

**AFRICA DEVELOPMENT
AFRIQUE ET DEVELOPPEMENT
Vol. XXXVI, No. 1, 2011**

**A Quarterly Journal of the Council for the
Development of Social Science Research in Africa**

**Revue trimestrielle du Conseil pour le développement
de la recherche en sciences sociales en Afrique**

*Selected papers from the 12th CODESRIA General Assembly,
except those by Okello Oculi, Greg Ruiters and David Norris et al.*

*Articles issus de la 12^e assemblée générale du CODESRIA,
à l'exception de ceux par Okello Oculi, Greg Ruiters et David Norris et al.*

CODESRIA would like to express its gratitude to the Swedish International Development Cooperation Agency (SIDA/SAREC), the International Development Research Centre (IDRC), the Ford Foundation, the MacArthur Foundation, the Carnegie Corporation, the Norwegian Agency for Development Cooperation (NORAD), the Danish Agency for International Development (DANIDA), the French Ministry of Cooperation, the United Nations Development Programme (UNDP), the Netherlands Ministry of Foreign Affairs, the Rockefeller Foundation, FINIDA, the Canadian International Development Agency (CIDA), the Open Society Initiative for West Africa (OSIWA), TrustAfrica, UN/UNICEF, the African Capacity Building Foundation (ACBF) and the Government of Senegal for supporting its research, training and publication programmes.

Le CODESRIA exprime sa profonde gratitude à la Swedish International Development Corporation Agency (SIDA/SAREC), au Centre de Recherches pour le Développement International (CRDI), à la Ford Foundation, à la Fondation MacArthur, à la Carnegie Corporation, à l'Agence norvégienne de développement et de coopération (NORAD), à l'Agence Danoise pour le Développement International (DANIDA), au Ministère Français de la Coopération, au Programme des Nations-Unies pour le Développement (PNUD), au Ministère des Affaires Etrangères des Pays-Bas, à la Fondation Rockefeller, à FINIDA, à l'Agence canadienne de développement international (ACDI), à l'Open Society Initiative for West Africa (OSIWA), au TrustAfrica, à l'UNICEF, à la Fondation pour le renforcement des capacités en Afrique (ACBF) ainsi qu'au Gouvernement du Sénégal pour le soutien apporté aux programmes de recherche, de formation et de publication du Conseil.

Africa Development is a quarterly bilingual journal of CODESRIA. It is a social science journal whose major focus is on issues which are central to the development of society. Its principal objective is to provide a forum for the exchange of ideas among African scholars from a variety of intellectual persuasions and various disciplines. The journal also encourages other contributors working on Africa or those undertaking comparative analysis of Third World issues.

Africa Development welcomes contributions which cut across disciplinary boundaries. Articles with a narrow focus and incomprehensible to people outside their discipline are unlikely to be accepted. The journal is abstracted in the following indexes: *International Bibliography of Social Sciences (IBSS)*; *International African Bibliography*; *African Studies Abstracts Online*; *Abstracts on Rural Development in the Tropics*; *Cambridge Scientific Abstracts*; *Documentation Centre Africa*; *A Current Bibliography on African Affairs*, and the *African Journals Online*. Back issues are also available online at www.codesria.org/Links/Publications/Journals/africa_development.htm

Afrique et Développement est un périodique trimestriel bilingue du CODESRIA. C'est une revue de sciences sociales consacrée pour l'essentiel aux problèmes de développement et de société. Son objectif fondamental est de créer un forum pour des échanges d'idées entre intellectuels africains de convictions et de disciplines diverses. Il est également ouvert aux autres chercheurs travaillant sur l'Afrique et à ceux se consacrant à des études comparatives sur le tiers monde.

Afrique et Développement souhaite recevoir des articles mobilisant les acquis de différentes disciplines. Des articles trop spécialisés ou incompréhensibles aux personnes qui sont en dehors de la discipline ne seront probablement pas acceptés. Les articles publiés dans le périodique sont indexés dans les journaux spécialisés suivants: *International Bibliography of Social Sciences*; *International African Bibliography*; *African Studies Abstracts Online*; *Abstracts on Rural Development in the Tropics*; *Cambridge Scientific Abstracts*; *Documentation Centre Africa*; *A Current Bibliography on African Affairs*, et *African Journals Online*. Les numéros disponibles de *Afrique et Développement* peuvent être consultés à l'adresse suivante: www.codesria.org/Link/Publications/Journals/africa_development.htm.

All editorial correspondence and manuscripts should be sent to:
Tous les manuscrits et autres correspondances à caractère éditorial doivent être adressés au:

Editor-in-Chief/Rédacteur en Chef
Africa Development/Afrique et Développement
CODESRIA, Av. Cheikh Anta Diop x Canal IV B.P. 3304, Dakar, 18524 Sénégal.
Tel: +221 825 98 22 / 825 98 23 - Fax: +221 824 12 89
Email: publications@codesria.sn or codesria@codesria.sn
Web Site: www.codesria.org

Subscriptions/Abonnement

(a) African Institutes/Institutions africaines	\$32 US
(b) Non African Institutes/Institutions non africaines	\$45 US
(c) Individual/Particuliers	\$30 US
- Current individual copy/Prix du numéro	\$ 7 US
- Back issues/Volumes antérieurs	\$10 US

Claims: Undelivered copies must be claimed no later than three months following date of publication. CODESRIA will supply missing copies when losses have been sustained in transit and where the reserve stock will permit.

Les réclamations : La non-réception d'un numéro doit être signalée dans un délais de trois mois après la parution. Nous vous ferons alors parvenir un numéro de remplacement dans la mesure du stock disponible.

ISSN 0850-3907

Contents / Sommaire
Vol. XXXVI, No. 1, 2011

*Selected papers from the 12th CODESRIA General Assembly,
except those by Okello Oculi, Greg Ruiters and David Norris et al.*

*Articles issus de la 12^e assemblée générale du CODESRIA,
à l'exception de ceux par Okello Oculi, Greg Ruiters et David Norris et al.*

La privatisation des espaces publics dans la ville de Yaoundé (Cameroun) : le cas des activités commerciales <i>Paul Ulrich Otye Elom</i>	1
The Role of Economic Aspiration in Elections in Kenya <i>Okello Oculi</i>	13
L'agir symbolique du public sur la scène musicale congolaise <i>Léon Tsambu Bulu</i>	29
Can It be Achieved? Partnering Towards Improving Livelihoods in the Ganspan Settlement, Northern Cape Province, South Africa <i>D. Norris, E.C. Van Zyl, W.T. Hashe, M.S. Mafuma, M.P. Senyolo, S.P. Mngomezulu, D. Enserink, J.W. Ngambi & C.A. Mbajjorgu</i>	49
Espace public et participation politique en Afrique : le cas de l'Algérie <i>Mourad Moulai-Hadj</i>	63
The Public Space in Nigeria: Politics of Power, Gender and Exclusion <i>Ogoh Alubo</i>	75
Mass média et figures du religieux islamique au Mali : entre négociation et appropriation de l'espace public <i>Naffet Keïta</i>	97
Developing or Managing the Poor: The Complexities and Contradictions of Free Basic Electricity in South Africa: 2000-2006 <i>Greg Ruiters</i>	119
Présentation de soi et techniques du corps : les élections Miss au Burkina Faso <i>Ollo Pépin Hien</i>	143
Ideologies, Governance and the Public Sphere in Cameroon <i>Nfamewih Aseh</i>	169





La privatisation des espaces publics dans la ville de Yaoundé (Cameroun) : le cas des activités commerciales

Paul Ulrich Otye Elom*

Résumé

La ville de Yaoundé est remarquable pour son cosmopolitisme. De ce fait, on y trouve représentées toutes les ethnies du Cameroun. Cette interculture nous permet de constater que les individus appartenant à la même aire culturelle se retrouvent souvent ensemble, si bien que dans certains quartiers, on a l'impression d'être dans des villages. Cette ruralisation ou, mieux, cette villagisation entraîne une occupation abusive de l'espace et des conflits fonciers à peine dissimulés entre les autochtones et les allochtones de cette ville. On observera ainsi que, pendant les cérémonies : les routes sont barrées et ce, parfois pendant des jours. Les espaces verts, eux, subissent l'assaut des activités culturelles. L'autre phénomène qui pose problème est celui de la vente des terrains publics par les autochtones qui s'en réclament propriétaires. Notre préoccupation porte sur l'occupation des espaces publics pour les activités commerciales. A ce propos, il n'est pas rare dans la ville de Yaoundé de voir les trottoirs occupés par le petit commerce et des espaces publics réquisitionnés par des particuliers pour construire ou implanter des boutiques ou autres hangars commerciaux. Et lorsque l'Etat, légitime propriétaire, tente de résoudre ce problème de domanialité, il se heurte à la résistance des « envahisseurs » qui ne veulent plus s'en aller, au point qu'il est obligé de faire appel à la violence. Une analyse anthropologique de ce phénomène nous amène à relier l'occupation anarchique de l'espace public à la ruralisation du milieu urbain ; elle est conséquente du fait que, les autochtones, qui n'ont plus de village et veulent conserver un certain traditionalisme, se font propriétaires de ces espaces. Le regroupement des individus selon leurs obédiences ethniques les amène à considérer ces lieux comme leurs fiefs d'origine.

* Université de Yaoundé I, B.P : 755, FALSH, Département d'Anthropologie.
Email : papzilla2001@yahoo.fr

Abstract

The city of Yaounde is remarkably cosmopolitan, and all of Cameroon's ethnic groups are represented in its population. This intercultural space allows us to observe that individuals belonging to the same cultural area can often be found together, so that some neighbourhoods resemble villages. This ruralisation, or rather this 'villagisation' leads to abusive occupation of space and barely disguised conflicts over land between city natives and newcomers. Thus, one can note that, during ceremonies, roads are often blocked, sometimes for days. Green spaces are subjected to the assaults of would-be farmers. Another phenomenon that causes problems is the sale of public lands by natives who claim to be the owners.

Our focus here is on the occupation of public spaces for commercial activities. It is not unusual in the city of Yaounde to find the sidewalks occupied by petty trade and public spaces used by private individuals to build or set up shops or commercial hangars. And when the state attempts to resolve the problem as the legitimate owner of public land, it faces resistance from the 'invaders' who refuse to leave, so that it is obliged to use force. An anthropological analysis of this phenomenon links the anarchical occupation of public space to the ruralisation of the urban milieu; it is due to the fact that city natives, who no longer have a village and wish to conserve a certain traditionalism, take ownership of these spaces. Grouping individuals together according to their ethnic origins leads them to view their neighbourhoods as their homelands.

Introduction

Le Cameroun, dit-on, est l'Afrique en miniature. Outre la variété de ses caractéristiques climatiques, hydrologiques et géologiques ou, si l'on veut, la variété de son milieu physique, c'est surtout sa diversité culturelle qui vient renforcer cette allégation. Pour le chercheur qui veut observer cette réalité de façon significative, les zones urbaines lui seront indiquées, mais plus particulièrement les villes de Douala, capitale économique, et de Yaoundé, capitale politique. Dans ces métropoles qu'on peut qualifier de villes-champignons, l'interculture est des plus marquées et des plus remarquables. Notre choix s'est porté sur la deuxième ville, qui est située au centre du territoire camerounais et compte environ deux millions d'habitants. Ville cosmopolite par excellence, on peut y retrouver toutes les ethnies du pays. Or, comme le souligne Brigitte Nathalie Ngo Mahop (2008:3), à Yaoundé, « il est aisé de constater dans la plupart des quartiers populaires, là où s'entassent les masses, une prépondérance des populations originaires de la même ethnie ». Cette ethnisation de certaines zones réduit de ce fait la distance entre espace/lieu public et espace/lieu privé. Les espaces publics sont privatisés et l'une des activités rendant cette situation perceptible est le commerce.

La privatisation des espaces publics dans la ville de Yaoundé : une réalité indéniable

Par espace public, nous entendons un espace qui appartient à toute la communauté, un espace dont tout citoyen peut faire usage. Les espaces publics, selon nous, seront pris comme lieux publics. Il s'agit donc d'aller moins dans le sens de Jürgen Habermas (1986) ou Claude Abé (2004), qui insistent surtout sur l'espace public politique que dans celui de Marc Augé (1992) qui parle des « non-lieux », lieux où les individus viennent, y font ce qu'ils ont à faire en suivant un certain canevas comportemental et repartent après avoir trouvé leur compte. L'espace public est donc mis au service de tout le monde. Cependant, dans la ville de Yaoundé, les espaces publics sont repris par des particuliers qui se les approprient à court, à moyen et à long terme.

La privatisation des espaces publics comme phénomène généralisé dans la ville de Yaoundé

Lorsqu'on arrive pour la première fois dans la ville de Yaoundé, on est tout de suite frappé par l'occupation abusive de l'espace, ce qui rend difficile la distinction entre espace public et espace privé. Il n'est donc pas étonnant d'apprendre que dans la plupart des quartiers populaires, plusieurs maisons occupent des espaces qui appartiennent à l'Etat. Les espaces où il est interdit de bâtir ne sont pas respectés et certains quartiers sont carrément construits dans les zones marécageuses qui, selon le législateur camerounais, sont des zones inhabitables. L'occupation des espaces publics est également observée lors de certaines cérémonies. Lors d'un deuil, d'un mariage ou d'une réunion ethnique par exemple, il n'est pas rare de voir une route barrée, obligeant ainsi les automobilistes à faire un détour. L'occupation de certains espaces verts pour la pratique des activités culturelles est aussi fréquente.

En effet, dès qu'un espace est inoccupé dans la métropole yaoundéenne qui connaît une démographie sans cesse croissante, il est rare de ne pas trouver quelqu'un pour l'exploiter d'une façon ou d'une autre. Cela donne même l'impression d'assister à une course à l'exploitation des espaces publics par des particuliers. En outre, un sentiment d'autochtonie amène même certains à s'en réclamer propriétaires, ce qui évidemment entraîne une vente illégale de ces lieux publics. Ceux qui les achètent ne sauront le plus souvent qu'ils ont fait une mauvaise affaire que quand le légitime propriétaire qu'est l'Etat vient reprendre son bien des années, voire des décennies plus tard.

Il n'y a donc plus de doute, la réquisition des espaces publics à des fins personnelles est plus qu'évidente dans la capitale du Cameroun. Elle est circonstancielle (lors d'une cérémonie par exemple), presque permanente

(pour les activités culturelles par exemple, celles-ci sont répétées chaque fois par les mêmes individus. Mais parfois, les espaces sont laissés en jachère.), permanente (en cas d'occupation domiciliaire). Les Yaoundéens semblent donc n'accorder que très peu de respect à la domanialité de leur ville. Et en ce qui concerne les activités commerciales, ce non-respect est encore plus frappant.

Les espaces publics et les activités commerciales : une occupation abusive et normalisée

En zone urbanisée, le commerce est la principale activité économique. Selon P.E Lovejoy dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (2000:63),

Le commerce est une forme d'échange dans laquelle, pour les besoins de la transaction, les biens échangés sont considérés comme étant d'égale valeur [...] L'échange commercial implique qu'il y ait négociation sur le prix des biens échangés : des biens qui ont une valeur d'usage deviennent des marchandises qui ont une valeur d'échange. Acheteurs et vendeurs doivent se représenter des marchandises et, pour pouvoir commercer, se référer à un étalon commun.

Il ne fait donc pas de doute que l'une des activités les plus perceptibles dans la capitale camerounaise est le commerce. Que ce soit en plein centre-ville, dans les différents marchés, au bord des routes, sur les trottoirs, dans les lieux fermés ou en plein air, les activités commerciales brillent par leur forte présence. Le commerce est ainsi une activité de proximité ici (comme d'ailleurs dans presque toutes les zones urbaines). C'est une activité qui peut être pratiquée par tout le monde, car ne nécessitant, si ce n'est que très exceptionnellement, aucune qualification particulière et pouvant être pratiquée en même temps qu'une autre activité. À Yaoundé, nous sommes de ce fait tous de potentiels commerçants. Est-ce pour cela que cette activité va souvent à l'encontre des prescriptions domaniales ? Est-ce pour cela que tout le monde semble l'encourager ou la tolérer malgré ses transgressions sur la *res publica* ?

L'occupation temporaire des espaces publics pour les activités commerciales à Yaoundé

Les activités commerciales sont souvent menées de façon temporaire sur les espaces publics. Ici, nous pouvons parler des marchands ambulants qui, pendant leurs transactions avec les clients, occupent les trottoirs pendant un temps plus ou moins long. Ils occupent également les lieux de travail et vont souvent de bureau en bureau proposer leurs marchandises. Il n'est donc pas rare, dans la ville de Yaoundé, de rencontrer des marchands ambulants dans les bureaux des ministères, des sociétés publiques, parapubliques ou privées.

Les voir gêner l'entrée de ces lieux pour écouler leurs biens de commerce fait partie du quotidien des Yaoundéens. On a beau installer des gardiens pour les chasser, ces derniers finissent toujours par baisser les bras. Pour Patrick, gardien à la Caisse Nationale de Prévoyance Sociale (CNPS) agence de Melen (quartier de Yaoundé), « Il est difficile de chasser les marchands ambulants parce que même les employés de la société nous envoient souvent les chercher quand ils veulent acheter quelque chose ». Il est pourtant interdit de faire du commerce dans les lieux publics de travail, à moins qu'un espace spécial ne soit réservé pour cela. Pourtant, les employés eux-mêmes semblent se satisfaire de cette situation. Si vous rendez visite à quelqu'un dans un lieu de service public, ne soyez pas surpris, aux heures de pause, de voir des vendeurs ou des vendeuses proposer des plats de nourriture dans les bureaux de ce lieu de travail. Et tout le monde semble content de ne pas avoir à sortir pour se restaurer, chacun, on peut le dire, semble favorable à cette « livraison à domicile ». Aussi, malgré le règlement interdisant le commerce dans les services publics, ne peut-on que constater que c'est plutôt le respect de ce règlement qui serait anormal.

La quasi-permanence des activités commerciales dans les lieux publics

Nous entendons par quasi-permanence, ici, le fait pour un individu de s'approprier un lieu public pendant une période plus ou moins longue de la journée et de prendre l'habitude de l'occuper tous les jours, à tel point que cet endroit lui est attribué définitivement. C'est donc lui qui décide de rendre sa publicité à ce lieu quand il le quitte à la fin de la journée. Nous pouvons observer cette occupation dans les marchés où certaines places sont réquisitionnées alors qu'elles ne sont pas homologuées, dans les lieux de service où certaines personnes marquent certaines places, tel un lion marque son territoire, sur les trottoirs où toute une allée peut être occupée par des commerçants.

Les activités commerciales les plus observées dans ce cas sont : la vente des produits vivriers, l'implantation des boutiques amovibles et les call-boxes (sortes de cabines téléphoniques improvisées à téléphones mobiles). C'est cependant sur les trottoirs que ces activités sont des plus gênantes. Malgré cela, les piétons à qui ces trottoirs sont réservés ne se plaignent que très rarement et acceptent sans grand problème cette occupation clandestine. Ils évitent même plutôt ces petits commerces, comme si c'est la place qui leur revient de droit, et préfèrent marcher sur la route où doivent normalement circuler les véhicules. On peut dès lors qualifier les commerçants de « rois du trottoir », car celui qui veut y écouler ses biens marchands peut s'installer sans que personne ne rechigne, il peut même éloigner ceux qui s'y trouvent et ne font rien de lucratif.

La quasi-permanence des trottoirs pour les activités commerciales entraîne évidemment une privatisation des places réservées à ces activités. Chacun sait quel est son bout de trottoir et aucun autre commerçant ne peut venir l'occuper sans son autorisation, même s'il s'absente pendant des jours. Il y a donc comme un pacte de non-agression entre ces *outlaw sellers*, ces commerçants hors-la-loi. Le lieu ne devient vacant que lorsque celui qui l'occupait informe « officiellement » les autres de son départ, lorsqu'il décède ou qu'il s'absente pendant très longtemps. Nous verrons ainsi que la majorité des commerçants ne déplace même plus son comptoir lorsqu'elle remballa sa marchandise.

Pour mieux illustrer nos propos, afin de démontrer que les lieux publics et, en l'occurrence, les trottoirs sont souvent privatisés, prenons comme exemple deux situations dont nous avons été témoin.

Il nous arrive en tant qu'habitant de la ville, presque tout le temps, de parcourir des distances plus ou moins longues, d'emprunter un taxi. Un jour, nous étions en attente de l'un de ces véhicules commerciaux sur un trottoir où se trouvait tout à côté le lieu de commerce d'une femme. Cette dernière, agacée de voir que les taxis passaient et n'acceptaient pas notre destination, nous somma tout bonnement de nous éloigner et d'aller attendre notre taxi plus loin. Le ton impératif qu'elle employa ne nous laissait pas du tout l'opportunité de discuter. Nous étions d'ailleurs conscient que si nous le faisions, nous nous serions fait engueuler par toutes les autres commerçantes qui se trouvaient sur l'allée.

En menant nos enquêtes, nous nous sommes rendu compte que dans la plupart des cas, les commerçant(e)s occupent les parties de trottoir qui se trouvent à proximité de leurs habitations. En résidant à côté d'un trottoir, vous pouvez vous réclamer propriétaire de cet endroit. Comme second exemple, nous pouvons évoquer cette femme du quartier Biyem-Assi qui décida de se lancer dans le commerce. Elle repéra une partie de trottoir qu'elle jugea comme point stratégique. Malheureusement pour elle, cette bande de trottoir, même si elle était inoccupée, était assez éloignée de son domicile. Elle commença ses activités sans être dérangée, jusqu'à ce qu'une femme qui habitait à côté se rende compte que le commerce de tomates qu'elle menait était juteux. Elle décida ainsi de l'évincer pour occuper cet espace à son profit. Très rapidement, les discussions tournèrent au désavantage de la première occupante. Tous ceux qu'on prenait à témoin disaient que l'autre femme était en droit de réclamer cette place de trottoir qui se trouvait juste devant sa maison ; c'était donc « son trottoir ». C'est ainsi que la première occupante dut finalement se retirer.

L'occupation permanente des espaces/lieux publics pour les activités commerciales

Certains espaces publics sont occupés de façon définitive par les commerçants. Il s'agit des espaces verts qui, puisqu'ils ne sont pas occupés du fait que l'Etat les réserve pour les activités ludiques et autres activités de loisir ou de détente, deviennent le paradis des occupants clandestins. Nous pouvons également citer ici les zones marécageuses auxquelles l'Etat n'accorde aucun permis de bâtir. Ces espaces sont donc exploités pour les activités culturelles, pour y implanter des maisons et, dans le cas qui nous intéresse, implanter des boutiques, des magasins, des garages, des garderies, des hangars, des laveries automobiles et autres bâtisses à caractère commercial. Selon nos informateurs et les observations que nous avons pu faire *in situ*, l'espace est automatiquement occupé quand on se rend compte que c'est un terrain vague qui n'appartient à aucun particulier. Ceux qui l'occupent s'investissent ainsi tous les droits sur ce terrain, arguant qu'ils s'y sont établis les premiers. Cela nous amène à reconnaître, avec Lapika Dimonfu (1988:55), que « chaque société a ses conceptions du sol et de l'environnement ». Pour d'autres, l'acquisition de ces espaces n'est pas gratuite. Elle est négociée avec le chef de quartier, très souvent un autochtone ou un quasi-autochtone, individu qui, du fait de son établissement pérenne, s'est arrogé un certain droit foncier sur tous les espaces verts de son secteur de commandement.

