

METAPHORES FAMILIALES ET MATRICES INSTITUTIONNELLES EN AFRIQUE¹.

Henri-Paul Bolap

« Le Patriarche (...) nous a quittés « ». C'est en ces termes plus qu'emphatiques que son médecin personnel annonça à quelques journalistes à Dakar (Sénégal) en novembre 1989, la mort du premier Président du Cameroun, Ahmadou Ahidjo. Le compte-rendu de cette annonce est rapporté par l'hebdomadaire franco-panafricain « Jeune-Afrique » dans sa livraison du 1er décembre, (No 1510, page 13). Le titre décerné pratiquement « in extremis » à l'un des dirigeants de l'ère post-coloniale en Afrique, déjà connu comme l'un des « Pères » des Indépendances des pays de ce continent et au Cameroun même comme le « Père de la Nation », paraît à notre avis révélateur d'une certaine conception actuelle du pouvoir politique dans cette partie du monde.

Certes et à juste titre un politicologue camerounais, Mbembe lui dénie (Politique Africaine, No 37, mars 1990- pp. 117-122) ces titres et d'autres attributs tout aussi métaphoriques tels ceux de « Père de l'Etat ». Comme cet auteur le note fort justement et sur le plan strictement historique, on ne peut pas affirmer qu'Ahidjo ait fait preuve d'un militantisme précoce ou ardent en faveur de l'indépendance politique de son pays, ou ait joué un rôle particulièrement actif ou déterminant vers ce statut. Eyinga, un autre politicologue camerounais, (1973 :xx) montre en fait que le premier Président du Cameroun ne fut qu'un converti de la dernière heure ou pour tout dire, l'instrument local consentant d'une indépendance octroyée aux conditions de l'ex-puissance tutrice, la France en l'occurrence. Quant à la paternité de l'Etat que ses thuriféraires lui accorderaient maintenant à titre posthume, elle est de l'avis de l'observateur le moins averti usurpée, cet Etat étant tout simplement dans sa forme actuelle un legs colonial, comme le souligne bien Mbembe. Cependant, le rejet rapide par cet auteur de la forme patriarcale des institutions étatiques nationales sous le « Patriarche » Ahidjo, nous choque quelque peu.

En effet de l'avis même de cet auteur, (Op, cit., p. 119) « même lorsqu'ils ont l'apparence de métaphores, ces actes verbaux (ceux qui qualifient Ahidjo de « patriarche », « Père de l'indépendance » ou autre « Père de l'État ») prétendent fonder historiquement une légitimité » dont l'intéressé tout en ou n'étant pas dépourvu, ne peut toutefois se prévaloir entièrement. En fait pour lui, il serait trop simpliste et caricatural de penser le Cameroun et son système politique « moderne » en termes de « patriarchie ».

¹¹ Réflexion rédigée dans le cadre de recherches doctorales en 1993.

Cette réfutation nous paraît d'autant plus précipitée que le même auteur relève toujours dans le même texte qu'on ne saurait pour le moment parler d'Etat-Nation au Cameroun, mais d'une « Fédération de tribus ».

Raison de plus à notre avis pour expliquer le système politico-institutionnel de ce pays en termes d'unités élémentaires de solidarité sociale, parmi lesquelles figurent la tribu, le clan et en première instance, la famille.

A ce niveau, on ne peut s'empêcher de constater que le discours politique au Cameroun et en Afrique en particulier, dans le Tiers-Monde en général voire ailleurs comme nous l'avons déjà signalé dans certains de nos travaux, conserve et véhicule de fortes références familiales. Cette présence quasi permanente d'expressions ou de réalités microcosmiques pour désigner des phénomènes et structures macrocosmiques en voie de formation, nous a paru suffisamment significative pour susciter un questionnement fondamental. La réponse à ce questionnement doit nécessairement conduire à un retour sur l'histoire politico-institutionnelle non seulement des formations sociales qui constituent actuellement l'entité politique et étatique camerounaise, mais aussi de certains groupements humains africains. Cette démarche permet en quelque sorte de situer ce retour sur un plan d'explication plus englobant, dans la mesure où le débordement des métaphores familiales sur le domaine politique était jusqu'à très récemment généralisé en Afrique. De fait, poussée à l'extrême, cette tendance au transfert de termes ou structures familiales sur une scène institutionnelle plus large et censée fonctionner sur un mode quasiment impersonnel, a donné lieu aux dérives ou effets pervers et contre-productifs tant décriés que sont le népotisme et le tribalisme.

Nous considérons finalement pour notre part que la métaphore comme figure de style, ou comme instrument rhétorique et communicationnel, n'est pas un simple artifice de langage. Au contraire, dans le domaine socio-politique qui nous concerne, elle serait susceptible de fournir un éclairage nouveau sur la complexe relation que nous postulons entre les organisations familiales et les institutions politiques, particulièrement dans le contexte africain. Nous nous donnons par conséquent comme objectif dans ce travail, de situer en premier lieu la nature et les fonctions des métaphores en général.

Dans un second temps, nous tenterons de dégager l'impact des matrices familiales telles que déterminées métaphoriquement, sur la configuration ou la représentation idéologique des institutions politiques africaines, pré ou post-coloniales.

I/ - NATURE ET FONCTIONS IDEOLOGIQUES DES METAPHORES.

Geertz (1983 : 31) explique ainsi l'analogie, qui est en quelque sorte la forme élémentaire de la métaphore : un entendement « qui voit comme », allant au moins intelligible à partir de ce qui l'est le plus. Pour mieux comprendre cette explication, il

donne les exemples suivants d'analogies courantes : « la terre est un aimant, le coeur est une pompe, la lumière est une vague, le cerveau est un ordinateur et l'espace, un ballon ».

Toutefois pour une appréhension plus complète de ce qu'est la métaphore, un recours à des auteurs qui se sont spécifiquement penchés sur le sujet est nécessaire.

I-1. NATURE DES METAPHORES

Bouchard (1984 : 6-7) entre autres, la situe dans au moins cinq (5) domaines qui sont linguistique, stylistique, idéal et enfin artistique.

- Les acceptions linguistiques de la métaphore en font tour à tour un « phénomène (...) impliquant le remplacement d'un mot par un autre en vertu d'une ressemblance réelle ou supposée » entre les deux mots, « un phénomène pouvant déborder la phrase ». Selon Bouchard, entrent dans cette catégorie les grandes pièces de théâtre, les grandes narrations et les grands poèmes lyriques.

- Au niveau du style, la métaphore est identifiée par cet auteur à un trope qui est une figure impliquant un changement du sens premier, habituel des mots. Dans cette perspective, c'est l'aspect figuratif du langage poétique qui prédomine, comme dans les expressions « ailes du vent, front des nuages, voile de la nuit (Alfred de Vigny -Poèmes Mystiques 19xx) » ou encore dans le célèbre « vol du temps » de Lamartine.

- Pour ce qui est de la métaphore comme symbolisation et représentation idéale, Bouchard estime que dans ce sens, elle dépasse le cadre linguistique et peut par conséquent déborder le langage pour opérer au niveau de la pensée. Elle trouve dans ce cadre de nombreuses et vastes applications, notamment dans le système totémique ou métaphysique, les diagrammes et modèles scientifiques, etc. Il n'explique pas davantage cet aspect de la métaphore qui nous paraît éminemment fécond, car pouvant connaître des prolongements vers l'exploration des schémas de construction et d'appréhension de la réalité par les êtres humains au niveau métaphysique, tels que ces schémas de représentation se manifestent dans les métaphores utilisées donc dans la manière dont ils expriment et vivent cette réalité.

- S'agissant enfin de la conception artistique de la métaphore, de l'avis de Bouchard, elle peut être employée par les artistes en un sens vaporeux, sans la moindre nécessité théorique; elle devient en quelque sorte un « pont » reliant l'art et la vie ou comme l'œuvre artistique par elle même, une représentation subjective du réel.

Cependant pour Bouchard, ces conceptions de la métaphore qui peuvent paraître antagonistes sont en fait complémentaires, surtout si l'on adopte un autre point de vue qu'il signale brièvement sans s'y attarder non plus, la perspective constructiviste de la

métaphore. Avec celle-ci, on comprend cette tournure langagière comme étant la caractéristique essentielle de la créativité du langage et pourquoi pas de la créativité tout court, dans la mesure où l'on ne crée qu'à partir de ce qui est plus ou moins connu. Les exemples des avions imitant le vol des oiseaux, d'appareils photographiques copiant le mécanisme complexe d'un oeil humain et de bien d'autres inventions humaines fonctionnant sur le modèle de phénomènes ou animaux observables dans la nature, démontrent largement cette créativité « conditionnée ». Ainsi note-t-il (1984 : 9) :

Seen in its creative aspect as a process of thought, metaphor also shows us something about the nature of concept formation, and reveals a little more of the mystery of how new meaning is created. This is (...) the most significant and difficult challenge it presents, since to obtain a glimpse into the crucible in which meaning is born would be relevant not only to furthering our understanding of how language functions and develops, but also to understand the nature of thought and the mind itself.

Avant d'en venir à une définition...définitive sinon opérationnelle de la métaphore, il nous a paru indiqué de nous pencher sur l'évolution étymologique de ce terme.

Cyr (1988) rend bien compte de cet enracinement tel que présenté par un certain nombre d'auteurs, notamment Genette (1970), Normand (1976), Johnson (1981), Miall (1982), et surtout Bouchard (1984)

Il appert de cette présentation que trois courants explicatifs de la métaphore ont été développés depuis l'Antiquité grecque à nos jours. Ce sont des Ecoles dites substitutive, comparatiste et interactive.

- En premier lieu, la perspective comparatiste qui prend justement racine dans cette Antiquité grecque, s'achève pratiquement à l'aube du XXe siècle, en passant par l'Empire romain et l'époque médiévale européenne. Avec des auteurs comme Aristote, Cicéron, Quintilien ou Saint-Thomas d'Aquin, plusieurs acceptions de la métaphore entrant dans ce cadre sont proposées.

Pour Aristote, la métaphore est « le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre ». Ce transport qui peut être du genre à l'espèce, de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie, repose sur la ressemblance des deux choses, réelle ou supposée. Les analogies que nous avons relevées au début de ce travail illustrent en termes pratiques cette approche. Selon l'Ecole comparatiste, la métaphore est un artifice qui sert à l'embellissement du langage, une manière de rendre une idée claire et agréable, et toute métaphore serait par conséquent comparaison ou analogie. Cette conception qui demeure proche de la racine étymologique de la métaphore, celle du ransport, renvoie en quelque sorte aux couples dichotomiques « sens propre-sens figuré », « littéral-figuratif ». Elle n'est selon Cyr (Op. Cit., p 32) qu'une paraphrase littérale, sans perte de contenu cognitif.

Pour Saint Thomas d'Aquin une métaphore comprise dans ce sens ne peut être considérée comme bonne que dans la mesure où elle est utilisée dans les Ecritures; elle est mauvaise si elle ne sert qu'à camoufler des faussetés sous des figures de style séduisantes. En fait, Black (1962) que reprend Cyr indique que selon la perspective comparatiste, la métaphore est un moyen indirect ou médiatisé par lequel nous atteignons la signification envisagée par le locuteur. La comparaison peut regrouper autant des rapports de différence que de ressemblance, autant de similitude que de dissimilitude. On peut ainsi dire que « A » est « B » sous certains aspects significatifs. Pour revenir à des expressions usuelles, dans la dénomination « Richard-Coeur de Lion », on comprendra que Richard est comme un lion par sa bravoure. Quant au proverbe « l'homme est un loup pour l'homme », il signifie en perspective comparatiste que l'être humain est comparable à cet animal sous certains aspects, notamment en ce qui concerne la cruauté et le manque de pitié envers ses semblables.

- La perspective substitutive qui n'a pas une histoire aussi longue que la comparatiste, se développe à l'époque des Lumières en Europe. Elle a pour tenants entre autres Hobbes, Locke, Kant, Rousseau et plus tardivement, Nietzsche. Certains de ces auteurs estiment que la métaphore serait simplement une des nombreuses figures du discours, qui n'apporte cependant pas d'informations supplémentaires. Mais pour Kant, loin d'être de simples artifices de style vides de toute information pertinente donc à toutes fins pratiques inutiles, « les métaphores impliquent la créativité et génèrent plus de signification que la paraphrase littérale, équivalente ».

Dans la même lignée, Rousseau que cite Cyr (Op. Cit., p. 40) soutient pour sa part que chaque langage grandit par un processus de transfert significatif, c'est-à-dire de façon figurée. A son avis, nous effectuons des transferts de mots via les métaphores à cause de notre fascination pour les nouvelles découvertes. En fait, telle que comprise dans ce cadre, la métaphore gouvernerait la croissance et l'acquisition du langage.

Toujours dans cette optique, tout en rejetant le statut uniquement linguistique de la métaphore, Nietzsche pense plutôt qu'elle est un procédé par lequel les locuteurs appréhendent le monde. Il estime dans un sens presque déjà constructiviste que les acteurs et locuteurs sociaux expérimentent la réalité de façon métaphorique et que ce qu'on sait, on le sait d'abord métaphoriquement. Par conséquent, les vérités de notre culture et de notre réalité ne seraient rien d'autre que des compréhensions métaphoriques devenues conventionnelles. On retrouve déjà à ce niveau la polémique entre Derrida et Ricoeur sur les métaphores « mortes » ou « vives » sur laquelle nous reviendrons plus tard. Auparavant, nous devons noter que globalement, le point de vue substitutif permet de comprendre la métaphore comme un moyen indirect de présenter une signification. L'équation mathématique de cette substitution serait « A » est « B » et l'illustration la plus frappante la phrase « l'homme est un loup », dans laquelle on postule implicitement que l'être humain est un loup », c'est-à-dire un animal cruel. Par contre en perspective

substitutive, dire que « Richard est un lion » revient à reconnaître en cet individu les caractéristiques principales du lion, en premier lieu la bravoure et la hauteur de vues. Il en est de même sur le plan politico-métaphorique, de l'expression qui fait de Shaka l'empereur zoulou du XVIIIe siècle, un « Napoléon noir ».

Force est cependant de reconnaître que cette perspective autant que la première, a des insuffisances. Car les deux mettent simplement en présence les termes constitutifs des métaphores et les tiennent pour distincts en dehors de cette rencontre fortuite, qui se limite par ailleurs à des structures de surface comme dirait Chomsky. Le troisième courant explicatif de la métaphore nous semble porteur de sens et plus profond. Il s'agit de l'approche interactive.

- La théorie interactive de la métaphore prend naissance selon Cyr au XXe siècle. A cette époque écrit-elle, on prend désormais cette figure de rhétorique non plus comme le transport de la signification d'un mot à un autre, mais comme l'interaction d'un mot ou d'une phrase avec un autre mot ou une autre phrase, cette interaction engendrant une nouvelle signification. Sous cette acception, une nouvelle organisation conceptuelle et une nouvelle perspective se dégagent de la confrontation de deux termes, semblables ou dissemblables. On met en exergue l'interaction de ces signifiés, ce qui donne l'équation suivante : « A »+ « B »= « C ». Avec la vision interactive, c'est une nouvelle pertinence qui se dégage. Car non seulement les deux termes sont mis en commun et non plus seulement juxtaposés, ce qui donne lieu à d'autres connotations, mais en plus cette interaction enrichit le langage et le revêt de significations inédites. Dans ce sens, la métaphore obéit pratiquement aux principes de la physique ou à ceux du matérialisme dialectique, selon lesquels le frottement de deux corps produit la chaleur ou du choc des idées jaillit la lumière. Sur cette vision, Locke repris par Geertz (Op. Cit., p. 33) parle du frottement de deux bâtons l'un contre l'autre pour produire du feu et de la théorie de la chaleur par friction atomique.

