

La découverte des cultures politiques

**Esquisse d'une approche comparatiste
à partir des expériences africaines**

Denis-Constant Martin

Les Cahiers du CERI
n° 2 - 1992

Sur l'auteur

Denis-Constant Martin, docteur ès-Lettres, est chercheur à la Fondation nationale des sciences politiques (Centre d'études et de recherches internationales). Il enseigne à l'Institut d'études politiques de Paris, à l'INALCO ainsi qu'au CELSA (Paris IV-Sorbonne). A partir d'études de terrain en Afrique orientale puis dans les Caraïbes du Commonwealth, il s'est attaché à explorer les rapports entre culture et politique dans une perspective comparatiste, ce qui l'a conduit à s'intéresser, notamment, aux problèmes de construction et d'expression des identités en politique et aux relations entre musique et politique. Il a publié, entre autres : *Aux sources du reggae, musique, société et politique en Jamaïque*, Marseille, Parenthèses, 1982 ; *Tanzanie, l'invention d'une culture politique*, Paris, Karthala/Presses de la FNSP, 1988 ; *L'Amérique de Mingus, musique et politique : les "Fables of Faubus" de Charles Mingus*, Paris, P.O.L., 1991 (avec Didier Levallet) ; il a également co-dirigé avec Christian Coulon *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 1991.

Avertissement

Ce texte reprend, pour l'essentiel, une communication présentée lors de la conférence "The relationships between the State and civil society in Eastern Europe and Africa, comparative perspectives", Bellagio (Italie), 5-11 février 1990. Je tiens à remercier Bertrand Badie, François Constantin et Dominique Darbon pour les commentaires qu'ils ont eu l'amabilité de me communiquer à partir de la version initiale. Ils ne sont bien entendu pour rien dans les imperfections de ce travail.

La découverte des cultures politiques Esquisse d'une approche comparatiste à partir des expériences africaines

"Ni faucilles, ni marteaux, ni drapeaux rouges à l'horizon, mais un peuple encore un peu incrédule, qui retrouvait une identité bafouée pendant plus de quarante ans" (Le Monde, éditorial, 25 octobre 1989).

Pour *Le Monde*, les changements survenus en Hongrie dans le cours de l'année 1989, préparés en réalité par une évolution plus lente amorcée depuis près de deux décennies, ne marqueraient qu'un retour à une réalité quasi transcendante, simplement occultée par une quarantaine d'années de régime communiste ; tout juste des *retrouvailles* avec une *identité* qui, pendant ce temps, serait demeurée souterrainement immuable, prête à réapparaître au moindre affaiblissement de la chape sous laquelle elle avait été enfouie.

Ce commentaire, cette vision des événements, on les lit, dans *Le Monde* et ailleurs, à propos d'autres pays : Républiques

baltes, Moldavie, Arménie en Union soviétique ; Pologne ; République démocratique allemande. Ils laissent à penser que les régimes "socialistes", "communistes", de "démocratie populaire", quel que soit le nom qu'on leur donne, ont constitué seulement des parenthèses dans une histoire à laquelle ils n'ont pas de part, et qui peut désormais reprendre son cours "normal". Ainsi, en RDA, "tous les antagonismes sociaux et nationaux, gelés par le marxisme-léninisme" seraient prêts à "ressurgir" (Vernet 1989 : 5). Ce point de vue élude l'analyse des transformations subies par les sociétés d'Europe centrale depuis 1917 et, surtout, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale : changements politiques entraînant des modifications radicales dans le mode de vie des populations et, plus important encore, dans les systèmes de représentations qu'elles partagent. Parler de *retrouver une identité*, c'est oublier, notamment, une réalité démographique fort simple : un grand nombre des partisans du changement ont vécu uniquement sous les régimes qu'ils souhaitent abolir, quitter ou transformer ; ils ont donc, bon gré, mal gré, largement été modelés par l'action de ces régimes et par une image des autres types de régimes formée dans l'impossibilité de les connaître directement. Pareil oubli est déjà préoccupant.

L'intéressant est que cette "approche" prévaut également dans certains textes traitant de l'Afrique, bien qu'en des termes nécessairement différents.

"Souvent les clivages tribaux se teintent de connotations racistes dans la mesure où les ethnies claires - parfois les plus industrielles et les plus évoluées - tiennent en peu d'estime leurs compatriotes à la peau plus sombre que la leur.

Si la civilisation, entendue au sens large du terme, a ébranlé les structures ethniques, elle n'a cependant pas entamé les réflexes claniques, pas désorganisé un système de références par rapport à la morale, à la religion et à la culture, un ensemble d'attitudes face à la vie et à la mort. Même vidée de ses traditions, la chrysalide tribale demeure vivace.

Comment mener une guerre sans merci contre le tribalisme qui entrave le développement économique ? Comment éliminer ce fléau signe, d'après certains, d'une société primitive, qui dicte, consciemment ou non, la conduite de tout un chacun, y compris aux plus hauts niveaux de l'Etat ? (de Barrin 1986 : 1).

Dans cet extrait, le *tribalisme* ou le *clanisme* remplacent l'*identité* ; les rapports entre l'indigène et l'étranger sont inversés puisqu'au mal communiste se substitue la *civilisation* ; structurellement, le discours est pourtant identique : ici, une *chrysalide demeure vivace* (sans, phénomène étrange, donner naissance à quelque papillon, sans doute parce qu'elle est *signe d'une société primitive*) qui fait échec à la modernisation et au développement en *dictant la conduite* des populations et des dirigeants malgré l'*ébranlement* provoqué par la *civilisation* ; là, une *identité bafouée pendant plus de quarante ans* est retrouvée, en dépit de la domination du PSOH, malgré les répressions et l'Armée rouge ; ailleurs, les *antagonismes gelés par le marxisme-léninisme* sont prêts à *ressurgir*. Chassez le naturel, il revient au galop ; le commentaire "informé" rejoint la banalité du lieu commun.

Cette vision fixiste des sociétés différentes, cette idée que l'Autre relève d'un atavisme rebelle à tout échange avec l'extérieur, rejetant toute greffe ou n'en tirant pour seul fruit que des imitations maladroites ou dysfonctionnelles (comme le prétend toute une littérature récente sur la "crise de l'Etat" en Afrique), correspond très précisément à l'incapacité de définir l'altérité autrement que comme une catégorie négative de l'identité, infirmité que Valentin-Yves Mudimbe met au centre de l'ethnocentrisme épistémologique dont le discours africaniste a été et demeure souvent empreint (Mudimbe 1988 : chap. 1).

Pour comprendre le changement - pour, en premier lieu, accepter qu'il y a un changement -, il est donc nécessaire d'adopter un point de vue qui fasse leur part, d'un côté, au complexe, au pluriel en tous les niveaux sociaux envisagés ; de l'autre, au

dynamisme et à l'échange. De la sorte, on pourra, en place de catégories isolées et figées, envisager des relations unissant indissolublement l'identique et le différent, le particulier et l'universel ; on pourra saisir le travail des facteurs de longue durée en des périodes circonscrites de crise ou de mutations.