Les conflits générés par l'occupation abusive des espaces publics pour les activités commerciales

Nous avons montré plus haut que l'une des activités pour laquelle les espaces publics sont privatisés est le commerce. En effet, cette activité est simple à effectuer et tout le monde peut s'y lancer. Cependant, cette occupation désordonnée n'est pas sans causer des conflits plus ou moins violents que nous pouvons situer à trois niveaux.

En premier lieu, les conflits se situent entre les commerçants. Ces conflits reposent souvent sur la dispute d'un territoire commercial, comme nous l'avons vu avec le cas de la femme évincée, parce qu'occupant un emplacement qui était éloigné de son domicile. Et même lorsqu'ils trouvent un consensus mutuel, il se pose parfois le problème du choix des produits à écouler. Celui ou celle qui occupe le territoire en premier a la primauté sur le choix des produits qu'il va vendre. Cela signifie que, si l'un des commerçants vend par exemple des agrumes, l'autre se doit, par accord de principe, de vendre une autre gamme de produits pour préserver une certaine harmonie. Dans le cas contraire, ce qui est fréquent, on assiste toujours à des conflits qui sont matérialisés par des querelles, des menaces, voire des actes de

sorcellerie. La vente du même produit par deux ou plusieurs commerçants se trouvant au même endroit entraîne nécessairement de la concurrence. Or celui qui était là le premier, même s'il est souvent obligé de faire des concessions, estime que ceux qui viennent après ne doivent pas lui faire de l'ombre et trouver un autre business que le sien. Cependant, il est également nécessaire ici de mentionner que cette cohabitation, le moment des querelles passé, engendre également une solidarité entre les commerçants, solidarité parfois même plus frappante entre ceux qui proposent les mêmes services à la clientèle.

Les conflits sont également visibles entre les commerçants et les piétons. Les trottoirs et les espaces occupés ne sont plus accessibles au public quand les commerçants s'y installent. Aussi, si le piéton bouscule un étalage, se verra-t-il obligé de payer les pots cassés. S'il se place trop longtemps ou sans raison apparente devant un étal, on lui demandera de débarrasser le plancher, et ce, parfois sans ménagement. Cela crée donc quelquefois des disputes entre les marchands et les piétons ; et c'est presque toujours les premiers qui en sortent vainqueurs.

Enfin, les conflits concernent les commerçants et l'appareil étatique. Les commerçants, surtout ceux qui se sont implantés de façon définitive, ont toujours du mal à accepter qu'on les déguerpisse. Bien sûr, même si l'Etat semble le plus fort, la victoire s'obtient toujours après plusieurs heurts et une bataille acharnée entre lui et les commerçants clandestins. Cela suppose ainsi que, parfois, devant l'opiniâtreté des commerçants, le lourd adversaire qu'il est se trouve souvent obligé de baisser les bras. Depuis quelques mois, le Délégué du gouvernement de la ville de Yaoundé mène une bataille sans merci aux individus qui sont illicitement logés. Outre les maisons, les espaces commerciaux clandestins ont sérieusement subi ces déguerpissements. Au début des casses, beaucoup avaient négligé les injonctions d'éviction et étaient persuadés que celles-ci n'auraient pas d'effet, ce qui leur a coûté cher parce que les engins de la commune les surprenaient parfois dans leur sommeil. En ce qui concerne particulièrement les lieux de commerce, les casses se faisaient parfois en l'absence des propriétaires.

Les réalités endoculturelles et la privatisation de l'espace public

Il va de soi que la privatisation de l'espace public dans la ville de Yaoundé, que ce soit pour y installer une habitation ou pour y mener des activités commerciales, relève d'un certain nombre de faits qu'on ne peut réellement appréhender que s'ils sont domiciliés dans le système de sens des habitants de cette ville.

En effet, le laxisme qu'on observe dans cette séquestration de l'espace public vient du fait que :

1. les autochtones qui ne veulent pas démordre d'une certaine traditionalité refusent à l'Etat la légitimité de ces espaces. Aussi se les approprient-ils et se disent-ils peuvent les exploiter à loisir. Ajouté à cela, nous pouvons citer l'appât du gain. Ils considèrent que c'est à eux de vendre ces espaces publics aux allochtones. Cela vient donc confirmer cette affirmation de Georges Balandier (1986:105) : « En écho à Marx, Engels dit de la tradition qu'elle hante le cerveau des hommes ». Ces propos démontrent justement que les hommes ont du mal à se séparer de leurs coutumes ancestrales. L'Etat devient donc pour eux un voleur qui, sans les consulter, s'est octroyé leurs biens fonciers. S'agissant des activités commerciales, ces espaces sont donc soit vendus, soit mis en location, au mépris total de la domanialité que l'Etat s'est attribuée vis-à-vis de ces derniers.
2. Selon l'imagerie populaire, nous nous sommes rendu compte que tout espace libre peut être occupé par ceux qui s'y installent les premiers. En occupant des lieux pourtant dotés d'une publicité, les commerçants, bien qu'ils soient conscients de l'illégalité de leur acte, le légitiment en arguant qu'ils ont le droit de se « débrouiller » pour survivre dans un contexte économique assez difficile. Et la situation, puisqu'elle ne fait pas l'objet d'un décri sérieux, prend de l'ampleur.
3. Comme le souligne André Franqueville (1984:153), « Les habitants de Yaoundé se regroupent dans l'espace urbain en fonction de leurs ethnies et de leur région d'origine ». Aussi cette ethnisation de la plupart des quartiers de la ville subsume-t-elle ainsi que les populations de ces quartiers les transforment en aires culturelles spécifiques. Il faut ainsi préciser que dans l'éthos de la plupart des ethnies camerounaises, la terre appartient à celui qui l'occupe en premier et qui peut, de ce fait, l'exploiter à sa guise. Nos observations nous permettent donc de conclure que la villagisation des quartiers de Yaoundé est responsable, et pas dans une moindre mesure, de cette privatisation de l'espace public. Et si tout le monde semble complice de cette situation, c'est justement parce que les individus sont moins liés par une solidarité organique que par une solidarité mécanique. Nous sommes donc obligé d'avouer avec Jean Nzhié Engono (2005:83) que :

Même s'ils ont en ville d'autres types de relations avec les ressortissants d'autres contrées, les ressortissants d'une même localité se sentent toujours rapprochés les uns des autres en raison de leur commune appartenance. En même temps, ils se sentent isolés comme groupe « dans la confuse appartenance » que symbolise la forme hétérogène et concentrée même du peuplement urbain dont ils font partie. Cette situation paraît les conduire à

développer ici, plus que chez eux au village, des stratégies de regroupement se traduisant par un commun sentiment des « replis identitaires » et des initiatives de mobilisation destinées à renforcer la vie communautaire.

Et ce n'est certainement pas Marcel Mauss (1968:92) qui pourrait le contredire, puisqu'il pense que :

Par son appartenance à un groupe de parenté, chaque personne se voit obligée d'entretenir certains sentiments à l'endroit de diverses personnes, de marquer plus de respect pour certaines personnes que pour d'autres, d'aider certaines dans une plus grande mesure que d'autres.

Les Yaoundéens reproduisent ainsi les habitudes de leurs zones d'origine où les espaces inhabités ne sont pas interdits, sauf en cas de sacralisation, ou nécessitent simplement la permission verbale du chef pour devenir exploitables. Ils se sentent donc chez eux et les contraintes foncières que leur impose l'Etat font de ce dernier un ennemi, un empêchement de tourner en rond qui est constamment combattu. Ces terres, selon eux, leur appartiennent et c'est avec raison que l'Etat, qu'ils rendent d'ailleurs responsable de la précarité de leur style de vie, n'a pas d'autre choix que de laisser foisonner à loisir les activités commerciales qu'ils y mènent. C'est donc aux passants de se dépêtrer et à tous ceux qui veulent profiter des espaces verts d'aller s'épanouir ailleurs.

Conclusion

L'occupation abusive des espaces publics par les populations de la ville de Yaoundé pour mener leurs activités commerciales est plus qu'une évidence ; à partir du simple de visu, on le remarque. Ce phénomène, bien que provoquant un bon nombre de problèmes tels que l'insalubrité, l'enclavement de certains quartiers et même l'insécurité, comme le souligne le DSRP (2003:5), semble proliférer malgré la lutte acharnée que les autorités de cette ville mènent actuellement. Cette occupation illicite de l'espace public est de fait temporaire, quasi-permanente et permanente. L'espace public comme lieu public n'est donc pas respecté. La privatisation de l'espace public pour le commerce devient de ce fait un allant-de-soi, quelque chose de normal. Cette situation est d'ailleurs à l'origine de certains conflits qu'on peut remarquer entre les commerçants eux-mêmes, les commerçants et les piétons, les commerçants et l'appareil étatique. Une lecture endogène, voire endosémique du phénomène nous a ainsi permis de nous rendre compte que, la réquisition de l'espace public par des particuliers est due au fait que ces derniers non seulement disent ainsi combattre la pauvreté et l'oisiveté qui pourraient les conduire à commettre des actes déviants, mais aussi et surtout parce qu'une certaine villagisation de certains quartiers la favorise. Villagisation qui d'ailleurs sort

des quartiers pour se tentaculariser dans toute la ville, d'où une privatisation de l'espace public en plein centre-ville par exemple.

Bibliographie

- Abé, C., 2004, L'espace public. Entre le proche et le lointain, thèse de Doctorat, Paris XIII.
- Augé, M., 1992, *Les non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Ed. du Seuil.
- Balandier, G., 1986, *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, Quadrige/P.U.F.
- Document de stratégie pour la réduction de la pauvreté (DSRP), Avril 2003, Yaoundé, Clé.
- Franqueville, A., 1984, *Yaoundé, construire une capitale*, Paris, L'ORSTOM, n° 104.
- Habermas, J., 1986, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.
- Lapika, D., 1988, *Problèmes fonciers et politiques agricoles en Afrique centrale*, Kinshasa, CESDAS.
- Lovejoy, P.E., 2004, « Commerce », in BONTE, P. et IZARD, M. *et al.*, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F.
- Mauss, M., 1968, *Essais de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit.
- Ngo Mahop, B.G., 2008, Problématique de la villagisation des quartiers de Yaoundé. Le cas de Ngoussou et Mvog-Ada, mémoire de maîtrise, Université de Yaoundé I.
- Nzhié Engono, J., 2005, « Les mouvements associatifs villageois en milieu urbain au Cameroun », in *Revue camerounaise de sociologie et d'anthropologie*, pp. 67-96.





The Role of Economic Aspiration in Elections in Kenya

Okello Oculi*

Abstract

The violence that erupted, following the 30 December 2007 civic, parliamentary and presidential elections in Kenya is analysed as part of various historical continua anchored on social engineering by colonial officials who sought to control social change after the Mau Mau conflict. Presidents Jomo Kenyatta and Daniel arap Moi built on this colonial strategy for managing challenges by socialist and pro-democracy forces to their hold on power. Moi's regime had to combat challenges to his electoral fortunes from 1988 onwards and left behind a technology that was a useful investment for 2007/2008 opposition groups.

Both forms of social engineering gave prominence to tribalism as an organising tool. The power behind the success of these exercises was economic anxieties rooted in land, widespread unemployment and elite struggles for control of political influence. This perspective allows us to propose that stability in Kenya in the post-conflict period requires a bold counter-social engineering that breaks down efforts to continue the use of tribalism to prevent re-distribution of large landed estates in several parts of the country, particularly Coast and Central Provinces.

Résumé

Les violences qui ont éclaté à la suite des élections municipales, législatives et présidentielles qui ont eu lieu le 30 décembre 2007 au Kenya sont analysées dans le cadre de divers continuums historiques fondés sur l'ingénierie sociale de responsables coloniaux qui cherchaient à contrôler le changement social après le conflit mau-mau. Les Présidents Jomo Kenyatta et Daniel Arap Moi se sont inspirés de cette stratégie coloniale pour gérer les défis posés à leur maintien au pouvoir par les forces socialistes et prodémocratiques, respectivement. Le régime de Moi devait relever les défis à ses succès électoraux depuis 1988 et a délaissé une technologie que les groupes d'opposition pour 2007/2008 considéraient comme un investissement utile.

* Africa Vision 525 Initiative, Abuja, Nigeria.
Email: okellooculi@yahoo.com; afvision525@yahoo.com

Ces deux formes d'ingénierie sociale ont mis en évidence le tribalisme en tant qu'outil d'organisation. La réussite de ces exercices était sous-tendue par les anxiétés économiques ancrées dans les problèmes fonciers, le chômage largement répandu et les luttes de l'élite pour le contrôle de l'influence politique. Cette perspective nous permet de dire que la stabilité au Kenya dans la période d'après-conflit requiert une contre-ingénierie sociale osée qui anéantit les tentatives de continuer à utiliser le tribalisme pour empêcher la redistribution de vastes domaines fonciers dans plusieurs régions du pays, en particulier dans les Provinces de la Côte et Centrale.

Introduction

The depth of the crisis that became linked to the 2007 general elections in Kenya, particularly the presidential component of it, as well as the enormous demands the crisis made on Africa's diplomatic resources, call for special attention. Such a focus may point to new elements that should capture our attention and give further depth to the views of those who insist that elections are not to be seen solely as a series of events, but as an integrative aspect of wider socio-economic and political dynamics in a society.

The suddenness, intensity and scale of the violence that swept Kenya, following nationally televised obstruction, by the opposition, of moves by the Electoral Commission of Kenya to declare manipulated results of the December 2007 presidential elections, was given more coverage and visibility by the international media than similar violence in 1988, 1992 and in the run-up to the 2002 elections when President Daniel arap Moi was in power.

The depth and scale of the conflict itself brought into the open similarities between the roots of the atavistic violence that had been witnessed in Sierra Leone and Liberia, where 'Creole' (or descendants of African returnees from the Caribbean, South America and North America) had monopolised political, administrative and economic power and excluded 'up-country' ethnic groups. The accompanying social relations of contempt for, and 'structural violence' against, the majority 'up-country' ethnic groups, had denied them a sense of common citizenship and generated latent wishes for violence as a form of income and a tool for seizing power from the Creole elites (Adebajo 2002). The Kenyan events raise the issue of similar relations of conflict being built over time by colonial and post-colonial rulers, and instructs that strategies for building democracy in Africa must include frank exposition of structures of conflict that underlie superstructural processes such as electoral competition for power. Accordingly, an attempt to study the post-election violence that hit Kenya with enormous volcanic eruptions and 'after-shocks' must be anchored on a historical narrative.

This article adopts a historical perspective, with focus on the impact of economic aspirations – rooted primarily in land ownership – and on orientations to elections as forms of social action in Kenya's polity. It draws attention to the need to go beyond the often propagandistic call for 'free and fair elections' in the challenge of nation building, and the need to build communal political systems in Africa.

Historical Legacy of Kenya's 2007 Elections

Kenya gained political independence in 1963 and, with it, inherited a conflict-anchored tradition of the intensive use of the colonial state for ensuring the political, social and economic welfare and prosperity of a dominant social group (the so-called European/White Settlers) that shared the same racial and/or kinship identity with the colonial rulers in Britain. This dominance over Kenya was achieved, sustained, ensured and protected by the state for over six decades, at the expense of the predominantly black population, with the most severe disadvantages afflicting those ethnic groups that had inhabited the most fertile agricultural lands (Okello 1976). The group that benefitted most from the colonial state had enjoyed a monopoly of direct access to officials of the colonial state who, though not directly answerable to them, were vulnerable to effective influences through their allies in the British parliament, British companies with interests in East Africa and high society social clubs. Two key resources that the state made available to the 'white settlers', who became economically productive in Kenya, were land and labour. Both land and labour were appropriated from indigenous communities through horrendous and permanent use of varieties of state and private violence, force and taxation (Clayton 2006). Over six decades, the 'white settler' group was increasingly recruited as functionaries of the state and acquired considerable experience in economic and political management, legislation and electoral politics.

To avoid the emergence of a rich, black African economic class that would become increasingly fired by economic nationalism (that would be translated into the kind of struggle for independence that the American colonies had unleashed against colonial control), an Asiatic racial group, drawn mainly from the Indian subcontinent, was imported into Kenya and became officially tolerated as a commercial class located one notch below British firms that controlled banking, agricultural estates and insurance, provided transport and communications services, and handled the retail trade in agricultural produce and the import sector. Under colonial governance, this intermediary racial group (whose citizenship was in a state of suspension) saw its interests as tied to those of the ruling racial group, while seeking to increase its numbers by drawing in more family members from India/Pakistan through immigration, and protecting its share of economic exploitation of the African population.

This political opportunism, in post-colonial Kenya, continues to be translated into behind-the-scenes funding of ruling-party candidates, with very limited open participation in seeking elective positions.

Independent Kenya also inherited the twin political traits of (1) a narrowly ethno-racially defined political class that, (2) ‘completely consolidated its hold on state policy apparatus and used the same for advancing economic and political interests’ (Okello and Owino 85:2006). The colonial racial political class also left a legacy of a lack of an inclusive orientation which, under challenge by elites from oppressed and exploited groups, had to be met with violent struggles to wrestle away that power ‘so as to acquire development resources’. As noted by some analysts, in post-colonial Kenya, ‘the notion of “it’s our turn to eat” has thereby become the organising principle of national politics’ (Kayunga 389:2006). It grew into a new variant of a violence-rooted and violence-generating political culture.

The Kenyatta and arap Moi Legacies (1963-2002)

President Jomo Kenyatta ruled Kenya from 1962 until his death in 1978. Daniel arap Moi, his political opponent turned vice-president from 1966, took over and ruled for 24 years, until 2002. In 1967, Kenyatta was reported in the *Sunday Times Magazine* (London) to have stated that his wish was to create an *aristocracy* in Kenya because that social class had ensured political stability for Britain. Colin Leys (1975) noted that soon after assuming power, Kenyatta began to systematically ignore and whittle down the role of the Kenya African National Union (KANU), the mass-based political party that brought him to power. Key policy-making and review structures of KANU (including the national conference of delegates representing local party branches), were allowed to fall into political irrelevance and wither away, while periodic elections within party branches and at the national centre also ceased. Kenyatta’s government, however, conducted elections to parliament every five years, with selective electoral defeats of cabinet ministers and members of parliament who were seen as either short on loyalty or worryingly charismatic and effective mobilisers of popular support. Potential challengers for succession to the presidency became most vulnerable to being violently terminated. Following a rift over public policies, the first vice-president, Jaramogi Oginga Odinga, and cabinet minister Achieng Oneko, were detained, while their opposition party, the Kenya Peoples Union (KPU), was banned just before the elections of 1967. The opposition’s call for the redistribution of land taken back from white settlers, to the hundreds of thousands of landless veterans of the Mau Mau armed struggle, had generated panic in Kenyatta’s governing circle.

The emerging political authoritarianism, itself a continuation of colonial dictatorship, subsequently became a useful tool for achieving the twin goals of using state power to ensure disproportional accumulation of economic resources in the hands of a Kikuyu, Embu and Meru elite, and of suppressing pressures to end poverty by redistributing land previously controlled by white settlers and foreign-owned multinational corporations. Kenyatta openly called on landless people who had fought in the anti-colonial Mau Mau war to 'suffer without bitterness'. Just as the colonial state had used the administrative apparatus to ensure the brutalised silence of the disadvantaged classes, Kenyatta also relied on provincial and district administrators, directly appointed by him and expected to be loyal to him, to stamp out protests and agitation in their areas of administration. The termination of the nefarious role of these officials in rigging elections at constituency level against opponents and critics of governments (under Kenyatta, Moi and Mwai Kibaki), became a key demand in the contentious constitution-reform referendum of 2005.

Under the Moi regime, the post-colonial state in Kenya administered state-enhanced poverty characterised by lack of access to land for the landless, massive flight of the landless from rural poverty to the unemployment-based informal economic sector congregated in rapidly expanding urban slums, and the use of state resources to empower the post-independence Kalenjin elite. This anti-poor people stance was in line with Kenyatta's use of state funds (loaned by the British government as part of the negotiated independence package) to purchase land from white farmers and distribute it to top civil servants and members of parliament under the so-called 'low-density' (or large estates) scheme.

In the run-up to independence, the British colonial government had also adopted a strategy of planting inter-ethnic conflict in the Rift Valley, Western and Coast Provinces through a 're-settlement scheme' in which landless Kikuyu, Kissii and other ethnic groups were given loans to buy farms (either as individuals or as cooperative groups), from white settlers in these provinces. The Kalenjin, Luhya and Taita groups, who regard the land as their ancestral heritage, saw the situation as a new form of internal land colonisation by 'Black Settlers'.

On assuming power, President arap Moi openly declared that his ideology was that of '*nyayo*' (or faithfully following the footsteps of Kenyatta). This translated into control of state power being taken away from the Kikuyu and their ethnic allies, the Embu and Meru, and putting it in the hands of Moi's Kalenjin ethnic kith and kin and their allies in pre-independence politics. Kenyatta had concentrated power in the hands of his Kikuyu ethnic elites. As an example, while in 1976 Kenyatta ruled with 50 per cent of provincial administrators drawn from the Kikuyu ethnic group (with none drawn from the Luhya and Kamba), at the peak of Moi's rule in 2000, the Kikuyu held only

13 per cent of such positions (with the Luhya and smaller ethnic allies of the Kalenjin holding 26 per cent). Kayinga (2006:354) has proposed that because (according to the 1989 population census) the top five ethnic groups in Kenya are numerically close (Kikuyu 21 %; Luhya 14 %; Luo 12 %; Kamba 11 % and Kisii 6 %), there is a sense of insecurity in politicians seeking power that encourages an intensive appeal to ethnic loyalty both within the group that controls power and in those seeking access to state power. The anxiety may be heightened by the fact that out of a population of 42 ethnic groups, 32 of them constitute a mere 14 per cent of the total population, while the top five ethnic groups constitute 70 per cent. Making an electoral alliance solely with the 32 ethnic minorities, therefore, has little strategic merit.

None of the big five groups would be able to win political power by making broad, issue-based ideological appeals to the smaller ethnic groups. Primary focus tends to be on ensuring solid capture of home ethnic votes and negotiating deals with the other four rival ethnic groups. Such negotiations would revolve around securing patronage benefits for members of one's ethnic base, thereby giving high value to the posts of cabinet ministers, junior ministers, chairmen of boards of public corporations and managing directors of these institutions. In 1991, President Moi could assert the Kalenjin's hold on power by ensuring that they held a total of 70 top positions in public corporations, while the Kikuyu held 47, the Luo 37, the Luhya 30, and the Kamba 24. The 34 minority ethnic groups held a mere 29 posts (Kayinga 2006:391). Building a trans-ethnic, collectivist and social justice-based political culture therefore remains a major challenge.