En fait et comme le note à juste titre Bouchard (Op. Cit., p. 63) « métaphoriser c'est non seulement apercevoir le semblable dans une sorte d'intuition, c'est aussi le construire ». En suivant ce dernier point de vue, on retient avec Black que la métaphore est « un filtre, un cadre qui relie un système de significations associées à un principe directeur... Elle a dans cette optique, le pouvoir de déplacer ou d'étendre la signification. » On comprend d'autant mieux cette position si on revient sur la procédure pour métaphoriser qu'indique Bouchard (op. Cit., p. 147).

Pour cet auteur, trois éléments entrent en ligne de compte dans cette opération : un modificateur, le terme modifié et la consigne; cette dernière comprend la ressemblance, la contiguïté, l'inclusion ou l'exclusion entre le modificateur et le terme modifié. Finalement, métaphoriser consiste entre autres selon Ricoeur repris par Bouchard (Op. Cit. P. 22) à :

- 1 – Effectuer une prédiction impertinente;
- 2 – Cette prédiction impertinente fait appel en second lieu à une nouvelle pertinence, fondée sur la ressemblance, la contiguïté, l’inclusion ou l’exclusion de deux termes ou phrases, dans le cadre d’un discours.
- 3- En dernière instance, la prédiction impertinente postulée au début, confrontée à une nouvelle pertinence, produit une redescription heuristique de la réalité. En fin de compte, métaphoriser ce n’est pas seulement décèler des ressemblances ou inclusions et exclusions, c’est aussi les construire, les légitimer et finalement les institutionnaliser. Cela nous conduit à déterminer plus précisément les fonctions des métaphores.

I-2. LES FONCTIONS DES METAPHORES.

Ces fonctions se manifestent à notre avis à deux niveaux. En effet, si on se contente de prendre les métaphores comme simples ornements du langage, figures stylistiques ou instruments rhétoriques, ou si on les comprend comme manifestations tangibles d’une créativité dynamique, on leur reconnaîtra des fonctions différentes. Examinons donc en premier lieu et rapidement, les fonctions linguistiques des métaphores.

I-2-1. Métaphores et Langue.

Pour Bouchard, les métaphores ont d’abord un rôle référentiel dans la mesure où elles permettent de dénommer un objet ou une personne à l’aide d’un de ses attributs les plus caractéristiques. Il en est ainsi avec les métaphores analogiques, C’est-à-dire comparatives et substitutives. Elles peuvent encore à ce niveau de surface, être prises pour des artifices linguistiques, stylistiques ou rhétoriques visant à plus d’éclat, de relief et finalement de concision à une expression, ou à suppléer aux défaillances du sens propre d’un terme. Il s’agit-là en somme d’une conception ornementale de la métaphore. Cependant, le débat entre Derrida et Ricoeur sur les métaphores « mortes » ou « vives » permet de comprendre plus en profondeur les fonctions des métaphores.

1-2-2. Métaphores et Créativité.

On peut remarquer de prime abord que dans ce débat, les termes « mort » ou « vif » sont employés métaphoriquement car faisant référence à des réalités d’un autre niveau transférées au phénomène en étude, ce qui justifie la remarque de Derrida selon laquelle on ne peut définir les métaphores sans recourir à d’autres métaphores.

En fait, la métaphore vive selon Derrida et la métaphore neuve selon Bouchard, sont celles dans lesquelles le contraste entre le sens littéral, premier, naturel ou original et le sens second ou métaphorique, est encore fort. Une métaphore neuve ou vive est en quelque sorte celle qui vient d’être inventée, dont la qualité d’innovation linguistique ou

sémantique est encore d'actualité. En somme, son statut pose problème aux locuteurs; il est en quelque sorte sujet à des remises en question, parce qu'il est encore incertain tant au niveau de la désignation qu'à celui de la connotation.

Quant à la métaphore morte, elle est simplement identifiée par Ricoeur comme celle qui a été récupérée par le langage courant et qui est donc pleinement acceptée par la communauté linguistique. Comme dirait Nietzsche retrouvé par Cyr (Op. Cit., p. 41) « c'est une métaphore dont la métaphoricité a été oubliée ». Pour Ricoeur (Bouchard Op. Cit. P., 21) la métaphore morte n'est plus une métaphore. Elle s'adjoint à la signification littérale d'un mot, d'une chose, pour en étendre la polysémie. Elle a été récupérée par le langage courant, reçue et approuvée par la communauté linguistique. En suivant Bouchard dans ce cheminement, nous constatons que la métaphore devient d'abord triviale, c'est-à-dire vérité du sens commun, avant d'être morte. Il en est ainsi de l'expression « la vieillesse est le soir de la vie » ou de celles précédemment citées, à l'exception de celle de l'ordinateur, qui ressort manifestement de la catégorie métaphorique « vive », parce que relativement neuve, comme la technologie qui lui a donné naissance. La métaphore « morte » rejoint l'approche présentée plus loin, car elle postule la fusion entre les termes mis en jeu dans la métaphorisation, leur disparition et l'apparition sur leurs cendres d'une nouvelle réalité, différente en quelque sorte des prédicats de départ.

Cela semble être le cas des métaphores politico-familiales qui à force d'être répétées, ne sont plus perçues comme ce qu'elles sont, c'est-à-dire des constructions langagières plus ou moins significatives. Manifestement, leur métaphoricité non seulement n'apparaît plus, mais elle a cédé la place à une troisième signification, découlant de l'interaction entre les deux signifiés (modificateur et terme modifié) originels.

Par conséquent, en même temps que leur acception relève de la fusion d'idées différentes au départ et fournit la preuve de la créativité des locuteurs qui les ont introduites, nous pouvons aussi dire avec Bouchard (Op. Cit., p.251) que l'effacement de la nature métaphorique fondamentale de ces expressions a pour fonction :

De permettre au destinataire d'exprimer son émotion ou d'agir sur le destinataire (par un processus de légitimation), de maintenir le contact avec lui ou encore de s'entendre avec ce destinataire.

On peut aussi relever dans ce sens, toujours avec Bouchard, que la métaphore s'inscrit dans le même ordre de fonctions que la communication, dans la mesure où les deux partent d'une « impertinence sémantique » ou en termes communicationnels d'une situation d'incertitude et d'équiprobabilités, pour aboutir à une nouvelle pertinence. Taylor (1988) dirait que les deux servent d'abord à la « réduction des ambiguïtés » ou de la polysémie sémantique du langage courant.

S'agissant des fonctions sémantiques des métaphores, elles permettent de dépasser le niveau linguistique ou stylistique et d'atteindre une dimension pratiquement métaphysique dans l'utilisation des métaphores. Car à ce niveau, on peut constater que les métaphores traduisent plus que la créativité linguistique de leurs initiateurs et utilisateurs. Elles mettent en jeu un processus de création et de légitimation d'une nouvelle réalité, à partir d'un stock existant de connaissances ou de termes désignatifs, et surtout connotatifs. C'est ce processus de « redescription heuristique de la réalité » selon Ricoeur, de création et de légitimation d'un nouveau monde ou d'une nouvelle structuration institutionnelle qui à notre avis, est en jeu en Afrique, à travers l'utilisation abondante des métaphores politico-familiales. Cela suppose qu'on part de deux termes, de deux contextes plus ou moins semblables, contigus ou non, pour donner naissance à quelque chose de nouveau. Quels sont ces points de départ? C'est ce que nous allons déterminer en situant les structures familiales et institutionnelles pré-coloniales africaines et la superposition sur elles de modalités venues d'ailleurs.

II - STRUCTURES FAMILIALES ET INSTITUTIONS POLITIQUES.

Le problème de la relation entre les structures familiales et les institutions politiques posé en termes généraux n'est ni nouveau, ni spécifique à l'Afrique. Le play (1887) note le premier que « *l'organisation de la famille (structure de commandement, aménagement du régime successoral) est un choix politique capital* ». Cet auteur repris par Legendre (1968 :52) semble être l'un des premiers à percevoir un rapport de force entre la famille et l'Etat, cette dernière institution semblant « éponger » le pouvoir que perd la famille. Pour sa part Engels, dans un ouvrage au titre très explicite bien connu, « *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* », fut le premier à envisager et argumenter une relation entre l'institution familiale et les structures politiques voire économiques globales d'un pays. Le premier, il posa la famille comme une catégorie historique.

Todd (1990) postule pour sa part que l'Europe a été formée par quelques types familiaux fondamentaux, et que la structure familiale représente ou est le destin national.

Nous allons par conséquent déterminer en quels termes se pose cette relation en Occident, avant de nous pencher sur la même situation en Afrique.

II – 1. IDEOLOGIE FAMILIALE ET INSTITUTIONS POLITIQUES OCCIDENTALES.

Une littérature abondante permet d'illustrer le rôle matriciel de la famille dans la formation des institutions politiques occidentales. Elle part de Le Play et Engels et aboutit à Todd (1990) en passant par bien d'autres. Le Play (1875) fut un des premiers à

postuler que la famille est l'unité ou la cellule de base de la société. Il distingua ainsi trois principaux types de familles, correspondant à trois formes particulières d'organisation de la société. Sa position est que la famille est sinon une création de Dieu lui-même, au moins la conséquence d'une loi naturelle. Par conséquent elle est dans sa forme accomplie, comme la religion ou la propriété, une institution impérissable. En fait Le Play qui estime (Op. Cit., p.15) qu'en même temps que la religion et la propriété, la famille donne aux institutions sociales leurs caractéristiques essentielles, est en quelque sorte d'accord avec le Chevalier de Jaucourt (cité par Flandrin, Op. Cit., p.14) qui dans sa contribution à l'Encyclopédie, affirmait que :

.....Une famille est une société civile établie par la nature : cette société est la plus naturelle et la plus ancienne de toutes; elle sert de fondement à la société nationale, car un peuple ou une nation n'est qu'un composé de plusieurs familles....

Quant à sa classification des types familiaux, elle comprend en premier lieu la famille patriarcale, dans laquelle le patriarche garde sur sa conjointe, ses enfants, leurs femmes et enfants, une autorité sans partage, autour d'une propriété foncière indivise. En deuxième lieu vient la famille dite « instable » à cause de la division de la propriété. Ce type entraînerait la perpétuation de la paupérisation. Le dernier modèle familial qu'il présente et qui est pratiquement pour lui l'idéal est la « famille-souche », composée d'un enfant marié attaché à la demeure ancestrale et qui établit les autres membres de cette souche dans des foyers indépendants, en les pourvoyant de dots (pour les filles) et de pécules pour les hommes. En cela, la famille-souche se distingue de la famille patriarcale, qui n'accorde pas une telle autonomie à ses autres membres. Elle diffère également de la famille dite « instable » parce que cette dernière ne procure pas à ses membres la sécurité dont ils jouissent au sein de la famille-souche. Selon Le Play, ce modèle familial qui s'est particulièrement développé parmi les populations combinant dans leur mode de production matérielle les bénéfices de l'agriculture, de l'industrie et une vie sédentaire, favoriserait sur le plan politique les régimes libéraux et sur le plan économique le capitalisme, car « préservant les citoyens tout à la fois de la domination des législateurs, de l'invasion des bureaucrates et des exagérations du régime des manufactures d'Etat ». En effet précise-t-il dans son argumentation en faveur de ce type de famille, (op.cit., p. 19) :

Formée sous le sceau de la propriété individuelle et répondant aux aspirations de ceux et celles qui veulent progresser socialement et économiquement, en harmonisant l'autorité du Père et la liberté des enfants, ce genre de familles contribuent au pouvoir de l'Etat et au progrès de la société dans la poursuite par les individus de leur prospérité.

L'exemple de la réussite d'une société basée sur ce genre d'organisation familiale est celui des Etats- Unis, où la rupture serait nette avec la famille patriarcale et son culte de la tradition, où la « déterritorialisation » de la famille selon la terminologie de Deleuze et Guattari, serait pratiquement complète.

L'étude d'Engels prend tout à fait le relais à ce niveau. En effet, par une analyse épousant les principes du matérialisme historique développé par Marx et Engels lui-même, ce dernier a mis en lumière la liaison organique entre les diverses manières de structurer l'unité familiale, les étapes « progressives » du développement de la société, ainsi que la dépendance de ces formes d'organisation familiale du mode matériel de production. Pour lui, au fur et à mesure que progressent les forces productives, on voit diminuer l'influence des liens de parenté sur la formation sociale. En fait, selon la conception matérialiste de l'histoire qu'il défend (1979 :10)

Le facteur déterminant en dernier ressort dans l'Histoire, c'est la production et la reproduction de la vie immédiate. Mais à son tour, cette production a une double nature : d'une part la production des moyens d'existence, d'objets servant à la nourriture, à l'habillement, au logement et des outils qu'ils nécessitent; d'autre part, la production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce. Les institutions sociales sous lesquelles vivent les humains d'une certaine époque historique et d'un certain pays, sont déterminées par ces deux sortes de production : par le stade de développement où se trouvent d'une part le travail, et de l'autre la famille. Moins le travail est développé, moins grande est la masse de ses produits et par conséquent la richesse de la société, plus aussi l'influence prédominante des liens de sang semble dominer l'ordre social...

Certes, on peut dénoncer le pseudo-évolutionnisme socio-politique que l'on décèle facilement chez Engels. Ce pseudo-évolutionnisme se révèle par exemple lorsqu'il considère que le développement de la famille va de pair avec celui de la civilisation; cette « évolution » s'effectuerait en trois étapes, allant de l'état sauvage à la civilisation, en passant par la barbarie. A ces stades de développement social correspondraient pour lui des formes d'organisation familiale de plus en plus élaborées qu'il détermine comme étant le mariage par groupe dans l'état sauvage, le mariage apparié dans la situation de barbarie et enfin, la monogamie complétée par le droit à l'adultère pour l'homme dans l'ère dite civilisée.

Radcliffe-Brown (1963 :241) rejette pour sa part cette analyse historique d'Engels, dont l'une des thèses est que les formes « primitives » de vie en société étaient dominées par le matriarcat, découlant du mariage par groupe et de la paternité incertaine de la progéniture qui en était issue. Qualifiant cette analyse de pseudo-historique, Radcliffe-Brown soutient quant à lui qu'une analyse typologique peut permettre de décéler en tous temps et en tous lieux, certaines formes « idéales-types » d'organisation sociale et familiale n'ayant rien à voir avec une quelconque évolution. Ces formes vont de la matrilinearité qui peut déboucher sur la matriarchie, à la patrilinearité qui peut donner lieu à la patriarchie. Il existe également des formes mixtes, mettant l'accent sur les liens de parenté tant du côté maternel que paternel. Une auteure, Azadée (1985) réfute également la thèse matérialiste développée par Engels et qui en dernière analyse, met l'accent sur le rôle déterminant de la propriété privée dans la dégradation du statut social des femmes et la prise de contrôle par les hommes des institutions étatique chargées de

gérer la production et la reproduction sociales. A son avis, c'est l'usurpation par la paternité sociale de la maternité biologique qui est à l'origine de la création des institutions étatiques. Ces dernières sont aussi bien pour Engels que pour Azadée, les « instruments de domination des classes qui détiennent les moyens de production ».

A son avis, tout part de la famille appariée, forme d'organisation de l'unité familiale qui commence à institutionnaliser les rapports inégalitaires entre les conjoints. Celle-ci est définie par Azadée (Op. Cit., p. 139) comme l'« union prolongée mais facilement dénouable d'un couple, comprenant la cohabitation sous le même toit, la fidélité de la femme et nullement celle du mari, maître absolu qui peut même être polyandre ». Engels (Op. Cit., p. 35) la conçoit comme celle au sein de laquelle les rôles de père, mère, fils, filles, frère et soeur sont bien déterminés, ou encore comme la descendance patente et reconnue par tous d'un premier couple. Cette famille appariée qui est à la base de la société capitaliste, ne serait selon Azadée (Op.cit., p. 140) que « l'institutionnalisation et la légitimation de la vente et de l'achat des femmes, ainsi que de l'usurpation masculine de leur progéniture ». Elle prend naissance dans le mariage qui n'est à son avis (p.122) que « l'usurpation à la fois du produit du travail (de production ou de reproduction sociale), l'enfant et de son moyen de production, la femme et sa force de travail procréatif. Par cette forme de mariage, les femmes seraient « privatisées » non seulement pour être protégées contre les autres pères possibles de l'enfant, mais parce que leur temps et leur force de travail productif et procréatif doivent être appropriés en même temps que l'enfant. Kant cité par Deleuze et Guattari (1972 : 85) dirait dans ce sens que « le mariage est un lien par lequel une personne devient propriétaire des organes sexuels d'une autre personne ».

