrastructure économique locale et ses détenteurs ont été épargnés. Seul l'État a été « mis à la porte ». Depuis 1993, le circuit économique s'est élargi avec des vols directs entre Johannesburg et Mbuji-Mayi via Kinshasa. De l'avis des populations luba, « c'est l'État qui sème l'insécurité dans cette ville depuis 1966 » et qui « tourmente le peuple Muluba chez lui » pour « qu'il ne développe pas sa région » (Biaya 1991 : 6-7. Kabongo et al. 1991 : 1-4).

Pouvoir ethnique, État africain et paradigme weberien

L'expérience de l'État demeure avant tout celle de la violence politique allant jusqu'au despotisme ; elle constitue une donnée à laquelle les sociétés luba et prémouride précoloniales avaient déjà trouvé une solution historique et élaborée. Leur démocratie avait pour fondement et idéal *la méfiance envers le pouvoir fort*. Ce pouvoir anti-*ceddo* ou serigne remonte à l'avant-colonisation et se prolonge dans la société postcoloniale en traversant la colonisation. À la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, les Luba dissidents de l'empire luba émigrèrent vers leur région actuelle après un conflit de succession au trône. Ils décidèrent d'exclure à jamais tout « pouvoir rouge » ou dictatorial. (*bukalanga*) de leur système politique, et à la place ils optèrent pour la cité-état dotée d'un système politique électif à trois institutions : les *ntita*, *lwaba* et *basangana* que sanctionne l'initiation royale *cyakanyi* (Kalanda 1992). Ces trois groupes sociopolitiques, constitués des représentants des différents groupes claniques et lignages composant la société luba, assument des rôles politiques différents et complémentaires sans pour autant constituer des castes comme dans la société wolof prémouride. Les premiers, *ntita*, élisent le chef parmi 12 candidats provenant du second groupe, *lwaba*. Le chef élu est intronisé par les membres du troisième groupe, *basangana*, représentant les groupes claniques tenants du territoire et de l'ordre templier. Il est aussi révoqué par cette assemblée. Toute possibilité de monopoliser le pouvoir ou d'exercer un pouvoir tyrannique est exclue (Kanyinda 1970 : 271-283). Ce pouvoir politique, *bukalanga bwa ditunga*, repose sur le savoir initiatique et la loge de la sorcellerie politique que dirige le grand esprit Nkwembi ou Bwadi (Fourche et Morlighem 1973, Biaya 1984). Ce système de pouvoir démocratique partagé et contrôlé s'est perpétué sous la colonisation qui l'a renforcé malgré elle en instituant les chefferies indigènes et leur administration indirecte. Les chefs médaillés luba n'étaient plus élus par les institutions africaines. Toutefois celles-ci sont demeurées en place jusqu'à ce jour. Lorsque la colonisation a converti les structures politiques locales en « dynasties » héréditaires, les « chefs coutumiers » désignés dirigeaient « administrativement » pour le compte de la colonie-*ceddo* (collecte d'impôts, contrôle des travaux obligatoires, etc.), mais puisque ceux-ci étaient toujours contestés et devenus mercenaires, ils agissaient et œuvraient contre leur propre société. Ils ne participaient plus aux décisions des assemblées ou du « gouvernement » des initiés puisqu'ils ne détenaient pas l'initiation politique et le pouvoir d'État y afférents.

L'utilisation de ces structures étatiques précoloniales même remodelées par l'administration constituait en soi la reconnaissance tacite de l'État africain légitime mais dominé par l'État colonial. Ces structures ont conservé un *espace de*

pouvoir à partir duquel leurs populations et les organisations sociales dites « traditionnelles » entreprenaient leurs actions comme une société civile. En cela, elle agissaient conformément à une rationalité politique luba qui avait aidé les Luba urbains et ruraux à entrer dans la modernité tout en réarticulant et en sécularisant leur culture politique (Biaya 1996). Cette rationalité, pourtant connue de l'administration coloniale et de son ethnographie, était négligée tant qu'elle n'inquiétait pas les intérêts ni ne troublait l'ordre public colonial, la *Pax Belgica*. Les deux révoltes de l'armée au Kasai de 1895 et 1945, la révolte pendu de 1931, celle des Ndengese 1938-1939 ainsi que la tentative de subversion de Kalamba III Cikomo de 1939 ont été vigoureusement combattues. Après sa victoire, l'administration coloniale a procédé au déplacement des peuples ethniques dans le Kasai. Elle a aussi remplacé des chefs anti-*ceddo* luba, luluwa, pendu et ndengese par ceux qu'elle a nommés et désignés « grands chefs » pour contrer l'action des chefs légitimes relevés de leurs fonctions, issus de l'ancien pouvoir précolonial (Sikitele 1971). Toutefois cette dichotomie a créé et maintenu un espace entre l'État colonial dominant et l'État local dominé, tous deux continuant à gérer les mêmes peuples ethniques agissant tantôt comme des colonisés envers le premier et comme sujets luba envers le second.