The Challenge of Corruption

Anyang Nyong'o, and others have accused President Moi of giving access to economic resources held within public institutions, including parastatals, to the Kalenjin ethnic group and their allies, but fatally failing to follow Kenyatta's dictum that beneficiaries must ensure economic productivity within the framework of state control of significant shares of the economy (Sessional Paper Number 10, 1965). Institutions whose top positions were targets of ethno-political patronage, were recklessly looted and paralysed as economic production units, thereby forcing others into corruption and throwing many out of employment. This explosion of 'personalisation' of public institutions also led to the invasion of land allocated to public institutions. The Ndungu Report, for example, showed that land owned by the Kenya Agricultural Research Institute was given out to 229 individuals; land belonging to the Kenya Pipeline Company 'allocated' to 31 persons; land owned by Kenya Industrial Estates allocated to 572 individuals; while land along which a 'by-pass' road around central Nairobi was to be built, was allocated to 106 persons. The economic

principle of ‘primitive accumulation’ by which ‘white settlers’ on arriving in Kenya had grabbed vast tracts of land at rates as low as 10 British pence an acre, was thus replayed and extended to rob and ruin public institutions in post-colonial Kenya (Ndungu Report 2006:24-41). With the records showing which officials allocated the land, it was easy for the general public to link this land grabbing and accumulation to ethnic patronage networks. It therefore, aroused intense bitterness among groups excluded from being beneficiaries; moreso since they lacked avenues for obtaining redress. In the face of such economic circumstances, the value put on achieving electoral victory for both challengers and incumbents escalated astronomically.

Kenyatta and Moi had partially avoided the imperative of redistributing land to the landless in the core Kikuyu Central Province. This was either land seized from Mau Mau fighters as the conflict lasted or landed properties allocated to those considered loyal to the colonial government. Both presidents, in the main, adopted the terminal post-Mau Mau colonial policy of settling the landless, mainly Kikuyu, on land bought from white settlers in Masai, Luhya and Kalenjin areas in the Western and the Rift Valley Provinces. In Kiambu District, Kenyatta’s home-base, only 234 persons benefited from the ‘settlement scheme’ that provided land for purchase by the landless, thereby ensuring that most large estates remained intact. Less politically-favoured Kikuyu districts (according to Kenyatta’s plan for creating a landed Kikuyu aristocracy) experienced more land reallocation – Nyeri District, the epicentre of the Mau Mau armed struggle, got 25,028 reallocations while Thika and Muranga had 3,043 and 2,139 respectively. In contrast, while 46,814 beneficiaries got land in the Rift Valley Province, there were 69,697 beneficiaries in Coast Province and a total of 30,444 in Central Province.

This practice deepened on-going bitterness as ‘primary’ displaced owners expected to enjoy the premier option in recovering ownership. Moi exploited this emergent condition of ‘tertiary structural violence’ (the primary one having been the armed robbery of land by white settlers and the state during colonial conquest), by inciting ethnic violence against the predominantly Kikuyu, Kissii and other beneficiaries of these “Settlement Schemes” (Okello 2007).

The Ndungu Report gives the number of beneficiaries from these schemes between 1962 and 2002. The Justice Akiwumi Commission of Inquiry noted the following comment by a contented British colonial official on the conflict-generating policy of land settlement that colonial officials had introduced in the run-up to Kenya’s independence:

Inter-tribal tensions increased markedly as the year wore on. The Kalenjin make no secret of the fact that they are stock-piling native arms against the inevitable day probably after independence, when they will have to fight the

Kikuyu and perhaps the Luo for control of their own areas, including the upper and middle Rift. The tribal antipathies are now so great on some farms that the Kalenjin members of the Agricultural Workers Union would refuse to take part in a union strike alongside Kikuyu members and would automatically take the opposite line in any controversy (Akiwumi 1999:116).

Table 1: Settlement Schemes at Root of Post-2007 Election Violence

Province	District	Time Period	No. of Beneficiaries
Western	Mt. Elgon	2000	3,022
	Lugari	1963-2002	4,142
Rift Valley	Uasin Gishu	1963-1998	7,891
	Trans-Nzoia	1968-1998	11,738
	Nandi	1962-1982	1,085
	Nakuru	1967-2001	13,509
	Laikipia	1967-1993	5,890
	Bomet/Kericho	1962-1967	3,120
	Baringo/Koibatek	1964-1996	3,581
Nyanza	South Nyamira	1962-1967	1,477
	Kisumu	1964-2002	5,164
Coast	Kilifi	1977-2000	6,872
	Kwale	1962-1995	11,699
	Lamu	1978-1996	5,694
	Tana River	1996	988
	Malindi	1982-1999	10,905
	Mombasa	1999-2001	24,711
	Taita Tavera	1982-2000	8,828
Central	Kiambu	1964-2001	234
	Muranga	1967 & 1971	2,139
	Thika	1969-2000	3,043
	Nyandarua	1963-1993	25,028
	Nyeri	1962-1999	4,851
Eastern	Machakos	1963-1971	4,989
	Makueni	1971-1999	39,754
	Meru	1966-1982	3,253

Source: Republic of Kenya, Report of the Commission of Inquiry into the Illegal/Irregular Allocation of Public Land, Annexes Vol. 1, Government Printer, Nairobi, pp. 855-875

It was, therefore, not surprising that bitterness about the prospect of President Mwai Kibaki staying in power (and thereby, the assumed continuing protection of the Kikuyu's control of state resources and their use as tools for acquiring economic resources), was likely to provoke widespread violence in the provinces where 'tertiary structural violence' had been entrenched.

President Moi and Privatisation

Okelo and Owino (2006:92) have argued that specific effects of privatisation as a key component of the Structural Adjustment Programme (SAP), introduced as early as 1980, increased poverty in Kenya. Trade liberalisation as a key component of SAP brought enormous increases in the volume of cheaper food items imported into Kenya's markets. This crippled market access for local producers and middlemen, thereby deepening losses of income. Maize imports, for example, jumped from 12,000 to 650,000 tonnes in 1994 while rice imports rose from 37,000 to 93,000 tonnes.

The effect of loss of internal and regional markets combined with 'retrenchments' of workers from government jobs (the latter as a stipulation by SAP), to reduce wage employment from a high 90 per cent in 1972 to a mere 37 per cent in 1996. Correspondingly, the informal sector of the economy increased from employing only 10 per cent of the working population in 1972 to employing 70 per cent in 1996 of those earning incomes. Put side by side with the SAP stipulation that Kenya's government should return to the colonial government's strategy of avoiding the responsibility of providing social services (health and education) to the mass of the population and pushing it to local communities and families, their combined effect intensified the rate of impoverishment of the poor in urban and rural sectors. This demand on the Kenyan state was bound to arouse an intensifying sense of loss of legitimacy along with hostility to whoever was in control of state power; and moreso against the ethnic group whose elites were perceived to be benefiting from power and percolating it down the ethnic patronage chain. These hostile energies would be fed into electoral behavior.

Crisis in Education and Election Violence 2007

Kenya's education sector was a victim of a colonial legacy of unequal access by ethnic groups and growing impoverishment of the disadvantaged. One indicator was the disparity in the percentage of children who completed primary school education. Between 1999 and 2004, while Central Province (predominantly Kikuyu) achieved an average of 80 per cent completion rate, North Eastern Province (mainly home to sparsely populated Turkana and Somali minority groups) achieved only 27 per cent; Nyanza Province came second with 75 per cent, Western Province 66 per cent, Rift Valley 69 per

cent, and Eastern Province 67 per cent, respectively. Higher up the ladder, Kenya's universities could admit only 5 per cent of graduates of secondary schools in 1999, with a small increase to 6 per cent in 2003 (Wainana 2006:173). In the 1999/2000 academic year, a total of 30,243 students achieved the qualifying grade for entering university. Less than 6,000 got admission. The others most probably flowed into the turbulent and often poverty-ridden world of the 70 per cent who found employment in the informal sector.

The combination of those who failed to complete primary school and those who failed to enter universities would be expected to constitute a pool of potentially frustrated, disoriented and angry young persons. They would be expected to be available for recruitment for forms of electoral politics that blame an ethnic group's perceived misfortunes, deprivations and socio-economic failures on assumed ethnic enemies (Adebajo:2002). To this must be added the historical reality that 'some areas of the country such as North-Eastern, and parts of Nyanza, Western, Coast and Eastern Provinces are poorer and have much lower indicators of life expectancy, health facilities, safe water, sanitation, communication and transportation' (Okello and Owino: 2005). From 1966 when Oginga Odinga and thirty members of parliament formed the Kenya People's Union (KPU) to protest about Kenyatta's policies and to defeat the ruling Kenya African National Union (KANU) in the impending 1967 general elections, this geography of poverty became the primary focus of inter-ethnic struggles for power. This politicized ethnicisation of poverty would lead to highly visible political violence.

The Luo ethnic group was on the receiving end of inter-elite politically-motivated violence. In 1969, Tom Mboya, a charismatic political campaigner and past trade union leader, was assassinated in broad daylight on a Nairobi street at peak shopping time. His ethnic Luo people saw his death as the culmination of a Kikuyu plot to block his ambition to succeed the ailing Kenyatta. In 1986, Kenya's Foreign Minister, Robert Ouko, another charismatic Luo politician, was also assassinated. His murder was also seen as a plan to end his prospects of succeeding President Moi who had survived a 1982 military coup and whose leadership was associated with Raila Odinga, also a Luo.

The political rift between the Luo and the Kalenjin is partly traceable to political lobbying by white settler politicians led by Michael Blundel and Bruce Mackenzie, who applied the familiar device, used in all de-colonising countries, of arousing fears in minority groups in Kenya about impending domination by larger ethnic groups after colonial rule had ended. The Kalenjin leader, Daniel arap Moi, was a prime target for efforts to stop the nationalist

momentum of alliance between Luo and Kikuyu politicians. This alliance was later torn apart when Kenyatta was persuaded to draw in the leadership of ethnic minorities if he was to avoid electoral defeat of his policy of building a local aristocracy at the expense of the landless and the unemployed. The political class around Kenyatta turned to borrowing a social technology that Mau Mau fighters had used with enormous effect, namely, building solidarity among Kikuyu fighters by administering oaths of secrecy and loyalty to hundreds of thousands of Kikuyu. Politicians competed over numbers of truckloads of people from their constituencies brought to oath-taking rituals. It was a strategy which sought to wield the power of ethnic conflict over that of class conflict. The Luo were defined as enemies who were out to take power away from the House of Mumbi (the Kikuyu). The Kikuyu must unite to fight them. The fact that the Luo do not have circumcision as rite of passage into adulthood was exploited as a factor that disqualified their men from holding leadership over “true men”. This new political culture of ethnic warfare would finally explode on a much wider scale after the 30 December 2007 elections.

The Mwai Kibaki – Raila Odinga Deal

It could be argued that Mwai Kibaki and Raila Odinga both came into Kenya's politics with debts to collect. Although Kibaki was the first student to earn a First Class Bachelor's degree in Economics and Political Science at the prestigious Makerere University College (at the time a College of London University), he had been humiliated by the 'Kiambu' political group around Kenyatta by being appointed a junior minister to Tom Mboya, a secondary school graduate. This slap on Kibaki's face was said to be due to his coming from Nyeri District, home of the leader of the Mau Mau revolution, Dedan Kimathi. It was noted by British colonial officials that the largely youthful leaders who had launched the Mau Mau revolution had reacted with much scorn when Kenyatta returned from England and proposed an anti-colonial strategy based on holding tea-party negotiations with colonial officials in Kenya, as opposed to their preference for armed struggle (Nottingham 2007). It is noteworthy that Nyeri was the only town whose municipal authorities declined to name their central street after Kenyatta, but instead, gave that honour to their 'son of the soil', Dedan Kimathi. In 2007, Kibaki also surprised Kenyans by unveiling a sculpture of a combative Dedan Kimathi in the centre of downtown Nairobi. During the dedication ceremony, Kibaki told the crowd that his own blood brother had died fighting in the Mau Mau revolution. Perhaps Kibaki is driven by a secret ambition to use his presidency to reverse Kenyatta's vision of building a Kiambu-based aristocracy in

Kenya. That would have driven him towards seeking a collision-prone but constitutionally legitimate two-term tenure.

Raila Odinga is the son of Jaramogi Oginga Odinga, the Luo trader-politician who had fallen from being the leader of the nationalist struggle to serving term in detention and getting banned from electoral politics by Kenyatta. The latter was the direct beneficiary of Odinga's noble struggle – when the outgoing British Governor invited Odinga to become Kenya's first post-colonial Prime Minister, he had insisted that Kenyatta must be freed from prison to lead Kenya into *Uhuru* or independence. The politically charged deaths of Tom Mboya and Robert Ouko (both younger than Oginga Odinga) had given birth to a widely broadcast dictum that 'a Luo will never be president of Kenya'. Raila had come into politics with that 'glass ceiling' to crack. In 2002, he was confronted with the reality of contesting against Moi's chosen successor, Uhuru Kenyatta, while all non-Kikuyu politicians chose to vote for Mwai Kibaki, a Kikuyu who had turned against his political alliance with Moi. Not supporting Kibaki would have run the risk of pushing Kikuyu voters into alliance with Moi's Kalenjin votes. This political barrier was crossed at the price of getting Kibaki to promise to hold office for only one five-year term, while cabinet posts and other patronage-based public office would be equitably shared out among the various ethnic groups that would vote for him. Kayinga reports what would become a key theme in Raila Odinga's campaign in the run-up to the 2007 elections:

The government that was formed after the election (2002) did not reflect this understanding to the letter. The president's own ethnic party plus his own political party got some of the most key ministries both in the Cabinet and in the civil services. Appointments of permanent secretaries appeared to favour the Kikuyu and the Meru than any other group. Out of 25 permanent secretaries, 11 were from the Kikuyu and Meru ethnic groups.....Other large ethnic groups had about 2 each (Kayinga 2006:393).

Kibaki, a man who had been in government since 1962, was criticised for being too deeply rooted in the politics of ethnic dominance to embrace effective reform towards equity politics. Raila, on his part, had younger politicians biting at his heels, their eyes fixed on overtaking him in the race to succeed Kibaki. More worrying for his political allies was the prospect of Kikuyu, Embu and Meru elites (who had under Moi's regime lost power to the Kalenjin alliance), rebuilding their economic base and consolidating their 'ethno-mafia' politics. The election campaign rhetoric of the Odinga-led Orange Democratic Movement (ODM) contained bitter accusations of pre-election plots to sell majority shares of key public enterprises (like Safaricom, a mobile telecoms provider with eastern African outreach) to favoured ethnic elites. Such a

consolidation of Kikuyu economic power was likened by ODM campaign rhetoric to the situation in post-apartheid South Africa in which black Africans won political power in 1994 but the economic power remained in the hands of the minority whites. A sense of panic had been built into the election campaign. The power of this panic was reflected in comments in a document used for the campaign in the anti-government constitution referendum thus:

There is an overwhelming feeling among the non-GEMA (Gikuyu, Embu and Meru Association) communities that the Kikuyu are selfish bigots dedicated to a tribal hegemony and will never share the spoils of government with other communities (Kabukuru 2008:21).

This sense of panic was also fanned by a record of high performance by Kibaki from 2002 to 2007. The media reported improvements in access to funds for small-scale businesses and the rehabilitation of institutions that allowed this economic group to increase their incomes (PNU 2007). This was particularly evident in the dairy sector, and tea and coffee production. The return to 'free' primary school education nationwide, a policy first implemented by Kenyatta's government, had earned Kibaki considerable support. Another source of growing legitimacy was Kibaki's retreat from the brutal authoritarian culture of the Moi era. Mazrui (2008:16-17) wrote as follows:

Although inter-party relations in Kenya subsequently deteriorated, the Kibaki regime created a more open society. The Press became much freer, both printed and electronic, in spite of periodic harassment by the police. Preventive detention of political opponents became more and more rare, though Muslims were targeted more often. The government encouraged an annual accountability of performance in human rights, including the equivalent of National Ombudsman, in Kenya. The Kibaki regime attempted to deal with judicial corruption by sacking certain judges. President Kibaki vetoed parliamentary legislation which would have forced reporters and journalists to disclose their sources for stories about corruption. The particular veto by President Kibaki put Kenya ahead of the United States in the protection of the sources of journalists and reporters.

The main exception was each time Kibaki's government was sporadically challenged by *mung'ithi* terrorism. In the run-up to the elections, for example, the police may have slaughtered over eighty members of the group in response to fatal attacks on policemen and *matatu* (small bus) drivers, and others.

A Nairobi newspaper noted that a phenomenon colloquially known as 'accidenting' political opponents had apparently vanished from governance. The term 'accidenting' referred to deaths of known critics of government

through planned motor vehicle accidents. An early victim was Ronald Ngala, a key ally of arap Moi in the leadership of the Kenya African Democratic Union (KADU), the political party that championed a federal constitution (or '*majimboism*') as a safeguard for the interests of minority ethnic groups.

All these elements were likely to win growing political legitimacy and support for Kibaki and, accordingly, erode the anger and hunger to be churned up by the opposition into a winning source of political and electoral support.

Displaced Aggression

President Kenyatta was an accomplished anthropologist. His commitment to the creation of an aristocracy to run Kenya as a stable polity was severely shaken by the Mau Mau armed struggle which threatened to bring the angry and violent underclass, and 'levelers' of inequality to power. The defeat of the movement by British military power combined, with a plan to create landed gentry with control of political power, provided an opportunity to turn Kikuyu social values, particularly their notions of achieving manhood through enduring raw pain at circumcision, into a tool for political solidarity and competition against other ethnic groups. By a twist of history, the horrendous, widespread and long-lasting violence used by British police and troops against hundreds of thousands of Kikuyu detainees held in concentration camps during the Mau Mau armed struggle, and the forced labour inflicted on men and women in villages, could be presented as a form of collective circumcision and rite of passage into political domination of Kenya. A process of orchestrated socio-ethnic drama in which Kikuyu, Embu and Meru adults would take oaths to commit themselves to keeping political power against challenges by the Luo, provided a medium for this 'conversion' of collective trauma under colonial oppression into a form of religious rebirth (Likimani 2004).

The import of the phenomenon was the strategic displacement of class aggression in the political consciousness of impoverished Kikuyu and Luo ethnic groups away from 'combating intra-Kikuyu and intra-Luo class exploitation into mutual inter-ethnic and classless aggression'. Intra-Kikuyu class conflict had been a significant component of the Mau Mau struggle. Ngugi wa Thiong'o has presented it in several of his literary works as the struggle between revolutionaries and a 'home guard' of 'comprador' collaborators who served as allies of British forces. This situation has increasingly deepened political silence about intra-ethnic inequalities in the political rhetoric of leaders of Kenya's major political parties (Thiong'o 2007).

This matter has assumed dramatic dialectical relevance as the vast majority of the 650,000 displaced victims of post-election violence need to be

reintegrated into the land from which they had been evicted, mainly in the Rift Valley and Western Provinces. The knotty problem that the 'coalition government' of the Party of National Unity (PNU) and the opposition ODM must confront is the matter of redistributing land owned by beneficiaries of Kenyatta's 'landed aristocracy' policy who are to be found on both sides of the political divide. Failure to confront this economic wall is likely to give full reign to the manipulation of ethnicity, igniting inter-ethnic violence to divert focus away from intra-ethnic class-based inequalities, poverty and injustices. It also leaves land-based 'structural violence' inherited as a legacy and reality from colonial rule deeply entrenched in Kenya's polity, a socio-economic bomb ever ready to be exploded.

Conclusion

It is important to use historical analysis of the economic condition of Kenya to get to the roots of the horrendous violence that shredded the country's social and economic fabric after the 2007 elections. We have looked at conflict-generating racial and ethnic relations over land; conflict-generating failures of the educational sector; conflict-generating growth of poverty as a result of the implementation of Structural Adjustment Policies (SAP); and conflict-generating use of state power for grabbing access to economic resources as well as undermining civic morality by 'personalising' public institutions.

We have indicated how creative responses by politicians to electoral challenges left Kenya's leaders unable to escape the hold of a brutal colonial legacy of using the state as an instrument for entrenching 'structural violence' in relations over land; promotion of economic prosperity for a racial or ethnic group at the cost of deepening the impoverishment of others; domination, neo-genocide and dehumanisation of opposition ethnic 'others'. President Kenyatta's novel vision of creating an ethnic aristocracy increasingly led him into integrating Kikuyu ethnic solidarity with conflictual relations with Luo challengers for political power. The assassination of Tom Mboya, J.M. Kariuki, Pio Gama Pinto, and probably Ronald Ngala, gave a new dimension to inter-elite political violence as a tool of governance. This integration of violence into inter-ethnic electoral competition increasingly assumed widespread use from 1988 to 2007 (Akiwumi 1999).

Ethnic-based administration also facilitated a level of economic corruption that, under the Moi regime, crippled and eroded public institutions. Sustained accusations by the opposition of corruption in Kibaki's government competed for public attention with official efforts to fight it. Corruption intensified inter-ethnic conflict as it threatened the economic security of its victims.

The merit of this perspective is that it locates the issue of conflict beyond the mere absence of physical violence and highlights the value of building friendship relations at interpersonal levels in nation building.

Petro Nenni once accused Charles de Gaulle of doing 'great harm to Europe' by defending French 'particularism', thereby retarding Europe's unity and progress towards building a counterweight power to the United States and the Soviet Union (Fallaci 1976:258). Kenyatta and the white settler lobby around him were accused of inhibiting the realisation of the East African Federation, including possible collusion in the 1971 military coup against Milton Obote's government in Uganda that escalated into its collapse. It could be argued that a wider East African political space may have dispersed the political and economic ambitions of Kenya's elites and limited the power of reliance on ethnic votes and patronage networks.

References

- Adebajo, A., 2002, *Building Peace in West Africa: Liberia, Sierra Leone, and Guinea-Bissau*, International Peace Academy Occasional Paper Series, Boulder and London: Lynne Rienner.
- Clayton, Anthony, 2006, *The Killing Fields of Kenya 1952-1960: British Military Operations against the Mau Mau*, Nairobi: Transafrica Press.
- Kabukuru, W., 2008, 'Kenya: What Went Wrong', *New African*, February 1.
- Lays, C., 1975, *Underdevelopment in Kenya: The Practical Economy of Neo-colonialism*, Berkeley: University of California Press.
- Likimani, M., 2004[reprint], *Passbook Number F. 47927: Women & Mau Mau in Kenya*, New York: Praeger Publishers.
- Mazrui, A.A., 2008, 'From Obote to Obama: Stages Towards a 75th Anniversary', *Mazrui Newsletter No. 32*, Spring.
- Nottingham, J., 2006, Personal Communication, Nairobi.
- Okello, D. and Owino, K., 2005, 'Socio-Economic Context of Governance in Kenya', in Abdallah Bujra (ed.), *Democratic Transition in Kenya: The Struggle from Liberal to Social Democracy*, Nairobi: African Centre for Economic Growth.
- PNU, 2007, *Kibaki Tena, Kazi iendelee*, Campaign Brochure.
- Thiong'o, N. w., 2006, *Wizard of the Crow*, Nairobi, Kampala, Dar es Salaam: East African Educational Publishers.
- Republic of Kenya, 1999, *Report of the Judicial Commission Appointed to Inquire into Tribal Clashes in Kenya*, 1st July.
- Wassermann, G., 1976, *Politics of decolonization: Kenya Europeans and the Land Issue 1960-1965*, Cambridge: CVP.