En fin de compte, Azadée est d'accord avec Engels sur la relation entre la famille, l'organisation économique et l'Etat lorsqu'elle affirme (op.cit., p. 209) « la famille peut être considérée comme une unité économique qui change de forme historiquement et qui est confinée aux interstices de l'infrastructure et de la superstructure ».

Cela nous permet en quelque sorte d'avancer avec certitude que la famille en Occident a dans un certain sens, joué le rôle de matrice ou de moule pour la configuration institutionnelle globale de la société. Dans ce sens, on peut certainement comprendre Flandrin (1976 : 8) lorsqu'il affirme que :

L'analyse de la vie politique, économique et sociale sous l'Ancien Régime (en France) exigerait que l'on prenne en considération la structure familiale et les relations de parenté.

Dans son étude consacrée à la maison et la sexualité dans l'ancienne société », il a en effet constaté que sous la royauté en France, la famille avait des caractères d'institution publique et que les relations de parenté servaient de modèle aux relations sociales et politiques. Ainsi signale-t-il, « l'autorité d'un roi sur ses sujets, celle d'un père sur ses enfants, étaient de même nature : ni l'une ni l'autre n'étaient contractuelles; l'une et l'autre étaient considérées comme « naturelles ».

Dans la même lancée, un très récent numéro du magazine hebdomadaire américain « Time » (du 13 août 1990, p. 59) rend compte de l'ouvrage d'un historien français, Emmanuel Todd sur l'Invention de l'Europe ». Cet auteur qui commence par la classification des familles en modèles autoritaire ou libéral en fonction du degré d'intimité entre les parents et les enfants, égalitaire ou inégalitaire dépendamment des relations prévalant au sein de la progéniture, range les différents Etats européens dans l'une ou l'autre de ces catégories familiales, Ainsi, l'Allemagne se distinguerait par la prévalence dans sa société de familles autoritaires et inégalitaires, d'où l'autoritarisme et le penchant pour l'obéissance que l'on retrouve dans ses institutions politiques et ses populations; la France du nord serait caractérisée par un nombre significatif de familles libérales et égalitaires, ce qui lui permit de couvrir en son sein les germes de la Révolution bourgeoise de 1789. Quant à l'Angleterre, ses unités familiales étant plutôt de type inégalitaire mais libéral, ce milieu social a favorisé l'éclosion de la Révolution industrielle. En fait, les fils cadets qui étaient déshérités en faveur des aînés, durent se débrouiller par eux-mêmes pour s'en sortir dans la vie. Cette « déterritorialisation » les rendit disponibles pour les nouveaux modes de production que fit émerger cette révolution industrielle. Quant à l'Empire russe, l'abondance de familles patriarcales y fut un terreau propice à l'implantation et à la croissance du marxisme, structure organisationnelle aussi autoritaire et égalitaire que l'étaient ces « zadrugat ». En effet selon Engels (Op. Cit., p. 70), la communauté familiale appelée « zadrugat », était très répandue parmi les Slaves du Sud. Elle englobait plusieurs générations de descendants d'un même père, habitant tous ainsi que leurs femmes dans une seule ferme, cultivant ensemble leurs champs, se nourrissant et s'habillant grâce aux provisions communes et possédant en commun l'excédent de leur production. Cette communauté, poursuit-il, était placée sous l'administration supérieure du maître de la maison (appelé domacin) qui la représentait à l'extérieur, avait le droit d'aliéner les objets de peu de valeur, tenait la caisse et portait la responsabilité de celle-ci et de la marche régulière des affaires. Toutefois précise Engels, le pouvoir suprême au sein de cette communauté familiale était dévolu à une institution collégiale, le Conseil de famille, qui se composait de l'assemblée de tous les associés adultes, hommes et femmes. C'est à cette assemblée que le maître de maison rendait des comptes; c'est elle qui prenait des résolutions décisives et exerçait de la coercition sur tous les membres de la communauté. On ne peut trouver meilleur ancêtre des Soviétiques qui s'installèrent en U.R.S.S. après le triomphe de la révolution bolchévique de 1917!

Partant de ces observations, Todd conclut qu'une Europe unie comme celle qui s'ébauche actuellement n'en sera pas une homogénéisée, les structures familiales qui composent ses Etats n'étant pas les mêmes.

Cette identification des rouages de la famille avec ceux de l'Etat en Europe remonte aux sources mêmes de ce que l'on peut considérer comme la civilisation occidentale, c'est-à-dire le judéo-christianisme d'une part, l'Antiquité gréco-romaine de l'autre.

- Pour ce qui est du judaïsme, l'« Encyclopédie de l'Histoire Juive » (1989 : 94) relève au chapitre de la « communauté comme cadre de la vie » et sous la plume d'Itzhak Handelsman que :

La famille juive jouait un rôle crucial dans l'éducation des jeunes et leur intégration à la société traditionnelle juive (.....). Les enfants apprenaient la discipline et faisaient très tôt connaissance avec l'autorité et la hiérarchie de la famille patriarcale, dont la structure était parallèle à la hiérarchie de la communauté...

Dans cette même optique et selon Deleuze et Guattari (Op. Cit., p. 90), Marx dans « La Question Juive », analyse la double contrainte entre la famille et l'Etat, entre l'autorité familiale et l'autorité sociale.

Le christianisme qui naîtra de cette souche juive poursuivra dans la même lancée. Cubillier écrit ainsi dans l'« Histoire de la Famille » (1986 : 231-331) que le modèle familial que l'on trouve dès le début du christianisme, celui de la Sainte-Famille, dérive de la réalité sociale juive du temps du Christ. Ce modèle ne propose qu'un seul idéal de famille étroite, celui que reprennent les « Pères de l'Eglise » et qui servira de modèle aux rapports entre la hiérarchie ecclésiastique et les fidèles. C'est pourquoi le christianisme établira dès ses origines un modèle familial fondé sur l'obéissance stricte aux parents, ainsi que l'énoncent les 4^e et 5^e commandements du Décalogue. On comprend dès lors Flandrin lorsque, parlant des rapports entre le christianisme et l'organisation familiale, il énoncera (Op.cit., p. 117) que « les religions monothéistes naissent et triomphent dans des sociétés patriarcales ». Cependant, la soumission aux deux parents professée au départ par le Décalogue sera rectifiée plus tard dans les écrits des Apôtres en faveur du Père seulement. Le premier d'entre eux Saint-Paul, demandera en effet aux « femmes, enfants et serviteurs, d'obéir au maître de maison de la même manière que les Chrétiens obéissent à Dieu ». Dans l'épître aux Ephésiens, (22 : 6 à 9) Saint Paul écrira explicitement à la communauté des Croyants :

Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur... Enfants, obéissez à vos parents selon le Seigneur... Serviteurs, obéissez à vos maîtres (...) avec crainte et tremblement... Servez-le avec empressement comme servant le Seigneur ».

Avec une telle exhortation, Flandrin peut noter à juste titre que « dès l'origine du christianisme, la famille a été considérée comme une monarchie de droit divin ». En fait, plus grave encore ou plus significatif dans la modélisation des rapports sociaux globaux et des institutions macroscopiques de cette ère de culture sur la matrice originelle que constitue l'unité familiale, le même auteur relève (Op.cit., p. 199) que :

L'autorité du père de famille et l'autorité de Dieu ne se sont pas seulement légitimées l'une l'autre; elles ont servi à légitimer toutes les autres autorités : Rois, Seigneurs, patrons, ecclésiastiques se sont tous présentés comme des pères et comme représentants de Dieu.

Quant aux sources gréco-romaines du christianisme et de la civilisation occidentale, elles sont plus qu'éloquentes dans ce sens. Cheikh Anta Diop (1960), Radcliffe-Brown (Vogel, ed; 1963 : 246), Engels (1979) et Azadée (1985) entre autres, ont tous relevé le pouvoir paternel affirmé dans ces sociétés, omnipotence paternelle qui se retrouva finalement dans les institutions politiques mises au point dans cette partie du monde.

- Cheikh Anta Diop le premier, expliquant la formation de la société dans la Grèce Antique, révèle qu'il y eut une révolution aristocratique dans les Etats-cités de la Grèce antique au VI^e siècle av. J-C, révolution au cours de laquelle les Rois qui voulaient acquérir de plus en plus de puissance, se heurtèrent à l'hostilité des Pères. Une lutte s'engagea par conséquent dans toutes les cités entre l'aristocratie et les Rois. Partout l'issue de la lutte fut la même : les rois furent vaincus. A partir de cette défaite des Rois dans la Grèce ancienne, l'individu occidental fut, affirme Cheikh Anta Diop, totalement assujéti à la Cité, la dictature de celle-ci étant absolue sur les consciences. Les Athéniens s'affranchirent ainsi d'une dictature métaphysique (car comme le postulait Aristote, un roi devait avoir une supériorité naturelle sur ses sujets, bien qu'il soit de la même race que ces derniers « Politique » I, 12, 2) pour se soumettre à une autre, de nature républicaine.

- Toutefois selon Anta Diop, cette « révolution aristocratique », tout en modifiant la forme extérieure du gouvernement de la Cité, ne toucha pas à la structure sociale et domestique, toujours dominée par les Pères, « Qui réglaient jusqu'à l'habillement de tout le monde, le port de la barbe pour les jeunes gens, la parure des femmes et qui allaient jusqu' à dicter les sentiments que les membres de la famille devaient afficher en toutes circonstances ». Aristote qui est certainement le penseur grec qui a le plus inspiré l'Occident, considérait ainsi que l'*oikia* qui était la molécule de la communauté politique, devait être administrée selon trois principes : le premier concernait l'autorité du maître, le deuxième celle du père et le troisième celle de l'époux. Il pouvait par conséquent énoncer que (Sissa, « Histoire de la Famille », T.I p.167)

Le chef de famille exerce son autorité sur sa femme et sur ses enfants comme sur des êtres également libres, mais cette autorité est différente dans l'un et l'autre cas : c'est pour la femme l'autorité d'un homme d'Etat et pour les enfants, celle d'un roi.

Aristote a en outre introduit dans La Politique, une analyse parfaitement claire des relations élémentaires qui constituaient la Cité grecque antique : ce sont les rapports maître/esclave, mari/épouse, père/enfants. Cette communauté était dénommée « *oikia* ou « *oikos* », ce qui signifie « maison » ou « famille ». Cet auteur situait également la famille entre l'individu et la Cité, et la considérait comme une agrégation nécessaire au bon fonctionnement des institutions politiques. A son avis en effet, la *Polis* n'est pas constituée d'individus singuliers, réunis dans un lieu et partageant une série

d'institutions et de lois. Elle est d'abord comprise comme un agrégat de maisons et par conséquent de familles.

- Pour ce qui concerne Rome, Radcliffe-Brown avance deux notions pour bien faire comprendre le mode de fonctionnement de la famille et partant de la société dans cet Empire qui succéda à la civilisation grecque.

Ces notions sont la « manus mariti » et le « patria potestas ». La première renvoie aux droits de possession que le mari avait dans cette société sur sa femme, droits qui lui étaient transférés par le père ou le gardien de celle-ci.

Quant au « patria potestas », il englobait les droits de possession exclusifs que le père avait sur les membres de sa famille : droits de vie et de mort, droit de les vendre si telle était sa volonté. C'est dire que le père de famille exerçait un commandement exclusif dans sa maison. C'est pourquoi il était justement appelé « pater familias ».

Selon Azadée (Op. Cit., p. 189) les droits exorbitants dont le père disposait dans sa maison et sa famille, initialement comprise comme l'ensemble de son patrimoine, furent prolongés sur le plan étatique par les juristes esclavagistes romains lorsqu'ils définirent les fondements occidentaux du mariage. Car tant à Athènes qu'à Rome, le pouvoir paternel qui s'était affirmé dans la famille grâce à la propriété privée, se trouva consolidé au niveau de l'Etat en raison de cette même propriété privée. Ainsi à Athènes en l'an 300 av. J-C, sur 515 000 habitants environ, seuls 9000 considérés comme libres et propriétaires pouvaient se marier, donc servir de fondement à la société et avoir une influence sur le devenir de la Cité. A Rome, seuls les Patriciens c'est-à-dire les hommes libres, propriétaires fonciers, chefs militaires ou politiques, intellectuels et autres nobles pouvaient convoler en justes noces. A telle enseigne qu'un des auteurs de l' « Histoire de la Famille » n'hésite pas à affirmer (p. 228) qu' « il faut comprendre qu'à Rome, l'entité politique par excellence, c'était la famille prise dans son ordre masculin » et que l'ordre familial était aussi politique ».

- Revenant à l'origine même du terme famille, Engles (Op. Cit., p. 69) constata que le mot « familia » ne s'appliquait d'abord chez les Romains qu'aux seuls esclaves, à l'exclusion du couple et de ses enfants. En effet, « famulus » désignait auparavant l'ensemble des esclaves appartenant à un même homme. Selon Engels, l'expression fut étendue par la suite à ce nouvel organe social par analogie avec l'autorité dont disposait le « pater familias » romain sur ses esclaves d'abord, sur son épouse et ses enfants ensuite.

Sous cet éclairage, on saisit un peu plus la thèse de Flandrin selon laquelle les premiers chrétiens se sont servis des rapports de subordination au Père, au mari et au maître (Dominus en latin) pour expliquer et faire accepter l'obéissance absolue à un Dieu unique, vu comme Père et Seigneur universel. Flandrin explique en outre que le

comportement autoritaire de l'homme occidental dans le ménage n'était pas une simple manifestation d'une volonté de puissance naturelle en tout individu, mais que (Op. Cit., p. 134) :

Dans la mentalité ancienne, le père avait toute puissance sur ses enfants comme le maître sur ses esclaves; ils lui appartenaient en toute propriété, parce qu'il les avait faits. L'accent était mis sur le respect et l'obéissance que l'épouse, les enfants et les domestiques devaient au chef de famille et sur les devoirs de protection, de surveillance et de correction de celui-ci. Les autres relations sociales étaient également fondées sur le principe d'autorité et sur les devoirs de protection, de surveillance et de correction qui incombaient au supérieur.

Il apparaît ainsi que la figure du Père et les métaphores institutionnelles auxquelles elle peut renvoyer, semblent bien ancrées dans la réalité consciente en Occident. Au niveau subconscient, Deleuze et Guattari (1972) fournissent de précieuses indications sur l'enracinement de la domination de cette figure paternelle dans l'inconscient collectif des peuples de cette partie du monde. Dans leur analyse, ils mettent en évidence les mécanismes profonds de ce qu'ils dénomment « oedipianisation ». Ils définissent ce terme (Op. Cit., p. 89) comme étant « l'usage illégitime des synthèses de l'inconscient tel que cet usage apparaît dans la psychanalyse freudienne, avec comme objectif de retrouver un inconscient transcendantal défini par l'immanence de ses critères ». Tout en reconnaissant que les familles opèrent une médiation entre la réalité sociale et leurs enfants, ils rejettent cependant l'absolution du père, l'occultation de la mère et la victimisation de l'enfant auxquelles procéda Freud (un père certainement) lorsqu'il développa sa théorie psychanalytique basée sur le mythe d'Oedipe. Pour eux, la culpabilité du fils réside d'abord dans l'esprit du père, qui désire la mort du fils devenu ou perçu comme un rival dangereux, et s'ingénie à la provoquer. Ainsi Oedipe serait d'abord une idée de paranoïaque adulte avant d'être un sentiment infantile de névrosé. De plus, si on est sûr de retrouver ce complexe dans la société patriarcale et capitaliste occidentale, il n'y a aucune raison de croire en l'universalité d'un seul et même appareil de refoulement socio-culturel. Plus spécifiquement, ces deux auteurs affirment (Op. Cit., pp. 200-217) qu'on ne saurait parler d'Oedipes africain ou indien, dans la mesure où on ne peut retrouver dans ces contextes sociaux des mécanismes et attitudes qui constituent l'Oedipe occidental. Finalement, reprenant le point de vue marxiste selon lequel « si la parenté est dominante dans la société primitive, elle est déterminée à l'être par des facteurs économiques et politiques », ils prolongent cette position en estimant que (Op. Cit., p.315)

Ce qui est investi à travers la famille, c'est toujours le champ social économique, politique et culturel, ses coupures et ses flux. Les déterminations familiales deviennent l'application de l'axiomatique sociale. La famille devient le sous-ensemble auquel s'applique l'ensemble du corps social. Père, mère, enfant deviennent ainsi le simulacre des images du capital : Monsieur « Le Capital », Madame « La Terre » et leur enfant, « Le Travailleur ».