L'identité luba moderne a connu cette dualité, parfois conflictuelle, due à son appartenance à deux sociétés civiles qu'elle a finalement transcendées. Elle s'est progressivement décolonisée et ressoudée, sécrétant ainsi l'identité actuelle. L'idéologie de *Nkonga Muluba* qui a été mise en place à la suite de la trahison du Blanc a conduit à l'application de la démocratie consensuelle à Mbujimayi dès 1960. Les chefs coutumiers, représentants des ruraux et de la légitimité de la culture politique locale, sont entrés d'office à l'assemblée législative alors que les députés élus venaient des partis politiques de la diaspora. Les membres du gouvernement représentaient les différents groupes claniques luba au prorata de leur pouvoir dans la société luba antique. Par contre, ce sont la centralisation de 1967 et la dictature de 1971 qui, arrivées sous couvert de l'authenticité, exacerbent la culture politique luba et la forcent à contre-attaquer. Face à la montée de la violence étatique, les pratiques culturelles et politiques luba qui sont aussi très actives hors du terroir, institueront un espace politique luba et son projet de développement séparé animé par le CODÉKOR. L'expérience postcoloniale aura prouvé la vitalité de cette culture politique qui s'est traduite par la création de la ville de Mbujimayi, le refus catégorique des Luba d'introniser un empereur moderne, que ce fût Kalonji, le leader politique de l'exode luba en 1961 (Muya 1978), ou un non-Luba tel Mobutu en 1972 ; ce refus se conformait à l'idéologie *nkonga* affirmant que c'est le terroir et son peuple qui sont au-dessus de l'empereur. Les différents votes politiques libres pour le parlement et le bureau politique en 1977 et 1982 mettront ouvertement au premier plan l'opposition systématique et violente de ce peuple contre le pouvoir dictatorial. Contrairement au va-et-vient des intellectuels et politiciens urbains allant cueillir le plébiscite ethnique dans leurs villages d'origine, comme le dénonce Sithole au Zimbabwe (1992), les choix de la société civile mbujimayienne ne sanctionnent que les élus qui garantissent la défense des options politiques et économiques luba. Ces options sont la défense des intérêts luba et la volonté de marginaliser l'État. Au bout de quarante ans environ,

l'évêque J. Nkongolo et le politicien J. Munkamba apparaissent comme les figures du serigne qui incarnent le pouvoir anti-*ceddo* luba — *nkonga* — par leur position économique et sociale dans le CODÉKOR et leur acharnement à défendre la cause et à soutenir l'œuvre luba. De plus, leur appartenance à la classe dirigeante et à la bourgeoisie d'État a permis de tempérer la violence étatique et de négocier avec l'État cet espace de contre-pouvoir.

Le soufisme, en s'installant en Afrique précoloniale, s'est accommodé de l'idéologie locale de « méfiance envers le pouvoir fort » tel que le reflète le contrat maraboutique, alliant la mystique islamique de l'humilité au sein de la praxis politique pluriethnique et wolofisée fondant la relation serigne (« marabout-prince ») et talibé. Contrairement à la position de Coulon (1988), la philosophie politique anti-*ceddo* trouve son origine dans la culture sahélienne. Elle a renforcé la méfiance à l'égard du « monde » et de ses vanités comme la mystique musulmane qui, tout en partageant cette dimension avec la mystique locale, l'expérience et l'historicité mouride, a poussé cette méfiance à l'extrême dans son renoncement absolu aux « joies artificielles » du temps présent qui conduisent à « la suprématie absolue de l'Au-delà sur le terrestre ». Seul l'ascétisme généralisé constitue la nouveauté dans la culture politique locale. Toutefois, la philosophie politique hybride de la confrérie mouride reprend aussi quelques règles émises par Souleymane Bâl sur la conduite de l'État, l'égalité des sujets et la suppression des castes (Coulon 1988 : 31-37). Ahmadou Bamba, Serigne Touba et Cheikh Ibra Fall redéfiniront et établiront cette philosophie politique continuée ensuite par les khalifes généraux dans leur rapport avec l'État (Ba [1988] : 142-143).