Ce point de vue est nécessairement comparatiste et refuse toutes les barrières habituelles : occidental/non occidental ; démocratique/antidémocratique ; développé/sous-développé ; Nord/Sud ; tradition/modernité... Non pour araser les différences (et les valeurs qu'on peut leur accorder) dans une uniformité neutre mais pour, d'abord, s'efforcer d'atteindre aux réalités vécues, au-delà des présupposés et des partis pris. Dans cette perspective, rechercher les moyens de saisir les phénomènes politiques contemporains en Afrique et en Europe de l'Est paraît d'autant plus légitime que ces deux régions sont, plus souvent qu'à leur tour, victimes de discours semblablement construits.

Je m'efforcerai donc de proposer ici, à partir des expériences africaines, quelques directions de recherche susceptibles d'atteindre à un meilleur entendement des événements qui se déroulent actuellement en Europe de l'Est, événements replacés dans le fil d'une histoire aux ramifications multiples, comme toutes les histoires. Je m'appuierai notamment sur des travaux antérieurs ayant utilisé les concepts d'innovation politique (Martin 1986) et de culture politique (Martin 1988).

La culture politique, mode d'emploi

L'idée de culture politique telle que je l'entends diffère très largement de la *civic culture* utilisée par certains auteurs américains dans les années soixante et qui a fortement

imprégné celle de *political culture* (Rosenbaum 1975). Elle s'inspire de recherches menées pour l'essentiel en France dans les domaines de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, de la linguistique et de la science politique (Badie 1986a ; Schemel 1985).

La **culture politique** pourrait être conçue comme le résultat, construit dans le cadre d'une collectivité déterminée et, le plus souvent, attachée à un espace particulier, de l'appréhension, au travers des mécanismes de l'affectivité politique, des réalités matériellement vécues et des stratégies déployées par les individus (ou les groupes auxquels ils se sentent appartenir, ou encore les personnalités auxquelles ils s'identifient dans une situation donnée), ainsi que des relations établies entre ces réalités et ces stratégies.

L'**affectivité politique** est formée par la transmission de valeurs données comme fondamentales au sein des différents groupes d'appartenance auxquels est relié un même individu, la famille constituant certainement une matrice primordiale. Ces valeurs, en des assemblages et des condensations divers qui accueillent le contradictoire et fondent fréquemment l'ambivalence, appartiennent à des patrimoines variés (national, régional, religieux, de classe, professionnel, etc.) ; elles sont, parce qu'issues des groupes d'appartenance (donc parce qu'elles nouent des relations interindividuelles établissant le rapport de l'individu au collectif), intériorisées, vécues et mises en jeu sur le mode de la sensibilité.

Elles peuvent être, ces valeurs, énoncées immédiatement ou bien incluses dans des **systèmes symboliques**, la langue qui les formule jouant, dans tous les cas, un rôle important dans leur transmission, leur perception et leur utilisation par l'individu.

Les systèmes ou organisations symboliques sont des "*systèmes organisés de représentations, d'attitudes, de normes affectivement valorisés*".

Ils "incluent, certes, la perception de l'univers politique au sens restreint du terme, mais ne s'y réduisent pas. Il s'agit, bien plus largement, de systèmes (inégalement structurés) de représentations du champ social, de convictions (et de sentiments) relatifs au légitime et à l'illégitime, au pensable et à l'impensable, au réel et à l'illusoire, voire aux problèmes de destinée et d'existence. En dehors de situations exceptionnelles [...], ces organisations demeurent, dans une grande mesure, implicites. Toutes les recherches que nous avons pu conduire suggèrent qu'elles structurent sur le mode de l'évidence perceptions, valorisations, convictions et conduites, qu'il s'agisse de la sphère domestique privée, voire intime, du domaine professionnel (et, au-delà, des conduites à incidences économiques) ou des attitudes, opinions et comportements à signification plus immédiatement politique" (Michelat, Simon 1985 : 32).

L'affectivité politique, telle qu'elle est mise en forme par les organisations symboliques, ne peut être saisie comme quelque chose d'uniquement individuel. Elle résulte plutôt de la configuration personnelle donnée à des phénomènes sociaux. De ce fait, parce qu'elle investit de sensibilité les valeurs collectives en des formules à chaque fois uniques, elle contribue à la formation et à l'évolution de **grandes orientations à fort contenu éthique hiérarchisé** (fondées sur les notions de bien et de mal, sur les attitudes face au "bien" et au "mal"). Ces orientations permettent aux individus et aux groupes, aux individus dans les groupes, de définir des objectifs et les stratégies pour les atteindre.

L'affectivité politique circonscrit également un **champ de sensibilité** dans lequel se déploient des circuits de communication (l'affectivité influant sur la forme des messages qui y circulent, sur leurs conditions de réception et sur l'interprétation qui en est faite) et s'appliquent des forces de mobilisation (efforts de "séduction" auxquels l'individu sera plus ou moins sensible selon l'organisation de son affectivité politique en une circonstance donnée) (Ansart 1983 ; Braud 1985).

Objectifs et stratégies sont projetés dans des univers généralement délimités (organisations politiques, réseaux, territoires, marchés...) ; ils visent à obtenir des biens matériels ou symboliques dans des systèmes de relations de pouvoir réglementés par des normes juridiques et carrossés par des appareils institutionnels (dans un cadre national, infranational ou supranational). Objectifs et stratégies sont donc modelés à la fois par les orientations éthiques hiérarchisées des cultures d'appartenance (notamment par les représentations du pouvoir qui y prévalent), par le droit (que l'on peut décider de respecter ou non) et par les mécanismes et les constructions institutionnelles dans lesquels ils doivent prendre place, ces trois domaines étant eux-mêmes en interaction permanente.

Dans ces conditions, si l'on considère la culture politique comme un concept heuristique prenant en compte les rapports entre cultures et politique, dans leurs états momentanés ainsi que dans leurs mouvements, au sein d'espaces et de collectivités spécifiquement définis pour chaque recherche, celle-ci peut être construite à partir de l'étude des relations entre manifestations de l'affectivité politique, orientations éthiques, droit, systèmes de pouvoir et appareils institutionnels. Elle doit permettre de mieux comprendre les processus de sélection et de formulation des objectifs et des stratégies poursuivis par les acteurs sociaux et politiques ; de reconstituer les chenaux, officiels ou non, susceptibles d'acheminer les communications pertinentes à ces objectifs et stratégies ; de découvrir et de déchiffrer les langages politiques dans lesquels s'expriment les messages politiques. La culture politique peut donc être conçue comme un instrument autorisant une meilleure analyse des relations entre dirigeants et dirigés, c'est-à-dire des équilibres fluctuants et inégaux entre participation et autorité, entre adhésion, soutien et sujétion.