Ils indiquent cependant que la famille comme structure explicative des institutions politiques et économiques, peut se retrouver sous toutes les latitudes, même si c'est seulement dans les formations capitalistes que la « limite oedipienne se trouve non seulement occupée, mais habitée et vécue au sens où les images sociales produites par les flux décodés se rabattent effectivement sur des images familiales restreintes investies par le désir. » (Op. Cit., p. 318-319).

Toujours dans le sens de l'universalisation de la structure familiale, Lévi-Strauss (1960 : 261) rendant compte de ses recherches anthropologiques de par le monde, a pu constater que les Aborigènes australiens, arriérés sur le plan économique, ont tellement bien compris l'harmonisation des rapports entre le groupe familial et le groupe social qu'il est nécessaire pour comprendre les systèmes de règles qu'ils ont élaborées à cet effet, de faire appel aux formes les plus raffinées des mathématiques modernes. En fait, souligne Lévi-Strauss;

.....Ce sont eux qui ont vraiment découvert que les liens du mariage forment le canevas sur lequel les autres institutions sociales ne sont que des broderies car même dans les sociétés « modernes » où le rôle de la famille tend à se restreindre, l'intensité des liens de famille n'est pas moins grand : elle s'amortit seulement dans un cercle plus étroit aux limites duquel d'autres liens intéressants d'autres familles, viennent aussitôt la relayer...

Goody (Burguière et al, 1986 : 7), affirme ainsi que les anthropologues ont découvert l'universalité de l'organisation domestique, qui n'est jamais que le simple microcosme de groupes sociaux plus larges. Qu'en est-il en Afrique?

II-2. FAMILLES ET INSTITUTIONS POLITIQUES EN AFRIQUE PRE-COLONIALE.

Le rabattement ou le modelage des institutions politiques sur les structures familiales se retrouve également en Afrique, car ainsi que l'affirme Radcliffe-Brown (1953 :1)

Pour la compréhension d'un aspect quelconque de la vie sociale d'une population africaine, aspect économique, politique ou religieux, il est essentiel de posséder une connaissance approfondie de son organisation familiale et matrimoniale.

En fait Radcliffe-Brown a clairement indiqué que son étude devait être lue non seulement par les ethnologues, mais aussi (voire surtout) par ceux qui avaient la charge d'élaborer ou d'exécuter les politiques d'administration coloniale en Afrique. C'est reconnaître avec lui et avec Dozon (Histoire de la Famille, T. II, p. 303) que « le substrat commun des registres économique, politique et religieux de toute réalité sociale est l'organisation familiale et matrimoniale. Celle-ci les informe tous et permet à chacun d'être en relation avec les autres ».

Sous le même angle d'attaque, une étude de LeVine menée dans les années 60 est particulièrement révélatrice. Dans ce travail réalisé auprès de deux tribus d'Afrique Orientale, les Nuer du Soudan et les Gusii du Kenya, pratiquement semblables en ce qui concerne leur organisation politique basée sur le modèle dit « acéphale », anarchique ou encore segmentaire, il découvrit l'importance de la socialisation primaire acquise dans le milieu familial. Il nota en effet que la compréhension du comportement politique actuel des populations africaines passe par la prise en considération des valeurs politiques inhérentes à leurs systèmes traditionnels, étant donné que ces valeurs anciennes sont toujours inculquées aux nouvelles générations, en dépit de la constitution post-coloniale d'Etats-Nations. Partant des structures familiales de ces deux groupes, il découvrit que leur manière d'élever leurs enfants avait une incidence directe sur leur comportement et sur leur appareillage coercitif et politique. Il souligne ainsi (1960 : 58) que :

In one of the tribes, judicial officers were hesitant to make a judgement or pass sentence, few conflicts were carried to the courts; judges were firm and sentences harsh. In the other, it was found that children had been encouraged to settle their arguments by fighting out; in the second, they brought their grievances to adults, who examined the circumstances and determined who was at fault. In sum, "dispersion of authority" as a cultural norm coincided with governmental dispersion of authority.

Il constata en effet que dans ces deux sociétés, il n'y avait pas de position permanente de "leadership" politique investie de pouvoirs de décision tangibles et aucune assemblée formelle. La seule structure qui dans ces formations sociales avait une certaine importance et une relative permanence était constituée de groupes patrilinéaires, eux-mêmes composés à la base de familles polygynes étendues. Celles-ci sont pour LeVine l'unité locale de prise de décision, qui fournit aux adultes un modèle de comportement envers les rouages du reste de la société ; cette inculturation s'effectue à partir de l'apprentissage de l'autorité que subissent les enfants.

En définitive conclut Levine (Op. Cit., p. 56),

The Nuer , whose present-day judicial leaders shrink from passing judgement on and penalizing their fellow men, are seen as having an egalitarian ethic manifested in many aspects of their life, including community and family relations.

La pratique dominante de socialisation dans ce groupe semble être la séduction.

Quant aux Gusii qui partagent cependant la même forme d'organisation politique de la société avec les Nuer, car les deux groupes n'ont pas d'autorités ou de corps politiques centraux, leur socialisation à la base est radicalement différente. Ils sont ainsi caractérisés par la prévalence parmi eux de valeurs autoritaires qui se manifestent dans les aspects de leur comportement interpersonnel au niveau local et familial. Sur ce dernier plan, il note que les pères Gusii sont émotionnellement distants de leurs enfants et physiquement très coercitifs envers eux, ce qui de l'avis de LeVine serait un prérequis

pour l'intériorisation des valeurs autoritaires. Dans le néologisme coerséductif avancé pour expliquer les processus de socialisation dans les formations humaines, cette société occuperait le spectre coercitif de cet apprentissage.

Le même LeVine cité par Ware (1981 : 92) a découvert une forte relation entre les structures familiales, la personnalité individuelle et les structures sociales au Nigéria. En étudiant les trois principaux groupes sociaux de ce pays, les Yoruba de l'Ouest, les Haussa du Nord et les Ibo de l'Est, il mit en évidence des variations dans les motivations et spécialement l'entrepreneuriat, entre les familles dans lesquelles les enfants étaient encouragés à rechercher l'excellence et l'autonomie individuelle et celles dans lesquelles ces aspirations étaient réprimées.

Toutefois, ces seuls exemples ne peuvent pas nous permettre d'illustrer la spécificité des processus de socialisation dans la famille en Afrique, en opposition à la situation européenne que nous avons présentée ci-dessus.

Dans ce sens et si de l'avis d'Engels l'histoire de la famille remonte à 1861, date de parution de l'étude de Bachofen sur « Le Droit Maternel », en Afrique Cheikh Anta Diop (1960 : 67) affirme qu'on peut retracer ou illustrer le court de l'histoire de ce continent sur près de 2000 ans grâce aux documents abondants qui peuvent permettre de la reconstituer. Pour ce qui est de la famille, force est de reconnaître que des détails précis sur son organisation dans ce continent peuvent être retracés sur près de 5000 ans, en dépit de leur discontinuité, de leur grande dispersion à travers tous les centres de savoir du monde et par conséquent de leur difficile accès pour des recherches spécialisées. Nous pouvons par conséquent, avec cet auteur, remonter aux sources de l'Histoire africaine.

Anta Diop fait ainsi remarquer (Op.cit., p. 57) qu'avant la colonisation massive de ce continent à la fin du XIXe siècle, tout son espace politique était couvert de monarchies et d'Empires. « Aucun coin où vivent les hommes, fût-ce en forêt vierge, n'échappait à une autorité monarchique », affirme-t-il. Il ne saurait en être autrement quand on sait qu'il fut à l'origine de la thèse selon laquelle l'Egypte antique était nègre et le demeura pendant longtemps, sa négritude ne se diluant qu'avec les diverses invasions étrangères que connut cette civilisation. Le premier élément pour étayer cette thèse est le suivant, qu'il avance en se basant sur des sources antiques, qu'elles soient égyptiennes mêmes ou éthiopiennes (Op. cit., pp. 160-162) :

Dans l'Antiquité, les Ethiopiens se disaient autochtones, nés du sol. Les Egyptiens se considéraient comme originaires du sud de la Nubie (Soudan actuel), pays de leurs ancêtres, le pays de Pount. L'idée d'un centre de dispersion des populations africaines coïncidant approximativement avec la vallée du Nil est à retenir. Selon toute vraisemblance, après le dessèchement du Sahara (-7 000 ans av. J-C) l'humanité noire a d'abord vécu dispersée en grappes dans le bassin du Nil avant d'essaimer par pulsions successives vers l'intérieur du continent. Le berceau de tous les peuples noirs qui vivent

aujourd'hui à l'état dispersé sur les différents points du continent est par conséquent constitué par la Vallée du Nil et les Grands Lacs.

Cette thèse est de plus en plus corroborée par des études occidentales, dans la mesure où elle est fondée non seulement sur l'évidence même, mais aussi sur des preuves scientifiquement valables comme l'analyse de la pigmentation de la peau de certains monarques ou simples habitants du pays, l'idée qu'ils faisaient d'eux-mêmes à travers des représentations artistiques, leurs mœurs, coutumes et traditions qui se retrouvent dans différentes parties de l'Afrique actuelle, ou encore la datation de certains de leurs vestiges au carbone 14.

Dans le sens de son accréditation universelle, on peut relever cette assertion de Deleuze et Guattari (Op. cit., p. 256) selon laquelle « chaque forme plus « évoluée » (de civilisation ou de culture) est comme un palimpseste : sous chaque Noir et chaque Juif, un Egyptien ; un Mycénien sous les Grecs, un Etrusque sous les Romains. Et pourtant quel oubli tombe sur l'origine ! ». Une autre auteure, Forgeau, note dans la volumineuse « Histoire de la Famille » déjà citée, préfacée par Lévi-Strauss (Lévi-Strauss et al, eds; 1986 : 136) que « la composante africaine chronologiquement la première dans l'histoire égyptienne, demeure fondamentale tant dans la permanence de certaines structures sociales et religieuses que dans la représentation de l'espace ». Elle relève également que la Nubie, prolongement naturel de l'Egypte, fut investie dès l'Ancien Empire, soit à partir de 2660 avant J-C. Ainsi, non seulement un royaume nubien « fortement égyptianisé » se constitua au 1^{er} millénaire av. J-C, mais la Nubie conquiert l'Egypte tout entière de 730 à 663 av. J-C et constitua les XXVe et XXVIIe dynasties dites « éthiopienne » ou « libyenne » de 945 à 663 av. J-C.

Au niveau du fonctionnement de la structure familiale égyptienne, elle a été abondamment étudiée. Citons entre autres les écrits de Forgeau dans l'ouvrage précédemment cité, Samain (1980), Engels, (.....) Aldred (1985), Eggebrecht et al (1986) Desroches Noblecourt (1986), etc.

La première de ces études comme les autres d'ailleurs, signale que le droit égyptien ne fut jamais codifié en des recueils spécifiques et qu'il n'existe aucun texte législatif réglant les pratiques familiales. Pour connaître celles-ci, il faut par conséquent remonter à des sources disparates, iconographiques ou écrites que sont les statues et bas-reliefs, papyrus, contrats de mariage, ventes de biens, procès, biographies, chants d'amour, etc. Ces sources permettent de connaître un certain nombre d'éléments relatifs à la vie de la famille égyptienne.

Ainsi, les contributions de ces différents auteurs et documents montrent que les avis divergent pour ce qui est de la matrilinearité ou de la patrilinearité en Egypte ancienne. Cependant, tous les écrits sont unanimes à reconnaître que ce pays fut dans l'Antiquité, le seul à avoir vraiment doté la femme d'un statut égal à celui de l'homme, à intégrer le

plus rapidement possible dans son fonctionnement des cadets sociaux tels que les immigrés ou les esclaves. Selon Desroches Noblecourt (Op. cit., p. 170-171).

Tout confirme que tant dans l'Ancien, le Moyen ou le Nouvel Empire, l'égyptienne était juridiquement l'égale de l'homme, était traitée sur le même plan. Il en était de même entre fils et filles (....). La femme pouvait posséder des biens, en acquérir, contracter ou s'obliger librement.

Samain va dans le même sens en soutenant que dès le début de son histoire, la femme égyptienne au même titre que l'homme, a participé à l'éclosion de cette civilisation millénaire.

La présence sociale de la mère est incontestable en Egypte. Cette société ayant selon un des auteurs et bien avant toute autre, fait la part belle à l'inclination personnelle dans les mariages puisque l'amour est un thème abondamment développé dans sa littérature profane ou religieuse, on retrouve les femmes dans divers rôles et fonctions de la société qui ne sont généralement dévolus qu'à des personnes dont on reconnaît la place significative dans le groupe. Elles sont ainsi dans le Panthéon qui contient autant de dieux que de déesses ; sur le trône, les exemples les plus illustres étant ceux des Reines Hatshepsout (1513-1484) dont le règne de plus de 22 ans fut l'une des périodes les plus fastes de l'histoire du pays ; Nefertiti qui fut l'âme de la réforme religieuse promue par son époux, le Pharaon Akhnaton. Intimement associée à son règne, elle participa activement avec lui à la révolution monothéiste et aide à la propager. Quant à la lignée des Reines, Cléopâtre est la plus connue d'entre elles certainement pour avoir traité avec les maîtres du pouvoir impérial romain. En dépit de son héritage hellénique, elle ne serait en définitive que la dernière manifestation tangible d'une ancienne éthique sinon matriarcale, au moins égalitaire entre les sexes dans la famille et dans l'Etat en Egypte. Car avant ou en même temps que ces reines, on retrouvait dans le pays de « Grandes Epouses Royales », considérées comme l'épouse du Dieu dynastique Amon, donc reconnues comme maîtresses du clergé féminin, alors que les Pharaons étaient les dirigeants du Clergé masculin ; à ce titre, Desroches Noblecourt signale qu'elles étaient investies de tant de pouvoirs et d'obligations religieuses et auliques (relatives à la cour royale) qu'il ne leur venait pas à l'esprit de rechercher de plus amples prérogatives ; elles étaient par conséquent les égales des Rois masculins. Engels (Op. cit., pp. 73-76) cite quelques-unes de ces « Grandes Epouses Royales », notamment Tiye (mère d'Akhnaton et première inspiratrice de sa philosophie monothéiste). Nefertiti et Nefertari qui, sous les règnes d'Aménophis III, Aménophis IV, Akhnaton et Ramsès II dit « Le Grand », assumèrent pratiquement une co-régence ainsi que des activités diplomatiques à caractère hautement politique. Engels souligne également l'importance accordée aux Grandes Epouses Royales en tant qu'héritières de la royauté ou même comme simples régentes. Elles assumaient également de hautes charges religieuses en tant que prêtresses d'Hathor, pendant du Dieu suprême masculin Osiris, que le Roi était censé incarner ; elles pouvaient encore être consacrées comme grandes prêtresses des cultes spécifiques à certaines villes ou à une divinité particulière. Elles furent d'habiles

thérapeutes, fonction qui fut interdite jusqu'au début de ce siècle aux femmes occidentales. L'histoire a ainsi retenu que la première femme médecin connue du monde fut la dame Pésèshèt, dès la Ve dynastie en Egypte, c'est-à-dire dans l'Ancien Empire. Simples mères de famille, elles étaient les pivots de la famille et participaient pleinement aux activités religieuses, médicales, culturelles ou festives.