Afrique et développement, Vol. XXXVI, No. 1, 2011, pp. 29–48
© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique,
2011 (ISSN 0850-3907)

L'agir symbolique du public sur la scène musicale congolaise

Léon Tsambu Bulu*

Résumé

Il y a une dichotomie spatiale et sociale entre les artistes et leurs publics. La scène se conçoit comme un œkoumène mystifié, sacré, une citadelle séparée du public par une zone neutre. Considérant la scène musicale comme un des lieux constitutifs de l'espace public invisible, cette étude se propose de comprendre et d'expliquer les pratiques de concerts congolaises en général, et en particulier les comportements du public qui, loin de jouer le rôle passif de simples auditeurs-applaudisseurs, est à son tour producteur des performances symboliques. Ainsi au cours de spectacles, on peut le voir accéder à l'œkoumène scénique, soit pour congratuler la star ou les artistes, soit pour participer à la performance, soit encore pour sa propre quête de pouvoir symbolique, de reconnaissance sociale. De ce point de vue, l'étude démontrera que, loin d'être une tour d'ivoire, l'estrade musicale congolaise reste un locus plus ou moins convivial et inclusif, réservant l'hospitalité au public au point d'amenuiser le rapport de force inégal (dominant-dominé) sous-jacent de la scène moderne. Mais au-delà de ces comportements stratégiques des artistes et du public, l'étude parlera également des violences qui ont pour champ cette même scène.

Abstract

There is a spatial and social dichotomy between artists and their audience. The stage is conceived as a mystical, sacred *ecumene*, a citadel separated from the public by a neutral zone. Considering the musical stage as one of the founding loci of the invisible public space, this study aims to understand and explain the general practices taking place in Congolese concerts, and in particular the behaviour of the audience that, far from playing the passive role of simple listeners/applauders, is in turn a producer of symbolic performances. Thus, during concerts, the audience may have access to the stage *ecumene*, either to

* Centre d'études politiques, Faculté des Sciences sociales, administratives et politiques, Université de Kinshasa (RDC).
Email : leon_tsambu@yahoo.com; leon.tsambu@gmail.com

congratulate the star or artists, or to participate in the performance, or on its own quest for symbolic power and social recognition.

From this standpoint, this study demonstrates that, far from being an ivory tower, the Congolese musical podium remains a relatively convivial and inclusive locus, extending hospitality to the audience to the point of reducing the unequal power relationship (between the dominant and the dominated) underlying the modern stage. But beyond these strategic behaviours on the part of the artists and the audience, the study also discusses the violence that also occurs on the stage.

Introduction

Depuis l'invention, aux XVII^e et XVIII^e siècles, de la scène moderne dans le spectacle vivant, consacrant ainsi la séparation entre la fiction et l'auditoire, il s'est institué une dichotomie spatiale et sociologique entre les artistes et leurs publics. La scène en tant qu'échafaudage surélevé réservé aux premiers, détenteurs de l'expertise professionnelle, se conçoit dès lors comme un œkoumène mystifié, sacré, une citadelle (place forte) séparée et protégée du public qui a été dépossédé de l'initiative esthétique et consigné au rôle d'adulateur.

En considérant la scène musicale comme un des lieux constitutifs de l'espace public (invisible), investi de pouvoir monolithique, cette étude se propose de comprendre et d'expliquer les pratiques de concerts congolaises en général, et en particulier les comportements plutôt stratégiques de ce public qui, loin de jouer le rôle passif de simples auditeurs-applaudisseurs, devient à son tour producteur des performances symboliques sur la même scène. Je me situe là dans le contexte du spectacle vivant. Or, selon Bruno Boutleux, « Le spectacle est toujours vivant » (Chevereau 1997:1). Le caractère vivant se trouve dans le *live and direct*, sous-entendant ainsi le caractère « populaire ». « Par nature, le secteur du spectacle vivant est un lieu d'exercice de la liberté d'expression et de création » (Pauvert 2005:85).

Comment se définit la scène musicale moderne par rapport à la scène traditionnelle (africaine) ? Quels sont, sur la scène congolaise, les différentes performances symboliques du public et les enjeux qui les fondent ? De quelle manière les nouveaux rapports artiste-public sur scène remodelent-ils les frontières entre la scène et l'auditoire et redéfinissent-ils la nature du spectacle ?

De ce qui précède, l'étude se structure autour de trois axes principaux fondés *primo* sur une approche topographique et sociologique de la scène moderne en tant qu'espace public de pouvoir, et *secundo* sur l'agir symbolique et stratégique du public et ses enjeux, et *tertio* sur la redéfinition des rapports sociaux et du spectacle sur la scène congolaise. Une conclusion met fin à la réflexion qui s'appuie sur les notions d'espace public, de scène, de pouvoir, d'enjeu, et de domination symbolique. Il importe de faire remarquer que

cette étude procède de la sociologie de l'éphémère en tant qu'elle s'attèle à saisir un événement social effervescent et évanescent, circonscrit dans une unité d'espace-temps précis.

La scène musicale moderne : espace public de pouvoir et de domination

L'effort de comprendre la notion de scène nous impose de donner les différentes conceptions, générique et spécifique, du terme. *Sensu lato*, elle désigne une réalité virtuelle en tant qu'elle se réfère à toute la pratique performative du spectacle vivant, aux professions musicales et extramusicales y associées (les entrepreneurs de spectacle, les propriétaires de salle, les agents artistiques, les sponsors, etc.), aux publics, aux règles du jeu mentales, psychologiques et codifiées de cet espace. Etant virtuelle, la scène, dans cette conception, s'apparente à l'espace public qui traduit une réalité invisible, abstraite, théoriquement construite, c'est « l'espace public bourgeois habermassien d'échange, de communication, de critique, de débat public » (Beau 2004). C'est l'espace dont « le meilleur sens possible [est] celui d'être un lieu de virtualisation relative des rapports sociaux de domination et d'inégalité, un lieu aussi de réinvention politique de soi (...) » (Haber 2004). C'est l'espace de la représentation de soi et de la représentation des autres, de l'enjeu entre vedettes ou stars, ou entre professionnels du spectacle en voulant le dominer pour dominer les autres membres du champ scénique. « On part donc du principe que l'espace public se déploie dans la société de la même manière que les espaces publics dans la ville. On part de ce principe, car, au fond, on n'a pas le choix : comment penser l'espace social autrement que sur le modèle de la surface et de l'étendue ? » (Boucheron 2004).

La scène *sensu stricto* s'applique à l'espace sur lequel se rangent les artistes en pleine performance, c'est-à-dire où l'on trouve le plateau musical, les coulisses (éventuellement), où l'artiste affronte son audience. C'est l'espace public empirique, mieux, un lieu public. C'est « l'espace public tel qu'Hannah Arendt l'a défini, dans une conception plus phénoménologique, insistant davantage sur la manière dont se déroulent les actions, sur la mise en scène de l'espace et de l'échange public » (Beau 2004). Autant il y a un espace public et des espaces ou lieux publics, autant il y a la scène musicale et des scènes musicales. Ces dernières étant des lieux empiriques investis de pouvoir et d'exhibition du pouvoir : ce sont les échafauds ou locus de spectacle dont l'aménagement sur un « espace public » répond aux exigences du rituel de représentation artistique et d'autoreprésentation de la vedette dans l'accomplissement de sa prestation, sa performance, même si la pratique peut être amatrice. Cet espace peut ou ne pas avoir été aménagé pour cette fin. Pensez aux salles des congrès, aux espaces de métro, aux espaces libres qui accueillent des artistes de rue. « Aujourd'hui, le lieu de la représentation d'un

spectacle n'est souvent plus la salle ou l'arène à ciel ouvert, lieux identifiables et fixes, mais l'espace public, la voirie en l'occurrence » (Pauvert 2005:85).

Au final, deux approches se dégagent du concept de « scène », à savoir la conception maximaliste qui implique les pratiques sociales partagées et instituées du spectacle vivant, et la conception minimaliste qui désigne le locus où se déroule une performance artistique. Ainsi, le premier désigne un espace public « virtuel » et le second un lieu public « réel » et « vivant ». Cette distinction offre la passerelle par laquelle je passe à la discussion sur les aspects physiques et sociologiques de la scène musicale, au sens minimaliste du terme, mais sur fond d'évolution de l'art du contexte traditionnel africain au contexte moderne qui a consacré la séparation entre l'artiste et son public.¹ A cet effet, dans la tradition africaine, la musique constituait un art collectif, communautaire qui rythmait et se confondait avec le cours de la vie sociale. Cependant, l'existence des professionnels, sauf dans le cas des griots de cour et de musique sacrée, magique ou cérémonielle, ne constituait à jamais une « caste » musicale en termes d'exécution. L'espace public scénique se présentait dès lors comme un espace public cohabité et partagé entre l'artiste ou l'exécutant et le public qui en constituait le chœur.

Le mode d'exécution le plus courant était l'ensemble (par opposition aux solistes), comprenant des instrumentistes, des chanteurs et des danseurs. En général, seuls les hommes jouaient des instruments, les femmes se joignant aux chants et aux danses. Les assistants y participaient (...) en battant des mains ou en tapant du pied. Selon la tradition, ils lançaient aussi des cris d'encouragement (ou de désapprobation, à leur choix). En fait, à cette époque, il n'y avait pas de spectateurs à proprement parler ; chacun participait activement, d'une façon ou d'une autre, à l'ensemble musique-danse. Cela illustre l'un des caractères fondamentaux de la tradition africaine en matière de musique et de danse : l'importance de l'activité collective (Southern 1976:19-20).

Cela sous-tend le mode compositionnel de la musique, particulièrement celle de divertissement ou des cérémonies festives. « La création dans la tradition musicale africaine procédait bien de la composition, mais le caractère communautaire et spontané de l'art africain accordait pendant l'exécution ou l'interprétation plus de pouvoir à l'improvisation comme mode compositionnel. Une improvisation non libre parce que fondée sur « une œuvre potentielle [préexistante] (...) » » (Tsambu 2004a:310). Derrière ce mode d'exécution se définit aussi la configuration physique de la scène qui alors ne se limitait pas à l'estrade de l'exécutant ou de l'orchestre, mais s'étendant à l'espace occupé par le public appelé à faire corps avec l'exécutant dans « le style responsorial du chant, le [jeu] d'appel-réponse qui sous-tend, selon les termes de Southern, « l'alternance des passages du soliste et des refrains du chœur, ou de deux passages de chœur différents » (Tsambu 2004a:311).

A l'opposé de l'espace scénique traditionnel, holistique et convivial, l'oekoumène scénique moderne, conséquence de la défonctionnalisation de la musique et de l'autonomisation (relative) du champ musical, devient un lieu public aseptisé, isolé du public, à la manière de l'autel et la sacristie vis-à-vis de la nef où s'assemblent les fidèles. La scène, au sens minimaliste du terme, qui inclut en fait l'échafaud et les coulisses où se fabriquent, à son insu, les illusions et les stratégies pour embarbouiller le public, est aménagée de plusieurs artifices techniques: les rideaux, les décors, les feux de la rampe, la poursuite (depuis le fond de la salle), la sonorisation, les fumigènes, la pyrotechnie, les produits de merchandising (affiches, tee-shirts, casques, épinglettes et autres produits de sponsors), etc. Les éclairages de scène constituent un élément fondamental du spectacle vivant, contrairement au fait qu'il « est souvent l'élément du spectacle le plus sacrifié » (Chevereau 1997:36). Une console

permet de piloter l'ensemble. Elle sera manuelle ou numérique (c'est-à-dire relayée par un ordinateur). Cette console est reliée à des blocs de puissance qui délivrent la puissance électrique aux projecteurs en fonction de la commande envoyée [...] Beaucoup plus que pour le son, la conception d'un système d'éclairage, la définition d'une implantation et d'une conduite sont véritablement l'œuvre d'un créateur ayant d'excellentes bases techniques (Chevereau 1997:36 et 37).

Tous ces éléments du podium sont recherchés pour créer la magie, la mystique de la scène et du spectacle qui contribue à la construction du pouvoir, du sacré de la vedette, tout en répondant à la logique industrielle et commerciale du champ musical moderne, ce qui relève de la défonctionnalisation de la musique devenue réifiée, simple divertissement marchand du public et non plus culture communautaire spontanée. A cet effet, Adorno et Horkheimer soutiennent dans *La dialectique de la raison* que :

L'impératif de l'efficacité transforme la technique en psychotechnique, en technique de manipulation des hommes (...) [et] règnent les normes de l'insolite pourtant familier, du facile pourtant captivant, de l'habile pourtant simple ; ce qui importe, c'est de subjuguier le client qu'on se représente distrait ou récalcitrant (Van Mater 1992:564).

Même un concert en plein air a toujours besoin des coulisses qui se prolongent virtuellement au lieu où se sont tenues les séances de répétition. Le concert en plein air « permettra d'économiser le prix de la salle, mais sera plus coûteux en aménagements techniques (chapiteaux, scènes couvertes, aménagement de loges, groupes électrogènes, blocs sanitaires...) » (Chevereau 1997:19).

La scène est ici un échafaudage surélevé surplombant le public qu'il est censé dominer dans un mode communicationnel vertical et médié, alors que

le mode de communication musico-traditionnelle, horizontal et démocratique, procédait essentiellement de l'oralité et de la spontanéité, sans médiation et illusion techniciste. La ségrégation sociospatiale de la scène moderne est telle que le public, relégué en contrebas, est dépossédé de l'initiative créatrice, assujéti au rôle d'adulateur des artistes – mieux, des vedettes – auxquels est reconnue une expertise esthétique exclusive transformée en fond de commerce et de domination avec l'appui des techniciens (régisseur son, régisseur lumière, de plateau, backliner ...). Afin de renforcer cette domination, la scène, locus du pouvoir, lieu sacré ou magique, est placée sous la hantise sécuritaire au point que, contre son invasion et sa souillure par le déferlement du public (en extase ou en colère), elle est protégée par une zone neutre. C'est une zone tampon barricadée de fer, administrée par un cordon de sbires ou de policiers, et où peut se positionner la presse ou l'équipement de médias.

La sécurité du spectacle est avant tout celui de la scène (salle) et non celui du public, mais se fait en fonction du public dont il faut connaître non seulement les motivations et les attentes (Chevereau 1997:55), mais aussi les réactions éventuelles. Mais en définitive, elle doit être appréhendée dans une approche globale : « Il apparaît que la sécurité participe à un concept global. Chaque maillon de l'élaboration d'un spectacle prend son importance : Pas de sécurité du public sans une sécurité sur scène (solidité des accroches, vérifications périodiques des installations, ignifugation des décors...) [...] » (Pauvert 2005:50).

Les stratégies et mascarades de la domination de l'artiste vis-à-vis du public en lui donnant l'illusion de participer à une création spontanée du spectacle sont bien connues. Et pourtant, tout spectacle paraît un plat pré-cuisiné par l'artiste, ce qui pousse davantage l'entrepreneur de spectacle à prendre au sérieux le problème de sécurité dès lors que le public se peut de clamer son indignation vis-à-vis d'une recette commerciale qui ne correspondrait pas au menu, au coût et au respect de délai de livraison du spectacle. Des vedettes ont été chahutées ou lapidées, des salles mises à sac pour s'indigner d'une montée tardive sur scène (pratique courante sur la scène congolaise), d'un play-back à la place du *live*, où carrément parce qu'envoûté par la magie Euterpe, l'espace du public s'est métamorphosé en zoo de fauves indomptables. C'est ce qui est très courant dans le rock ou l'une de ses variantes, en l'occurrence le *heavy metal*. « Le public est de composition différente selon le type de spectacle, et les réactions d'une foule sont imprévisibles » (Pauvert 2005:52).

Comportements symboliques du public congolais en scène

Les modes de comportements du public sur la scène sont multiples et variés et restent dictés par des enjeux divergents. Cette divergence d'abord se situe

au niveau de l'hétérogénéité de spectacles et du public, au type d'espace qui accueille le spectacle, au volume de capital symbolique de la vedette en scène. Ce point essaie d'épingler non pas les réactions violentes du public, mais plutôt certaines de ses pratiques motivées par la quête de pouvoir, l'auto-publicité, l'exhibitionnisme, le besoin de frime, l'idolâtrie des fans... Au final, ces pratiques, qui paraissent spontanées, participent plutôt d'un agir stratégique, et jamais désintéressé, car ils répondent à des enjeux, à des motivations. A noter que ces comportements ne se barricadent pas derrière des frontières étanches, mais tentent de particulariser la scène congolaise. Aussi ne doit-on pas oublier de placer une synergie entre ces comportements du public et celui de la vedette en scène qui peut prendre l'initiative d'exciter son public.

Les comportements de frime et de spectacle

Ce type de comportement participe d'un agir ostentatoire, exhibitionniste et spectaculaire qui pousse une catégorie de public à monter sur les planches pour accomplir des actes qui, par leur reconnaissance sociale, rehausseraient le prestige de l'agent (acteur). L'un des cas les plus illustres à citer s'applique à Cardoso Mwamba. Diamantaire de son état, il est connu et reconnu comme mécène sur la scène musicale populaire congolaise, mais surtout comme protecteur financier et moral de la star J.-B. Mpiana. A ce titre, il n'a pas hésité à effectuer le voyage de Kinshasa-Paris-Kinshasa afin d'assister au concert du P.O.P-Bercy de son poulain (à qui il procura des souliers sertis de diamants pour la circonstance) dans la nuit du 22 au 23 septembre 2001. Au milieu de la performance de J.-B. Mpiana, Cardoso accède à l'estrade. Aussitôt, il fait tomber une pluie de billets de dollar américain sur le front ruisselant de sueur de la star avant de poursuivre le même rituel, avec moins de zèle cette fois-ci, sur tous les chanteurs et musiciens en scène.

On comparait ce geste à un clip de Youssou N'Dour scénarisé sur l'agir d'un riche monsieur qui s'était donné le luxe de payer tout le spectacle du chanteur pour s'en régaler seul dans une grande salle (conversation avec Diallo 2008). Sociologiquement, le spectacle de Cardoso rimait avec citantisme. Ce terme, forgé et francisé à partir d'une expression luba apparue « dans le vocabulaire courant de la province du Sud-Kasaï (actuel Kasaï Oriental) au lendemain de l'indépendance du Congo », désigne un comportement ostentatoire, « de petit bourgeois dépensier », qui vit constamment en concurrence avec les égaux de sa catégorie ; d'impressionniste, d'orgueilleux qui n'épargne ni ne prévoit et qui a le goût du lucre et de la distraction ». On attribue alors au *mutanci* ou *citantiste* une personnalité péjorative. C'est par euphémisme ou par dérision que dans certains milieux sociaux l'on préfère le nommer « Président », « Pdg », « *Mwan'anyi* » (mon fils). Appliqué, au départ, au diamantaire sur l'aire culturelle luba des

deux Kasai, le terme qualifie depuis lors « toute personne qui a gagné sa vie, même si elle n'a pas traficoté dans le diamant pour y parvenir, mais qui présente certains traits particuliers de personnalité, en l'occurrence l'orgueil, la vantardise, l'exhibitionnisme des biens matériels et financiers, etc. » (Tshienke 2007).

Dans le registre de l'insolite, les mélomanes congolais se rappelleront le coq qu'un certain Joël « Mbetenge », photographe de stars congolaises offrit à une *fioti-fioti* (petite fille danseuse) de Papa Wemba au Zénith de Paris.

Sur l'axe Paris–Bruxelles–Londres, gagnés par l'obsession de paraître, les adeptes du mouvement de la *sape* (Société anonyme des personnes élégantes) trouvent dans les spectacles de musique l'opportunité de faire étalage des marques les plus prestigieuses de l'industrie internationale de la mode et du luxe. Ils s'emmitouffent des costumes bcbg ou excentriques et, comme pour prouver la qualité originale de leurs fringues, laissent l'étiquette pendante à son fil. Et dans cette « religion », même les femmes ne sont pas en reste, car à côté du « pape » et des « grands prêtres » se trouvent des « grandes prêtresses », des « sacrificatrices » qui illuminent Paris noir de leurs tenues brillantes, chics et chères, au cours des rituels vespéraux.

L'une des madones de l'élégance vestimentaire qui a passé toute sa vie à défiler sur les podiums de spectacles musicaux congolais s'appelle « Mère Malou », « Madame ya Poto » (la dame d'Europe), née Marie-Louise Likuse. Ancienne danseuse de Tabu Ley Rochereau, égérie de Papa Wemba et passionaria de la musique clamée sur les chansons de toutes les stars congolaises de son époque, Mère Malou a été élevée au rang de

matrone et modèle de toutes les midinettes des deux Congo et de l'Angola qui ne rêvent que d'être dans la lumière comme celle qu'on appelait « Mère première » comme pour la classer à part, hors catégorie. Un monde à part brocardé souvent par le commun des Congolais de la diaspora craignant l'amalgame (Botowamungu 2008a).

Ses funérailles, du 19 au 29 mars 2008, ont été le prétexte d'un grand « festival » de la *sape* à Paris :

Les obsèques de Mère Malou ne devraient pas déroger à la règle : dès lors que l'un des leurs doit être célébré ou pleuré, tous les sapeurs de France et Navarre seront de sortie, et inévitablement fantasques et extravagants pour offrir à la disparue, cette proche de Papa Wemba, l'ultime parade en guise de dernière révérence à cette prêtresse de la *sape* (Botowamungu 2008b).

Sa vie de prêtresse de la religion *kitendi* (la *sape*) a tellement été pompeuse que même TF1 lui consacra un long reportage, scrutant par ses caméras les garde-robes (Botowamungu 2008b) de cette déesse de l'élégance finalement trahie par la discipline pharmaceutique afin de se garder à jamais un corps gracieux.

L'usage de l'artifice costumier sur la sphère publique musicale congolaise devient une stratégie de quête de légitimation par cette catégorie de marginaux

sociaux, de clandestins qui, en fait, ne vivent la ville officielle européenne que de manière onirique, sinon par procuration. En chômage ou travaillant au noir, sans-papiers pour certains, les adeptes de la sape ne disposent pas de moyens de leur politique d'élégance. Le chanteur congolo-angolais Pacha en donne une illustration dans « Voyage ya Poto » (le voyage pour l'Europe) (1995) :

Julie poto oyo nakomi lelo, caillou, libanga, tadi ekomonana te,
 Julie en Europe où je me trouve maintenant, même le job n'est pas à portée
 Crise économique ekoti partout, naza chomeur moyen natindela yo cadeau
 ya poto eza te eee. (...)
 La crise économique s'est généralisée, je suis sans-emploi. Ce qui ne permet
 pas de t'envoyer un cadeau d'Europe. (...)
 Julie basusu chérie, bamata poto, bateka mapango ya famille
 Julie chérie, plus d'un a aliéné la parcelle familiale pour trouver les moyens
 d'atteindre l'Europe
 Bayaka koluka sima lobi bazongisa, bakangama bacot' oyo
 Ils sont venus chercher à gagner la vie afin de réparer le forfait, mais ils ont
 été pris dans leur propre piège (incapables de regagner le pays).

Cette chanson de Pacha en rappelle une autre : « Proclamation » (Stervos Niarcos/Papa Wemba 1984), et une autre encore : « Kaokorobo » (Timo Lolo/Papa Wemba 1995) qui fustigent les jeunes Congolais arrivés en Europe pour les études ou pour une autre raison, mais finissent par se perdre dans la vadrouille et le dandysme. Afin d'entretenir l'illusion, ils se versent dans l'illégalité et se condamnent au statut de *fua-ku-mputu*.² L'on dit pourtant que Mère Malou, pour soutenir légalement ses extravagances vestimentaires, tenait un café dénommé *Fula ngenge*, dans le dix-huitième arrondissement de Paris,

où pour les sapeurs il fallait être vu et flamber afin de se faire adouber. C'était une affaire qui forcément marchait jusqu'au jour où un des habitués impliqué dans une bagarre devant le café insulta des agents de police. Le café, déjà dans le collimateur pour ce type de comportements, fut frappé d'une très lourde amende qui la condamna, (Botowamungu 2008a).