Le contexte sociopolitique prémouride dessine un espace anémique où les guerres inter-étatiques, intra-étatiques et coloniales ont bouleversé l'ordre existant. Les différents protagonistes engagés dans ces guerres sénégalaises et coloniales n'ont pas d'autre issue que de faire la paix des braves : ni vainqueurs ni vaincus. De ce magma politique informe, seule la figure du serigne ressort agrandie. Ainsi l'histoire de la communauté mouride témoigne de l'effort d'Ahmadou Bamba et de son bras droit Cheikh Ibra Fall à reconfigurer et reconstruire la forme wolofisée du pouvoir anti-*ceddo* dans la société sénégalaise en crise, société composée de castes et de nobles, de guerriers mercenaires, d'hommes libres et d'esclaves issus de différentes ethnies, pour qui la solution se trouve dans la conversion mouride. Cette vision cohérente d'intégration locale est porteuse de l'histoire prémouride — articulant la modernité et les exigences de survie de la communauté mouride en formation — et elle va l'organiser dans le contexte de l'économie (coloniale et) mondiale du marché. L'idéologie de conversion d'Ahmadou Bamba et sa matérialisation politique à travers ses successeurs procèdent à cette mutation politique dans une dynamique nouvelle. Les rapports entre l'État colonial et la communauté mouride interagissent sur un même territoire politique et national mais le pouvoir colonial dispose d'un pouvoir coercitif et administratif moderne qui n'a jamais suffisamment pénétré dans la communauté mouride. Ce pouvoir disciplinaire étatique était toutefois ressenti jusque dans les fibres ténues de la société mouride par le travail et l'impôt des fidèles que contrôlaient les serignes. Le pouvoir mouride, faible politiquement puisqu'il était dominé, ne s'est

pourtant pas retiré de son espace culturel ni ne s'est défait de ses organisations sociales et de ses pratiques politiques wolofisées concurrençant le pouvoir colonial et laïque. L'*indirect rule* aidant, la structure mouride de pouvoir s'est renforcée du fait qu'elle a toujours joui de la reconnaissance légale de son autonomie qui, en retour, la légitimait tacitement aux yeux de l'autorité coloniale, et c'est grâce à cette reconnaissance légale qu'elle n'a jamais expérimenté la confrontation armée avec l'État comme le pouvoir luba. Ainsi le pouvoir mouride a toujours contrôlé son territoire et ses richesses. Il s'est épanoui dans la postcolonie qui a entériné ce pouvoir du prince-marabout, consolidant ses deux aspects naguère inséparables de la philosophie politique mouride, riche de son hybridisme multiethnique wolofisé et soufi.

La ville de Touba, appelée communément *la capitale mondiale du mouridisme*, possède une administration mouride que coiffe le serigne-khalife. Apparemment, cette administration gère séparément les affaires religieuses et les affaires politiques de la société civile que la mosquée « couvre ». Les symboles du pouvoir politique wolof sont présents sous le *pénc* et le *mbeb* sur lesquels Ahmadou Bamba a construit Touba. Ils sont aujourd'hui représentés dans la *musallâ* — l'allée de prière — par le *maqsûra* incarnant le pouvoir temporel mouride dans la mosquée. Ahmadou Bamba a subverti et revitalisé cette institution et construction politique qui incarnait jadis le pouvoir politique ottoman. Servant de lieu où les khalifes généraux sont élus, cette institution islamique a hérité des fonctions du *pénc*, lieu de palabre et d'assemblées wolofs ou leboues. La dimension politique de cette construction est aussi contenue dans la volonté des différents khalifes de reposer dans les mausolées longeant le *maqsûra*. Ce refus d'être enterré au saint cimetière, s'il exprime leur dévotion envers Serigne Touba, marque néanmoins leur statut de chef politique mouride primant sur leur dimension spirituelle. Touba elle-même n'est-elle pas finalement la symbolisation mouride du *pénc* politique par sa position géographique, économique et socioreligieuse au sein du Sénégal (Wade 1991 : 61-62) ?