Forgeau remarque fort justement à ce propos que (Op. cit., p. 161)

La famille s'inscrivant dans l'ordre nécessaire instauré par l'institution pharaonique omniprésente, comme perpétuation de l'œuvre immuable des dieux (...). Lorsqu' au Nouvel Empire, de par ses conquêtes, l'Egypte fut confrontée aux autres cultures, sa réaction fut d'organiser les groupements divins en triades à l'image de la structure familiale. Et lorsqu'au 1^{er} millénaire les invasions menacèrent le système même des valeurs communes, la religion osirienne qui exalte les vertus familiales constitua l'un des ultimes refuges de l'identité du peuple égyptien.

Pour revenir à la projection du moule familial sur les institutions politiques égyptiennes, si Forgeau observe que l'autorité du chef de famille qui semblait bien établie, découlait de l'ensemble de l'organisation sociale qui accordait aux hommes la domination, économique et culturelle, de sorte que l'égalité naturelle et juridique reconnue entre les sexes ne compense pas les déséquilibres dus au statut de fait en société, cette même auteure reconnaît cependant que l'histoire a retenu le souvenir d'un grand nombre de reines autonomes ou que les pharaons régnants associèrent à leur action, comme nous l'avons relevé précédemment. De plus, selon Samain (Op. cit., p. 87) dans les dynasties pharaoniques la succession se transmettait par les femmes. Elle explique en effet que le fils légitime d'un pharaon devait pour régner, épouser une fille de pharaon qui elle détenait le sang divin. Si le pharaon n'avait pas eu de fils de la Grande Epouse Royale, c'était le fils d'une concubine qui montait sur le trône, à condition d'épouser une fille de la Grande Epouse Royale, donc une demi-sœur ; par cette union, il était légitimé. L'Egypte antique aurait donc été une société matrilineaire selon cette auteure, même si pour Forgeau ce fut une civilisation patrilineaire qui eut la sagesse d'inscrire dans ses coutumes la part attribuée au rôle féminin. Toutefois, en dépit du fait que son analyse s'efforce de minimiser l'égalité sexuelle largement reconnue dans l'Egypte Antique entre hommes et femmes et la grande ouverture de cette civilisation aux apports extérieurs, Forgeau reconnaît que la légitimité dynastique était garantie par l'origine royale du père et de la mère tout à la fois ; en outre, si la femme était pratiquement exclue de la fonction royale (sauf quelques exceptions), c'est elle qui possédait en grande partie le sang royal et qui le transmettait.

On retrouvera cette matrilinearité des millénaires plus tard, dans les autres institutions étatiques africaines au sud du Sahara comme le signale Anta Diop. Nous devons cependant souligner avant de clore cette partie sur l'héritage social légué par l'Egypte antique à l'Afrique précoloniale, que les rôles dévolus à la femme dans cette civilisation découlaient d'une structure familiale souple. Dans cette structure matrimoniale qui à

l'époque hellénique pouvait aller jusqu'à la reconnaissance de la validité d'un mariage temporaire, la communication entre les deux partenaires devait se dérouler sur une manifestation d'un statut juridique et de coutumes prévalant dans une société qui à en croire Desroches Noblecourt (Op. cit.,) professait comme philosophie à ce sujet « à chacun son rôle, sa place, en toute équité ».

L'histoire autochtone de ce pays s'acheva en 333 av. J-C, après trois millénaires et 31 dynasties royales. L'Égypte hellénisée s'éteindra définitivement en 30 av. J-C. Mais les populations qui la composaient vont se disperser dans le reste du continent et on retrouvera les traits qui la marquèrent un peu partout.

En effet après avoir affirmé que l'Afrique précoloniale était couverte de royaumes et d'Empires, Anta Diop revint sur quelques-unes de ces entités, pour en préciser le fonctionnement. Il découvrit ainsi que dans les Empires de Ghana et du Mali, la succession matrilineaire était très répandue. Dans l'Empire de Ghana qui du IIIe au XIe siècle, couvrait une grande partie de l'Afrique de l'ouest actuelle et qui précéda de cinq siècles celui de Charlemagne. En cet empire de Ghana seuls l'empereur et son héritier présomptif qui était le fils de sa sœur, étaient en droit de porter des vêtements taillés et cousus. Dans l'Empire du Mali également (du IXe au XVIe siècle), la succession au commandement temporel suprême était matrilineaire, même au niveau du peuple. Anta Diop cite à cet effet un auteur arabe, El Bekri qui signalait dans ses Chroniques (1000 : 327-328) que :

Chez ce peuple, l'usage et les règlements exigent que le Roi ait pour successeur le fils de sa sœur ; car disent-ils, le souverain a la certitude que son neveu est bien le fils de sa sœur ; mais il ne peut pas être assuré que celui qu'il regarde comme son propre fils le soit en réalité.

Ces observations ajoute Cheick Anta Diop lui-même, sont bien postérieures aux conditions de la vie économique et sociale qui de l'avis d'Engels, ont vu naître le matriarcat, c'est-à-dire la vie à l'état « sauvage », avec mariage de groupe et non appropriation du capital foncier par exemple, par quelques individus. En fait, on peut dire que cette originalité dans la transmission du pouvoir découle de la structure sociale africaine même, dans laquelle on constate depuis l'Antiquité égyptienne et contrairement à l'Europe, l'absence d'une forte figure paternelle domestique.

En effet Anta Diop signale en revenant à la Grèce antique, que l'individu y était totalement assujéti au pouvoir de la Cité et que les familles qui constituaient cette Cité étaient autant de cellules si indépendantes que « c'était un sacrilège que les maisons se touchent » (Op., cit., p. 23). Ce point de vue est corroboré par Aristote lui-même (Politique I, 3, 1) pour qui en fait :

La polis n'est pas composée d'individus singuliers, réunis dans un lieu et partageant une série d'institutions et de lois. La Cité-Etat est un agrégat de maisons, toute cité se composant de familles.

Par contre en Afrique le pouvoir de l'Etat, bien qu'étant centralisé, de l'Egypte aux nombreuses formations politiques de l'Afrique Noire, n'a jamais à son avis assujéti les consciences des citoyens d'une manière aussi forte. L'individu ajoute Anta Diop, s'y est toujours senti dépendant vis-à-vis de ses semblables dans la communauté. De plus, affirme-t-il encore (Op. cit., idem)

En Afrique, il a toujours existé une invasion réciproque des consciences, des libertés individuelles. Autrement dit, on se sent des droits matériels et moraux sur la personnalité d'autrui et réciproquement. Et ceci à travers tous les régimes politiques...

Le fonctionnement d'un tel système de rapports familiaux et sociaux a bien été compris par Engels, rendant compte des recherches de Morgan sur les Iroquois d'Amérique du Nord. Le premier de ces deux auteurs a pu constater que (Op. cit., p. 35).

L'Iroquois n'appelle pas seulement du nom de fils et filles ses propres enfants, mais aussi ceux de ses frères. Eux de leur côté le nomment leur père. Par contre, il appelle « neveux » et « nièces » les enfants de ses sœurs, qui eux l'appellent « oncle ». Inversement, l'Iroquoise appelle non seulement ses enfants, mais aussi ceux de ses sœurs fils et filles, et ceux-ci l'appellent leur mère (...). De même les enfants de frères se nomment entre eux « frères » et « sœurs », tous comme le font entre eux les enfants de sœurs...

Comme le remarque Engels, ces noms ne sont pas vides de sens, mais expriment des idées effectivement dominantes sur l'encadrement familial plus ou moins éloigné, contraignant, égalitaire ou inégalitaire. Par dessus tout, ces appellations expriment une conception diffuse de l'unité familiale, une relativisation des figures parentales individualisées et surtout une image paternelle quelque peu brouillée ; celle en quelque sorte banalisée et à la limite absente. Cet obscurcissement de la présence paternelle est accentué dans les sociétés qui pratiquent la polygynie, car ainsi que le souligne fort à propos Anta Diop, (Op. cit., p. 10), le père y est vu comme celui de tous ; il occupe par conséquent dans ce genre d'union une position anonyme, alors que la mère qui est celle d'enfants bien identifiés et différenciables de l'ensemble, qui reste proche d'eux et leur donne souvent son nom, a une identification plus forte.

Après avoir relevé que ce système de parenté est en vigueur chez tous les Indiens d'Amérique, en Asie et par toute l'Afrique et l'Australie, Engels souligne que les dénominations de père, enfant, frère, sœur, etc., ne sont pas de simples titres honorifiques, mais qu'elles entraînent avec elles des obligations mutuelles très précises et très sérieuses, dont l'ensemble forme une part essentielle de l'organisation sociale de ces peuples. C'est ce qu'explique Anta Diop en quelque sorte, lorsqu'il revient sur son affirmation selon laquelle l'Afrique précoloniale était couverte de royaumes et d'Empires. Il reconnaît que tous les peuples qui vivaient sous ces régimes politiques n'avaient cependant pas tous le même niveau culturel. C'est pourquoi il distingue malgré tout une Afrique monarchique et une Afrique «tribale ».

-L'Afrique monarchique en dépit de la centralisation du pouvoir politique qui la caractérisait et qui impliquait la gestion du surplus de production de toute la société par quelques individus, pratiquait cependant ce qu'Anta Diop dénomme un « collectivisme aristocratique », en opposition au « collectivisme prolétarien » européen, dont les mécanismes de fonctionnement ont été analysés par Marx. Nous reviendrons plus tard sur ces deux notions, lorsqu'il s'agira d'explicitier les relations entre l'organisation des liens familiaux et la maîtrise des processus d'accumulation. Pour le moment, nous devons avant tout situer le deuxième schéma d'organisation des sociétés politiques africaines selon Anta Diop.

-Pour lui, l'Afrique « tribale » était caractérisée par l'inexistence des facteurs monarchique et aristocratique, un appareil politique et répressif moins écrasant, sans cependant atteindre le degré d'effacement qu'il connaît dans les formations sociales qui sont à l'étape première de la vie en groupe, c'est-à-dire la phase sauvage selon la terminologie de Morgan et Engels.

Cette classification par Anta Diop de l'organisation politique africaine en deux formes, rejoint grosso modo celle établie bien plus tard par un auteur américain, Potholm (1988). Ce dernier constate en premier lieu la diversité des structures politiques africaines précoloniales, et souligne que le pluralisme imprégnait la pensée et la praxis politique dans ce continent avant l'imposition presque complète du modèle occidental. Il nota ainsi que (Op. cit., p. 8) :

There is a wider range in traditional African political systems than exists today among the industrialized nations, in spite of the proclaimed communist-democratic dichotomy.

Pour le prouver, il présente tour à tour les différents modèles classificatoires des sociétés politiques africaines proposés par Fortes et Evans-Pritchard (1940), Shapera (1956), Mair (1962), Maquet (1967), Melville (1967).

-Le système de Fortes et Evans-Pritchard, fondé sur le niveau de contrôle exercé par le centre politique, la régulation des forces contradictoires au sein de la société et les relations entre les liens de parenté et l'autorité politique. En fonction de ces critères, les systèmes africains pouvaient être regroupés selon ces auteurs en trois catégories : les bandes de chasseurs et cueilleurs, les lignages segmentaires ou systèmes politiques « sans Etat », dans lesquels l'autorité politique était dispersée à travers les segments individuels égalitaires, et enfin les « Etats primitifs » dotés d'institutions politiques bien définies et d'une autorité centralisée.

Potholm estime que cette classification tout en étant valable est quelque peu limitée, dans la mesure où elle ne fait que survoler plusieurs des importantes variations à partir

de ces trois types de base. Elle a cependant le mérite de mettre déjà l'accent sur un des thèmes persistants de la pensée politique africaine, qui est la tension entre la centralisation et la diffusion du pouvoir politique.

-Le système de Shapera (1956) qui s'écarte de l'analyse de Fortes et Evans-Pritchard, prit comme variables de départ la nature de l'autorité politique, ses droits, obligations et les voies par lesquelles des personnes particulières parvenaient à l'exercice du pouvoir.

Mair (1962) étudia pour sa part avec force détails les systèmes politiques dits segmentaires d'Afrique de l'Est, et en dégagait une variété de classifications différentes des formes « pures » mises en évidence par Evans-Pritchard. Cette auteure permit de situer l'énorme variété des systèmes politiques dits segmentaires.

-Maquet (1967) tout comme Melville (1967), ignorent la diversité culturelle de ce continent et sa traduction dans les institutions politiques. Le premier prit comme éléments de base de la classification des systèmes politiques africains l'art, la religion, les méthodes de production agricole et les structures sociales. Il parvint ainsi à une catégorisation en cinq classes majeures des systèmes politiques de ce continent: le premier est ce qu'il appelle la civilisation de l'arc, le second celui des peuples qui pratiquent le défrichage, le troisième celui des greniers ; les quatrième et cinquième systèmes sont constitués respectivement par les peuplades guerrières et expansionnistes comme les Zulu, Masai, Nuer et Kikuyu qui se servent de la lance ou de l'épée, et enfin par ceux qui ont bâti des Etats comme les Yoruba, les Asante et le Dahomey.

-Le second se contenta de fournir un cadre général d'analyse des systèmes politiques traditionnels africains, tout en minimisant la diversité et le pluralisme institutionnels que connaît cette ère culturelle.

Toutefois, Potholm reproche à Maquet et Melville d'avoir péché par leur appréhension des systèmes politiques africains comme des variables dépendantes ou comme des sous-produits de l'environnement naturel et physique dans lequel ils étaient implantés. A son avis, une telle relation ne se retrouve pas constamment en Afrique. Il n'est par conséquent pas possible d'établir une corrélation directe entre un environnement donné et une forme particulière de gouvernement en Afrique, tous les systèmes étudiés par les différents auteurs pouvant se retrouver dans différentes parties du continent nonobstant leur cadre de vie physique. Après avoir signalé le système classificatoire introduit Coquéry -Vidrovitch (1985), qui établit une nomenclature de l'architecture politique africaine en prenant comme élément déterminant le tribut que les formations de base devaient verser aux structures organisationnelles supérieures, Potholm estime que les Africains, au lieu d'accepter passivement les systèmes politiques, les choisissaient, les altéraient et en développaient de nouveaux. Il reprend à son compte le modèle d'Eisenstadt (1959 : 200-220), en privilégiant les notions de diffusion et de concentration du pouvoir politique. Le choix de ces variables lui permet d'établir une

distinction essentielle entre les sociétés segmentaires ou « tribales » selon Anta Diop et les formes centralisées du pouvoir politique, dites monarchiques.

Les premières sont des nations homogènes sur les plans culturel et linguistique, dans lesquels on ne distingue cependant pas de corps politiques clairement délimités. Certes, autant que Nlep (1986) sur le plan de l'administration, il reconnaît que des prérogatives de nature politique étaient toujours exercées au sein de tous ces groupes, mais les corps et processus politiques formalisés ne se manifestaient que sous des formes sporadiques, « ad hoc ». Le pouvoir politique y était par conséquent fragmenté, dispersé et non investi dans des institutions ou personnalités centrales. C'est ce que montre parfaitement Geschiere (1982 ; 1988) pour les Maka du Sud-Est du Cameroun, Koch (1968) pour les Bajoués qui leur sont apparentés, Barbier, Gauthier et autres (1978 ; 1982) pour diverses formations humaines du Cameroun. Geschiere (1982 ; 11) écrit à propos des Maka du Sud - Est du Cameroun que :

Among the Maka, a true commandment had never existed, as the French colonial administrators never tired of complaining. There was no real official power. No leader could expect automatic obedience outside a very limited familial circle. Every leader had to prove his worth time and again in order to make his insights prevail.