« La sape coûte cher au point qu'il faut casser pour en avoir et finalement se retrouver en prison », me confiait un sapeur sur la place de Bruxelles. Et selon mon interlocuteur, Papa Wemba n'était devenu sapeur qu'après son séjour carcéral. Pour ce sapeur, l'allégorie de la casse passe pour l'idole de Matonge par le recours au *phénomène des ngulu*³ qui lui valut la prison en France.

Après une exhibition financière sur le podium de J.-B. Mpiana en Irlande, un frimeur congolais se fit prendre dans les mailles de filets de la police britannique. Il semble qu'il n'y a pas eu de liens directs entre son exhibition et son arrestation, mais le premier fait confirme la problématique de la quête

de légitimation et le second l'appartenance à une catégorie de marginaux sociaux (pas toujours en termes financiers) qui rechercheraient l'accomplissement de leur être au travers des activités de parade et trouveraient dans les soirées musicales le cadre propice pour leur auto-accomplissement symbolique. Ainsi prennent-ils soin d'apparaître dans les salles de spectacle sur le tard en s'assurant d'attirer vers eux le regard et l'attention du public pourtant focalisés sur la star en scène.

L'agir publicitaire

Le métier de musique aujourd'hui se situe à la croisée de plusieurs professions musicales, paramusicales et extramusicales au point que l'artiste à lui seul n'existe pas. La production d'un concert fonctionne comme une activité en amont et en aval à laquelle participent l'agent artistique, l'entrepreneur de spectacles, le propriétaire de salle, les techniciens son et lumière, le décorateur, le sponsor, les médias, le costumier, le public, etc. L'action publicitaire qui se situe en amont du spectacle annonce l'événement alors que celle qui a lieu pendant le spectacle porterait sur le producteur et le sponsor à travers leurs visuels ou les décors de la scène.

En République Démocratique du Congo, il faut relever la déréglementation professionnelle dans le secteur du spectacle vivant qui a conduit ces dernières décennies des sponsors, à savoir les brasseries et les opérateurs en télécommunications,⁴ à s'afficher aussi comme producteurs de spectacles. Souvent sur l'espace public (en plein air), les concerts de variétés congolais, qui investissent les rues et les terrains de football municipaux, se matérialisent grâce au soutien financier et matériel de ces sociétés de boissons qui fournissent la scène et ses artifices, le matériel sonore, l'énergie électrique (groupe électrogène), prennent en charge la sécurité du matériel et de la vedette (service de gardiennage privé, police), à côté de ses sbires privés.

L'action publicitaire sur la scène congolaise, *sensu stricto* et *sensu lato*, commence par les *mabanga*.⁵ En scène, il est courant que les nominations agissent comme des appels à des dons financiers, mais aussi comme simple pratique publicitaire en faveur des mécènes, des amis. Le « sponsor-producteur » du spectacle, outre les visuels imprimés ou bardés sur la bâche ou le bord du podium, bénéficie d'intermèdes publicitaires et/ou d'une composition musicale qui vante les vertus ou la qualité de ses produits. Le personnel artistique arbore des tee-shirts aux marques du sponsor. « La vie privée-publique des stars est toujours douée d'une efficacité commerciale, c'est-à-dire publicitaire. Ajoutons que la star n'est pas seulement sujet, mais objet de publicité : elle patronne parfums, savons, cigarettes, etc. et multiple par là son utilité marchande » (Morin 1972:100).

Au cours des concerts, l'exploitation d'un bar où le public se procure les produits du sponsor brassicole participe du merchandising de la star et donc de la publicité. Mais ce public est le plus souvent invité, lors de l'entracte publicitaire, à monter sur l'échafaudage. Des compétitions de circonstances sont organisées en matière de danse, de chant, ou une course de consommation à la régala de bouteille de bière. Le meilleur est primé en recevant, outre de l'argent, une gamme ou quantité du produit sponsorisé. Plébiscité virtuose du verbe, le chanteur Félix Wazekwa a la particularité d'organiser aussi des concours sur des sujets énigmatiques se rapportant aux aphorismes dont sont essaimés les textes de ses chansons au point d'avoir beaucoup contribué à la renommée de la vedette.

La pratique photographique sur la scène constitue une forme de comportement (auto-) publicitaire. Guidés par l'idolâtrie, les fans ont toujours le souci de garder les images de leurs dieux qu'ils épinglent au mur de leur espace de vie. Mais poser avec sa vedette ou lui arracher un autographe (pratique peu développée par les Congolais qui n'ont pas de culture d'écrit et d'archives) restent des opportunités rêvées par le fan pour lui manifester son amour passionnel, mais surtout dans le but de se servir de ces clichés comme supports publicitaires de soi-même et de son idole.

Le fan est par essence fétichiste. Accumuler des objets symbolisant l'être qu'il vénère, adore ou aime – en fonction des degrés du culte – est un moyen pour lui de sentir son idole présente, toujours à côté de lui. Une présence certes mythique, mystique et onirique puisque ces fétiches n'ont pour unique but que de prolonger le rêve du fan qui éprouve ainsi le sentiment de partager la vie intime de la star.

Au premier rang de ces fétiches : la photo. Avec elle, le fan pénètre directement dans la vie la star. La presse, en particulier, a d'ailleurs immédiatement calculé l'intérêt qu'elle pouvait tirer de ce support. Aujourd'hui les *paparazzi* font fortune, les photographes traquent les moments extra-professionnels des artistes et les fans s'arrachent ces photos, les découpent et, en les admirant, peuvent, à volonté, se transporter directement à l'intérieur de celles-ci (Rousselet-Blanc 1994:50).

Les vedettes sont des étoiles filantes dont la visibilité est raréfiée, comment les attraper si ce n'est au cours de leurs apparitions scéniques. Le public congolais est prodigue en pratique photographique sur l'estrade scénique, au point que cela donne parfois l'impression de perturber le bon déroulement du spectacle. Ce n'est donc pas par hasard qu'en contrepoint s'est développé un commerce des photos de stars devant les devantures des professionnels d'images fixes. La proximité entre l'imagerie religieuse et l'imagerie « starienne » devient très flagrante dès lors que la photo de sa star joue une fonction similaire à celle de la madone ou du Christ pour les chrétiens. La

vierge en extase, quoiqu'apocryphe, représentée sur la première page de couverture de l'ouvrage d'Edgar Morin, *Les stars* (1972), conforte mes propos.

En dehors des frimeurs, l'espace public scénique agit aussi comme plateforme publicitaire pour une catégorie de personnes, notamment ces filles moralement libres, formes modernes de ces « déesses païennes » de Gondola (1999). Leur accès sur les planches, sous le prétexte d'aller congratuler la star, leur permet de se positionner stratégiquement sous les feux de la rampe et devant les cameras de la télévision qui leur offrent une publicité gratuite de leurs atouts physiques et procèdent ainsi à l'hameçonnage des hommes, dont la star en scène en premier lieu, prise pour l'homme idéal. Car :

Le mythe des stars ne nie pas la sexualité. Il la sous-entend toujours. Les « potins » le suggèrent [...] La star jouit pour l'univers entier. Elle a la grandeur mystique de la prostituée sacrée. (...) Peu importent ses partenaires : c'est l'Amour qui la visite, l'Amour qu'elle attend, l'Amour qui la guide (Morin 1972:62).

L'agir de quête d'emploi (réponse à un appel d'offre)

La chanson congolaise offre l'opportunité d'insertion sociale à une large population déscolarisée des jeunes. L'on pourrait dire que la chanson populaire, génie du peuple congolais, occupe en proportion importante la population active de Kinshasa. Pour beaucoup d'artistes amateurs qui jouent aux coins de rue, ou de talents en fourrière par manque d'équipement de travail, pour beaucoup d'autres ou non révélés qui chantent encore sous la douche, le rêve de jouer dans un groupe professionnel les hante fortement. Leur présence sur les lieux de concerts ou aux séances de répétition des groupes de musique a souvent le sens d'une quête d'emploi non déclarée.

Mais lors des apparitions scéniques des groupes musicaux à Kinshasa comme dans le Congo intérieur, les patrons ont souvent la latitude de faire des appels d'offre d'emploi en invitant sur scène des jeunes soumis à l'épreuve d'interprétation de chanson ou de pas de danse de l'orchestre. Cela non pas dans le même esprit de concours sous l'angle publicitaire dont j'ai parlé *supra*, mais comme approche de repérage et de recrutement des talents. Ainsi ces spectacles donnent-ils lieu à des révélations qui émerveillent le patron et le public. De nombreux chanteurs et danseuses ont trouvé de l'emploi dans ces circonstances. La quasi-disparition ou la rareté des programmes de jeunes talents à la télévision et des festivals culturels municipaux ont provoqué l'engouement des jeunes Kinois à taquiner la chance lors des prestations scéniques des groupes professionnels. Ainsi se mettent-ils à l'espère de toutes les opportunités d'invitation sur la scène. Les méritants sont acclamés par le

public, juge impartial dont l'opinion et la décision, en cas de besoin réel en personnel pour le groupe, finissent par rencontrer l'assentiment du recruteur.

Au cours de la soirée du groupe Tonia Tonia d'Adolphe Dominguez à la Foire internationale de Kinshasa, édition 2007, une adolescente fut retenue parmi tant de compagnes de fortune. Comme pour faire voir à la face du public que la chance lui avait vraiment souri, le patron du groupe s'écria : *Lelo akolala na ndako ya mokonzi !* (ce soir elle dormira dans la maison du chef), une phrase sibylline, mais qui dissimulait à peine la vérité sur l'exploitation sexuelle des danseuses ou du personnel féminin par les patrons de groupes musicaux.

Support de séduction du public, le rôle de ces filles danseuses reste tellement prédéterminé au cours des spectacles ou dans les vidéoclips qu'elles sont légèrement habillées pour plus de liberté à leur sex-appeal et d'incitation à la concupiscence, au nom d'une rationalité cachée de marketing artistique. D'abord soumises au droit de cuissage et aux aléas de la luxure du leader, puis des autres membres du groupe musical où elles évoluent, elles sont en dernier lieu exposées à tout venant au nom d'un proxénétisme silencieux. Si d'avance elles se font recruter dans les milieux de vie libertins (la rue, les bars, les hôtels...), les foyers dissolus ou économiquement pauvres, ces filles sont à peine considérées comme victimes d'une violence sexuelle. Le jeune âge de certaines suscite la réprobation sociale (les *Fioti-fioti's* par exemple) ; mais la plupart de danseuses ne peuvent s'attendre qu'à cette « exigence » érotico-morale de la part des vedettes musicales qui sont avant tout les idoles de leurs rêves. Et puisqu'il arrive que cette soumission constitue le prix [à payer] pour atteindre l'Europe et s'évader, l'on comprend l'attraction qu'exerce ce métier combien éphémère sur les jeunes Kinois aussi très hantées par la célébrité qu'offrent les médias (Tsambu 2001:23).

A noter, au final, que Kinshasa la capitale se fait un point d'honneur de rafler les talents provinciaux, particulièrement les chanteurs, par cette stratégie au cours des tournées entreprises par les groupes kinois à l'intérieur du pays.

L'agir exalté de fans

Les vedettes, les stars, du cinéma comme celles de la chanson populaire, sont les dieux de mythologies contemporaines, dit Rousselet-Blanc (1994), auxquels leurs fans vouent un culte de plusieurs manières. Cette dévotion est encore mieux pensée en ces termes d'Edgar Morin (1972:8) : « les stars sont des êtres qui participent à la fois à l'humain et au divin, analogues par certains traits aux héros de mythologies ou aux dieux de l'Olympe, suscitant un culte, voire une sorte de religion ».

Sans chercher à rentrer dans la distinction entre une vedette, une starlette et une star que nous propose Morin (1972:54), une belle illustration de tout

ce qui venait d'être dit se trouve dans les comportements des fans kinois et dans ceux de la diaspora congolaise, comportements qui depuis ces deux dernières décennies ont été exacerbés par des sentiments ethnistes – forme de régression utérine – et l'hooliganisme depuis la montée en puissance de Werrason et J.B. Mpiana, deux stars fortement en concurrence dès la fin 1997. Sur fond des défis et des guéguerres suscités par la *werrasonmania* et la *jbmania*, l'idolâtrie a pris l'allure pour l'un des camps à prouver à l'autre que sa star n'est pas la vraie, la brillante (Tsambu 2004b). D'où, selon Etkorn (1982:599), le culte de vénération, l'engouement aveugle, la dévotion inconditionnelle pour une star font que la pratique musicale se transforme en obstacle aux relations sociales lorsque les admirateurs d'une vedette (ou d'un groupe) considèrent leur idole comme la seule à produire une musique valable. Et cela s'est manifesté au travers des agirs symboliques sous les feux de la rampe, surtout lors des grands concerts à Paris (Zénith, Olympia, Bercy) ou à Bruxelles (la Madeleine) de l'une et l'autre star congolaise précitées.

Mais au-delà de cette bipolarisation du culte stellaire, de manière générale, la scène musicale congolaise semble très hospitalière, généreuse vis-à-vis des spectateurs zélés qui, comme des pèlerins, y accèdent en masse afin de témoigner de leur amour passionnel lors des manifestations musicales vivantes. Véritable rituel d'adoration de stars ou « liturgie stellaire » (Morin 1972), cet agir exalté se traduit à travers plusieurs symboles. Je pense avant tout à l'argent. Loin d'avilir la vedette, l'argent qu'elle reçoit des fans sur le podium ne peut que renforcer l'accumulation de son capital charismatique. L'argent donné par le fan (à ne pas confondre avec le mécène et le frimeur en quête de publicité, ce qui est pourtant difficile à distinguer ici), qui pourtant paraît se trouver dans des conditions matérielles moins flatteuses que celles de la star, est comme l'aumône que le fidèle offre à l'église. C'est, au final, une stratégie pour atteindre la star, la toucher et créer une proximité physique, si passagère soit-elle, avec son idole.

Si les admirateurs zélés montent sur l'estrade pour offrir de l'argent à leur star, les admiratrices souvent apportent des bouquets de fleurs, des guirlandes ou d'autres types d'offrandes (colliers, chapeaux pour toute l'équipe en scène...), avant de se confondre avec l'idole dans des embrassades, des enlacements, qui, au fond, traduisent des fusions sexuelles indociles. C'est une spécificité des fans féminines de la diaspora congolaise d'Europe de s'agréger en groupuscules représentatifs de différents fan-clubs qui arpentent les marches de la scène pour déployer une large flanelle à l'effigie de la star et faisant mention du nom de leur communauté émotionnelle. Mais ce qui est

courant pour les adoratrices, c'est qu'elles ne montent souvent que pour gratifier la star des bisous ou d'argent, outre le fait de profiter de l'opportunité pour poser avec l'idole devant l'objectif des photographes et les caméras. Et dans cette profession et procession de foi, elles ne s'abstiennent pas de se déhancher sur le podium, au grand ravissement du public.

Un admirateur dont nous avons déjà parlé, Photo Joël « Mbetenge », se fit remarquer en apportant à Emeneya « Kester » un ballon de football et une coupe sur le plateau d'Olympia en 2002, transformant momentanément le spectacle musical en une partie de football. Cet admirateur zélé s'était ainsi inscrit dans l'idéologie de la compétition qui règne sur la sphère musicale publique congolaise, rappelant exactement au public le temps où Emeneya s'engagea avec Papa Wemba, son ancien patron, dans une rivalité qu'il nomma « Coupe du monde », lors de la campagne de Mexico'86. Et dans cette allégorie de la coupe du monde, le groupe Victoria Eleison arbora au cours d'une soirée télévisée des tee-shirts qui faisaient office de vareuses de l'équipe championne de Maradona.

En retour, la star renvoie l'ascenseur à ces adoreurs par des *mabanga* (nominations) qui leur procurent de la publicité et des honneurs sociaux renforcés par leur présence sur les produits dérivés du concert, en l'occurrence les DVD. Ceux qui n'ont pas l'enthousiasme ou l'autorisation de monter sur la scène clament et exaltent leur croyance du fond de la salle ou au milieu de la foule en plein air, arborent des toiles et des cartons de fortune pour clamer leur appartenance calligraphiée à la peinture : « fan-club le roi de la Forêt »... » ; ou à la braise : « Ecurie Benghazi », « Ecurie Bagdad », « Ecurie Mbeli-mbeli », « Bana Malolo »...qui sont là des communautés juvéniles de gangs urbains. Lors des grands chocs au stade des Martyrs de Kinshasa, les fans-clubs accrochent sur les balustrades du pourtour les calicots qui identifient les différents fans-clubs. La fédération des émotions et des passions pour une star, fait psychologique et sociologique à la fois, fonde l'association des fans en fan-clubs comme communauté émotionnelle des admirateurs qui structurent leur manière de prouver leur amour à l'artiste, comblent ainsi leur vide identitaire, particulièrement pour les jeunes ou adolescents, vivent leurs passions et passionnent leur vie en vouant une liturgie d'adoration et de louange à leur idole, collectionnant ses images, ses disques, arrachant les autographes, imitant son look, sa démarche...C'est là une preuve d'alchimie symbolique bourdieusienne en démontrant comment l'asservissement du fan par la star se mue, par alchimie, en relation passionnelle, en admiration idolâtrique de l'artiste, mais aussi en violence symbolique qui se confond à un passage de l'amour à la haine dès lors que les fans luttent pour jouir en exclusivité des faveurs de la star (Chastagner 1991).

Critique pour une requalification des rapports artiste-public dans le spectacle vivant congolais

Après avoir décliné quelques comportements du public d'un concert sur la scène artistique, lieu public ou espace public au sens minimaliste du terme, j'aborde ici une critique par laquelle je tente de requalifier la scène musicale congolaise contemporaine en revisitant le rapport entre l'artiste et l'audience au cours d'un spectacle vivant. Cet exercice intellectuel est d'autant plus pertinent que dans le contexte moderne de la scène musicale qui a consacré le divorce du public d'avec l'artiste, devenu vedette ou star, et donc personnage adulé, idole du premier, l'initiative esthétique a été dépossédée à la communauté par une catégorie d'individus qui seule dispose de l'oligopole de présider à la vie esthétique de la société, à partir d'un échafaudage surélevé, lieu de pouvoir surplombant la foule qui subit sa domination. La défonctionnalisation sociale de la culture par son autonomisation en champ, son industrialisation et son économisation, faits critiqués par Horkheimer et Adorno, a consacré paradoxalement la divinisation de l'artiste-idole, du haut de son autel protégé, et, par conséquent, l'asservissement volontaire du public voué à son adoration. Pourtant, en démontrant comment, sur la sphère du spectacle vivant congolais, le public s'attribue ou se partage l'aura de l'idole, je me permets de réévaluer le rapport de force qui consacre la toute-puissance de l'artiste moderne et la sacralité inviolable de la scène.

Ainsi, le mécène qui accède à l'échafaudage pour soutenir financièrement ou moralement la vedette, le sapeur frimeur légitimé par les accolades avec la divinité de la scène, le fan qui y va pour donner son « aumône » à l'idole, les talents cachés de chant ou de danse qui s'arrachent la salve d'applaudissements du public parviennent momentanément à mener le bal, à se placer sous les feux de la rampe au point de se substituer, voire de se confondre à l'artiste qui se voit voler la vedette ou contraint à la partager. La scène, cette espèce d'Olympe, se transforme en un espace convivial qui offre une place d'honneur aux mortels, pour recréer le spectacle non à partir de la « nef », mais de l'« autel ». Mais si le jeu stratégique du public est plus subtil, même si l'on peut y noter l'effet d'une surexcitation provoquée par l'action du plateau scénique, la vedette peut descendre de son piédestal pour se confondre à la foule venue la fêter. Elle va ainsi donner l'impression que le spectacle n'est pas une *fast food* froide précuinée, mais une recette collective à chaud du public et des artistes. C'est là un grand retour à la tradition esthétique africaine.

Pourtant, l'accès des mortels à l'Olympe n'est pas toujours facile. Des cerbères protègent toutes les entrées et issues. Excepté ses motivations bien déclarées (besoin de main-d'œuvre, publicité des produits du sponsoring...), la star qui se prend dans le jeu stratégique du public et le public, entendu par

ici fans, qui se plonge dans une « identification hystérique » (Nasio cité par Rousselet-Blanc 1994:57) avec la star offrent des circonstances qui déverrouillent l'accès du plateau divin. Or toujours est-il que très peu de publics arrivent à traverser le Rubicon, nombreux sont refusés d'accès au point d'être rudoyés. Le rudolement c'est aussi le sort réservé aux infiltrés du plateau scénique et à ceux qui veulent y rester au-delà de la durée de séjour légale ou négociée. Des cas de perturbations des concerts sont légion dans l'histoire du spectacle vivant congolais, surtout en ce qui concerne les apparitions scéniques sur l'espace européen brouillées par les « Zoulous » et les « New Jack », ces gangs d'adolescents parisiens et bruxellois d'origine congolaise.

Dans la perspective de la vocation marchande de la vedette de la chanson populaire, il a été déjà démontré combien l'artiste est utilisé pour orienter les comportements économiques des gens. Puisque profitant du désir d'identification du fan à l'idole,

la publicité commerciale a utilisé la popularité des idoles (...) pour vendre des « tee-shirts », des brosses à dents, des produits de maquillage, des voitures, des gants de peau, des magazines de sensation, constituant toute une sous-culture d'une extrême pauvreté qui vise en définitive à intégrer le consommateur dans la société (Vernillat et Charpentreau 1977:99).

« C'est un peu de l'âme et du corps de la star que l'acheteur s'appropriera, consommera, intégrera à sa personnalité » (Morin 1972:124). Il faut plutôt noter ici comment la scène musicale congolaise devient un lieu de désocialisation dès lors que les stars kinoises, toutes sponsorisées par les deux grandes brasseries de la capitale, sont instrumentalisées au cours de leurs concerts de plein air visant à promouvoir la consommation de la bière devant et auprès des enfants et des adolescents qui s'exhibent sur l'estrade scénique ou s'approvisionnent au bar de circonstance. Aussi faut-il souligner la portée spatiale et sociologique de ces images relayées en direct ou en différé par la télévision, puis reproduites en version vidéo.

S' imagine-t-on que si la durée normale d'un concert est de deux heures, celle de la scène congolaise prend au moins quatre heures ou toute la nuit, au point que la police se voit parfois obligée d'intervenir à Kinshasa comme à Paris ? Dans les annales de l'Olympia de Bruno Coquatrix, les spectacles congolais sont les seuls à avoir battu le record de durée, débutant dans la soirée jusqu'au lendemain. C'est que les artistes acceptent de travailler plus contre un cachet modique en privilégiant la rentabilité symbolique de leurs prestations, mais aussi parce que ces prestations sont à la fois une œuvre collective des artistes avec leur public, et que leur durée s'explique par ces dramatisations consacrées aux nominations, aux défilés et parades du public sur le « podium », au style élastique des chansons, entrelacées des vocaux d'une cohorte de

chanteurs, et festives réservant une place de choix à la danse communuelle extasiée. De ce fait, on réservera un non-lieu au procès qui inculperait la star d'escroquerie vis-à-vis de son public, prétextant alors que, outre le prix du billet payé qui lui donnerait droit au cachet selon les termes du contrat le liant à l'entrepreneur du spectacle, elle se fait encore payer sur scène par les fans, ce qui, dans la logique, ferait passer le coût du concert du simple au double, au moins.