À travers cette administration mouride et ses espaces d'expression se profile le contrat maraboutique qui administre et gère Touba à partir de la résidence du khalife général où celui-ci reçoit les fidèles et règle leurs affaires en tant que serigne. Cet aspect équivaut au principe de création divine et de sa bénédiction des religions africaines (principe d'ordre, prospérité et reproduction). Dans cette logique, le pacte cheikh-talibé qui prend forme indique le lieu à partir duquel le premier décrète ses « édits » concernant les affaires publiques et redistribue les dons reçus (« affaires mourides »). Par ailleurs, il y reçoit aussi les délégués de l'État, voire le chef de l'État lui-même en mai 1997. Cette administration « informelle » et parallèle à celle de l'État opère alors inversement au « contrat social », comme une voie pour protéger son peuple contre le pouvoir étatique identifié au pouvoir *ceddo* que le mouridisme entend briser dès son apparition. Cette protection politique ne se traduit pas seulement par les avantages réciproques dont jouissent l'État sénégalais et Touba, mais elle valorise davantage l'exercice du pouvoir mouride au détriment de celui de l'État dans la société sénégalaise d'aujourd'hui. Le contrat maraboutique allie ces deux obligations politiques du khalife dont le

second marque la continuité du pouvoir anti-*ceddo* précolonial dans la modernité malgré les changements intervenus depuis plus d'un siècle. En effet, les habitants de Touba bénéficient gratuitement d'un ensemble de services dont les citadins d'autres villes et milieux ruraux ne disposent pas (lot de terre, fontaine d'eau, dispense d'impôt, etc.) ; ils échappent au bras de l'État et à sa violence, puisqu'ils vivent sous l'égide du serigne.

En guise de conclusion : analyser l'illégalité ou la fin d'un paradigme

La société civile est une composante de toute société organisée et dirigée par l'État. Elle est le fruit des organisations sociales dont l'État vise à obtenir le monopole. Mais elle n'existe que par l'État ; sans celui-ci, elle n'existe pas.

Toute société qui se différencie en classes opposées et qui, de ce fait, s'enrichit d'organisations de plus en plus complexes, produit son État, organisation maîtresse qui tend à absorber ou à contrôler toutes les autres formes d'organisation sociale, lesquelles sont, de ce fait, constituées en société civile, en société civile de cet État.

Fossaert 1978 : 149

Foucault définit l'État comme « un type de pouvoir politique qui ignore les individus, ne s'occupant que des intérêts de la communauté ou [...] d'une classe ou d'un groupe de citoyens choisis » (1984 : 304). Cette définition générale illustre combien celle de Weber est particulière à l'histoire de l'Europe moderne. Elle illustre aussi la complexité historique de l'État et de ses formations. En effet, l'État moderne occidental est le fruit du pouvoir pastoral issu de l'église médiévale. Au XVI^e siècle, il l'a intégré et s'est développé à partir de ce modèle d'institutionnalisation projeté hors de l'institution ecclésiastique. Cette structure très élaborée a intégré l'individu à condition qu'elle lui assigne une nouvelle forme d'individualité et qu'elle la soumette à des mécanismes spécifiques. L'État s'identifie à « une matrice de l'individualisation » (Foucault 1984 : 305-306). La profondeur historique du pouvoir qui a constitué le citoyen européen est somme toute différente de celle des sociétés africaines, dont la culture politique est aussi différente. Les sociétés africaines n'ont jamais rejeté leur culture politique. Au contraire, depuis la colonisation, elles la vivent de manière plus intense encore dans les situations de tensions politiques ou économiques comme en Somalie, au Rwanda et au Burundi (Bangamwabo *et al.* 1991, Reyntjens 1994). L'expérience empirique, mais combien éclairante, des sociétés civiles mouride et luba et leurs actions politiques contre et dans l'État moderne a révélé la profondeur de cette culture politique qui repose sur une histoire et une conception de la société civile différente de celle que l'histoire européenne a construite. La culture politique ethnique a imposé une nouvelle matrice politique où l'État et le pouvoir ethnique interagissent dans une sorte de complicité ou d'affrontement dans la société contemporaine. Sous divers prétextes, l'État recule devant ce pouvoir en annulant les décisions que ce contre-pouvoir a rejetées pour défendre les intérêts de sa société civile.