Cela ne signifie cependant pas que ces sociétés comme on l'a souvent dit, fonctionnaient sur un mode anarchique, Lombard souligne en préface à l'ouvrage de Barbier et autres consacré à la « Nature et aux Formes du Pouvoir dans les sociétés dits acéphales : exemples camerounais (1978 : 11) la spécificité de ce modèle de gestion des affaires publiques, en relevant qu' :

Il y a sans doute dans ces sociétés sans chef politique, non seulement une organisation sociale différente, mais un style de vie et une idéologie qui leur sont propres (...). Leur sens de l'égalité et de l'indépendance donnent aujourd'hui à leurs relations sociales un caractère différent de ce qui se voit ailleurs.

Les exemples abondent au Cameroun ou ailleurs en Afrique de ces sociétés où personne ne pouvait et ne peut toujours prétendre à un droit inné pour l'exercice d'un rôle dirigeant en permanence, où les leaders sont désignés à titre essentiellement précaire voire contractuel. Ces dirigeants temporaires qui étaient soit des aînés de lignage, des patriarches, guerriers, guérisseurs, prêtres et autres gestionnaires du domaine spirituel et métaphysique, jouissaient en quelque sorte d'un pouvoir délégué pour un temps par le peuple à celui ou ceux qui étaient censés lui apporter momentanément aide, secours et protection. Ils devaient en outre faire face dans ces sociétés à une forte idéologie égalitaire. C'est dire que des notions traduisant une certaine pérennisation voire une personnalisation du pouvoir politique n'avaient et n'y ont aucun substrat culturel solide, aucune chance d'y faire long feu. Leur emprise sur ces sociétés ne devait par conséquent

être qu'inexistante et ne peut être perçue actuellement que comme une innovation récente. La situation n'était pas très différente dans l'Afrique dite monarchique.

En effet, l'alternative centralisatrice dans laquelle se manifeste un pouvoir politique concentré et même personnifié pouvait revêtir plusieurs formes. Elle était établie ou non sur la base de liens de parenté, avec un ensemble de formations sociales plus ou moins distinctes mais reconnaissant leur allégeance à cette autorité centrale.

-La première est la monarchie pyramidale ou fédérée, comprenant une autorité centrale forte et un chef d'Etat reconnu. Mais cette forme autorisait une grande autonomie, ainsi que de nombreux processus d'auto - régulation pour les sous - groupes constitutifs de cet ensemble politique.

-La deuxième qui est la monarchie associative ou fédérative, était composée de plusieurs associations dont les lignes d'appartenance traversaient les sous - groupes. Elle connaissait en son sein à en croire Potholm, de nombreuses compétitions électorales.

-La dernière modalité du pouvoir centralisé africain était la monarchie hiérarchique, marquée par la présence d'une puissante administration centrale, une base territoriale ferme des unités constituantes ou une collectivité hétérogène non basée sur la parenté.

Cependant, quelles que soient les diverses formes dans lesquelles se drapait le pouvoir politique en Afrique, Potholm (Op. cit., p. 24) et Anta Diop relèvent tant dans l'Afrique monarchique que dans la variante tribale, la prévalence du principe matrilineaire et la précarité des positions politiques, en raison d'une forte idéologie égalitaire, des poids et balances et enfin de l'absence de l'exploitation du travail des uns par les autres. Pour ne parler que de l'équilibre interne de ces sociétés, il suffit de faire référence à Potholm pour qui les poids et balances contre le pouvoir politique en Afrique n'étaient pas souvent écrits ou formalisés, mais n'étaient pas moins réels. Ils existaient dans presque toutes les sociétés et tous les systèmes politiques de ce continent et doivent être considérés comme efficaces.

Throughout Africa, a king or chief was bound by law to the society he led and separable from his office in the event of malfeasance or infirmity. Moreover, a leader could not rely on the regulative capability of his office to sustain him for long if he behaved completely irresponsibly or arbitrarily.

Pour sa part, Anta Diop note à ce sujet que des représentants de toutes les castes y compris les esclaves, étaient étroitement associés au pouvoir dans l'Afrique précoloniale, en qualité de ministres effectifs ou de Général-en-chef des Armées. Cela conduisit à son avis à des monarchies constitutionnelles, gouvernées par des Conseils de ministres dans lesquels figuraient tous les représentants authentiques du peuple. Aussi peut-il conclure à cet effet : « On comprend dès lors qu'il n'y ait pas eu en Afrique de

révolutions contre le régime, mais seulement contre ceux qui l'appliquaient mal, c'est – à-dire les princes indignes. Il y eut aussi naturellement, des révolutions de Palais ». Il s'agit-là indubitablement d'une originalité sur le plan institutionnel, qui ne peut trouver d'explication que si on replonge dans les racines historiques et sociales des sociétés africaines précoloniales, car on imagine mal un esclave ou un serf occuper des positions similaires dans l'Europe du Moyen-Age ou de l'époque des Lumières. Cette originalité ou cette spécificité de l'organisation politique de la société africaine se retrouve également sur le plan économique.

II – 3. ORGANISATION SOCIALE ET MAITRISE ECONOMIQUE EN AFRIQUE PRECOLONIALE.

Nous devons tout de suite remarquer à ce niveau en accord avec Deleuze et Guattari (Op. cit., p. 409-410), « qu'il n'y a pas de société qui n'aménage le manque en son sein par des moyens qui lui sont propres, et ces moyens ne sont pas les mêmes, dans une société de type despotique ou dans une société capitaliste à économie de marché ».

Cette dernière catégorie économique, réalisée dans les pays dits « développés » est le modèle. C'est l'idéal – type vers lequel doivent tendre tous les acteurs du système-monde actuel et en particulier les pays dits sous-développés, en voie de développement et autres nouveaux pays industrialisés, nous allons passer rapidement en revue les conditions sociales dans lesquelles ce modèle a vu le jour. Cela nous permettra certainement de mieux faire comprendre pourquoi son emprise a été tardive sur l'Afrique.

Ainsi, comme le relèvent fort justement Deleuze et Guattari (Op. cit., p. 267-8) faisant référence à Marx qui est une autorité incontestable en la matière, le capitalisme naît de la rencontre de deux éléments principaux :

-D'un côté le travailleur déterritorialisé ou en termes profanes déraciné, devenu travailleur libre et ayant à vendre sa force de travail ;

-De l'autre de l'argent décodé, c'est-à-dire sorti des codes des réseaux féodaux de production et de reproduction et devenu capital anonyme, donc capable d'acheter un travail lui-même anonymisé. Ces deux éléments proviennent selon Marx, de la segmentarisation de l'Etat despotique en féodalité et de la décomposition du système féodal lui-même et de son Etat, sous les coups de boutoir de la révolution bourgeoise.

En outre Deleuze et Guattari montrent bien, faisant allusion à un autre auteur économiste, Dobb quel processus d'accumulation conduit à l'étape capitaliste. Ce processus cumulatif est enclenché avec la concentration de titres de propriété sur un bien rare la terre par exemple, dans une conjoncture favorable, à un moment où ce bien coûte

peu cher. Cette opportunité se présenta en Europe au moment de la désintégration du système féodal. Dans un deuxième temps, les biens ainsi accumulés à un vil prix sont revendus à un moment de hausse, dans des conditions qui rendent particulièrement intéressant l'investissement industriel. L'accès facile à des sources de matières premières, la formation d'un prolétariat urbain déraciné donc d'une grande réserve de main-d'œuvre à bon marché, ainsi que la valorisation des produits industriels et les conditions favorables à la production de machines et outils nouveaux, offrirent cette deuxième possibilité pour l'implantation d'un système de production capitaliste en Europe. Or en Afrique, la situation était radicalement différente. C'est ce que montre très bien Anta Diop.

En effet explique-t-il en commençant par les conditions de l'accumulation capitaliste et en revenant aux mécanismes de régulation sociale qui en Europe ont permis l'émergence du capitalisme, (Op. cit., p. 79)

En Afrique Noire, ni le Roi, ni un seigneur quelconque n'ont jamais eu le sentiment d'une possession réelle du sol. La possession de ce bien n'a par conséquent jamais polarisé la conscience du pouvoir politique. Des raisons religieuses s'y opposaient. La terre est (en effet) une divinité et ce serait une erreur de se l'approprier ; elle se prête seulement à notre activité pour nous permettre de vivre.. Le sol en Afrique n'appartient (par conséquent) pas aux conquérants, et l'esprit de la classe nobiliaire n'est pas tourné vers la possession de grands domaines fonciers que l'on fait cultiver par des serfs rivés à la glèbe. La noblesse n'a (de ce fait) jamais acquis en Afrique ce sentiment aigu de la propriété foncière.

Mais en Europe, tout le système féodal va dériver de la possession de la terre, par la dépossession progressive du produit de leur travail des habitants « protégés ». En effet, il explique que les invasions barbares en Europe au Moyen-Age ont créé une insécurité telle dans les campagnes que les paysans devaient se regrouper autour d'un protecteur fort, un seigneur dont l'autorité sur ses protégés devenait chaque jour de plus en plus forte, de plus en plus incontournable. Dans le même temps, la présence du Roi, pratiquement isolé dans sa capitale, devenait progressivement floue et symbolique. Anta Diop montre clairement par la suite que c'est sous cette crainte constante du danger extérieur dont les paysans et artisans devaient se protéger, qu'est née et s'est renforcée la féodalité européenne, parallèlement à l'occupation et à la prise de possession de la terre par les seigneurs.

Quant à la situation qui prévalait au même moment en Afrique, Anta Diop l'explique en référence à l'organisation des sociétés de ce continent. Pour lui, l'originalité de la structure sociale mise en place en Afrique fit que les éléments dominés qui auraient pu engendrer des bouleversements révolutionnaires, se satisfaisaient réellement de leur condition sociale et ne cherchaient pas à la modifier. En effet, les mécanismes de fonctionnement de cette société lui permirent de réussir à maintenir en son sein un équilibre qui était censé profiter à tout le monde. Cette structure sociale comprenait d'une part ceux qu'on peut qualifier de strate dominante, composée de la noblesse et des

gens libres, sans profession manuelle autre que l'agriculture considérée comme sacrée ; de l'autre il y avait, les dominés dont la majeure partie était constituée d'artisans occupant des professions héréditaires et enfin d'esclaves divisés en esclaves du roi, de la mère et du père. L'originalité de ce système résidait dans le fait que selon Anta Diop (Op. cit., p. 7) les castes supérieures ne pouvaient pas exploiter matériellement les castes inférieures sans déchoir aux yeux du peuple et à leurs propres yeux, contrairement au comportement des nobles vis-à-vis des bourgeois, des seigneurs vis-à-vis des serfs en Europe et des brahmanes vis-à-vis des autres castes en Inde. Au lieu donc que le travailleur manuel soit frustré du fruit de son travail comme l'artisan ou le serf du Moyen-Age européen, il pouvait au contraire en Afrique l'accroître en y ajoutant des biens donnés par les « Seigneurs ». En effet signale Anta Diop (Op. cit., p. 119)

Le collectivisme africain (...) la sécurité matérielle et morale qui en découle pour chaque individu (...) rend inutile et superflue l'accumulation de richesses excessives. La thésaurisation, l'usure, toutes les formes de concentration excessive de biens par l'individu, ne sont que le reflet de l'angoisse sociale, de l'incertitude pour le lendemain, une sorte de parade pour soi et les siens à l'égard du cruel destin. C'est donc dans une société individualiste que l'on assiste à l'hypertrophie d'un tel phénomène, ce qui fut le cas en Occident durant toute son histoire. L'individualisme indo-aryen qui remonte à la plus haute antiquité, le sentiment d'insécurité sociale qui lui est inhérent, ont donc développé en Occident l'esprit de la lutte pour la vie, plus que partout ailleurs.

En fait selon l'étude d'Anta Diop, les conditions économiques qui ont vu naître le capitalisme pendant le Moyen-Age occidental, expliquent qu'un tel système de production matérielle n'ait eu aucune chance de s'implanter en Afrique. Car si la situation du plébéien d'abord, du serf ensuite peut être comparée à celle de l'esclave africain dans la mesure où ils sont tous privés soit de liberté, soit de moyens de production autonomes, il n'en est pas de même pour le bourgeois occidental et l'homme de caste africain. Selon Anta Diop, le premier est un ancien exploité qui par son génie propre, a réussi à s'affranchir des liens de subordination qui l'attachaient à un seigneur. Mais sa volonté est toujours porteuse de germes révolutionnaires et dotée d'un souffle transformateur qui fera en sorte que ce bourgeois deviendra rapidement l'élément politique et économique prépondérant de la société européenne, qu'il ne tardera d'ailleurs pas à diriger, avec l'effondrement du système féodal. En effet souligne Anta Diop, les mécanismes d'exploitation féodal, de par leur caractère particulièrement inhumain, pousseront les habitants des bourgs plus concentrés et sans doute plus conscients sur leur condition que les serfs, à s'organiser pour arracher de plus en plus de libertés politiques et économiques aux seigneurs. Le point culminant de cette stratégie sera atteint lorsque la fine crème de l'aristocratie, éprouvée physiquement, moralement et financièrement à l'issue des Croisades, s'endettera lourdement auprès de ces bourgeois et leur concèdera en échange toujours plus de libertés politiques et économiques. Par conséquent, née dans la contrainte et la lutte, la bourgeoisie européenne sera essentiellement révolutionnaire. Quant aux classes équivalentes en Afrique, elles seront plutôt conservatrices, parce que comme l'explique encore Anta

Diop, en raison des interrelations serrées, nouées entre les différentes classes sociales, naîtra en Afrique un collectivisme de type aristocratique plutôt que prolétarien comme en Europe.

Le contexte social y a fait que le riche comme le pauvre, le paysan comme le citadin, rêvaient davantage d'être de petits ou de grands seigneurs plutôt que des bourgeois mesquins. Leur solidarité était seigneuriale, c'est-à-dire que le noble ou le riche n'hésitaient pas à partager ; cela se comprend si l'on sait que les réflexes de conservation des biens matériels étaient très atténués dans la vie socio-politique, ce qui allait naturellement à l'encontre de l'accumulation capitaliste. Dans cet ordre d'idées, nous avons découvert dans une publication récente, des annotations qui soutiennent un certain nombre de thèses avancées par Anta Diop, ainsi que la nôtre dans cette contribution, selon laquelle la figure paternelle n'était pas aussi forte en Afrique précoloniale qu'on veut le faire accroire actuellement. Pour Anta Diop, il s'agit des positions sur l'unité culturelle de l'Afrique noire, les racines communes de ses populations, de la participation de groupes dominés à l'exercice du pouvoir politique et aussi de l'équilibre des pouvoirs dans l'Afrique précoloniale. Ce texte dont l'auteur est Robert Arnaut journaliste et ethnologue français, reproduit les propos recueillis par ce dernier en 1984 auprès du dernier descendant de la dynastie des Rois Makoko au Congo, sur les rouages du pouvoir dans cet ancien royaume ; l'un des représentants de ce royaume « signa » avec l'explorateur français Pierre Savorgnan de Brazza en 1880, le traité d'annexion de son territoire par la France. Nous reprenons des extraits significatifs de cet entretien (R. Arnaut, 1989 : 238 – 345) et signalons également quelques-uns des commentaires de l'ethnologue et des historiens qui l'accompagnaient.

« 21 octobre 1984. – 16 heures »

Dans un quartier populaire de Brazzaville, nous nous trouvons dans la maison du dernier Makoko encore vivant.

Alphonse Nzalou (ce Makoko) a été éclipsé par la République. Sa résidence n'a rien d'un palais. C'est une maison comme toutes celles du quartier, vétuste, avec des tas d'ordures devant la porte. Son fils qui est étudiant, vient nous accueillir, mais nous informe que son père est très fatigué. Nous entrons. Plusieurs chaises ont été disposées en demi-cercle. Lorsque le Makoko entre, nous nous levons. C'est un vieillard de 74 ans, très maigre, très usé, figé dans une sorte de dignité proche de l'ankylose. Il a revêtu son costume de cérémonie : veste voyante à broderies d'argent. Il parle difficilement et répond laconiquement aux questions des trois historiens congolais qui m'accompagnent : MM. Ewami, Gambou et Ndinga Mbo.