Conclusion

Cette réflexion aura été une contribution à l'étude du spectacle vivant, pour requalifier le rapport de forces qui s'établit entre l'artiste et son audience, particulièrement au cours des concerts musicaux, sur la scène moderne considérée comme une sphère publique qui consacre l'apathie du public exclu du processus de création pour devenir simple spectateur et adulateur de l'artiste-idole, et ce, contrairement à la scène musicale traditionnelle jugée conviviale, où se confondent l'exécutant et son audience dans un mode compositionnel d'« improvisation » et un style (vocal) responsorial, polyphonique.

Mais étudier des comportements qui ont pour lieu d'expression l'instant d'un concert, événement très passager, circonscrit dans une unité de temps et d'espace précis, procède de la sociologie de l'éphémère. Pourtant, l'on se doit d'appréhender comment ce phénomène éphémère engendre, sous forme de stratégies dictées par des habitus en tant que culture ancrée et adaptable, des comportements durables de frime, d'exhibitionnisme, mais aussi d'adoration qui pourtant demeurent des stratégies symboliques pour renverser ou adoucir subrepticement les rapports inégaux imposés par la scène moderne et conquérir une parcelle de pouvoir, de prestige à partir de l'aura de stars et du podium. L'étude a en sus révélé que le spectacle musical, depuis lors sponsorisé par les deux grandes brasseries de la capitale congolaise, devient l'instant de socialisation des adolescents à l'alcoolisme, mais aussi de recrutement des talents qui passent du monde profane public vers le monde sacré artistique. Voir la chose d'en bas, partir du public vers la scène plutôt que de la scène vers le public, c'est faire de l'histoire à contre-courant. Faire l'histoire du spectacle vivant à partir de l'audience et non de l'artiste-vedette, la star, l'agent détenteur de l'initiative esthétique, c'est chercher à atténuer la domination du public dévot par l'artiste-idole.

De ce point de vue, l'étude a démontré que loin d'être une tour d'ivoire, un lieu mystique, un Olympe auquel n'accèdent jamais les mortels, le plateau musical congolais reste un locus plus ou moins convivial et inclusif, réservant l'hospitalité au public au point d'amenuiser le rapport de force inégal (dominant-dominé), sous-jacent, de la scène moderne. Mais au-delà de l'hospitalité de l'œkoumène scénique, l'étude n'a pas escamoté les violences qui ont pour champ de théâtre cette même scène (brutalités des vigiles sur le public, ...).

En retour, la sacralité de l'estrade musicale peut être aussi mise à mal par des jets de projectiles du public insatisfait de la qualité du spectacle ou du comportement décevant de l'idole.

Pour terminer, une certaine opinion trouve dans la manifestation du *citantisme* sur la scène musicale un comportement à décrier, sentant derrière cette prodigalité le parfum de blanchiment d'argent sale ou de publicité des richesses mal acquises. A moins que cela ne soit prouvé, il faudra plutôt y voir un mécénat. Néanmoins, l'on doit clouer au pilori l'instrumentalisation des artistes qui s'ensuivrait par ces mécènes, mais surtout lorsqu'il s'agit des politiques, qui agiraient ainsi derrière des visées électoralistes. Car dans ce marketing politique, le peuple peut être emmené devant les urnes à se comporter en fan plutôt qu'en citoyen.

Notes

1. Cet aspect de la réflexion reprend dans sa substance des idées développées dans un de mes articles précédents, à savoir « Tradition et modernité musicales africaines : les lieux de rupture entre leurs œkoumènes scéniques », in 2004, Mukala Kadima-Nzuji et Alpha Noël Malonga, eds., *Itinéraires et convergences des musiques traditionnelles et modernes d'Afrique*, Brazzaville/ Paris, Fespam/ L'Harmattan, pp. 305-323.
2. Condamnés à mourir en Europe. En fait, c'est parce qu'ils n'ont rien à brandir comme richesse accumulée en Europe.
3. Pratique qui consiste, sous la couverture de leurs activités, pour les vedettes musicales, à faciliter l'immigration clandestine des personnes (ngulu) vers l'Europe. Lorsque cette immigration passe par la filière religieuse (pasteurs), les *ngulu* (cochons) se métamorphosent en *meme* (brebis en langue lingala).
4. La société Vodacom dispose, comme les deux brasseries en concurrence à Kinshasa, d'un podium musical assorti d'un écran géant, généralement pour ses productions à la Foire internationale de Kinshasa (Fikin).
5. Pluriel du terme *libanga* qui désigne un caillou en lingala. Ce mot se réfère à une pratique qui consiste à nommer une personne, soit à lancer comme un caillou, à partir de la scène ou sur disque, le nom d'une ou des personnes vis-à-vis desquelles la vedette est redevable financièrement, sociologiquement ou moralement.

Bibliographie

- Beau, F., 2004, « Réseaux et espace public » : Compte-rendu, http://fing.org/jsp/fiche_actualite.jsp?STNAV=&RUBNAV=&CODE=1120573564480&LANGUE=0&RH=UP200422mai2008.
- Boucheron, P., 2004, « Espace public et lieux publics : approches en histoire urbaine », in *L'espace public au Moyen Âge*, <http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/espacepublic/index.htm>. 7 décembre- 2 août 2008.

- Botowamungu, K., 2008a, « Mère Malou, la reine de Molokaï, sera inhumée samedi en France », <http://www.africahit.com/news/index.php?mod=article&cat=congo1&article=4523>, 26 mars-11 mai 2008.
- Botowamungu, K., 2008b, « Mère Malou : la passionaria, la star et les adeptes », <http://www.africahit.com/news/index.php?mod=article&cat=congo1&article=4522>, 26 mars-11 mai 2008.
- Chevereau, D., 1997, *Profession Organisateur. Guide de l'organisateur de concerts*, Paris, IRMA Editions, 2^e édition.
- Chastagner, C., 1991, « Tendances contradictoires dans le rock », in *Etudes*, tome 375, n° 5, pp.495-503.
- Etzkorn, K.P., 1982, « Sociologie de la pratique musicale et des groupes sociaux », in *Revue Internationale des Sciences Sociales-Composantes de la musique. La sociologie, les contextes et les créateurs de l'art*, n° 4, Volume 34, Paris, Unesco, 1982, pp. 599-614.
- Morin E., 1972, *Les stars*, Paris, Editions du Seuil, Collection Points, troisième édition.
- Gondola, C.D., 1999, « "Bisengo ya la joie". Fête, sociabilité et politique dans les capitales congolaises », in O. Goerg, éd., *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala.
- Haber, S., 2004, « Quelques mots pour historiciser l'espace public de Habermas », in *L'espace public au Moyen Age*, <http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/espacepublic/index.htm>. 7 décembre-2 août 2008.
- Pauvert, B., éd., 2005, *La sécurité des spectacles. Comment faire face aux risques en tant qu'organisateur de spectacles ?*, Paris, L'Harmattan.
- Southern, E., 1976, *Histoire de la musique noire américaine*, Paris, Buchet/ Chastel.
- Rousselet-Blanc, V., 1994, *Les Fans. Les dieux de nos nouvelles mythologies*, Editions J-CLattès.
- Tsambu Bulu, L., 2001, « Les images sociomentalles de la femme dans la musique congolaise moderne », in *Alternative, Femme, famille et société*, n°00 7, Kinshasa, pp.19-24.
- Tsambu Bulu, L., 2004a, « Tradition et modernité musicales africaines : les lieux de rupture entre leurs oekoumènes scéniques », in Mukala Kadima-Nzuji et Alpha Noël Malonga, 2004, *Itinéraires et convergences des musiques traditionnelles et modernes d'Afrique*, Brazzaville/ Paris, Fespam/ L'Harmattan, pp.305-323.
- Tsambu Bulu, L., 2004b, « Musique et violence à Kinshasa », in Theodore Trefon, éd., *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'Etat*, Tervuren/Paris, MRAC/L'Harmattan.
- Tshienke Kanyonga, D., 2006-2007, *Diamant et pauvreté à Mbuji Mayi. Contribution à la dynamique sociale de la population (1960-2006)*, D.E.S. en sociologie, Université de Kinshasa.
- Van Meter, K.M., éd., 1992, *La sociologie*, Paris, Larousse.
- Vernillat, F. et Charpentreau, J., 1977 (1971), *La chanson française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition, collection « Que sais-je ? ».



Can It be Achieved? Partnering Towards Improving Livelihoods in the Ganspan Settlement, Northern Cape Province, South Africa

D. Norris,¹ E.C. Van Zyl,² W.T. Hashe,³ M.S. Mafuma,⁴
M. P. Senyolo,⁵ S. P. Mngomezulu,⁶ D. Enserink,⁷
J.W. Ngambi⁸ & C.A. Mbajiorgu⁹

Abstract

The Agricultural Research for Development (ARD) approach was used to determine the livelihood strategies of the Ganspan community; the current socio-economic dynamics and how they impact on livelihoods; the vision for the future; and to develop an initial road map for achieving better livelihoods. Eighty out of 210 households were sampled to determine the livelihood typology of the settlement. Participatory rural appraisal tools were used to explore stakeholders' perceptions of the current problems/opportunities and the possible solutions. Only 3 per cent of households are solely dependent on agriculture whereas the

-
1. Department of Animal Production, University of Limpopo, Sovenga, South Africa. Email: norrisd@ul.ac.za
 2. De Eiken, PO Box 133, Graafwater, Western Cape. South Africa. Email: vanzyl@yahoo.com
 3. University of Wageningen, Wageningen, The Netherlands. Email: wthashe@yahoo.com
 4. University of Wageningen, Wageningen, The Netherlands. Email: mazwi.mafuma@gmail.com
 5. University of Wageningen, Wageningen, The Netherlands. Email: senyolomp@yahoo.com
 6. University of Wageningen, Wageningen, The Netherlands. Email: mgmzl@yahoo.com
 7. International Centre for Development Oriented Research in Agriculture (ICRA), Wageningen, The Netherlands. Email: driek.enserink@wur.nl
 8. Department of Animal Production, University of Limpopo, Sovenga, South Africa. Email: jones.ngambi@ul.ac.za
 9. Department of Animal Production, University of Limpopo, Sovenga, South Africa. Email: mbajica@unisa.ac.za

majority (76%) derive livelihood from non-agricultural activities. The rest of the households derive their livelihoods from both agricultural and non-agricultural activities. Agriculture has a modest contribution to household income compared to social grants and employment. Generally, the community is economically depressed. Developmental strategies were identified, screened and prioritised. Collaboration and joint action by various stakeholders is essential for the sustainable development of the settlement. The establishment of an innovation platform with representatives of all relevant stakeholders is strongly recommended in order to jointly implement integrated and inter-institutional development action plans.

Résumé

L'approche de recherche-développement agricole (RDA) a été utilisée pour déterminer les stratégies de survie de la communauté Ganspan, la dynamique socioéconomique actuelle et comment elle influe sur les moyens d'existence, la vision du futur, et élaborer une feuille de route initiale pour obtenir de meilleurs moyens d'existence. Sur 210 ménages, quatre-vingts ont été choisis pour déterminer la typologie des moyens d'existence de la communauté. Des outils d'évaluation rurale participative ont été utilisés pour explorer la perception par les parties prenantes des problèmes/opportunités actuels et les solutions possibles. Seuls 3 pour cent des ménages dépendent uniquement de l'agriculture, tandis que la majorité (76%) tire sa subsistance d'activités non-agricoles. Les ménages restants vivent d'activités agricoles et non-agricoles. La contribution de l'agriculture au revenu des ménages est modeste, comparée aux subventions sociales et à l'emploi social. En général, la communauté est économiquement défavorisée. Des stratégies de développement ont été identifiées, passées au crible et les priorités établies. La collaboration et l'action conjointe entre les diverses parties prenantes sont essentielles pour le développement durable de la communauté. La mise en place d'une plate-forme d'innovation avec des représentants des parties prenantes concernées est fortement recommandée, pour la mise en œuvre conjointe de plans d'action pour le développement intégré et interinstitutions.

Introduction

South African agriculture is characterised by a dualistic structure (commercial and subsistence sectors). The commercial sector is highly developed, consisting of about 50,000 mainly white commercial farmers occupying 86 per cent of agricultural land while the remaining 14 per cent is occupied by mainly black small-scale and subsistence farmers (Ortmann and Machethe 2003). The imbalance in the distribution of land has the potential to cause social uprisings within the black subsistence farming community. The

government recognises these imbalances and has therefore put in place policies intended to transfer 30 per cent of agricultural land to the disadvantaged communities by 2014. The government's land redistribution programme aims to provide the majority of South Africans with access to land for residential and productive use in order to improve their livelihoods, with particular emphasis on the poor, labour tenants, farm workers, women and emergent farmers (Ortmann and Machethe 2003). It should be noted that insufficient security of land tenure is considered to be largely responsible for lack of agricultural development in communal lands.

Though South Africa has a productive agricultural sector, largely due to extensive commercial farming which has enabled the country to be self-sufficient in food production, an estimated 14 million households are vulnerable to food insecurity (Machethe 2004) and an estimated 2.2 million households are food insecure (Department of Agriculture 2006). An estimated 3 million households residing primarily in former homelands and communal areas engage in subsistence farming (Department of Agriculture 2001) and occupy only 14 per cent of the agricultural land. Eastwood *et al.* (2006) suggest that access to land, particularly in rural areas, has the potential to result in improved and stable access to income and food. Ensuring that South Africa's rural poor people have access to productive land in order to farm for subsistence and income has been a policy objective of the South African government.

The government has devised a new strategic plan for South African agriculture and this plan consists of three core strategies:

1. Enhance equitable access and participation in the agricultural sector;
2. Improve competitiveness; and
3. Ensure sustainable resource management.

The government recognises the need to integrate emerging black farmers into mainstream agriculture and has launched initiatives to achieve this goal (Vink and Kirsten 2003), including Agricultural Broad-based Black Economic Empowerment (AgriBEE) policies. However, most of these government initiatives have not yet made a significant and positive impact on the livelihoods of these target farmers. One of the reasons cited for this stagnation in improvement of livelihoods is the fact that most education staff and service providers in research and development often lack insight into complex livelihood systems and the motivations of the target populations (ICRA 2008). Poor social organisation of target populations has limited their inclusion in policy making and design of interventions. Weak linkages with the Land Bank, National and Provincial Departments of Agriculture (NDA and PDAs) have hampered the creation of a holistic support service.

One such community of emerging farmers targeted for assistance by the government (through the Northern Cape Department of Agriculture and Land Reform) is the Ganspan Settlement community. The settlement was initially formed as a habitat for disabled and poor whites who were provided with free basic services including production inputs for farming. In the early post-apartheid period, the services were withdrawn, resulting in most of the white inhabitants leaving the area while many black families moved in. The settlement is currently characterised by high unemployment and poverty levels. The Northern Cape Department of Agriculture and Land Reform recognises the poverty experienced by the Ganspan community and is seeking ways of establishing a viable developmental structure for the settlement.

Based on this, a study was conducted with a view to producing the following outputs:

- Livelihood strategies of the people living in the settlement;
- Current socio-economic dynamics occurring in the settlement;
- Determination of what should be the main focus of development efforts in the settlement;
- Vision (better future') of the future 'agricultural' development of the settlement;
- Initial road map to get from the 'current' to the identified 'better situation' jointly determined by stakeholders.

Methodology

Study Area

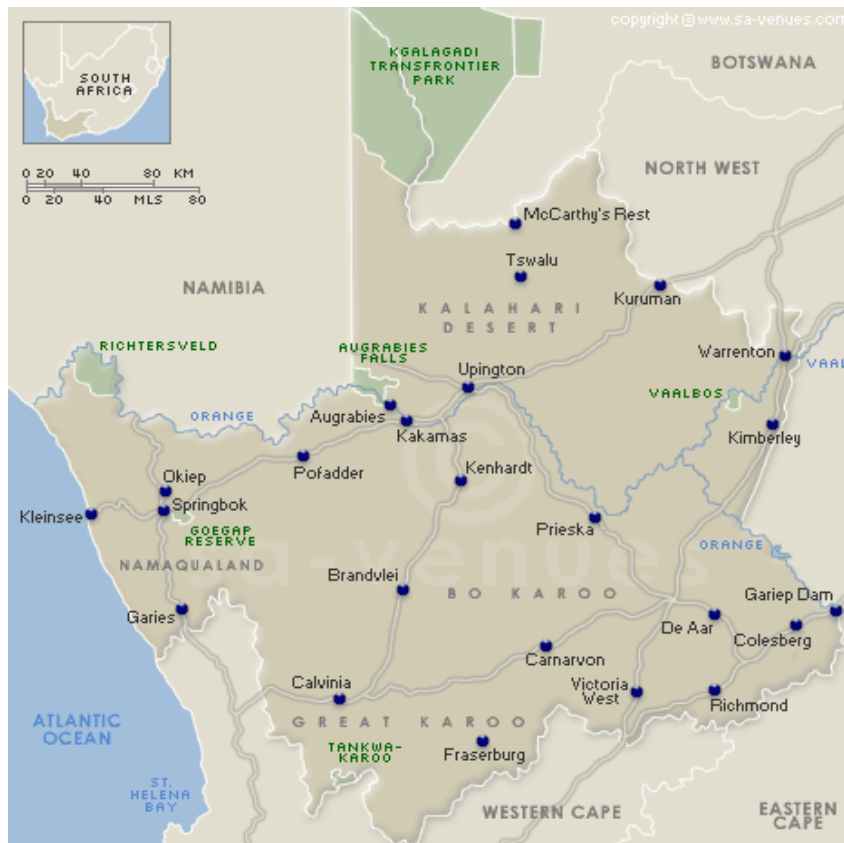
Geographic Location

Ganspan Settlement is situated in the Phokwane Municipal area which is part of the Vaalharts region of the Northern Cape Province. The settlement is about 35 km from Warrenton.

Climate

Temperatures range from 9.9°C to 32.2°C in summer and between -0.6°C to 19.2°C in winter. Night frosts occur during the months of June and July though daily temperatures can rise to 38°C during these months. The first occurrence of frost can be as early as mid-April and some frosts sometimes occur around mid-September. The average rainfall for this area is estimated at 327mm per annum, with most rain falling between October and April (Venter 2007).

Map of the Northern Cape Province



Source: www.sa-venues.com, 2008.

Soil Type

The dominant soil types are Plooyburg and Kimberley soil formations (Venter 2007). Soils in the area have low clay content which makes them vulnerable to wind erosion. About 88 per cent of the area is prone to wind erosion and a further 11 per cent is prone to both water and wind erosion. The rest of the land (1%) is prone to water erosion. Hard carbonate banks underlie most of the area and this restricts plant root penetration (Badenhorst 2001). A large percentage of the cultivated land (70%) has a mean soil depth of less than 1m.

Agricultural Activities

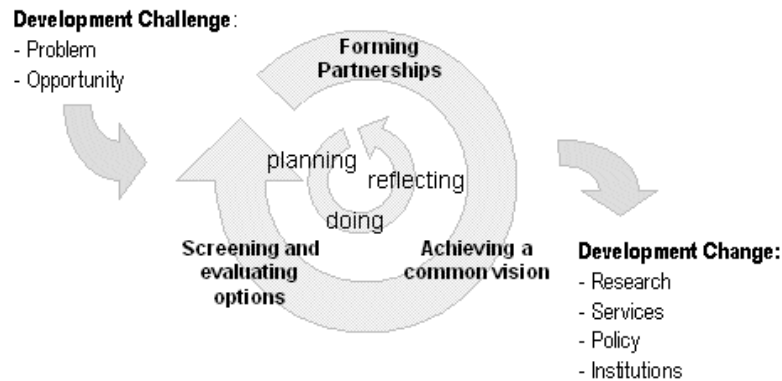
The total area of the settlement is 792ha, of which 194ha is irrigated (made up of 210 plots of 0.6ha each in the residential area, plus 68ha outside the residential area) while there is 425ha of grazing land. The cropland under rain-fed irrigation has an estimated area of 44ha (Badenhorst 2001). The rest of the area is community land (church, school, business, cemetery, etc.). Crop production constitutes the dominant form of land use. The main crops are wheat, lucerne, tomatoes, spinach, watermelons, cabbages, groundnuts, pumpkin, and recently, olives. Livestock production forms a small part of agricultural activities, with the main species in the area being cattle, goats and sheep.

Methods

An Agricultural Research for Development (ARD) approach (ICRA 2008) was used in this study. The approach focuses on people and not only on technological outputs because solutions to problems and sustainable benefits do not arise only from technological ingenuity but also from social, economic and political reforms. The approach recognises that development is a complex process of change and that it cannot be addressed by following rigid, top-down or reductionist processes. The approach uses inter-disciplinary and inter-institutional participatory methods to integrate and analyse the interest or perspectives of different stakeholders to address complex problems, challenges and/or opportunities. The ARD approach consists of two integrated cycles: an 'action cycle' and a 'learning cycle' (Figure 1).

The action cycle consists of three stages:

- (i) Forming partnerships with other organisations or individuals who share a common 'development challenge' - a complex development problem or opportunity;
- (ii) Achieving a common understanding of this challenge - synthesising the perspectives of different stakeholders, understanding the wider context of the challenge, defining what changes these stakeholders want to see in the 'system';
- (iii) Screening and evaluating the different options or activities carried out to improve technology, service delivery to rural people, and policy and institutional changes that further enable innovation and the improvement of rural livelihoods.

Figure 1: The ARD Approach

The learning cycle also consists of three stages:

- (i) **Planning** – where a team representing the main stakeholders or partners collectively decides what to do and how to go about it;
- (ii) **Doing** – where the team and/or partner institutes collectively or individually implement the agreed activities; and
- (iii) **Reflecting** – where the team collectively evaluates what it has done, how effective this has been, and how to improve effectiveness in the future.

These are cycles of iterative stages, rather than a linear process, because all development practitioners are already involved in these processes, and because the different stages are not clearly separated. At any stage, it may be necessary to form new partnerships as options are evaluated and the understanding of the partners increases. Similarly, planning, doing and reflecting are always done simultaneously, even if one of these activities might be more prominent at any given time.

The research process consisted of a reconnaissance survey to increase the team's understanding of the area. Primary data collection was done through both formal and informal techniques. An initial typology was developed by the team and key informants. Three different classes of households were initially identified, based on the criterion of income source (farm income, combined income and non-farm income). Three respondents were selected as representatives for each class to verify the livelihood typology. Thereafter, a random sample of 80 out of 210 households was sampled and visited by

the team for semi-structured interviews, and the households were classified according to the selected criterion. Descriptive statistics was used to analyse the data. Participatory rural appraisal tools such as key informant interviews and focus groups were conducted to explore stakeholders' perceptions of the current situation and the possible solutions. Different development strategies suggested by various stakeholders were screened and prioritised according to the developed criteria.

Key Findings and Discussion

Population Demographics

A large proportion (55%) of the community is made up of people more than 50 years old.. Children between the ages of 1 and 14 also form a significant proportion of the community (25%). Twelve per cent of the community is young adults between the ages of 18 and 28. Most of the active adult population has left the settlement due to lack of employment opportunities. The majority of people in the settlement are females (60%). The literacy level in the settlement is low – over 65 per cent of the population has no matric (high school) qualifications.