Comme lieu de contre-pouvoir, le pouvoir ethnique se situe dans l'illégalité, s'enracine dans la culture politique et l'histoire des sociétés africaines. Il constitue le fondement de la conception de l'État et de la société civile non infatuée que la classe dirigeante coloniale et postcoloniale a tenté vainement de réifier, faute de réussir à la supprimer ou à l'assimiler. Ainsi il constitue ce lieu de pouvoir d'où des milliers d'Africains se sont levés et sont tombés pour s'être opposés au pouvoir étatique moderne. En retour, puisqu'il est une formalité des pratiques, il est le lieu à partir duquel les Africains ont réinterprété et compris le sens du même État oppresseur et exogène pour le combattre. Ce pouvoir ethnique perceptible dans les luttes pour l'indépendance et pour la démocratie depuis les années 1970 traduit, plus d'un siècle après la Conférence de Berlin, l'existence d'une forme originale et moderne de la culture politique locale faite de représentations, de pratiques et d'un savoir « indigène ». Cet ensemble d'idées et d'actes qu'elle soutient, sont le fruit d'une société civile partant du village vers la ville ; elle regroupe toutes les catégories sociales et socioprofessionnelles, dont les élites contemporaines, et leur octroie d'abord une identité ethnique et de citoyen moderne qui assume la continuité du nationalisme anti-colonial dans le nationalisme anti-postcolonial.

Dans les deux cas étudiés, les pouvoirs mouride et luba constituent deux variantes des cultures politiques africaines modernes et possèdent une société civile. Depuis la colonisation, ces pouvoirs, ou contre-pouvoirs, ont maintenu et élargi leur espace de pouvoir que l'État n'a jamais réussi à envahir ni à détruire. De plus, ils se positionnent sur le territoire politique de l'État central. C'est à partir de ce lieu qu'est l'*illégalité* qu'ils s'expriment et qu'ils forcent l'État à les reconnaître comme des partenaires dans une forme nouvelle de rapports « État et contre-pouvoir ethnique ». Ainsi, ils peuvent monter des projets de leur propre modernisation et de marginalisation envers l'État officiel. Décrire le rôle de l'État dans ce nouveau contexte, c'est reconnaître que les thèses de Weber sur l'État moderne et son modèle classique constituent non pas le paradigme de l'État moderne universel, mais la formalisation ou la conceptualisation de l'expérience historique d'un État particulier, celui des métropoles et des sociétés coloniales reposant sur l'histoire de l'Europe. Les limites de cette forme d'État doivent être reconnues pour que l'*histoire des autres* naisse et que cesse la violence interprétative conduite par une certaine anthropologie sociale ou politique. Car, dans beaucoup de pays d'Afrique, l'État weberien est un mythe ou un fantôme errant dans les textes scientifiques où le tribalisme et l'ethnicité camouflent la violence d'un pouvoir étatique ; celui-ci en effet, acculé par le pouvoir ethnique, a été réduit à fonctionner sur le mode du réflexe de survie du groupe dominant et de son appareil juridique internationalement reconnu. Dans les sociétés africaines contemporaines, l'État central partage son espace de pouvoir avec le pouvoir ethnique soutenu par la majorité des citoyens, qui sont à la fois ethniques et modernes. Dans cette arène du pouvoir étatique central et des contre-pouvoirs, l'État négocie parfois sa propre survie contre le peuple et sa culture politique locale triomphante grâce aux interventions internationales. Celles-ci légitiment sa participation sur la base du juridisme et du principe de l'intangibilité des frontières coloniales, alors que nul n'ignore la porosité des frontières des États africains et l'arbitraire de ses découpages ethniques. Cette pratique interventionniste, armée

ou pacifique, soutient paradoxalement la thèse senghorienne erronée selon laquelle « en Afrique, l'État précède la nation ». L'illégalité ouvre donc une piste féconde de recherche pour mieux comprendre l'État en Afrique et son originalité historique et anthropologique.