- Roi, à qui avez-vous succédé ?
- Au roi N'Kiam.
- Avez-vous été intronisé ?

- Non. Parce que ma mère, enfin ma tante maternelle, était régente. J'étais très jeune alors et mon frère N'Gueyléno était plus âgé que moi ; mais il est mort très vite.

- Pourquoi n'a-t-on pas choisi dans le royaume un homme plus âgé que vous ?

- Parce que j'étais en légitimité et présumé roi ; personne ne pouvait prendre ma place. J'ai exercé le pouvoir, mais je n'ai pas régné. Lorsque je fus en âge d'être intronisé, on m'a enlevé le pouvoir en 1965.

- Pouvez-vous nous parler du royaume Makoko ?

- le royaume comprenait douze « N'kobi », c'est-à-dire douze provinces. Il allait jusqu'à la mer d'un côté, et bien au-delà du fleuve (Congo-Zaïre) sur la rive gauche...

- Les Makoko étaient souvent très riches. Que faisaient-ils de leurs richesses ?

- Le roi n'est pas un égoïste ; il ne revend pas ses biens ; ce qu'on lui apporte, il secourt les nécessiteux...

- Un homme choisi pour roi par les notables pouvait refuser ?

- Non. Il pouvait toujours fuir, mais s'il était repris par la police traditionnelle, (...) il était ramené de force et sa famille était déshonorée.

- C'est arrivé ?

- c'est arrivé.

- Pourquoi un homme refusait-il d'être roi ?

- Parce qu'après son intronisation, le roi ne pouvait vivre plus de quatre ou cinq ans. Nous sommes en présence d'une monarchie « démocratique » où le pouvoir suprême ne peut être héréditaire et se renouvelle périodiquement. Au bout de quelques années, on soumettait le roi à un certain nombre d'épreuves ; s'il n'arrivait pas à les surmonter, il devait disparaître.

- Se suicider ?

- Disparaître.

- Et, au besoin, on l'y aidait ?

- Oui. Il s'agit d'un régicide autorisé, dans un souci d'équilibre démocratique et afin d'éviter le despotisme.....

Au cours de l'entretien, les historiens ont également expliqué à leur visiteur que le système d'éligibilité du roi, la collégialité exercée concurremment par les prêtres qui l'entouraient, faisaient en sorte que le souverain régnant n'y était pas tout-puissant. « Toute décision relevait, non pas de sa volonté propre, mais de celle du Grand Conseil, qui réunit les gouvernants des douze « N'kobi ». Le roi était plutôt un symbole » (Op. cit., p. 240). Les explications complémentaires de l'auteur, comparant les mécanismes en cours dans ce royaume avec ceux en vigueur dans la royauté française, relèvent notamment que de tout temps et dans tous les pays, le concept de la royauté a été le même, la royauté étant comprise partout comme un pouvoir émanant de Dieu lui-même. Il note par conséquent dans une perspective comparatiste que si l'on observe les pouvoirs spéciaux accordés aux anciens rois de France, on constate que les mêmes possibilités sont reconnues aux Makoko. Ainsi, lorsqu'il était sacré, le roi de France était

censé pouvoir guérir les écrouelles, devenant un thaumaturge ; le Makoko pour sa part devait être un guérisseur et on attendait également de lui d'être en mesure d'opérer des miracles. « La royauté est un concept universel, et chaque société l'adapte à ses traditions », note encore Arnaut (Op. cit., idem).

A Propos de la participation de toutes les tranches de la population à l'exercice du pouvoir politique, le même auteur a pu recueillir au cours de cette entrevue outre le fait que son interlocuteur, dernier roi de la lignée des Makoko avait reçu son pouvoir des mains d'une femme qui était « sa mère ou sa tante », mais aussi que le souverain qui était doté de pouvoirs occultes considérables à l'issue de son intronisation (notamment ceux de clairvoyance et de clair audience), ne pouvait les perdre que dans un seul cas ; si sa première épouse mourait. C'est pour cela que les femmes de rois étaient très jeunes » signale-t-il avec une pointe d'ironie. En outre, cet ouvrage relève le cas d'une femme qui, parce qu'elle n'avait pas envie de ne régner que quatre ou cinq ans, réussit à ne pas se faire officiellement introniser, se contentant d'être régente, mais avec pratiquement tous les attributs reconnus à un souverain légal ; de cette manière, elle se maintint intelligemment au pouvoir pendant quarante-cinq ans ! « ...Elle s'est faite accepter par le peuple téké par son sens de la persuasion, par sa fermeté et sa compétence ; car cette femme exceptionnelle avait eu l'expérience du pouvoir exercé par son mari. Morte en 1956, elle a eu des funérailles de roi », indique-t-il (Op. cit. p. 245).

S'agissant des comportements économiques qui n'ont pas permis l'éclosion du capitalisme en Afrique en général et au Congo en particulier, après avoir assisté aux funérailles d'un membre de la cour royale au cours desquelles de nombreuses richesses matérielles furent ensevelies avec le défunt, Arnaut (Op. cit., p. 356) considère qu'il s'agit-là d'un concept de la richesse typiquement africain.

On n'investit pas, on accumule en attendant une occasion (de dépenser pour les siens). L'enterrement est une de ces occasions. Pendant la période de la traite, l'Europe s'est enrichie, l'Amérique s'est enrichie, et l'Afrique, qui donnait ses hommes n'a jamais exigé de compensation en argent, parce que l'argent n'était pas une coutume entrant dans le concept africain. Pour l'Africain traditionnel, la richesse est somptuaire, apparente. L'argent en banque ne compte pas ; la richesse est une manifestation extérieure. On retrouve aujourd'hui les traces de ce concept jusque chez les bourgeois et les élites des grandes villes qui marquent leur importance par l'élégance de leurs vêtements, la marque de la voiture qu'ils conduisent et celle du champagne qu'ils consomment.

Quant à l'appréhension des notions de parenté reliées aux structures politiques et qui marquent une nette différence par rapport aux mêmes concepts en Occident, les historiens congolais ont fait comprendre au chercheur français que la monarchie Batéké qui n'était pas héréditaire, permettait de ne pas choisir obligatoirement le fils d'un souverain défunt pour succéder à son père. De plus, ont-ils expliqué (Op. cit., p. 244) « le mot père doit être pris dans son sens le plus large. C'est peut-être un parent, un homme de son clan ou simplement son prédécesseur ».

C'est donc cet édifice savamment bâti au cours des siècles, s'enracinant sur des réseaux sociaux de communication, de séduction et de coercition spécifiques que l'entreprise coloniale est venue déstructurer, pour implanter des modèles et processus socio-politiques certainement valables, mais conçus ailleurs à partir d'une histoire d'un environnement et de composantes sociales radicalement différentes.

II – 3. COLONISATION ET NOUVELLES MATRICES INSTITUTIONNELLES.

« Coloniser, constate Knibiehler (1985 : 17) est un acte essentiellement masculin : c'est conquérir, pénétrer, posséder, féconder ». De fait, la colonisation fut effectivement ressentie comme une action globale tendant à inverser les rapports sociaux non seulement en faveur d'une domination extérieure, mais aussi au détriment d'un équilibre intérieur patiemment construit au cours des siècles. Cet équilibre permettait comme le démontre Anta Diop et comme l'illustrent les exemples concrets du royaume Batéké du Congo-Gabon précédemment rappelés, l'incorporation aux processus de régulation sociale globale d'une plus grande palette de population, dans un cadre conceptuel certainement plus large que celui déterminé en et par l'Occident. Cette auteure signale préalablement à son analyse consacrée à la femme au temps des colonies, les deux mouvements coloniaux qui ont marqué l'histoire récente de la France.

Le premier dirigé vers l'Amérique, se déploya à partir de 1533 sous François 1^{er} et prit fin en 1763 après la défaite de Montcalm à Québec. Le deuxième se développa en juillet 1830 avec l'occupation de l'Algérie, s'exacerba en 1870 après la défaite de Sedan ; il conduisit à la domination de la Tunisie en 1881, de l'Afrique Noire et du Tonkin de 1884 à 1885, de Madagascar en 1895 et au protectorat sur le Maroc en 1912. Ce mouvement qui connut son apogée en 1931 avec l'Exposition Coloniale de Paris, Commença à s'effriter à partir de 1946 avec la création de l'éphémère « Union Française », la guerre d'Indochine en 1950, celle d'Algérie déclenchée en novembre 1955, la loi-cadre Defferre de 1956 accordant une certaine autonomie interne aux territoires colonisés et enfin les indépendances de la fin des années cinquante –début soixante.

La colonisation souligne-t-elle, mit face à face non point des peuples supérieurs et d'autres inférieurs, mais des peuples de cultures différentes. Mais dans leur rage de conquérir, posséder, civiliser, assimiler, les Occidentaux et particulièrement les Français n'ont voulu ni voir, ni savoir que les peuples soumis pouvaient leur apprendre quelque chose. A cet effet, Arnaut (Op. cit., p. 553 – 554) cite Valéry (1945) pour qui :

L'attitude européenne a consisté à négliger les valeurs des autres habitants du globe ; on a tenté de transmettre nos connaissances et quelque peu de notre esprit à nos sujets. Mais il ne nous est jamais venu à l'idée que nous pourrions apprendre quelque chose d'eux. Il nous paraît impossible et presque absurde que nous puissions recevoir le moindre apport spirituel des populations que nous avons

soumises. Si nous voulons véritablement nous associer ces populations, il nous incombe d'instituer une réciprocité de relations entre elles et nous, un échange réel. De jour en jour, le dogme de l'inégalité des familles humaines devient de plus en plus dangereux en politique, il sera fatal à l'Europe....

Cette disposition mentale est particulièrement visible en ce qui concerne la relation entre les structures sociales et les institutions politiques de la période précoloniale et celles mises en place en Afrique au moment de la colonisation. De fait Parpart (Stichter et al ; 1988 : 17) et Dozon (Burguière et al eds ; 1986) sont d'avis que la famille fut non seulement une affaire d'hommes, mais aussi de classes dominantes déjà établies ou n'attendant qu'une occasion pour se manifester. Elle fut aussi et en dernière analyse, une entreprise capitaliste, comme le montrent fort justement Deleuze et Guattari (1972) ainsi que Stichter et al (1988).

Pour les premiers en effet, la colonisation peut être vue comme un produit du capitalisme, dans la mesure où estiment-ils, (Op. cit., pp. 211 et 321) « La formation de souveraineté capitaliste a besoin d'une formation coloniale intime qui lui réponde, sur laquelle elle s'applique et sans laquelle elle n'aurait pas de prise sur les productions de l'inconscient », le sien et celui des autres certainement.

Réfutant en outre l'oedipianisation grâce à cette opération colonisatrice des peuples soumis, notamment les « Oedipes africain ou indien », ces auteurs estiment que dans le domaine de la psychanalyse, parler d'Oedipes autres qu'occidentaux, c'est de la colonisation poursuivie par d'autres moyens ou en d'autres termes, celle de l'inconscient de ces peuples. Une colonisation du subconscient qui va dans le même sens que la militaire, commerciale ou religieuse car à leur avis (Op. cit., p. 172), l'économie passe par l'alliance. Les agents qui font mouvoir les rouages de l'économie sont en effet des enfants, qui sont inscrits dans le socius ou système social par rapport aux lignées disjonctives de leurs père et mère, lignées qui n'émergent à leur tour que par l'intermédiaire d'une connexion représentée par le mariage des deux parents. Par conséquent, l'économie comme l'oedipianisation s'enracinent dans la famille. On peut donc sous cet angle, comprendre la colonisation comme une alliance (certes forcée, mais les alliances librement consenties ont dans le cadre familial, une histoire très courte), visant non seulement à produire de nouveaux rapports sociaux, mais aussi à les reproduire sur une échelle toujours plus grande. Cette extension ouvre largement les voies pour la circulation d'un flux ininterrompu de marchandises décodées, pour le plus grand bien de la production de masse capitaliste, déterritorialisée, selon la terminologie de Deleuze et Guattari.

Par ailleurs, si on applique le cadre d'analyse établi par eux au contexte de la colonisation occidentale en Afrique, on ne peut s'empêcher de constater en les citant que (Op. cit., p. 217) :

Dans le système capitaliste (et/ou colonialiste), le capital a pris sur soi les rapports d'alliance et de filiation. Il s'ensuit une « privatisation » de la famille d'après laquelle celle-ci cesse de donner sa forme sociale à la reproduction économique ; elle est comme désinvestie, mise hors du champ ; les alliances et filiations ne passent plus par les humains, mais par l'argent ; alors la famille devient un microcosme, apte à exprimer ce qu'elle ne domine plus.

Cette assertion exprime bien la rupture entre les sphères sociale et politique intervenue en Afrique avec l'émergence concurrente du colonialisme et du capitalisme. Mais Deleuze et Guattari apportent quelques réserves quant au succès intégral de cette entreprise de subversion consciente et subconsciente des rouages sociaux, économiques et politiques d'une formation humaine par un système de normes établies ailleurs, lorsqu'ils relèvent ceci (Op. cit., p. 321).

Dans les zones périphériques du capitalisme (...) l'effort fait par la colonisation pour oedipianiser l'indigène « Œdipe africain » se trouve contredit par l'éclatement de la famille suivant les lignes d'exploitation et d'oppression sociale.

Parpart (Op. cit., p. 17) démontre en termes concrets cet « éclatement de la famille suivant les lignes d'exploitation et d'oppression sociale » dont parlent Deleuze et Guattari, relativement à l'impact de la colonisation au Sud-Cameroun sur les rapports entre groupes dominants-les aînés et patriarches – et dominés « les femmes et autres cadets sociaux », sur la participation des uns et des autres aux processus sociaux déterminants. Elle relève en effet que les intérêts des aînés de lignages et des patriarches dans la société Bèti du Sud-Cameroun et ceux des colonisateurs européens coïncidèrent et se coalisèrent, pour confiner le travail productif et reproductif des femmes dans le domaine agricole.

Dans le même ordre d'idées, Sacks (1979) un auteur cité dans l'ouvrage de Parpart et al, montre également que les changements historiques intervenus dans le mode et les finalités de la production en Afrique en raison de l'implantation de la colonisation, ont eu une influence sur le statut sociopolitique des femmes, entre autres cadets sociaux. De sœurs qu'elles étaient, c'est-à-dire membres à part entière et de statut égal dans les communautés, prenant part entièrement aux processus politiques et économiques, elle devinrent des « épouses », c'est-à-dire des propriétés achetées ou vendues au plus offrant, des objets non plus des sujets de l'action collective.

Sur la même lancée, Dozon souligne que l'un des objectifs de la colonisation et de la « capitalisation » concomitante de l'Afrique fut de « déstructurer les sociétés de ce continent, pour mieux les soumettre aux impératifs de l'économie marchande et de la productivité ».

C'est ainsi que selon le R.P Rey qu'il cite à propos des Puni et Kuni du Congo Op. cit., p. 321).

C'est délibérément que le pouvoir colonial s'est allié la « classe dominante » (en l'occurrence les aînés dans ces deux groupes) pour mieux exploiter la nombreuse population des cadets. Les aînés en quelque sorte firent le travail de contrôle et de répression sociale que l'administration (coloniale) ne parvenait pas directement à accomplir.

En fait que ce soit au Congo, au Ghana, au Cameroun, au Togo au Gabon, en Côte-D'ivoire ou partout ailleurs en Afrique, les économies de plantation joueront un rôle crucial dans l'entrée de l'Afrique dans le système capitaliste mondial. Instaurées au XIXe siècle au même moment que la colonisation, ce mode de production qui passe pour être le modèle de l'économie coloniale engendrera un bouleversement de l'organisation sociale africaine, avec notamment l'éclatement du groupe social indifférencié au profit du projet qu'était et que reste toujours la famille restreinte dans ce contexte. Dozon note par ailleurs (Op. cit., p. 322) qu'avec la disparition des activités socio-économiques pré - coloniales et l'expansion des cultures dites « industrielles », les formes de coopération et les réseaux de relations qui existaient autrefois cédèrent quelque peu le pas à un mécanisme d'individualisation de l'unité familiale. De plus, la marginalisation des cadets sociaux s'accéléra. Ce fut notamment le cas des femmes. Avec la monétarisation de l'économie, elles perdirent en même temps que leur indépendance économique, leur statut socio – politique qui emportait une certaine égalité dans l'attribution des rôles sociaux, faisant fi du sexe de la personne investie de ces responsabilités dans le groupe.