En d'autres termes, ce concept de culture politique implique l'existence de valeurs, codes et symboles qui médiatisent, dans les relations de pouvoir et les compétitions pour les bénéfiques (matériels ou symboliques) qui en découlent, le rap-

port de l'affectivité à la rationalité, des passions aux intérêts. Ces médiations permettent en effet à l'acteur politique (au citoyen comme au professionnel de la politique) d'articuler l'expérience concrète de son existence et les systèmes de pouvoir (politiques, économiques et sociaux) dans lesquels il est inclus, de les interpréter et de les apprécier ensemble. Elles fournissent ainsi à chacun les moyens de définir sa place dans ces systèmes de pouvoir et, éventuellement, d'y agir pour les consolider, les modifier, les renverser, en sortir ou choisir de n'y pas intervenir.

Cette définition de la culture politique devrait aider à mieux saisir la politique, non seulement en ses aspects explicites et officiels (puisque les places du droit, des institutions et des organisations y sont reconnues), mais aussi en ses dimensions implicites et symboliques. Elle tend à appréhender les phénomènes politiques à travers les relations entre, d'une part, les réalités (politiques, économiques, sociales, démographiques, etc.) et, de l'autre, les représentations que s'en font les participants au système étudié (dirigeants et dirigés), les codes de communication qu'ils utilisent, afin d'interpréter les conduites plus amplement qu'on ne le peut faire à travers la simple observation ou les enquêtes par questionnaires (les différents types de sondage, notamment). De ce fait, elle paraît susceptible de rendre compte de la pluralité individuelle et collective des conduites (y compris de l'ambivalence sous-tendant certaines d'entre elles) et de leurs mouvements.

En outre, cette définition ambitionne de favoriser la comparaison de situations diverses, complexes et dynamiques, grâce à la définition de points d'observation privilégiés qu'il est possible de retrouver, toutes choses égales par ailleurs, en des contextes très variés. Ces points d'observation, on pourrait les regrouper sous les rubriques de "domaines officiels" du politique et de "domaines investis", ceux où l'on rencontre les OPNI, "objets politiques non identifiés" évoqués par ailleurs (Martin 1989a), en insistant sur le fait que ces deux domaines ne sont pas séparés mais forment deux univers en communication et se

recouvrant parfois partiellement. A partir de là, l'observation s'efforce de déceler les prismes culturels qui permettent aux acteurs politiques d'opérer, les résultats de ces observations servant, par la suite, à tenter de construire des homologues entre représentations et conduites repérées en des lieux différents.

Pour que la comparaison soit opérationnelle, il importe cependant qu'elle soit très strictement circonscrite dans le temps et dans l'espace. Sans exclure l'établissement de parallèles diachroniques ni la sélection de périodes successives, cette délimitation dans le temps et l'espace vise à préserver la nature changeante des rapports entre cultures et politique. Par la définition de périodes cruciales, on choisira de saisir des moments de consolidation (stabilisation) ou, au contraire, des temps de mutation rapide, les deux options étant naturellement complémentaires. Et c'est de la confrontation de phases de consolidation et de phases de mutation qu'apparaîtront plus distinctement les processus d'innovation politique.

L'innovation politique

Car il est évident que la "culture politique" ne saurait être posée autrement que comme une invention continue. Son mouvement est impulsé grâce à l'énergie dégagée par le jeu d'un certain nombre de couples de forces ou, si l'on veut, de dialectiques : dialectique du dedans et du dehors ; dialectique de l'affectivité et de la rationalité ; dialectique de la tradition et de l'innovation.

Si l'idée de culture politique implique, pour les besoins de l'analyse, la circonscription d'un univers, il ne s'ensuit nullement

que cet univers doit être considéré en dehors de son environnement et des relations qu'il entretient avec lui ; sa dynamique même, donc sa survie en dépendent. Par conséquent, l'innovation sociale et politique résulte avant tout de ce que Georges Balandier a baptisé "*dialectique des dynamiques du dehors et des dynamiques du dedans*" (Balandier 1971 : 1ère partie).

Les secondes découlent des tensions internes à la société : à la fois des contradictions de la structure sociale et des décalages entre aspirations et réalités, ainsi que de leurs implications en ce qui concerne la multiplicité des temps sociaux (Gurvitch 1957 et 1963).

Les premières sont la conséquence des contacts et échanges de toute nature que chaque société entretient inévitablement avec d'autres. Biens et symboles circulent à l'occasion de ces relations ; les liens qui y sont tissés, les avantages ou désavantages qui y sont acquis ou subis provoquent des transformations dans les organisations sociales. S'y forgent aussi des représentations des sociétés différentes susceptibles d'informer profondément les aspirations des acteurs politiques et sociaux.

Ainsi, dynamiques du dedans et dynamiques du dehors sont-elles indissociables : elles s'entretiennent et se nourrissent pour susciter le changement. On a pu le constater en Afrique, à propos des relations intra-continentales avant la colonisation (Meillassoux 1971), puis dans les sociétés coloniales ; on en a encore vu les effets après les indépendances. En ce qui concerne l'Europe de l'Est, sur les problèmes posés par l'imparfaite correspondance du modèle idéologique et de la réalité politique, économique et sociale, sont venues se greffer, dans les "démocraties populaires" et dans les territoires non russes de l'Union soviétique, des attitudes nées de la perception, par une partie de la population, de ce modèle idéologique comme une contrainte externe, perception accompagnée par une idéalisation des sociétés "capitalistes développées". La réalité de l'influence de l'URSS a donc été interprétée en fonction de deux ordres de

représentation de l'extérieur (ordres pouvant nourrir des attitudes différentes selon, notamment, l'histoire de chacun des pays considérés, le cas de la Bulgarie l'illustre en certaines époques). On pourrait donc appliquer très précisément à leur propos la conclusion que Georges Balandier tirait de l'observation africaine :

"...la dynamique 'du dehors' peut non seulement infléchir, ou modifier profondément, celle 'du dedans', mais aussi intervenir à la manière d'une épreuve - ou d'une quasi- expérimentation, du point de vue de l'observateur" (Balandier 1971 : 39).

Cette dialectique des dynamiques du dehors et des dynamiques du dedans trouve ainsi place dans le jeu des deux autres dialectiques dont la prise en considération a été suggérée plus haut : la dialectique de l'affectivité et de la rationalité, ainsi que la dialectique de la tradition et de l'innovation.

La dialectique de l'affectivité et de la rationalité préside à la définition des objectifs et des stratégies. Elle confronte les conditions de vie et les besoins ressentis aux réalités politiques, économiques et sociales en passant par les prismes de l'affectivité : elle est un processus d'évaluation permanente de ce qui est désirable et de ce qui est jugé possible, des moyens pour atteindre le désirable dans le cadre du possible, et des coûts (ou des risques) nécessaires et supportables. Les représentations de la réalité y jouent un rôle décisif, ainsi que les aspirations, transmutations des besoins par le désir, donc l'affectivité (Chombart de Lauwe 1969). C'est cette dialectique qui doit, en partie, rendre compte des phénomènes de basculement, de changement brusque, de révolution : lorsque l'urgence des aspirations déborde la perception du raisonnable et du possible pour entraîner les hommes dans des actions visant le changement radical d'une situation qu'ils ne sont plus disposés à supporter.