Références

- Africa Confidential*, 1996, « Zaïre : Décollage du Kasai », 22 janvier : 6-7.
- AKBAR A., 1992, « L'OAI appelle au boycott de la visite du pape : "La visite du pape n'est pas l'affaire des musulmans" », *Le Témoin*, 79 : 5.
- ALI S. Q., 1994, « A Critique of Said S. Samatar's "Somali : A Nation in Tourmoil" », *Ufahamu*, 22, 1-2 : 119-129.
- APPIAH A. K., 1992, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York, Oxford University Press.
- BA O., [1988], *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, Dakar, Imprimeries de la SIPS.
- BANGAMWABO F. X. *et al.*, 1991, *Les relations interethniques au Rwanda à la lumière de l'agression d'octobre 1990. Genèse, soubassements et perspectives*, Ruhengeri, Éditions universitaires du Rwanda.
- BAVA S. et D. BLEITRACH, 1995, « Les mourides entre utopie et capitalisme », *Le monde diplomatique*, 42, 500, novembre : 21.
- BAYART J.-F., A. MBEMBE et C. TOULABOR, 1992, *Le politique par le bas en Afrique. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala.
- BIAYA T. K., 1984, « Nkwembe et Kalamba IV Mangole. Histoire, politique et idéologie », *Revue canadienne des études africaines*, 22, 1 : 66-69.
- , 1985, « La "cuisinerie" de Mbuji-Mayi, Zaïre. Organisation, fonctionnement et idéologie d'une bourgeoisie africaine », *Genève-Afrique*, 1 : 65-89.
- , 1991a, « Le massacre de Mbuji-Mayi : La commission parlementaire a menti », *L'appel africain*, 4, 12 : 3-7
- , 1991b, « "Les Baluba sont maltraités même chez eux". Interview du colonel Kankolongo », *L'appel africain*, 4, 12 : 6-11.
- , 1993, « Ethnicity. Roots of Nationalist Ideology » : 1-16, in M. Kanwenda (dir.), *Zaire : What Destiny ?* Dakar, CODESRIA.
- , 1995, « Dérive épistémologique et histoire contemporaine d'Afrique », *Politique africaine*, 60 : 110-116.
- , 1996, « S'inventer individu dans la modernité africaine XIX^e-XX^e siècle. Une approche historique des pratiques et rationalités africaines à partir des cas "mwena dyamba", "mwananyi" et "mwana mayi" », Colloque international *L'argent : une feuille morte ?* Université catholique de Louvain, juin.
- , 1998, « Ethnicity and the State in Zaire » : 341-366, in O. Nnoli (dir.), *Ethnic Conflicts in Africa*, Dakar, CODESRIA (sous presse).
- , (à paraître), « Inventing Oneself "Muluba". State, Citizen and Ethnic Power in Modernity » : in P. Geschiere *et al.*, *State-Nationhood, Citizenship and Ethnicity*, Leiden.

- BIAYA T. K. et T. OMASOMBA, 1993, « Social Classes in Zaire Today » : 97-127, in M. Kankwenda (dir.), *Zaire : What Destiny ?*, Dakar, CODESRIA.
- BIBEAU G. et E. CORIN (dir.), 1995, *Beyond Textuality. Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. Berlin, Mouton de Gruyter.
- BUAKASA G., 1994, *Réinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*. Paris, L'Harmattan.
- CAHEN M., 1991, « Le socialisme, c'est les Soviétiques plus l'ethnicité », *Politique africaine*, 42 : 87-107.
- CALLAGHY T., 1984, *The State-Society Struggle : Zaire in A Comparative Perspective*. New York, Columbia University Press.
- CHRÉTIEN J. P., 1991, « Les racines de la violence contemporaine en Afrique », *Politique africaine*, 42 : 15-27.
- CONAC G. (dir.), 1993, *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*. Paris, Economica.
- COPANS J., 1993, « Intellectuels visibles et intellectuels invisibles », *Politique africaine*, 51 : 7-25.
- COULON C., 1988, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique*. Paris, Karthala.
- CRUISE O'BRIEN D. B., 1988, « Charisma Comes to Town : Mouride Urbanization 1945-1986 » : 135-155, in D. B. Cruise O'Brien et C. Coulon (dir.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford, Clarendon Press.
- , 1992, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique africaine*, 45 : 9-20.
- DE CERTEAU M., 1980, *L'invention du quotidien*. Tome 1., Paris, Union générale d'Édition.
- DIENG A. A., 1968, *Hegel, Marx et Engels et l'Afrique*. Dakar, Sankoré.
- DIEYE C. A., 1996, *Cheikh Ahmadou Bamba. Le centenaire du jihad al Akbar, 1895-1995*. s.l., s.e.
- DIOP M. C. (dir.), 1992, *Sénégal. Trajectoires d'un État*. Dakar, CODESRIA.
- , 1994, « Des équilibres instables » : 1-30, M. C. Diop (dir.), *Le Sénégal et ses voisins*. Dakar, Espace, Temps-Sociétés.
- DIOP M. et M. DIOUF, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*. Paris, Karthala.
- DJEMA M., 1992, « Sur la violence en Somalie : Génèse et dynamique des formations armées », *Politique africaine*, 47 : 147-152.
- ELA J. M., 1990, *Quand l'État pénètre en brousse. Les ripostes paysannes à la crise*. Paris, Karthala.
- EBIN V., 1992, « À la recherche de nouveaux "poissons". Stratégies commerciales mourides par temps de crise », *Politique africaine*, 45 : 86-99.
- FAYE O., 1994, « La crise casamançaise et les relations du Sénégal avec la Gambie et la Guinée-Bissau (1980-1992) » : 189-212, in M. C. Diop (dir.), *Le Sénégal et ses voisins*. Dakar, Espace, Temps-Sociétés.
- FEIEREMAN S., 1990, *Peasant Intellectuals. Anthropology and History of Tanzania*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- FOUCAULT M., 1984, « Deux Essais sur le sujet et le pouvoir » : 297-321, in H. Dreyfus et P. Rabinow (dir.), *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Paris, Gallimard.