Un tel processus est bien décrit par Amadiume (1987) à propos des Ibos du Nigéria. Dans cette entité sociale autant que chez les Bamilékés du Cameroun, le sexe biologique ne correspondait pas toujours aux rôles idéologiquement dévolus aux individus en fonction de leur identité sexuelle, monopolarisation, différenciation ou sexualisation des rôles sociaux qui peut se constater dans de nombreuses formations humaines. Ainsi des femmes pouvaient se voir investies de responsabilités monopolisées ailleurs par les hommes, voire être considérées comme « hommes » relativement au pouvoir et à l'autorité dont elles pouvaient être investies. Non seulement la division sexuelle du travail n'y était pas rigide, mais en plus le principal culte pratiqué était centré sur une déesse, dont le clergé était dominé par les femmes. Cela favorisa à son avis la promotion et la légitimation des femmes à des statuts et rôles de pouvoir dans cette société. Cependant, la culture occidentale et la religion chrétienne apportées par la colonisation y introduisirent une idéologie sexuelle rigide, qui excluait les cadets sociaux et particulièrement les femmes, de toute position de pouvoir aussi bien dans l'administration que dans la politique, la religion et l'économie. En effet, en Grande – Bretagne par exemple, en dépit de cas illustres comme ceux des Reines Boudica ou Boadicée (qui conduisit en l'an 61 av. J-C la révolte de son peuple, les Icéni contre l'occupant romain après la mort de son mari et le viol de ses deux filles), Elisabeth 1^{ère} et Victoria qui marquèrent leurs époques, la société ne faisait aucune place dans les

sphères politique, économique, ou religieuse aux cadets sociaux que sont les femmes ou les travailleurs déterritorialisés. Comme le rapporte Mayfield (1988 : 3).

Traditionally, men have fought the battles, sat on thrones, passed the laws and made the important decisions. They have often justified this control over women and their exclusion from positions of public power by arguing that women are biologically, intellectually or emotionally inferior to men.

Le sort réservé aux travailleurs déterritorialisés était plus dramatique encore, si l'on considère les révélations d'Anta Diop qui affirme que (Op. cit., pp. 110-111) du XVe au XVIIIe siècles, en France et en Grande-Bretagne, tout homme sain et bien constitué, âgé de 16 à 60 ans et trouvé sans moyen d'existence ou sans profession, devait être soit envoyé aux galères, soit adjugé pratiquement comme esclave à la personne qui l'aura dénoncé. Anta Diop ajoute que le propriétaire d'un tel esclave pouvait le fouetter, l'enchaîner, le marquer au fer rouge de la lettre « S » à la joue et au front s'il s'absentait pendant 15 jours consécutifs. S'il récidivait pour la 3^e fois, il était purement et simplement exécuté. 72 000 « truands » passèrent pour ce motif de vie à trépas en 1530 en Angleterre, sous le règne du roi Henry VIII. Cette législation ne fut abolie qu'en 1715 en Angleterre et plus tard en France.

Comme le montre bien Amadiume (Op. cit., pp. 187 – 193) parmi les Nnobi (Ibo de l'Est du Nigéria), l'idéologie sociale donnait à l'époque précoloniale, une place certaine aux femmes dans le groupe à travers le culte de la déesse – mère, les titres nobiliaires féminins, la polygynie mâle ou femelle, l'autonomie féminine pour les arrangements domestiques, la production économique. Il en était de même chez les Bamiléké de l'Ouest du Cameroun, société dans laquelle la mère du chef en titre portait des attributs masculins et était l'égal de celui-ci dans une sphère complémentaire à celle du pouvoir politique. En effet, elle contrôlait le travail agricole et avait une voix prépondérante dans les conseils administratifs de la Cité. Dans l'un et l'autre cas, Amadiume note que (Op. cit., p. 51)

A flexible gender system affected women's access to economic resources, positions of authority and power (....). This flexible gender system resulted not only in role ambiguity, but also in status ambiguity. In the political system, there was flexibility in gender classification which allowed the incorporation of certain categories of women into the male category, giving them positions of authority in the power structure (....). Consequently, sex in this context, did not correspond to gender.

Le mot de la fin sur l'impact de l'invasion coloniale sur la relation entre organisation familiale et structuration institutionnelle en Afrique est fourni par un auteur que cite Amadiume, Lebeuf (Op. cit., p. 186) qui signalait en 1963 que la véritable autorité et le rôle effectif des femmes dans les systèmes politiques précoloniaux africains étaient parfaitement reconnus. Leur marginalisation actuelle ne serait que le résultat de politiques découlant des préjugés occidentaux qui en « privatisant » la famille,

reléguèrent les femmes dans les sphères domestiques et privées, les hommes étant considérés comme les seuls êtres capables de porter le fardeau des affaires publiques.

Chez les Ibo par exemple, alors qu'auparavant par leur implication et leur prééminence dans les rituels religieux et les cérémonies publiques, les cadets sociaux que sont les femmes avaient accès aux moyens de communication sociaux et avaient leur part dans la construction du sens dans cette société, dès le XIXe siècle, les Britanniques s'y livrèrent à l'abolition des institutions spécifiques à cette société, qui permettaient à tous de se retrouver comme participants actifs dans le jeu social. Ils introduisirent le christianisme, de nouveaux modes de production et de gestion du surplus, de nouvelles formes d'administration qui véhiculaient une idéologie et une culture sous-jacente d'inégalités sexuelle et de classe, de division sexuelle du travail et de conflits de classe.

En conclusion et pour revenir à notre préoccupation de départ qui était de réexaminer le rôle des métaphores familiales sur l'architecture politique en Afrique pré et post – coloniale, nous devons reconnaître que ce continent a certes connu comme partout ailleurs des sociétés patriarcales à l'instar de celle des Bèti du Sud-Cameroun. En effet, citant Laburthe Tolra, Henn (Parpart et al ; Op. cit., pp. 27-54) rapporte que le système d'organisation patriarcale y prévalait déjà à l'époque précoloniale, car cette catégorie sociale contrôlait indubitablement les rouages économiques, notamment les surplus de production des dépendants, femmes et autres cadets sociaux. Ainsi à la fin du XIXe siècle dans cette région, les femmes travaillaient 46 heures par semaine, les hommes dépendants 20 heures et les patriarches 5 heures seulement. Le foyer moyen comptait 8 femmes (épouses et filles), 6 hommes dépendants (fils, frères cadets ou simples clients) et un patriarche. Avec une moyenne d'heures hebdomadaires de travail de 33, on voit clairement que les femmes étaient largement surexploitées. Cependant, comme nous l'avons montré dans une précédente contribution en nous référant au travail de Barbier et al (1985) cette strate sociale révélait son importance au niveau de la communication, de la construction du sens et de la réalité et enfin de la légitimation de la superstructure sociale. Par des rituels consacrés et autres pratiques coercitives, cette catégorie sociale était parvenue à une manipulation efficace des signifiants symboliques déterminants dans cette formation, notamment pour ce qui concerne la production économique et la reproduction sociale. Elles étaient ainsi parvenues à récupérer une partie des rôles et statuts sociaux significatifs dont cette surexploitation les avait apparemment privées.

Cette exception et certaines autres mises à part, on peut certainement soutenir que contrairement à l'univers occidental où la « Figure du Père » domine depuis toujours les processus de production, de reproduction et de construction de la Cité depuis les Pères Grecs et romains jusqu'aux « Pères fondateurs » des mythologies républicaines actuelles, cette représentation sociale n'est ni aussi dominante, ni aussi envahissante dans les formations sociales africaines. Celles-ci ont en quelque sorte et de tout temps, su faire de la place dans leurs institutions aux cadets quels qu'ils soient.

Par conséquent, la présence obsédante dans leur discours politique actuel de métaphores de nature politico-familiale ne serait qu'une tentative visant à créer un nouveau sens à partir de deux prédicats distincts : celui du père occidental, représentant attitré de la Cité d'une part, et celui du père africain de l'autre, figure plus ou moins floue dans l'imaginaire collectif et l'architecture institutionnelle des peuples de ce continent. Cette tentative peut encore se comprendre dans le cadre des théories uniformisantes de la communication et du développement, qui transparaissent dans des Ecoles de pensée occidentales dans ce domaine, particulièrement celle de la modernisation et un peu moins dans celle du développementalisme.

BIBLIOGRAPHIE

- 1/ -Aldred. C., *Les Egyptiens : L'Empire des Pharaons*, Armand Colin éditeur, Paris 1985 ;
- 2/ - Amadiume, I., *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, Zed Books Ltd-London et New Jersey 1987;
- 3/ - Anta Diop, C., *L'Afrique Noire Précoloniale: Etude Comparée des Systèmes Politiques et Sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire de l'Antiquité à la Formation des Etats Modernes*, Présence Africaine, Paris, 1960;
- 4/ - Aristote, a) – *Politique* 1 ;
b) – *Poétique* ;
c)- *Rhétorique* ;
- 5) – Arnaut, R., *Sur les traces de Stanley et Brazza*, Mercure de France, Paris 1989 ;
- 6/- Azadée, A., *La Paternité Usurpatrice : Origine de l'oppression des femmes*, Editions du Remue-Ménage, Montréal 1985 ;
- 7/ - Balandier, G., *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire-Dynamique Sociale en Afrique noire*, Presses Universitaires de France (4^e édition), Paris 1982 ;
- 8/ - Barbier, J-C., (ed) et al., *Nature et Formes de Pouvoir dans les Sociétés dites Acéphales : Exemples camerounais*, O.R.S.T.O.M., Paris 1982 ;
Femmes du Cameroun, Mères Pacifiques, Femmes Rebelle, O.R.S.T.O.M/Karthala, Paris-Bondy, 1985 ;
- 9/ - Black, M., *Models and Metaphors, Studies in Language and Philosophy*, 1962;
- 10/ - Bouchard, G., *Le Procès de la Métaphore*, Editions Hurtubise HmH, Ville Lasalle (Québec) 1984;
- 11/ - Coquery-Vidrovitch, C., *Afrique Noire : Permanences et Ruptures*, Payot, Paris 1985 ;
- 12/ - Cyr, M-F., *Les Figures et les Représentations dans le Discours de Vulgarisation Scientifique : Une étude des magazines « Le Jeune Scientifique » et « Québec Science » de 1962 à 1987*. UQAM 1988 ;
- 13/ - Deleuze, G., Guattari, F., *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et Schizophrénie*, Editions de Minuit, Paris 1972 ;

- 14/ - Desroches Noblecourt, C., *La Femme au Temps des Pharaons*, Editions Stock/Laurence Pernoud, Paris 1986.
- 15/ - Dozon, J-P., « En Afrique, la Famille A la Croisée des Chemins », in « Histoire de la Famille », T. II, André Burguière, Christiane Klapisck-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend (eds), Ch. 7., pp. 301-338. Armand Colin, Paris 1986;
- 16/- Eggebrecht, A., *L’Egypte Ancienne: 3000 ans d’Histoire et de Civilisation au Royaume des Pharaons*, Bordas Civilisations, Paris 1986;
- 17/ - Eisenstadt, S.N., *Primitive Political Systems: A Preliminary Comparative Analysis*, American Anthropologist, No 61, pp. 200-220, 1959;
- 18/ - Engels, F., *L’Origine de la Famille, de la Propriété privée et de l’Etat ; A propos des recherches de Lewis Morgan*, (1884), Editions du Progrès, Moscou 1979 ;
- 19/ - Eyinga, A.,
- 20/ - Flandrin, J-L., *Parenté, maison, sexualité dans l’ancienne société*, Hachette, Paris 1976.
- 21/ - Forgeau, A., *La Mémoire du Nom et l’Ordre Pharaoniques.*, In « *Histoire de la Famille* », pp. 135-163 ;
- 22/ - Fortes, M., Evans-Pritchard, E.E. (eds)., *African Political Systems.*, Oxford University Press, London 1940;
- 23/ - Geertz, C., *Savoir Local, Savoir Global: Les Lieux du Savoir*, Presses Universitaires de France, Paris 1986 ;
- 24/ - Geschiere, P., *Village Communities and the State. Changing Relationship Among the Maka of South-Eastern Cameroon since the Colonial Conquest*, Kegan Paul International Ltd, London 1982;
- Sorcellerie et Modes Populaires d’Action Politique chez les Maka de l’Est-Cameroun* in “*Dialoguer avec le Léopard*”? *Pratiques, Savoirs et Actes du Peuple Face au Politique en Afrique Noire Contemporaine* », Jewsiewicki, B., et Moniot, H., (eds), pp. 270-308, L’Harmattan, SAFI-Tiers-Monde, Paris 1988 ;
- 25/ - *Histoire de la Famille*, Préface de Lévi-Strauss, Cl., et Duby, G., Burguière, A., Klapisch-Zuber, C., Segalen, M., Zonabend, F., (eds)., 2 tomes. Armand Colin, Paris 1986 ;
- 26/ - Knibielher, Y., Goutalier, R., *La Femme au Temps des Colonies.*, Stock, Paris 1985 ;
- 27/ - Koch, Dr., *Magie et Chasse dans la Forêt Camerounaise.*, Editions Berger-Levrault, Paris 1968 ;
- 28/ - Legendre, P. *Histoire de L’Administration de 1750 à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris 1968 ;
- 29/ - Le Play, N., *La Réforme Sociale.*, 7^e édition, Vol I, section sur la famille pp. 380-519, Tours 1887 ;
- 30/ - Le Vine, R., *The Internalization of Political Values in Stateless Societies.*, Human Organization, 19, pp. 51-59, 1960;
- 31/ - Lévi-Strauss, Cl., *Le Racisme Devant la Science*, 2e édition, Unesco, Paris 1965;
- Les Structures Élémentaires de la Parenté.*, Mouton, Paris 1967 ;

- 32/ - Mair, L., *Primitive Government.*, Baltimore-Penguin Books, 1962
- 33/ - Maquet, J., *Les Civilisations de L'Afrique Noire.*, Paris 1967 ;
Pouvoir et Société en Afrique., Hachette Paris 1970 ;
- 34/ - Mayfield, S., *Women and Power.*, Dryad Press, London 1988;
- 35/ - Mbembe, A., *Le Cameroun après la Mort d'Ahmadou Ahidjo.*, Politique Africaine, No 37, pp. 117-122, Paris mars 1990 ;
- 36/ - Melville, J. H., *The Human factor in changing Africa.*, Vintage Books, New York, 1967;
- 37/ - Nlep, R-G., *L'Administration Publique Camerounaise. « Contribution à l'Etude des Systèmes Africains d'administration Publique ».* Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1986 ;
- 38/ - Potholm, C., *The Theory and Practice of African Politics.*, 2e édition, University Press of America, Lanham (Md) 1988;
- 39/ - Radcliffe-Brown, A. R., Forde, D., *Systèmes matrimoniaux et Familiaux en Afrique.*, Presses Universitaires de France, Paris 1953 ;
Introduction to the Analysis of Kinship, In « A Modern Introduction to Family », Vogel, E.F., Bell, N. M., (eds) –The Free Press of Glencoe, Illinois 1963;
- 40/ - Samain, N., (ed) *Le Féminisme Egyptien.*, Paris, 1980 ;
- 41/ - Shapera, I., *Government and Politics in Tribal Societies*, C. A Watts, London, 1956;
- 42/ - Taylor, J., *Une Organisation n'est qu'un Tissu de Communication.*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1988 ;
- 43/ - Vigny (de), A., *Poèmes.*, Tallandier, Paris 1970 ;
- 44/ - Ware, H., *Women, Education and Modernization of the family in West Africa.*, The Australia National University Press, Canberra 1981.