La mise en forme et la circulation de l'information sont,

dans cette dialectique, capitales. La langue qui porte l'information, les langages symboliques qui lui permettent de pénétrer dans les champs de sensibilité, la charge symbolique affectée au médium qui la transmet déterminent l'impact affectif du message. Les tentatives de mobilisation et de contre-mobilisation tiennent compte de cette réalité lorsqu'elles se traduisent par des stratégies visant à séduire et/ou à susciter des réactions de rejet (Ansart 1977 et 1983 ; Braud 1991).

Ainsi l'expérience vécue au cours de la Seconde Guerre mondiale par de jeunes Kényans incorporés dans les armées britanniques les a conduits à envisager différemment leur position dans la société coloniale du Kenya et a entraîné un changement qualitatif de leurs aspirations. Leurs efforts de mobilisation ont utilisé des canaux de communication liés aux réseaux propres des sociétés kikuyu (entre autres, ceux liés aux classes d'âge) pour combiner la force du besoin (soit de terres dans une colonie de peuplement blanche reposant sur l'aliénation foncière) et l'affectivité attachée aux solidarités d'origine et de générations, à la langue partagée. Les techniques de mobilisation se sont appuyées sur des procédures syncrétiques puisant au fonds kikuyu comme aux enseignements missionnaires et à l'organisation militaire anglaise. Un soulèvement, dénommé Mau Mau par les Britanniques, s'ensuivit.

De la même manière, la frustration politique, économique et sociale des ouvriers de Gdansk a, amplifiée par la représentation idyllique des sociétés occidentales, la forme d'une aspiration irrépressible au changement. Deux types de canaux de communication, deux systèmes de mobilisation principaux ont alors été employés : l'Église catholique, réceptacle d'une foi religieuse, sans doute, mais également institution transnationale intimement liée à l'Occident qui incarnait au surplus une forme de nationalisme polonais porteuse d'antisoviétisme ; le syndicat Solidarité, type d'organisation hérité à la fois des courants réformistes occidentaux et des courants radicalement contestataires qui s'incarnèrent historiquement dans les révolutions

socialistes.

Dans ces deux cas, le vécu, la réalité politique, économique et sociale se sont trouvés interprétés dans des systèmes de représentations imprégnés de certaines perceptions du monde extérieur ; cette interprétation est devenue le moteur de conduites de changement qui eurent recours à des moyens de communication et à des techniques de mobilisation affectivement colorés et tirés de l'univers de référence idéal comme de la société d'appartenance.

Le traitement syncrétique et des dynamiques du dehors et des dynamiques du dedans dans la dialectique de l'affectivité et de la rationalité ramène à l'antique question des **rapports de la tradition et de l'innovation**. Il confirme qu'il n'est pas satisfaisant d'opposer l'une à l'autre (Coulon 1972) mais qu'il faut, au contraire, envisager leur interaction et la synergie qui s'en dégage.

La tradition représente en réalité l'actualisation permanente de phénomènes dont on fait remonter l'origine à un passé plus ou moins lointain, plus ou moins mythique. Elle est constituée par ce qui est transmis dans les groupes d'origine, notamment dans la famille ; elle fournit la matière de l'enculturation. On peut donc parler de tradition politique et, dans un sens plus large que celui attribué d'ordinaire à la socialisation politique, d'enculturation politique, étape du "continuum d'inculcation" où sont communiquées les lois officielles du groupe mais aussi le non-dit, l'implicite, ce qui va de soi : un *habitus* au sens où l'entend Pierre Bourdieu (Bourdieu 1972 : 175-200). Mais la longue durée, les processus de transmission ont des effets nécessairement transformateurs : ils font passer la "tradition" dans le convertisseur des individus et des groupes transmetteurs, inévitablement porteurs de faisceaux de traditions autres ; ils la confrontent en chaque temps à des réalités auxquelles elle doit s'adapter pour conserver sa pertinence jusqu'à ce que sa souplesse soit épuisée et qu'elle se trouve condamnée au dépérissement à moins d'être réinventée.

En fait, la tradition ne se perpétue ni ne disparaît jamais vraiment : elle se transforme sans cesse. Elle demeure "tradition" parce qu'elle est perçue et nommée comme telle. Elle inclut le changement et le nourrit. En ce sens, la tradition est porteuse d'innovations : celles-ci sont enracinées dans le terreau qu'elle produit et sont formulées en référence aux langages qu'elle a véhiculés (que ce soit pour les continuer ou les contredire).

L'innovation se produit au carrefour des traditions, par rapprochement ou synthèse sélective de traditions compatibles mises en présence dans la dialectique des dynamiques de l'intérieur et des dynamiques de l'extérieur, souvent aussi par invention libérée sous le choc de traditions différentes ; elle est loin d'être purement additionnelle. Elle s'élance du dialogue noué entre des acteurs cherchant à atteindre un objectif et entre les traditions différentes dont ils sont éventuellement porteurs. L'innovation semble donc relever souvent, sous une forme moderne, de ce que Claude Lévi-Strauss a qualifié de *bricolage* (Lévi-Strauss 1962 : 28).

La diversité est donc condition d'une innovation qui s'opère toujours dans le lien avec des traditions. L'efficace de l'innovation consiste en sa capacité à fournir des réponses, des instruments, des stratégies rendant possible de vivre des situations inédites. Selon le jeu propre de la dialectique de l'affectivité et de la rationalité, selon les individus et les groupes, elle propose des solutions qui peuvent être de consolidation, d'adaptation, de résistance, de subversion ou d'échappatoire ; elle signale - parce que, reliée à l'affectivité, elle abrite l'ambivalence - des passerelles possibles entre toutes ces solutions, passages qui facilitent le contournement face aux blocages ou devant des risques jugés trop grands. L'innovation politique est ainsi invention de langages politiques neufs, découverte de canaux de communication inexplorés, capacité de jouer sur des registres différents en fonction des circonstances.

La Tanzanie a servi d'illustration à ces processus d'innovation politique en Afrique (Martin 1988) : on a pu y constater que le

langage de la tradition servait à la légitimation des entreprises de transformation sociale ; que le langage de la famille recouvrait les attitudes face à l'autorité politique, mais aussi les obligations de celle-ci, et donnait à l'Etat un sens auquel les dirigeants pouvaient difficilement se dérober ; que le langage de la sorcellerie autorisait la contestation voilée d'un ordre troublant et, dans certains cas, que son emploi aboutissait à la modification de cette situation. On peut distinguer, dans les événements de 1989 en République démocratique allemande, au moins deux langages d'opposition, nullement incompatibles, faisant appel à deux traditions distinctes bien qu'inscrites toutes deux dans l'histoire de l'Allemagne : la fuite, qui répond à l'aspiration au mieux-être matériel et politique par la volonté de rejoindre une autre incarnation de l'Allemagne, auréolée des représentations de la liberté et de l'aisance occidentales : une Allemagne aux couleurs d'une tradition d'efficacité libérale (tradition elle-même duelle, puisqu'elle réconcilie Weimar et Bismarck) ; et la manifestation, incluant un appel à la perestroïka gorbatchévienne, qui unit cette fois la tradition socialiste germanique, l'histoire des liens entre l'URSS et la RDA à la volonté de changement.