- FOSSAERT R., 1978. *La Société, tome 5 : Les États*. Paris, Seuil.
- GBABENDU E. et N. EFOLO, 1991. *Volonté de changement au Zaïre*. 2 vol., Paris, L'Harmattan.
- GESCHIERE P. et J. VAN DER KLEI, 1987. « La relation État-paysan et ses ambivalences : Modes populaires d'action politique chez les Maka (Cameroun) et les Diola (Casamance) » : 297-340, in E. Terray (dir.), *L'État contemporain en Afrique*. Paris, L'Harmattan.
- GILROY P., 1994. *Black Atlantic*. Cambridge, Harvard University Press.
- GROUPE PARLEMENTAIRE DU KASAÏ ORIENTAL, 1982. « Le massacre de Katekelayi et Luamuela », *Politique africaine*, 1 : 5-22.
- FOURCHE T. et H. MORLIGHEM, 1973. *Une bible noire*. Bruxelles, Max Arnold Éditeur.
- HARBESON J., D. ROTHSCHILD et N. CHAZAN, 1994. *Civil Society and the State in Africa*. Boulder, Lynne Rienner.
- ILUNGA-KABONGO A. R., 1984. « Déroutante Afrique ou La syncope d'un discours », *Canadian Journal of African Studies*, 18, 1 : 13-22.
- JACKSON R. H. et C. G. ROSBERG, 1982. « Why Africa's Weak States Persist : The Empirical and the Judicial in Statehood », *World Politics*, 35, 1 : 1-24.
- JEWSIEWICKI B., 1989. « The Formation of the Political Culture of Ethnicity in the Belgian Congo, 1920-1959 » : 1-11, in L. Vail (dir.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Londres, James Currey.
- JEWSIEWICKI B. et V.Y. MUDIMBE, 1993. « Africans' Memory and Contemporary History of Africa » : 1-11 in B. Jewsiewicki et V.Y. Mudimbe (dir.), *History Making in Africa. History and Theory*, 32, 4.
- KABONGO L., E. KANKOLONGO, M. MBUYI et C. KALALA, 1991. *Confirmation déposition sur les événements malheureux de Mbujimayi du 13 avril au 17 avril 1991*. document ronéo, UDPS-Mbujimayi.
- KALANDA M., 1959. *Baluba et Lulua, une ethnie à la recherche d'un nouvel équilibre*. Bruxelles, Remarques congolaises.
- , 1992. *La révélation du Tiakani*. Kinshasa, LASK.
- KAMBAYI B. et M. MUDINGA, 1992. *Le « Citancisme » au cœur de l'évolution de la société Luba-Kasayi. Sens et non sens d'une mentalité*. Kinshasa, Éditions Saint-Paul.
- KANYINDA-LUSANGA T., 1970. « Le nouveau régime et l'organisation politico-administrative du milieu rural. Morphologie d'une chefferie et d'un secteur », *Congo-Afrique*, 52 : 99-104.
- LEFÈVRE H., 1974. *La production de l'espace*. Paris, Éditions Anthropos.
- AK MAMDANI M., 1995. « A Critique of the State and Civil Society Paradigm in African Studies » : 602-616, in M. Mamdani et E. Wamba-Dia-Wamba (dir.), *African Studies in Social Movements and Democracy*. Dakar, CODESRIA.
- MBEMBE A., 1987. *Afriques indociles*. Paris, Karthala.
- , 1992. « Provisional Note on Postcolony », *Africa*, 62, 1 : 3-37.
- MISSER F. et O. VALLÉE, 1997. *Les gemmocraties. L'économie politique du diamant africain*. Paris, Desclée de Brouwer.