Current Socio-economic Dynamics

Households differ in their access to resources. They have different preferences, objectives and expectations, and hence they engage in different activities, both agricultural and non-agricultural. In other words, they have different livelihood strategies. This also means that they differ in the way they perceive and react to problems and will thus react differently to any research product or development proposal. Different recommendations (new technologies, new policies, new credit services, etc.) therefore need to be targeted to the different household types. Since households differ from each other, the ideal situation would be to take into consideration the relationship of each individual household to the existing problem(s), with the eventual aim of developing a specific recommendation or development plan for each household. However, this is tedious and impractical and the solution is to group households into a manageable number of classes.

According to Chambers and Conway (1992), a livelihood comprises the capabilities, assets (including both material and social resources) and activities required for a means of living. Furthermore, a livelihood is sustainable when it can cope with and recover from stresses and shocks and maintain or enhance its capabilities and assets, without undermining the natural resource base. Past approaches to rural development have paid inadequate attention to the complexity of rural livelihoods and the multiple dimensions of poverty (Carney 1998). Paying attention to the livelihood strategies of rural

communities enables sustainable development since development issues are considered with a holistic and multi-sectoral outlook. Furthermore, it becomes possible to know the vulnerability of households to various types of external shocks as these may have a significant bearing on poverty.

Three classes of households were identified in Ganspan: those that derive a living only from agricultural activities; those that derive a living from a combination of agriculture and non-agricultural activities, and those that depend entirely on off-farm activities. Only a small percentage of households (3%) earn a living from agriculture whereas the majority (76%) earn their living from off-farm activities. The combined income class (21%) was further sub-divided into sub-classes: a group that derives its income from agriculture and social grants, and one that derives its income from agriculture and employment. This was done to determine the contribution of each sub-class to household income. Of the three income sources, agriculture contributes least to household income.

The off-farm income class was further sub-divided into three sub-groups: income from full employment, income from social grants and employment, and income from social grants alone. A small percentage of households (25%) in this class derives its livelihood from full employment whereas a large percentage (46%) depends fully on social grants, a pointer to the low standard of living in the settlement. Twenty-nine per cent derives its income from social grants and employment. Ganspan households have access to only 0.6ha of irrigated land and this small size could be one reason why agriculture does not contribute significantly to household income. The lack of land entitlement, lack of access to finance and inefficient machinery were among other factors mentioned as impeding improved livelihoods.

The small size of land can be tied to the broad problem of inadequate land available to historically disadvantaged communities. Apartheid government policy from the late 19th century onwards restricted access to land for black people. The main aim of this strategy was to provide a supply of cheap labour, especially for the expanding mining sector as well as the white commercial farming sector (Levin 1996). The Native Lands Act, passed in 1913, permitted black people to establish new farming enterprises only in the Native Reserves that comprised 8 per cent of the country's total area. It also prohibited black people not only from buying land from whites but also from entering into sharecropping arrangements (Adams *et al.* 2000). The post-apartheid government's White Paper on land policy (DLA 1997) aimed to tackle these issues by introducing a land reform programme that would develop new systems of land holding, land rights and forms of ownership. The land reform programme has three elements: land tenure reform, land restitution and land redistribution. A lot of criticism has been leveled against the

programme because land ownership remains grievously skewed in favour of white farmers (Moyo 2004) and the programme has failed to reduce poverty levels among the rural poor (Bradstock 2006). The programme is also criticised for being too slow and likely to fail to reach the target of transferring 30 per cent of the land to previously disadvantaged farmers.

Stakeholder Analysis

Stakeholders that played a significant role and potential stakeholders who are currently not involved in Ganspan were identified. The Department of Agriculture and Land Reform and Phokwane Municipality were identified as key stakeholders, and the Ganspan community as primary stakeholders (beneficiaries). Secondary stakeholders are FARM-Africa and the Department of Social Services and Population Development. These stakeholders are currently involved in some projects in Ganspan. Current active stakeholders are Vaalharts Water Users' Association, Sentraalwes (Senwes), Griekwaland-Wes Landbou Kooperasie (GWK), Olam, and the Department of Housing and Local Government. The linkages between various stakeholders are currently poor, which may have a negative impact on the livelihoods of the community. There are a number of examples of such poor linkages. For instance, there are agricultural projects initiated and supported by FARM-Africa and the Department of Social Services and Population Development, with limited consultation and involvement (sometimes no consultation and/or involvement at all) of key stakeholders such as the Department of Agriculture and the Phokwane Municipality. There is currently no linkage between Phokwane Municipality and the Vaalharts Water Users' Association. The lack of linkage between these two entities is posing serious challenges to the sustainability of irrigation infrastructure in Ganspan. The moderate (and in some cases absence of) linkages between the cooperatives and the farmers in Ganspan is of grave concern. These cooperatives should be the prime market for Ganspan produce, but with weak or no linkages between these cooperatives and the farmers, the success of the Ganspan farming community seems to be at risk. Such a lack of linkages and partnerships has led to the failure of most projects. It is important, therefore, to have linkages established and improved. The various stakeholders, especially the key stakeholders, have been accused by the community of failing to deliver services that may improve their livelihoods. The Phokwane Municipality, which is responsible for the provision of services such as water, sanitation and housing as well as local economic development, is hardly 'visible' in the settlement.

The municipality does not appear to have made any effort towards improving the community's livelihood. The Department of Agriculture's mission of enhancing the livelihoods of farming communities by ensuring equitable access

and participation in agriculture has not been implemented in the community. Most of the services the department can offer have not reached the community. One such service is provision of finance to farmers through the MAFISA (Micro Finance Institute of South Africa) scheme. This is supposed to assist poor farmers to run existing agricultural businesses and start new agricultural enterprises, but hardly anyone in the farming community of the settlement knew about the scheme. The agricultural extension service provided by the agriculture department is minimal and farmers attest to the lack of technical advice from the extension agents. The Department of Housing and Local Government, which has the mandate to resolve issues of land ownership, seems to be taking too long to finalise the issues of land ownership in the settlement. All these challenges hinder the development of the community.

Future Developmental Scenarios, Driving Forces and Strategies

Stakeholders identified three possible future scenarios for Ganspan Settlement. These scenarios are strongly related to political driving forces. The first scenario involves revitalising Ganspan into a fully agricultural development scheme to ensure that households will create sustainable livelihoods through income generated from agricultural activities only. The second scenario would be to convert Ganspan into a residential area with the aim of providing houses to the wider community. This would lead to minimum income generated from agricultural activities. The third scenario would be the continuation of the settlement scheme in which people make a living through income derived from both agricultural and non-agricultural activities. This is likely to be driven by the aspirations of community members. The aim of development efforts in agricultural and non-agricultural endeavors would be to increase total household income or the relative share of its components. Stakeholders are of the view that the third scenario is the most suitable and most likely to happen.

Prioritisation of Activities

The strategies were divided into agricultural and non-agricultural stimulating strategies. Activities for these strategies were prioritised using criteria developed by various stakeholders in terms of time (short, medium and long term), resources (financial, social, natural and physical), political targets (Land Reform for Agricultural Development, Presidential nodes (areas identified by state president for prioritised development) and food security), and local potential (existing knowledge and practices, training requirements).

As short-term agricultural stimulation strategies, the training of farmers to improve their managerial, technical and marketing skills, as well as the training of extension officers to provide better mentoring to farmers were

suggested. This strategy is achievable but the challenge could be the kind of farmers that should be trained. As mentioned earlier, most community members are old and training them in technical, managerial and marketing skills may not produce the desired outcome. Additionally, since they are old and close to retirement from heavy work, sustained production becomes an issue. Most of the active young people who are also comparatively literate prefer to seek employment outside the settlement. There are, however, farmer groups made up of young people who can benefit from such training. It may be important to encourage young people to go into farming and this will only happen if they begin to see positive results from farming in the settlement. In terms of non-agricultural strategies, activities that can be achieved in the short-term are the setting up of a Labour Bureau and the accreditation (evaluation) of skills unit. Given the dire unemployment situation, the Labour Bureau and the accreditation of skills may assist in securing employment for community members. The Department of Labour must be involved here as it deals with labour matters and enhancement/accreditation of skills through the various SETA (Sector Education and Training Authority) programmes. The programmes are designed to develop skills in various fields such as agriculture, construction and textiles. These short-term strategies have the potential to contribute towards reducing high unemployment in the settlement.

Medium-term agricultural stimulation strategies suggested by various stakeholders are the choice of crops that are suitable and profitable for Ganspan, demarcation of grazing land as well as communal ownership of machinery. Currently, farmers largely produce bulk crops (wheat, lucerne, groundnuts) and given the small size of the land in Ganspan, this bulk crop production does not seem profitable on small plots. Production of cabbages, for instance, could be more profitable than the current crops being produced. Crops that have the potential to generate higher incomes in Ganspan should, therefore, be carefully considered. The soils in the area are generally shallow and poor in drainage and this also makes it necessary to do a thorough study on suitable crops and what remedial action could be taken to improve the soils. A medium-term, non-agricultural stimulation strategy that would be suitable is the development of local businesses. Agriculture makes a small contribution to the livelihoods of the Ganspan community and thus venturing into other businesses could contribute to improving these livelihoods. This will require imparting business skills and also access to finance. The government has various finance schemes earmarked for the start-up of small, medium and micro enterprises (SMMEs) but information on such schemes does not seem to reach the community. The Phokwane Municipality should spearhead this exercise through its Local Economic Development Unit. Training in business operations could be done by the Department of Labour.

Suggested long-term, agricultural stimulation strategies include the following activities: hydroponics, greenhouses, high-value crops, specialised animal production and organic farming. These may be appropriate, given the limited land in Ganspan. However, these activities require a high level of skills and are capital intensive. Currently, there is limited local knowledge in these areas and intensive training would be required. Funding of such ventures is likely to be a challenge, especially given the low knowledge base of the farmers and their poor financial status. Promotion of agro-industries was suggested as a long-term activity for the non-agricultural stimulation strategy. This also requires high levels of skills that are not currently available in Ganspan. The financial resources required are also high. Proper planning must go into what kinds of industries are appropriate for Ganspan, and how investment can be attracted into the area.

The Way Forward

It is evident that income from agriculture plays only a supporting role in livelihoods in Ganspan. Other sources of income are more important. Development strategies should include both agricultural and non-agricultural stimulation activities.

Collaboration among various stakeholders should be enhanced in order to carry forward the process so that the ultimate goal of improving livelihoods of the Ganspan community is achieved. The establishment of an innovation platform with representatives of relevant stakeholders (including community-based organisations) is strongly recommended, in order to jointly draft and implement integrated and inter-institutional development action plans for Ganspan.

Certain preconditions should be met before the agricultural stimulation strategy can have any positive impact. These preconditions include the issuance of land title deeds, the repair of the irrigation infrastructure, and the initiation of more market-oriented agricultural production.

References

- Badenhorst, J.W., 2001, *Soil Conservation Report on Ganspan Settlement*, Department of Agriculture and Land Reform.
- Bradstock, A., 2006, 'Land Reform and Livelihoods in South Africa's Northern Cape Province', *Land Use Policy*, 23 (3): 205-360.
- Carney, D., 2009, *What are Livelihood Approaches for the Rural Poor?*, London: UK Department for International Development.
- Chambers, R. and Conway, G.R., 1992, *Sustainable Rural Livelihoods: Practical Concepts for the 21st Century*, Brighton: Institute of Development Studies (IDS) Discussion Paper No. 296, IDS.

- Department of Agriculture, 2001, *Strategic Plan for the Department of Agriculture*, Pretoria.
- Department of Land Affairs, 1997, *White Paper on South African Land Policy* Pretoria.
- Eastwood, R., Kirsten, J. and Lipton, M., 2006, 'Premature Deagriculturalisation? Land Inequality and Rural Dependency in Limpopo Province, South Africa', *Journal of Development Studies*, 42 (8): 1325-1349.
- International Centre for Development-oriented Research in Agriculture (ICRA), 2008, <http://www.icra-edu.org/>.
- Levin, R.M., 1996, 'Politics and Land Reform in the Northern Province: A Case Study of the Mojapelo Land Claim', in M. Lipton, F. Ellis and M. Lipton, eds., *Land, Labour and Livelihoods in Rural South Africa, Volume Two: KwaZulu-Natal and Northern Province*, Indicator, Durban (1996), pp. 357-392.
- Machethe, C.L., 2004, 'Agriculture and Poverty in South Africa: Can Agriculture Reduce Poverty?' Paper presented at the conference 'Overcoming Underdevelopment', Pretoria.
- Moyo, S., 2006, 'The Land Question in Southern Africa: A Comparative Review', in *The Land Question in South Africa: The Challenge of Transformation and Redistribution*, L. Ntsebeza and R. Hall (eds), HSRC Press, Cape Town: South Africa, pp. 60-86.
- Ortmann, G. and Machethe, C., 2003, *Problems and Opportunities in South African Agriculture: The Challenge of Change*, : University of Natal Press. Kwazulu Natal, South Africa.
- Venter, J., 2007, *Vaalharts Agricultural Development Hub*, Department of Agriculture and Land Reform, Kimberley, South Africa.
- Vink, N. and Kirsten, J., 2003, *Agriculture in the National Economy: The Challenge of Change*: University of Natal Press, Kwazulu Natal, South Africa.



Espace public et participation politique en Afrique : le cas de l'Algérie

Mourad Moulai-Hadj*

Résumé

L'année 1989 représente une nouvelle phase dans la vie politique des nations et cela, suite à la chute du mur de Berlin et à la disparition des conflits idéologiques entre les deux pôles antagonistes. Ce changement va enclencher une nouvelle procédure pour la transformation des structures des Etats et l'articulation de son rôle de la reformation de l'espace public. L'exemple des événements d'octobre 1988 en Algérie constitue une expérience dans l'apparition d'un nouvel espace public qui allait impulser la vie politique et associative, avec l'avènement du multipartisme et du pluralisme électoral. Cette expérience dans la démocratisation a pu créer un espace public dynamique, avec des mouvements associatifs, une nouvelle citoyenneté, une nouvelle forme de gestion des conflits politiques et une nouvelle culture politique. Quelques données de terrain¹ sur la participation des jeunes Oranais à l'espace public et leurs attitudes politiques nous aideront à argumenter l'approche développée dans cette communication.

Abstract

The year 1989 marked a new phase in the political lives of nations, following the fall of the Berlin Wall and the end of ideological conflicts between the two former antagonistic poles. This change led to a new way of transforming state structures and articulating their role in reforming the public space. The example of the events of October 1988 in Algeria constitutes an experience of the appearance of a new public space that boosted political and associational life, with the advent of the multiple party system and electoral pluralism. This experience of democratization created a dynamic public space, with associational movements, a new citizenship, a new form of management of political conflicts and a new political culture. Data from the field¹ on the participation of Oranese youth in the public space, and their political attitudes, will help back up the approach developed in this article.

* Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université d'Oran, chercheur associé au CRASC Oran, Algérie. Email : mourad40@hotmail.com

Introduction

Les pays africains étaient, jusqu'à la seconde moitié du dernier siècle, des pays dominés et opprimés par des empires coloniaux visant principalement l'exploitation des ressources naturelles de ce continent riche en matières premières. Il est en même temps à noter que cette colonisation a favorisé des classes sociales, au détriment d'autres classes, dans le but de préserver la domination. On ne peut pas nier que cette longue occupation ait prouvé la formulation et l'acquisition d'une culture politique antagoniste à la colonisation, au sein d'une élite africaine qui voyait dans le travail politique la seule arme possible pour acquérir l'indépendance.

Seulement, l'action politique n'était pas généralisée puisqu'une majorité de la population était moins politisée, à cause de l'illettrisme qui a entravé la participation de certains groupes à l'espace public. En outre, l'indépendance de ces pays n'a pas toujours amené ces groupes à rejoindre cet espace, puisque les systèmes politiques mis en place étaient généralement de type autoritaire reposant sur des formes et des règles de dictatures politiques anti-démocratiques, favorisées par la présence d'un conflit idéologique et politique international.

Dans ces pays, on ne pouvait pas penser à une quelconque transition démocratique avant la chute du mur de Berlin, qui allait donner naissance à une dynamique de changement politique et économique un peu partout dans le monde. Cette transition démocratique a été accélérée après les événements tragiques du 11 septembre 2001 qui imposent de nouvelles règles et normes politiques et l'émergence d'un espace public doté d'une nouvelle configuration. Dans cette conjoncture politique particulière, les acteurs sociaux s'habituent à une nouvelle communauté politique et acquièrent une socialisation politique qui diffère de celle vécue jusque-là par les anciennes générations.

Le cas de l'Algérie est illustratif de ce que nous allons développer en analysant, à cet effet, la participation d'une catégorie sociale (les jeunes) dans l'espace public à travers un faisceau d'indicateurs de participation politique. Mais avant de procéder à ce développement, nous jugeons utile de présenter un bref aperçu de l'histoire politique de l'Algérie et de l'apparition d'une société civile. Un éclairage théorique est cependant utile pour notre démarche d'ensemble.

Espace public et communauté politique

L'histoire de l'humanité et l'interaction des individus ont donné naissance à différents concepts d'ordre philosophique, sociologique, politique, économique et historique. La notion de l'espace public est l'une de ces notions largement utilisées et débattues dans le domaine des sciences humaines

et sociales. Le mérite revient sans conteste à Jürgen Habermas qui a introduit cette notion dans son travail sur l'espace public et le développement d'une publicité constitutive de la société bourgeoise. Dans ce travail, Habermas définit l'espace public comme « le processus au cours duquel le public constitué d'individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'Etat » (Habermas 1978). L'émergence et le développement du principe de publicité donnent naissance à une légitimité de contrôle de l'autorité politique. Les individus appartenant à la société bourgeoise ont une culture qui leur permet d'acquérir des attributs et des compétences politiques, aidant les catégories sociales qu'ils représentent à développer des aptitudes et une légitimité à la critique rationnelle à l'égard de l'autorité politique. De cela, Habermas présente la notion de publicité comme dimension constitutive de l'espace public et comme principe du contrôle du pouvoir politique. Seulement, il voit un déclin de la fonction critique de l'espace public et cela, suite aux transformations structurales contemporaines de l'espace public, le passage de l'Etat constitutionnel libéral à l'Etat social. L'intervention croissante de l'Etat dans tous les domaines de la vie sociale conduit à ce que Habermas appelle « une reféodalisation » de la sphère publique. Pour cela, Habermas observe que la dépossession de la sphère publique de ses fonctions critiques a mené à une dépolitisation croissante des administrés. Ce paradigme de l'évolution de l'espace public présenté par Habermas a été critiqué par A. Farge (1992). Cette dernière considère que l'espace public n'est pas seulement constitué par une bourgeoisie ou des élites sociales cultivées, mais aussi par la grande masse de la population qui participe au développement d'une liberté d'opinions et une identité, suite aux discussions politiques.

A propos de cette notion d'espace public, nous estimons pour notre part qu'il n'y a pas d'espace sans renforcement d'une culture de vivre ensemble, et cela est de plus en plus fréquent avec les changements des sociétés et leur urbanisation croissante. Nous assistons au développement d'un caractère nouveau des communautés politiques, changement basé sur un espace commun, où de nouvelles règles et normes sont développées. « Le monde ne peut exister comme monde commun que si un dialogue avec les autres s'instaure, susceptible d'aboutir à des règles sur lesquelles se dégage un accord favorisant le vivre ensemble » (Laville 1997:54). Partant de là, on ne peut pas concevoir un monde commun et une culture de vivre ensemble avec des intérêts, des opinions variées et multiples. Ainsi, l'apparition d'attitudes antagonistes nous permet de donner une dynamique sociale au monde que nous vivons. Ce monde n'a pas d'existence sans le développement d'un

espace public politisé chez des individus portant des opinions antagonistes. Jean-Louis Laville avance que « l'espace public ne vaut que s'il est en mesure de ménager la pluralité des opinions, la conflictualité des intérêts et la différence des perspectives » (Laville 1997:55).

Certes, on ne peut pas imaginer cet espace public sans sa contribution dans la formation de l'opinion publique qui est considérée, à côté d'autres institutions telles que l'école, l'usine, l'université et les masses médias, comme une autre institution de socialisation ou resocialisation pour différentes catégories sociales. Dans ce sens, l'espace public est une forme de développement de la société civile qui est un théâtre d'affrontements d'idées, de discussions et de négociations entre les différentes couches sociales.

Dans nos sociétés civiles contemporaines, on assiste à l'ancrage de l'espace public où des groupes sociaux essaient d'influencer et de monopoliser l'expression publique légitime, au détriment des catégories marginalisées qui se battent pour leur reconnaissance. Mais y a-t-il une reconnaissance sans une participation active dans l'espace public ?

Le développement de la société civile et l'exercice de la citoyenneté ne peuvent pas être complets sans une participation efficace des catégories sociales à la communauté politique. Cette contribution peut être effectuée à travers la participation aux scrutins et aux élections, aux partis politiques et aux associations politiques, avec une liberté totale d'opinions et d'attitudes politiques comme signes de démocratie.

Algérie, société civile et espace public : un aperçu historique

Depuis 1962, année de l'indépendance, l'Algérie a hérité une tradition politique forgée par une idéologie révolutionnaire et anti capitaliste. La guerre de la libération nationale a été une institution pour le développement d'une communauté politique qui défendait la réalisation d'un projet de développement et l'instauration d'un Etat social, tout en limitant la dynamique de l'espace public, suite à une hégémonie politique marquée par l'existence d'un parti unique et la domination de l'Etat sur la société et ce, dans tous les domaines.

L'Etat social en Algérie instaurait un pouvoir, une légitimité politique et révolutionnaire qui n'a pas été toujours favorisée par la machine économique et sociale. Certes, une politique de développement a donné naissance à différentes formes de réalisation d'infrastructures visant le bien-être d'une population de masse tout en utilisant et travaillant des slogans sur fond de populisme, « l'école pour tous, la santé pour tous, le logement pour tous, etc. ». Cette politique était conditionnée par l'existence d'une rente pétrolière qui finançait tout un ambitieux projet de développement. Mais les choses ne fonctionnaient pas toujours comme le désirait la communauté politique de ce

pays, et on assista alors, à partir des années 80, à une dégradation vertigineuse du pouvoir d'achat de la population, à la montée inquiétante du chômage des jeunes, au déclin continu de la productivité dans les ateliers du travail et à l'affaiblissement généralisé de l'appareil politique basé sur un parti unique. C'est la conséquence directe de l'effondrement du prix du pétrole à partir de la crise mondiale de 1986.

Durant cette phase de développement de l'Etat-national, l'espace public était largement monopolisé par un groupe appartenant au seul parti « légitime » au pouvoir, le FLN (le Front de Libération Nationale), qui influençait fortement l'expression publique à travers les appareils de l'Etat et les mass médias, tandis que d'autres groupes dominés et marginalisés se battaient pour leur reconnaissance (Laville 1997:55). L'atmosphère politique était caractérisée par l'apparition d'organisations de masses dépendantes du parti unique. Ces organisations représentaient un soutien indéfectible pour le pouvoir politique et un espace de promotion sociale et d'enrichissement illicite d'une catégorie sociale (Derras 2005).

A partir de cette période, nous assistons à l'apparition d'un espace public conflictuel avec la mouvance d'une jeunesse cultivée et instruite religieusement, qui devenait une masse critique menaçant le régime politique. Cette lutte a été propagée dans l'espace public à travers des émeutes qui se propageaient un peu partout en Algérie et en particulier dans les grandes villes, secouées violemment par les événements d'octobre 1988. En effet, octobre 1988 est un indicateur significatif de la crise politique du pouvoir en place et d'une représentation de la société en effervescence. On peut résumer ce seuil politique en crise des partis uniques et des systèmes autoritaires un peu partout dans le monde. L'an 1989 était l'année des ouvertures politiques, avec la chute du mur de Berlin et la redynamisation de l'espace public.