L'exemple allemand nous ramène à la question de l'*identité*, posée au début de ce texte à propos de la Hongrie. Après les propositions faites quant à la définition de la culture politique et, surtout, après les considérations concernant son caractère dynamique, cette identité apparaît maintenant beaucoup plus clairement comme une construction modifiable utilisée dans le cadre de stratégies visant à atteindre un objectif particulier (Cartes d'identité 1989).

L'identité est un mode de relation affectif de l'individu à son environnement ; chaque individu est donc doté de plusieurs identités potentielles à partir desquelles il va afficher, dans une situation donnée, en fonction de ses objectifs, de ses stratégies et des réseaux dans lesquels il opère, une identité, voire un jeu d'identités composites. Toutefois, cette identité est nécessaire-

ment située dans la zone de recouvrement de l'assigné et de l'acquis, de l'auto-perception et de la perception par les autres ; les choix identitaires sont par conséquent largement conditionnés par la surface de cette zone de recouvrement. De la même manière, l'identité étant localisée dans le champ de la sensibilité, elle fera l'objet d'appels séducteurs visant à la mobilisation au profit de forces ou d'hommes politiques. Mais l'efficacité, dans certaines conditions, de la "séduction identitaire" ne doit pas occulter le caractère conjoncturel et fabriqué de l'identité ; tout particulièrement des identités politiques. Cela a été brillamment démontré à propos du "tribalisme" et de l'"ethnicité" en Afrique noire (Amselle, M'Bokolo 1985), à propos de l'identité ouïghoure dans la Chine contemporaine (Gladney 1992) ; des études de même type aideraient certainement à mieux comprendre le "renouveau des nationalismes" en Union soviétique.

Enquête dans les "domaines investis" du politique

Pour édifier analytiquement une culture politique telle que je viens de la proposer, pour lui restituer sa richesse, son mouvement, en un mot son foisonnement, pour y mettre en évidence les prismes culturels à travers lesquels passe la vision que les citoyens, dirigeants et dirigés, ont de la vie politique, comment aborder les réalités ?

La science politique classique demeure indispensable : il serait inutile de prétendre décrire une culture politique sans

recourir aux instruments dont elle nous a dotés pour étudier le droit, les institutions, les organisations et leurs mécanismes, les idéologies et les opinions publiques. Il faut, toutefois, adapter ses concepts et ses méthodes : d'un côté, la circulation internationale des institutions et des terminologies politiques a créé bien des situations où les mots supposés signifier la même chose dans divers pays et différentes langues possèdent en fait des sens ne se correspondant que partiellement, où des mécanismes inspirés de techniques occidentales, et portant le même nom, ont des rôles et des fonctions sensiblement différents (c'est un des problèmes que soulève l'ouvrage de Bertrand Badie sur le pouvoir en Occident et dans les pays islamiques : Badie 1986b ; voir aussi : CERI/CEAN 1978 ; Hermet, Rose, Rouquié 1978) ; de l'autre, les cultures propres des terrains d'enquête peuvent exiger une révision radicale de certains instruments d'investigation (Yannopolous, Martin 1978). Sur tous ces points, l'expérience des africanistes est riche d'enseignements.

Par ailleurs, des recherches récentes ont conduit des politologues, après des chercheurs appartenant à d'autres disciplines des sciences sociales, à étudier plus attentivement des phénomènes qui paraissaient jusque-là anecdotiques et dénués de signification politique (Martin 1989a ; Levallet, Martin 1991). Tout en refusant une dichotomie trop tranchée opposant l'"Etat" et la "société civile", en s'efforçant plutôt de mettre en évidence des liens, des chenaux, des transferts, ces recherches ont permis de dresser une liste de points d'observation d'où peuvent être découverts ces "*révélateurs sociaux*" qui permettent, selon Georges Balandier, de "*détecter les courants du changement sous les eaux mortes de la continuité*" (Balandier 1971 : 73,86). Ce sont quelques-uns de ces points d'observation, de ces "*domaines investis*" du politique que je voudrais maintenant passer rapidement en revue.

Il est possible de les regrouper en six grandes rubriques : les expressions verbales ; les expressions non verbales ; les réseaux ; les visions de la compétition ; l'éthique ; les repré-

sentations de l'Etat.

La première, celle qui s'attache à l'étude des **expressions verbales**, se situe à la frontière des objets classiques de la science politique et des OPNI. On peut y procéder à l'analyse des discours politiques émanant des personnes politiques, des citoyens, des observateurs. A cela, il convient d'ajouter la prise en compte d'autres aspects des discours ouvertement politiques, ainsi que celle de discours parallèles non destinés à l'intervention directe dans la vie politique. Ce dernier champ est déjà bien défriché : la dimension politique des œuvres littéraires, qu'il s'agisse des romans de Soljenitsyne, de Wole Soyinka ou de Ng'ugi wa Thiong'o, a été clairement établie.

En revanche, au-delà de la création juridique, l'étude des styles juridiques peut montrer comment s'opère, dans un domaine pourtant extrêmement formalisé, la dialectique de la tradition et de l'innovation (Rouland 1990). En attendant le dépérissement de l'Etat, les pays socialistes se sont dotés de systèmes de droit qui ont dû se placer dans la continuité de pensées juridiques antécédentes tout en se conformant aux objectifs des nouveaux régimes ; que le premier système de ce genre, susceptible d'influencer les autres, soit apparu dans une Russie où le tsarisme venait à peine de sombrer n'est pas indifférent. De la même manière, au moment des indépendances et après, les Etats africains, même s'ils ont largement repris les droits des métropoles coloniales, ont dû y procéder à des adaptations, parfois à des traductions surtout lorsque, comme la Tanzanie, ils refusaient d'adhérer sans discernement à la théorie de la succession d'Etat. Ces droits portent, dans le style où ils sont rédigés, la marque de la culture dans laquelle ils opèrent et des changements qu'elle connaît.

Le problème de la traduction des concepts juridiques met en lumière une question beaucoup plus vaste : celui de l'influence de la langue dans la conceptualisation du politique. Ici encore, les rares travaux africanistes qui ont tenu compte du

fait que la plupart des citoyens africains ne parlent pas leur politique dans une langue de colonisation mais dans une langue africaine ont montré les jeux et les inventions auxquels prête leur pratique linguistique (Toulabor 1986 ; Martin 1988). Le phénomène est beaucoup plus évident pour les pays d'Europe de l'Est, il n'est pas sûr que l'on en ait tiré toutes les conséquences. De la même manière, l'analyse des styles oratoires, éléments clefs de l'affectivité de la communication, est encore embryonnaire, pour l'Afrique, l'Europe de l'Est et le reste du monde (Léon 1971 et 1985).

Les **expressions non verbales** ont, jusqu'à récemment, surtout retenu l'attention des anthropologues et des sociologues, parfois des historiens. Leur sens politique a rarement été abordé bien que, dans le cadre d'une analyse symbolique de la politique, elles tiennent une place indubitablement importante. L'anthropologie politique a habitué les africanistes à s'intéresser aux vêtements, parures et langages du corps, même si l'on n'en trouve que peu de traces dans la politologie moderne de l'Afrique. Les symboliques iconique et monumentale ainsi que le traitement de l'espace se situent eux aussi au carrefour de la rationalité et de l'affectivité.