- MUDIMBE V. Y., 1988, *The Invention of Africa*. Bloomington, Indiana University Press.
- MPINGA K., 1980, « Authenticité et démocratie au Zaïre », Conférence universitaire, Université Libre de Bruxelles.
- MUYA B. L. L., 1978, *Les Baluba dans la crise congolaise, 1959-1966*. Lubumbashi, Éditions Saint Paul.
- NUMENGI D., 1995, « Le mal zaïrois. Trente ans de dictature du maréchal Mobutu », *Le monde diplomatique*, 42, 500, novembre : 20.
- OLUKOSHI A. O., 1995, « Bourgeois Social Movement and the Struggle for Democracy in Nigeria : An Inquiry into the "Kaduna Mafia" » : 235-278, in M. Mamdani et E. Wamba-dia-Wamba (dir.), *African Studies in Social Movements and Democracy*. Dakar, CODESRIA.
- REYNTJENS F., 1994, *L'Afrique des grands lacs en crise. Rwanda, Burundi : 1988-1994*. Paris, Karthala.
- ROSS E., 1995, « Touba : A Spiritual Metropolis in the Modern World », *Canadian Journal of African Studies*, 29, 2 : 222-259.
- SAMATAR A. I., 1994, « Empty Bowl : Agrarian Political Economy in Transition and the Crisis of Accumulation » : 65-92, in A. I. Samatar (dir.), *The Somali Challenge. From Catastrophe to Renewal*. Boulder, Lynne Rienner.
- SCOTT J. C., 1985, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.
- SIKITELE G., 1971, *Aux racines de la révolte pende, mai septembre 1931*. Mémoire de licence en histoire, Faculté des lettres, Université de Kinshasa.
- SITHOLE M., 1998, « Ethnicity in Zimbabwe » : 367-396, in O. Nnoli (dir.), *Ethnic Conflict in Africa*. Dakar, CODESRIA (sous presse).
- SY C. T., 1969, *La confrérie sénégalaise des mourides*. Paris, Présence africaine.
- VANSINA J., 1995, « From Memory to History : Processes of Luba Historical Consciousness » : 12-14, in M. N. Roberts et A. Roberts (dir.), *Memory. Luba Art and the Making of History*. New York et Munich, Prestel for The Museum for African Art.
- VERHAEGEN B., 1966, *Rébellions au Congo*. Tome I, Bruxelles, CRISP.
- VILLALON L. A., 1995, *Islamic society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WADE M., 1995, *Destinée Mouride*. Dakar, Côte west Informatique.
- YOUNG C., 1971, *Introduction à la politique congolaise*. Kinshasa, Éditions universitaires.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Le pouvoir ethnique. Concept, lieux de pouvoir et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre)

La crise multiforme africaine est avant tout une crise de l'État moderne et exogène comme matrice d'individualisation. Analysée sous l'angle des pratiques et d'une rationalité endogènes, elle révèle la mise en place d'une formalité des pratiques et l'existence d'une culture politique ethnique. Dès la colonisation, ces deux phénomènes, en s'étayant l'un sur l'autre, ont construit et renforcé le pouvoir ethnique, ses structures organisationnelles et ses pratiques, un contre-pouvoir étatique dans la société postcoloniale. Les études de cas des pouvoirs mouride (Sénégal) et luba (Congo-Kinshasa) indiquent combien le modèle weberien de l'État moderne n'est pas une panacée et que son paradigme « État - société civile » et sa conceptualisation actuelle empêchent de penser autrement l'état et les réalités politiques et historiques en Afrique dans l'histoire universelle et la globalisation.

Mots-clés : Biaya, ethnicité, contre-pouvoir, État moderne, société civile, mourides, Luba

Ethnic power. Concept, Power Locations and Practices against the State in African Modernity. Comparative Analysis of Mourides (Senegal) and Luba (Congo-Zaïre)

The many sided African crisis is above all a crisis of the modern and exogenous State in so far as it conveys the individualisation process. When analysed from the point of view of endogenous practices and rationality, it reveals formalised practices and a local political culture. With colonisation these two elements, built one on the other, have promoted and reinforced the ethnic power, its organisational structures and practices, as a counter-power opposing the State in post-colonial society. The case studies of Mouride (Senegal) and Luba (Congo-Kinshasa) ethnic power show that the weberian model of the modern State is not a panacea and that the paradigm of "State-civil society" and its current conceptualisation both inhibit attempts to develop new approaches of the State as well as political and historical realities of Africa into a universal and global perspective.

Key words : Biaya, ethnicity, counter-power, modern State, civil society, Mourides, Luba

*Tshikala K. Biaya
Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA)
Avenue Cheikh Anta Diop, Angle Canal IV
B. P. 3304 Dakar
Sénégal*