Enfin, la musique et les grandes manifestations collectives, fêtes, rites, réunions sportives, sont autant d'instances de production de sens politique qui doivent être étudiées en tant que telles dans le contexte général d'une théâtralisation du pouvoir (Balandier 1980). D'autant plus qu'elles sont souvent porteuses d'ambivalence. Ainsi, le développement du jazz en Union soviétique, en Pologne, en Hongrie ou en RDA ne peut être simplement interprété comme l'expression d'une contestation univoque ; il a pu, dans certains cas, être un moyen de "parler" autrement dans le cadre du système, une "protestation" visant à se faire intégrer dans des systèmes où le musicien professionnel reconnu jouissait d'un statut qui lui conférait bien des privilèges, quelles qu'en aient été, par ailleurs, les contraintes. Il n'y a là rien de très nouveau si l'on considère la place des "chansonniers" de

divers statuts dans les sociétés africaines. Quant aux "liturgies politiques", point n'est besoin d'y insister longuement puisque la comparaison entre l'Afrique et l'Union soviétique a été amorcée ailleurs (Rivière 1988).

L'approche des organisations et des relations en termes de **réseaux** ne vise pas à en évacuer l'étude formelle, elle tente d'accorder autant d'importance aux procédures de transmission et de communication, aux processus de mise en forme de l'information, qu'aux structures étroitement définies. Elle réunit dans l'analyse le social, l'économique et le politique pour voir ce dernier comme un "phénomène social total" où les différents types de relation peuvent être mobilisés à des fins politiques, où les différentes expressions de l'autorité construisent des représentations permettant au citoyen d'interpréter le pouvoir politique et de définir ses attitudes face à ses emprises et à ses actions. Dans une telle optique, il n'y a plus de coupure entre le souterrain et l'officiel, mais un ensemble où circulent des informations et des modèles, des aspirations et des satisfactions, des messages de mobilisation de sens opposés, favorables ou hostiles aux gouvernants en place. Les réseaux sont le lieu par excellence de la confrontation de l'affectivité et de la rationalité, ils sont des conservatoires des traditions et des chenaux de diffusion des innovations, leurs ramifications étrangères les situent également dans le jeu des dynamiques de l'intérieur et de l'extérieur. Leur importance est capitale dans des systèmes où la politique officielle est confiée à quelques appareils étroitement contrôlés qui échouent pourtant à occuper tout l'espace politique. Les expériences africaines comme celles des pays de l'Est européen conduisent à accorder une attention particulière aux réseaux formés à partir des organisations religieuses (Ranger 1986) ; mais d'autres, tels que ceux liés aux activités économiques, y compris celles dites "informelles", ne sont pas à négliger.

L'étude des réseaux indique que la limitation formelle des libertés d'organisation ou de communication ne parvient jamais à brider les aspirations à se regrouper ou à échanger des informations ; qu'en général, elle tend à les concentrer davantage dans les champs de sensibilité. De même, l'étude des **visions de la compétition** doit conduire à apprécier différemment les effets de la reconnaissance ou de la répression du pluralisme politique. Celui-ci doit être réinséré dans des conceptions culturelles plus vastes, mais en aucun cas figées, qui valorisent différemment la compétition. On peut ainsi distinguer, en Afrique, des sociétés qui mettent surtout l'accent sur la solidarité, d'autres qui ont fait de la compétition un moteur reconnu du changement, d'autres encore qui ont su ménager des temps particuliers à l'une et à l'autre ou bien encore qui ont inventé des systèmes où une autorité manipulait la compétition pour mieux en désamorcer les effets possibles. Le Buganda précolonial fournissait une illustration de cette habileté, mais le règne moderne des présidents kényans, Jomo Kenyatta et, dans une moindre mesure, Daniel arap Moi, est, de ce point de vue, tout aussi convaincant. En revanche, le fait que la plupart des cultures tanzaniennes aient valorisé la solidarité plutôt que la compétition n'est sans doute pas étranger au fait que le système politique mis en place après l'indépendance se soit fondé sur une reformulation de la solidarité (*l'ujamaa*) et que la compétition politique ait dû longtemps s'y dérouler masquée. Les changements en cours actuellement en Tanzanie montrent qu'il ne faut entendre dans ce renvoi à la culture aucun culturalisme qui justifierait, par une immuable réticence à la compétition ouverte, une limitation arbitraire des libertés ; il vise simplement à comprendre pourquoi, à un moment donné, dans un pays donné, les citoyens comprennent mal des mécanismes qui leur paraissent attenter à la dignité de l'autorité, même si, par ailleurs, dans d'autres langages, ils ne se privent pas de contester cette même autorité. Il serait intéressant d'étudier en différents pays d'Europe de l'Est ces visions de la compétition et de voir, par exemple, quelle pla-

la place occuperaient dans ce tableau l'Albanie, la Bulgarie et la Roumanie.

Ces visions de la compétition débouchent directement sur **l'éthique**, sur ces grandes orientations à contenu éthique fortement hiérarchisé placées au cœur des cultures politiques. Celles-ci relèvent du religieux, dans la mesure où il véhicule une représentation de l'autorité et des types d'attitudes possibles face à l'autorité. Elles le dépassent toutefois, comme elles débordent évidemment des organisations religieuses (qui doivent plutôt être traitées dans les réseaux). Car, au-delà de ces représentations de l'autorité, ce sont des conceptions du bien et du mal qui en découlent, des attitudes face à la vie et à la mort (qui influent singulièrement sur la valorisation ou non de la compétition), donc des instruments d'appréciation des conduites - tout particulièrement des dirigeants ou de ceux qui aspirent à le devenir - et, surtout, des moyens de donner un sens à la contradiction entre la vie et la mort, dont la gestion est aussi un des attributs du pouvoir. Les rapports entre orientations éthiques et idéologie sont étroits : elles s'interpénètrent pour provoquer éventuellement des changements dans l'une ou l'autre, et leur entrelacement peut susciter des comportements qui seront, de l'extérieur, jugés irrémédiablement absurdes, qu'il s'agisse de l'auto-accusation des victimes des procès staliniens ou des rapports noués par Sekou Touré et Jean-Bedel Bokassa avec leurs prisonniers de Boiro et de Ngaragba (Bayart 1982 ; Bigo 1988).

C'est à ce croisement de l'éthique et de l'idéologie que se forment les **représentations de l'Etat**. Au terme de cet inventaire des composants de la culture politique et des moyens de les connaître, on ne saurait en effet se satisfaire des définitions traditionnelles de l'Etat. Celui-ci apparaît maintenant comme un organisme pluriel. L'Etat, exprimé par le droit, magnifié par ses "liturgies politiques" et foyer du "sacré moderne" séculier dont parle Claude Rivière (Rivière 1988), est à la fois : une arène de compétitions pour un pouvoir plus ou moins centralisé (il porte donc l'empreinte des visions de la compétition dans laquelle se

déploient les réseaux) ; l'instrument de ce pouvoir (à travers ses "appareils", par sa capacité à prélever et à redistribuer, grâce aux moyens de coercition qu'on peut, à partir de lui, appliquer) ; l'enjeu de ces compétitions, puisqu'il relie, dans toutes les sociétés modernes même les plus libérales, le pouvoir politique au pouvoir économique ; en même temps qu'il est susceptible d'incarner une identité. Il forme donc un système de représentations dans lequel se combinent l'éthique, les aspirations, l'idéologie, les attitudes face à l'autorité, par rapport auquel s'imaginent les stratégies et s'organisent les forces politiques.

Symboliques de la modernité

Aboutir à l'Etat, même vu "à l'envers", en essayant d'esquisser une méthode comparatiste applicable à l'Afrique et aux pays de l'Est européen, et peut-être aussi à d'autres régions du globe, conduit à poser à nouveau la question soulevée par Bertrand Badie au cœur d'une étude sur "pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam" (Badie 1986b) : quelles sont les raisons de "l'hégémonie de la modernité politique occidentale" dans le monde contemporain ? En d'autres termes, pourquoi l'Occident a-t-il été capable de se parer de symboliques de la modernité et de les diffuser efficacement dans d'autres cultures ?

Le rapport de l'Afrique à l'Europe moderne, noué avec la traite et la colonisation, ne pouvait être qu'ambivalent : la "civilisation" venue du Nord fournissait un modèle et, du même

mouvement, les armes pour le combattre ; ainsi l'archaïsme de la colonisation a-t-il été attaqué au nom de la modernité des idées de souveraineté nationale et de suffrage universel.

Le rapport des pays socialistes à l'Occident capitaliste ne pouvait être plus simple : le socialisme a poussé sur le tronc de la philosophie des Lumières dont se réclament Européens et Américains ; la Russie, les pays baltes et les démocraties populaires ont partiellement partagé leur histoire avec celle des autres Européens. En fait, leur ambition était d'aller plus loin, dans le même sens : *les soviets et l'électricité*, soit plus de démocratie, plus de justice, plus de bien-être matériel ; plus et mieux ; sans tromper le peuple. Le socialisme fait ainsi partie de l'héritage moral et des ambitions de l'Occident. Mais il a échoué à en convaincre durablement les hommes auxquels il a été appliqué, parfois même, et de plus en plus, ses propres partisans ; il a échoué à fournir, à l'extérieur, les références positives que conservait et accroissait l'Occident libéral.

On ne peut donner de ce phénomène une interprétation simpliste. D'une part, un bon nombre de partisans du changement en RDA, en Hongrie, dans d'autres pays peut-être, se voulaient naguère encore socialistes. De l'autre, on ne peut établir de rapport mécanique entre la situation économique des pays de l'Est et le refus des vieux régimes : c'est dans les pays comparativement les mieux lotis, la RDA, la Hongrie, que les bouleversements sont allés le plus vite, le plus loin.

Autre chose est en jeu : l'incapacité à produire des symboliques de la modernité universellement convaincantes, à l'intérieur comme à l'extérieur, accompagnée de la résistance au bourgeonnement naturel de symboles du changement dont les réalités africaines ont montré le rôle décisif comme lubrifiants de transition (Jules-Rosette 1981), mais qui exigent pour s'épanouir, sinon de véritables espaces de liberté, du moins des interstices d'autonomie. La question que nous posent l'Afrique et les pays de l'Est est bien : pourquoi l'Occident a-t-il été capable de les sécréter ? L'une des réponses que fournit Bertrand Badie est la

diversité de la "modernité occidentale". Il y a ici une piste, si l'on ajoute, à diversité, souplesse et si l'on précise que l'une et l'autre appartiennent pour beaucoup au domaine symbolique.

Dans cette perspective, on peut se demander si l'échec du socialisme, tel que réalisé en Europe de l'Est, ne vient pas notamment d'une déconnexion entre l'éthique et l'affectif, en une matérialisation rigide de l'éthique (alors qu'elle avait été idéologiquement posée au principe du combat révolutionnaire) dans des systèmes se voulant universels, donc sans diversité, et intangibles : systèmes refusant d'incorporer délibérément la culture dans leur fonctionnement (bien que modelés par elle), incapables de prendre aisément et rapidement en charge les changements dans les aspirations. Ils ont étouffé l'élément dynamique des traditions, tenté, sans succès, d'interdire les dynamiques du dehors (ce faisant, ils les ont déformées tout en en renforçant l'impact) et rétréci l'aire potentielle des innovations. La statuairerie caricaturale du réalisme socialiste, replacée sur l'arrière-plan du bouillonnement créatif de la Russie soviétique des années vingt, rend assez bien compte de ce dessèchement conjoint de l'esthétique, de l'éthique et de l'idéologie. Si cette hypothèse recouvre une part de vérité, alors s'étalerait plus encore la vanité, la vacuité des interprétations construites sur les idées de "parenthèse", d'"identité retrouvée", voire d'atavisme. Les changements politiques récents survenus en URSS et dans les "pays de l'Est" seraient, au contraire, le fruit des cultures politiques originales qui s'y sont développées à partir de 1917. Ces bouleversements seraient ainsi l'aboutissement direct des années de socialisme et de démocratie populaire en ce qu'ils résulteraient, au moins partiellement, d'une opposition à leur réalité nourrie de la déception provoquée par leur incapacité à concrétiser leurs promesses : à mettre en actes leur éthique proclamée (liberté, égalité, camaraderie sinon fraternité...).

Au contraire, la diversité de la modernité occidentale, sa souplesse ont favorisé des adaptations partielles ; elles ont permis que joue à plein la dialectique de la tradition et de l'innova-

tion, à un régime élevé de la dialectique des dynamiques du dedans et du dehors : elles ont laissé le champ libre au traitement de la rationalité par l'affectivité, elles ont par des procédés sans cesse renouvelés (de communication et de publicité) titillé cette dernière, quand le moralisme austère du socialisme n'y laissait plus place qu'au fantasme de l'ailleurs meilleur. D'où l'adhésion aux symboliques de la modernité occidentale de peuples très divers, africains en particulier ; d'où la fascination qu'elles exercent sur beaucoup de ceux que leurs dirigeants ont voulu en écarter, quitte à en favoriser l'idéalisation et à en multiplier le pouvoir séducteur ; d'où enfin la reconnaissance de ces symboliques par les damnés de la terre occidentale à qui, envers et contre tout, demeure l'espoir d'atteindre un jour à ce qu'elles représentent.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE (Jean-Loup) 1990 : Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Paris, Payot.

AMSELLE (Jean-Loup), M'BOKOLO (Elikia) dir. 1985 : Au coeur de l'ethnie, ethnies, tribalisme et Etat en Afrique, Paris, La Découverte.

ANSART (Pierre) 1977 : Idéologies, conflits et pouvoir, Paris, Presses universitaires de France.

ANSART (Pierre) 1982 : "Pour l'analyse des sensibilités politiques" in : Etudes dédiées à Madeleine Grawitz, Paris, Dalloz : 141-152.

ANSART (Pierre) 1983 : La gestion des passions politiques, Lausanne, L'Age d'homme.

BADIE (Bertrand), 1986a : Culture et politique, Paris, Economica.

BADIE (Bertrand), 1986b : Les deux Etats, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, Paris, Fayard.

BALANDIER (Georges) 1971 : Sens et puissance, les dynamiques sociales, Paris, PUF.

BALANDIER (Georges) 1980 : Le pouvoir sur scènes, Paris, Balland.

de BARRIN (Jacques), "Les conflits de l'Afrique de l'Est, les méfaits du tribalisme", Le Monde, 3 janvier 1986.

BAYART (Jean-François) 1982 : "L'aveu sous les tropiques", Politique africaine 2 (7), septembre 1982 : 14-16.

BIGO (Didier) 1988 : Pouvoir et obéissance en Centrafrique, Paris, Karthala.

BOURDIEU (Pierre) 1972 : Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz.

BRAUD (Philippe) 1985 : "Du pouvoir en général au pouvoir politique" in : GRAWITZ (Madeleine), LECA (Jean) dir., Traité de science politique I : la science politique, science sociale, l'ordre politique, Paris, Presses universitaires de France : 335-393.

BRAUD (Philippe) 1991 : Le jardin des délices démocratiques, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Cartes d'identité 1989 : feuilles d'information du groupe de travail Cartes d'identité (des identités à l'identité politique), Paris, Centre d'études et de recherches internationales, Fondation nationale des sciences politiques.

CERI/CEAN 1978 : Aux urnes l'Afrique ! Elections et pouvoirs en Afrique noire, Paris, Pédone.

CHOMBART de LAUWE (Paul-Henry) 1969 : Pour une sociologie des aspirations, éléments pour des perspectives nouvelles en sciences humaines, Paris, Gonthier.

COULON (Christian) 1972 : "Système politique et société dans les Etats d'Afrique noire", Revue française de science politique 22 (5), octobre : 1049-1073.

DUMONT (Louis) 1983 : Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Le Seuil.

EISENSTADT (S.N.) 1976 : "L'analyse anthropologique des sociétés complexes", Cahiers internationaux de sociologie 60 : 5-41.

GLADNEY (Dru C.) 1992 : "Constructing a Contemporary Uighur National Identity : Transnationalism, Islamicization and State Representation", Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien 13.

GURVITCH (Georges) 1957 : La vocation actuelle de la sociologie, tome 1, Paris, Presses universitaires de France.

GURVITCH (Georges) 1963 : La vocation actuelle de la sociologie, tome 2, Paris, Presses universitaires de France.

HERMET (Guy), ROSE (Richard), ROUQUIÉ (Alain) dir. 1978 : Elections Without Choice, Londres, MacMillan.

JULES-ROSETTE (Bennetta) 1981 : Symbols of Change, Urban Transition in a Zambian Community, Norwood (NJ), Ablex.

JULES-ROSETTE (Bennetta) 1990 : "Simulations of Post-Modernity : Images of Technology in African Tourist and Popular Art", Society for Visual Anthropology Review 6 (1) : 29-37.

LÉON (Pierre) 1971 : "De l'art oratoire du président De Gaulle" in : Essais de phonostylistique, Studia Phonetica 4, Montréal, Didier : 131-143.

LÉON (Pierre) 1985 : "Discours argumentatif et composantes séductrices : l'éclairage du plan de l'expression" in : Hommage à Pierre Guiraud, Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice 52 : 233-242.

LEVALLET (Didier), MARTIN (Denis-Constant) 1991 : L'Amérique de Mingus, musique et politique : les "Fables of Faubus" de Charles Mingus, Paris, P.O.L.

LÉVI-STRAUSS (Claude) 1962 : La pensée sauvage, Paris, Plon.

MARTIN (Denis) 1986 : "Par-delà le boubou et la cravate : pour une sociologie de l'innovation politique en Afrique noire", Revue canadienne des études africaines 20 (1) : 4-35.

MARTIN (Denis-Constant) 1988 : Tanzanie, l'invention d'une culture politique, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Karthala.

MARTIN (Denis-Constant) 1989a : "A la quête des OPNI, comment traiter l'invention du politique ?", Revue française de science politique 39 (6), décembre : 793-815.

MARTIN (Denis-Constant) 1989b : "A la recherche des cultures politiques, de certaines tendances récentes de la politologie française", Cahiers internationaux de sociologie 87 : 223-248.

MEILLASSOUX (Claude) dir. 1971 : The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa, Londres, International African Institute, Oxford University Press

MICHELAT (Guy), SIMON (Michel) 1985 : "Déterminations socio-économiques, organisations symboliques et comportement électoral", Revue française de sociologie 26 (1) : 32-69.

MUDIMBE (Valentin-Yves) 1988 : The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge, Bloomington, Indiana University Press.

RANGER (Terence O.) 1986 : "Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa", African Studies Review 29 (2), juin : 1-69.

RIVIÈRE (Claude) 1988 : Les liturgies politiques, Paris, Presses universitaires de France.

ROSENBAUM (Walter) 1975 : Political culture, New York, Praeger.

ROULAND (Norbert) 1990 : L'anthropologie juridique, Paris, Presses universitaires de France.

SCHEMEIL (Yves) 1985 : "Les cultures politiques" in : GRAWITZ (Madeleine), LECA (Jean) dir., Traité de science politique III : l'action politique, Paris, Presses universitaires de France : 237-307.

TOULABOR (Comi M.) 1986 : Le Togo sous Eyadéma, Paris, Karthala.

VERNET (Daniel) 1989 : "De la réforme à la révolution", Le Monde, 11 novembre : 1 et 5.

YANNOPOULOS (Tatiana), MARTIN (Denis) 1978 : "De la question au dialogue, à propos des enquêtes en Afrique noire", Cahiers d'études africaines 18 (3) : 421-442.

Summary

The discovery of political cultures

Attempt to a comparatist approach from African experiences

Denis-Constant Martin

Recent political movements in Eastern Europe and Sub-Saharan Africa bring up again the question of the conditions for, and the forms of political change ; and most particularly the problem of the relations between lasting phenomena, expressing a continuity of societies at least in some of their features, and overthrowing phenomena, bringing about immediate change. Interpretations involving, in the case of Europe, the "return to a flouted identity" or "finding again" of the past, in the case of Africa, "tribalism" or "clanic reaction" do not help to understand interactions between long-lasting and short-lived phenomena.

This paper proposes ways to go beyond their opposition and to avoid overestimating or underestimating some of them. It suggests that cultural impregnation of political systems, practices and representations can be analytically reconstructed into "political culture" - a concept involving dynamisms (which give impetus to political innovation) and the complexity of transmissions (which ensures continuity). Supposing that continuity feeds innovation, the author looks closely into three couples of forces or dialectics : outer/inner dynamics, affectivity/rationality, tradition/innovation. These couples of forces must be observed in "official spots" of politics as well as in spots which, although apparently not political, can be "invested" by political thought and action.