En Algérie, la transition démocratique a commencé avec la Constitution élaborée en février 1989, qui prévoyait pour la première fois une ouverture vers le multipartisme. Elle a permis des élections municipales, avec une participation massive de plusieurs partis dont la majorité s'activait dans la clandestinité avant 1989. Le régime politique basé sur le parti unique était en perte de vitesse dans les textes et dans la pratique. Rezsahazy affirme à juste titre: « en politique, un cas fréquent mérite d'être signalé : les représentants des classes dirigeantes, quel que soit le régime en vigueur, sont menacés de pareille incapacité de s'adapter chaque fois que des forces montantes nouvelles réclament le partage de pouvoir » (Rezsahazy 2000:15).

Dès cette première expérience de multipartisme, nous constatons une domination d'un parti islamique qui est le FIS (Front Islamique du Salut), qui remporta largement la majorité des assemblées populaires communales. Cette

organisation politique se présentait comme une hégémonie nouvelle, suite à la multiplication de ses partisans et sympathisants ; le FIS a eu tous les moyens nécessaires à sa portée pour se propager, profitant amplement de la colère de la population contre le pouvoir antécédent en faillite. La réussite de cette nouvelle hégémonie politico-religieuse sur une majorité de la population est due à la faiblesse des institutions politiques du système et à l'utilisation de la mosquée pour diffuser les discours extrémistes, menés par les « émirs », et qui étaient très critiques envers le pouvoir politique en place.

Dans ce contexte, le nouveau parti gagnait plus de place dans l'espace public algérien, suite à son succès retentissant lors des élections législatives en décembre 1991, tout en usant de différentes formes d'actions pour influencer les électeurs nationaux, et donc menacer le pouvoir déliquissant en place. Auparavant, ce dernier n'a pas pu valider les résultats des suffrages. Ce qui allait entraîner le pays dans une guerre civile qui a duré des années, affectant par là même l'économie algérienne et la paix sociale. Généralement, cette période particulière a été représentée comme une décennie noire et plus de 100 mille personnes auraient été victimes de cette tragédie. Durant cette phase d'expérience politique douloureuse, les points de vue des politologues et chercheurs en sciences sociales n'arrivaient pas à un consensus sur la réussite ou non de l'expérience algérienne dans sa transition démocratique (Rydland 2005).

Durant cette période, le pouvoir en place et l'appareil militaire essayaient de négocier, avec les combattants de Dieu, « Moudjahidine » et les « Emirs », toutes les formes de dialogue en faveur de la stabilité du pays. Il fut demandé expressément à ces émirs le dépôt des armes et le retour à la vie civile pacifique, mais ces négociations n'ont pas été conclues facilement, des actes terroristes odieux sont perpétrés un peu partout dans les villes et campagnes algériennes durant notamment la décennie 1990.

L'année 1999 représentait une nouvelle phase dans l'espace public algérien, suite à l'élection du président Bouteflika qui était de retour au pays, et qui avançait un programme de paix sociale, de relance de l'économie algérienne et de retour du pays sur la scène internationale. Ce projet ne pouvait prendre naissance sans une volonté politique qui s'affichait sous les mots d'ordre de concorde nationale d'abord, puis de « réconciliation nationale », et cela, en tentant de susciter l'adhésion de la population à ces deux grands projets politiques à travers l'organisation des élections respectivement le 13 mai 1999 et le 15 septembre 2005. En outre, l'armée qui affichait son devoir d'éradiquer tous les terroristes et extrémistes qui ont refusé ces projets de paix, a été défendue par les puissances mondiales et en premier lieu les USA et ce, suite aux événements tragiques du 11 septembre 2001.

On ne peut pas analyser cette période sans aborder les pratiques politiques et le développement des opinions antagonistes dans l'espace public algérien ; des repentis sont retournés à la vie civile sans être culpabilisés ou jugés par la justice algérienne, mais des proches des victimes et des disparus en colère réclamaient la lumière sur ce passé douloureux. De leur côté, des ONG et des partis politiques accusaient ouvertement les généraux et l'institution militaire quant à leur implication directe dans la crise sociopolitique.

En dépit des expériences douloureuses de violence et de terrorisme, l'espace public n'a pas cessé d'être dynamique et ce, suite aux différentes formes de participation et activités politiques de la population. On assiste à une liberté d'expression, avec la multiplication de la presse nationale privée, l'organisation des manifestations revendicatives par les jeunes², la création d'associations et organisations politiques, l'organisation d'assemblées générales, de rassemblements et sit-in. Dans cette atmosphère politique peu habituelle l'émergence des jeunes dans l'espace public ne peut pas ne pas retenir notre attention.

Les jeunes Algériens dans l'espace public

L'importance du changement social et politique de l'espace algérien va sans doute avoir des conséquences sur l'implication de la population et cela, suite à différentes formes d'expériences sociales. Il est à noter que les valeurs et les attitudes politiques se traduisent par d'autres conceptions et perceptions chez les différentes générations et âges (Tessler *et al.* 2004). La socialisation des uns diffère de celle des autres selon le contexte et les générations en présence. Rezsahazy affirme que « tout acteur se trouve, au moment d'agir ou de se comporter, à un point précis de sa trajectoire et ce qu'il fait se comprend à la lumière de ce qui lui est arrivé antérieurement et de ce qu'il a retenu de son passé » (Rezsahazy 2000:16).

Le développement d'une culture politique dans l'espace algérien était visible parmi la population, puisque l'espace public a favorisé des discussions sur l'avenir politique de l'Algérie, l'efficacité des élus, des partis politiques, etc. En même temps, le devenir de la crise politique et son interprétation par les mass médias permettaient à la population d'avoir un suivi des événements ainsi que de l'actualité politique.

Malgré cette dynamique politique de l'espace public, on ne peut pas avancer l'idée qu'en Algérie la participation politique est arrivée à un stade très avancé. Le processus politique en Algérie a donné naissance à une fluctuation dans la participation politique. A titre d'exemple, le terrorisme et l'état de siège ont poussé une majorité de la population à être moins active dans la sphère politique et à exprimer rarement ses convictions politiques.

Notre recherche de terrain sur un échantillon systématique de 500 jeunes âgés de 18-35 ans habitant la ville d'Oran³ nous fournit plus de clarifications sur cette culture et sur cette participation politique, quoique la socialisation et la trajectoire des individus aient sans doute certaines influences sur leur politisation puisque la participation des jeunes à la communauté politique est basée essentiellement sur les perspectives d'avenir dans la société d'appartenance comme le souligne Rezsóhazy lorsqu'il écrit : « l'acteur agit maintenant en vertu d'une finalité qu'il se donne, d'une image du futur qu'il veut introduire dans le présent. Il fait aujourd'hui ce qu'il veut voir réalisé demain » (Rezsóhazy 2000:21).

Participation et action politique chez les jeunes

Il convient de noter que la participation politique de nos jeunes est conditionnée par le contexte sociopolitique qui marque leur quotidien. Concernant leurs attitudes envers la politique, la majorité (plus de soixante trois pour cent des enquêtés) croit que la politique n'est pas très importante dans leur vie et seulement 12,8 pour cent voient que la politique est très importante et 20,2 pour cent déclarent qu'elle est assez importante. Pour l'intéressement au politique, les résultats nous indiquent que 36,2 pour cent de l'échantillon disaient qu'ils ne sont pas intéressés par elle et 40,2 pour cent de l'échantillon déclaraient qu'ils ne sont pas du tout intéressés par la politique. Cette perception de la politique va être clarifiée par leur participation et leurs actions dans l'espace et l'institution politiques.

Les résultats de notre enquête nous confirment la faiblesse du mouvement associatif suite à l'absence remarquable de ces pratiques politiques dans notre société. On ne peut pas imaginer que dans une grande ville (deuxième ville en Algérie) il y a une déficience dans la participation associative. 77,4 pour cent des enquêtés ne participent à aucune organisation ou institutions bénévoles et seulement 0,8 pour cent ont déclaré qu'ils adhèrent à des syndicats et partis politiques.

Ces données vont être des indicateurs certains illustrant l'action politique de nos jeunes, la participation limitée au politique, aux institutions et aux organisations politiques va interférer logiquement sur la vie publique. De cela, on ne peut pas imaginer que nos enquêtés seraient actifs politiquement et auraient une puissance et une action politiques remarquables.

La signature d'une pétition comme forme de contestation politique a été rejetée par la majorité des enquêtés, (69%) qui n'entrevoient jamais d'engager cette forme d'action. La même réaction est constatée quand on veut poser d'autres questions concernant l'action politique ; 69,4 pour cent déclarent qu'ils ne participent jamais à un boycott, 67,4 pour cent ne prennent jamais part à une manifestation organisée, soixante pour cent ne participent jamais à

une grève et soixante et onze pour cent n'occupent jamais des bureaux ou des usines comme forme de contestation.

En effet, les résultats nous exposent, on ne peut plus clairement, la limite de la participation politique chez nos jeunes, et cela peut être expliqué par les priorités des jeunes qui, loin d'être intégrés pleinement, politiquement dans la société, cherchent d'autres opportunités telles qu'avoir un emploi stable ou, à défaut, penser à l'immigration comme ultime solution. Et par cela, nous disons qu'on ne peut pas acquérir nos droits comme citoyens d'une nation sans nous impliquer volontairement, et satisfaire nos devoirs envers cette nation. Claude Dubar explique justement cette posture quand il écrit : « être citoyen ne peut pas signifier attendre passivement que l'Etat prenne en charge tous les problèmes, qu'il vous accorde tout ce auquel vous avez droit (prestations sociales, sécurité, école, etc.), sans jamais remplir aucun devoir volontairement assumé » (Dubar 2000:143). Mais on ne peut pas nier que la problématique de la dépolitisation est devenue une problématique internationale qui touche même les pays qui ont des traditions politiques (Dubar 2000).

La perception du pouvoir et de la gouvernance en Algérie

Nonobstant la dépolitisation observée chez nos jeunes, on ne peut pas nier qu'ils participent d'une manière ou d'une autre à la constitution d'une opinion publique sur la situation politique du pays. Il est à noter que le boycott de la participation à des élections ou à des associations peut être considéré par des chercheurs comme étant un acte politique présentant le refus du pouvoir, du système politique en place et de toutes ses institutions.

En effet, les jeunes enquêtés adoptent des attitudes envers le système de gouvernance, suite à leurs expériences sociétales. Le vote en faveur des partis comme acte politique représente l'acceptation de certains partis et le rejet de bien d'autres. Suite à une question sur leur projet de vote dans le cas d'une élection générale, 49,6 pour cent de notre échantillon affirment qu'ils ne voteront pour aucun parti et la deuxième proportion (22,2 pour cent choisirait l'ancien parti unique, le FLN (Front de Libération Nationale). Cette attitude nous montre clairement qu'il y a un refus des partis agissant dans l'espace public algérien, tandis qu'une minorité voit dans le FLN le parti qui a une certaine tradition politique, sans oublier que le président de la République est l'un des membres influents de ce parti qui l'a adopté et accompagné durant toute sa vie politique.

Par ailleurs, ces résultats orientent les autres attitudes de nos enquêtés qui exigent que le leader politique doive avoir une forte conviction dans les fonctions de l'Etat, 79,8 pour cent partagent cet avis. En même temps, nos jeunes voient que le travail politique demande une certaine rationalité et objectivité, 62,8 pour cent de l'échantillon veulent que les responsables

religieux ne doivent pas influencer les citoyens lors des élections, et de même pour les décisions du gouvernement, avec une proportion de 55,8 pour cent de ces enquêtés. Dans une autre étude sur l'islam et la démocratie en Algérie, Mark Tessler est arrivé à des résultats qui confortent l'idée que l'islam peut orienter les affaires économiques et commerciales, mais il ne peut pas être un vecteur pour une démocratie (Tessler 2002).

De cela, nos jeunes enquêtés présentent des attitudes et des perceptions claires envers la réalité politique de leur pays. Ils sont conscients du rôle jugé inefficace des nouveaux partis algériens comme institutions sans tradition ni fondement politique. Une partie d'entre eux perçoit le FLN comme étant une institution qui a des racines profondes dans la politique et l'espace public algériens et qui pourrait être la bonne école de la gouvernance en Algérie et ce, loin des convictions religieuses, mais proches des convictions politiques.

Représentations de l'expérience démocratique en Algérie

La démocratie et la transition démocratique sont des sujets souvent présentés comme un indicateur d'une réalité politique basée sur un espace public favorisant les discussions et les expressions politiques antagonistes représentant différents points de vue. En outre, la démocratie exige une liberté d'expression et un choix sans conditions des élus. L'Algérie a eu une expérience démocratique, comme on l'a évoqué plus haut, qui va sans doute avoir une incidence directe sur notre échantillon. 568 pour cent de nos enquêtés rejettent l'idée que l'armée dirige le pays et préfèrent l'instauration d'une société civile basée sur des orientations politiques optant pour le développement d'une liberté d'expression et d'idées, comme 86,2 pour cent souhaitant que l'Algérie ait un système politique démocratique.

Les enquêtés ont été appelés aussi à présenter leurs attitudes envers quelques opinions sur le système politique démocratique ; 79,4 pour cent de notre échantillon étaient d'accord ou plutôt d'accord à propos de l'idée que la démocratie peut poser des problèmes, mais c'est quand même mieux que n'importe quelle autre forme de gouvernance.

Enfin, il n'y a pas de démocratie sans une institution défendant les droits de l'homme, et si ces droits ne sont pas respectés, on ne peut pas parler de démocratie. 79,2 pour cent de nos enquêtés voient que ces droits de l'homme ne sont pas respectés dans notre pays. Mais la question qui se pose actuellement est : peut-on parler de droits de l'homme dans un pays qui vient de sortir d'un état de violence et d'une absence d'un engagement purement politique d'une majorité de sa population ? La question reste ouverte.

Notes

1. Une enquête réalisée par notre groupe de recherche au CRASC sur un échantillon de 500 jeunes de la ville d'Oran, dans le cadre d'un projet de recherche intitulé « Jeunes Algériens entre marginalisation et intégration ».
2. A titre d'exemple de ces manifestations, on peut citer celles des jeunes de la Kabylie en 2001.
3. Cette enquête de terrain entre dans notre projet de recherche intitulé « Jeunes Algériens entre intégration et marginalisation », projet domicilié au CRASC, années 2001-2004.

Bibliographie

- Derras, O., 2005, « Le phénomène associatif à l'ombre des réformes en cours en Algérie : réalités et perspectives », in *INSANIYAT*, n° 28, juin 2005, pp. 23-38.
- Dubar, C., 2000, *La crise des identités : l'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.
- Farge, A., 1992, *Dire et mal dire, l'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil.
- Habermas, J., 1978, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.
- Laville, J.-L., 1997, « L'association : une liberté propre à la démocratie » in Jean-Louis Laville et Sainsaulieu, Renaud, *Sociologie de l'association : des organisations, à l'épreuve du changement social*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Rezsohazy, R., 2000, « Le temps du politique », in *L'acteur et ses raisons : mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris, PUF.
- Rydland, L.T., 2005, *Explaining the failure of the algerian transition 1994-95 : A rational choice approach*, Phd, Département des politiques comparées, Université de Bergen.
- Tessler, M., 2002, « Islam and Democracy in the Middle East : The impact of religious orientations as attitudes towards democracy in four Arab countries », in *Comparative Politics*, Vol. 34, pp 337-54.
- Tessler, M. *et al.*, 2004, « Political generation in developing countries: evidence and insight from Algeria », in *Public Opinion Quarterly*, vol. 68, pp. 184-216.





The Public Space in Nigeria: Politics of Power, Gender and Exclusion

Ogoh Alubo*

Abstract

The public space often conveys a notion of *res publica*, owned by all members of the public, with equal access and participation. In reality, however, there are several publics, as indeed spaces at the local, state, national and international levels. Irrespective of levels, the public space is where decisions binding on all are taken, executed and evaluated. It is an arena where the various publics struggle to have control over and participate in. Access to and participation in the public space in Nigeria is frequently conceived as part of the *national question* and speak to the nature of integration in one country where all constituent units have a sense of belonging. It is here argued that Nigeria's public space is a contested terrain, access to which reflects all the known divides in society: gender, class, religion and ethnicity. These divides become the important determinants of access as well as the nature and quality of participation. Some of these contestations have led to explosions of violence, pitting indigenes against settlers, one ethnic group against the other(s), as well as Christians against Muslims. These experiences, including those of women's participation in the political process and struggles for a common citizenship in one Nigeria, are used as illustrations of the contest over public space. It is concluded that participation in and control of the public space must be recognized as part of the broader issues of citizenship rights and gender equality in society. The Nigerian experience has important lessons for the rest of the African continent which is stuck in several conflicts, most of them over access and control of national-territorial public space.

Résumé

L'espace public véhicule souvent une notion de *res publica*, appartenant à tous les membres du public avec un accès et une participation sur un pied d'égalité. En réalité, cependant, il existe

* Department of Sociology, University of Jos, Nigeria.
Email: ogohalubo@yahoo.com

plusieurs publics, ainsi que plusieurs espaces, aux niveaux local, étatique, national et international. Indépendamment des niveaux, l'espace public est le lieu où sont prises, exécutées et évaluées des décisions ayant force obligatoire pour tous. C'est une arène dans laquelle les divers publics luttent pour le contrôle et la participation. L'accès et la participation à l'espace public au Nigeria sont fréquemment conçus comme faisant partie de la *question nationale* et soutiennent la nature de l'intégration dans un pays où toutes les unités constituantes ont un sentiment d'appartenance. Il est ici soutenu que l'espace public nigérian est un terrain contesté dont l'accès reflète toutes les divisions connues de la société : le genre, la classe, la religion et l'ethnicité. Ces divisions deviennent les déterminants importants de l'accès, ainsi que de la nature et la qualité de la participation. Certaines de ces contestations se sont soldées par des explosions de violence, dressant les indigènes contre les colons, un groupe ethnique contre l'autre ou les autres, ainsi que les chrétiens contre les musulmans. Ces expériences, y compris celles de la participation des femmes au processus politique et aux luttes pour une citoyenneté commune au Nigeria, servent d'illustration à la contestation autour de l'espace public. En conclusion, nous disons que la participation à l'espace public et son contrôle doivent être reconnus comme faisant partie des questions plus larges de droits liés à la citoyenneté et d'égalité des sexes dans la société.

L'expérience du Nigeria comporte des enseignements importants pour le reste du continent africain qui s'enlise dans plusieurs conflits, dont la plupart portent sur l'accès et le contrôle de l'espace public national/territorial.

Introduction

The public space, and related synonyms such as public sphere, public domain, is a seductive area, attracting wide scholarship and debates (Habermas 1991; Egwu 2008; Rinaldo 2008; Ferenades 1997; Banerjee 2001). Authors of the growing bibliography on the subject have, predictably addressed different aspects. To some, the public space holds out the potential of bringing about change in hitherto more restricted societies. Rinaldo, for example, has focused on how new forms of Islam are opening up the Indonesian space in general terms, and to feminisation in particular. As part of this feminisation process, issues of gender equality and the more strict Islamic doctrine which hitherto justified the subordinate status of women, are being debated and challenged. Through workshops and other public space engagements, women are now exposed to alternative interpretations of Islam. Concerns about the public space also include changing ideology (the previous contest between communism and capitalism has all but disappeared); or rather the dominance

of the market ideology and its twin processes of rolling back the state and the rise of private sector and programmes of privatisation and public-private partnerships. According to Banerjee (2001), older forms of public space are disappearing and in their place are emerging private-public spaces such as the malls, galleria and shopping arcades. These new forms of public space reflect and are informed by the changing ideology – the dominance of the market or capitalism.

Others have raised concerns about peaceful cohabitation in a multi-ethnic environment, especially in the era of neo-liberal economic policies, and the fierce contest it has unleashed among these varied nationalities (Egwu 2008). There is also the entire question of gender inequality and how initial gains made by women in attaining some prominence in the public space in South Africa appear to be receding (Albertyn 2003). Catherine Albertyn has argued that more gender equality is necessary for fostering more women's participation in general and to address the gender dimension of HIV and AIDS in particular. In addition, there are concerns about more global public spaces, such as the internet and cyber space in general and the attendant powerlessness of local populations over global corporate interests generally, but especially, cultural homogenisation and the attendant toll on local cultures (Banerjee 2001). The cyberspace also empowers by creating the space for people who may not have access to mainstream media to make their voices heard through blogging. There are other concerns about the use of the web for advertisement, pornography and junk mail, popularly known as *spam*. In some countries, the web also provides a forum for fraudsters to engage in advance-fee fraud. In Nigeria, the act is popularly called 419, a reference to the section of the penal code and perpetrators are suggestively called 'Yahoo boys'. There are thus varied concerns about the use(s) of as well as the nature of public space. These concerns include ownership of what is notionally 'public' and the nature of participation among various members of the public, more appropriately various publics.

While the debates about public space rage, there appears to be little unanimity about what constitutes the public space. The term is sometimes used as a synonym for geo-territorial space occupied by a country or its political divisions into provinces, regions or states. The public space is also used to refer to physical places such as parks, gardens and shopping malls which are open to the public. It also includes work-related spaces such as factory sites and bureaucracies. The term is used here to refer to all of these notions.

Irrespective of typology, the public spaces have some common denominator in the sense of a shared space with some general public, and

have some rules and regulations governing activities and participation, as well as impacting on the lived world of the general public. There are also some moral codes which are or seek to be binding on all publics. Two levels of publics may be deciphered as the general public who are human beings *qua* human beings as well as more restrictive members into which the general public are divided as ethnic, religious, class and gender publics. As we return below, public spaces are in fact open to many publics, often with each contesting the rules and moral codes in operation as well as more meaningful participation. These contestations can become harbingers for changes as well as conflict. It is in this sense that we contest that the public space is not just a *res publica* of an undistinguished public; rather it is a terrain contested by many publics.

In this essay, we contend that access to the public space(s) in Nigeria is frequently contested between various publics among which are ethnic groups, religious groups, classes and gender categories. It is often conceived as part of what Nigerians commonly refer to as the *national question* or issues of common citizenship and sense of belonging among all constituent groups (Elaigwu 2005; Akinyemi 2005). Contests over the public space pit various groups against each other and have led to explosions of violence. The contestations between indigenes and settlers and subsequent explosions of violence are used as illustrations about the nature of participation between various publics. The nature of women's participation in the political process also provides further illustration of inclusion and exclusion in the public space and how struggles for participation are effectively part of the broader issues of citizenship and gender equality.

We first briefly dilate on the concept of public space and why it is important. The subsequent section discusses the struggles for participation and control of the public space by various publics. It is stated in the conclusion that Nigeria's public space provides a window on the nature of debates and the issues which portend to build peace or foment trouble. There are important implications for the rest of the African continent which often experience armed conflicts, most of which originate from contestations over public space(s).

Theorising Nigeria's Public Space

The public space in Nigeria takes many forms including geo-political space of the state, religious and secular spaces; as well as work-related spaces. These spaces are in addition to more global and international spaces such as cyber space and international community fora such as the Economic Community for West Africa (ECOWAS), the African Union (AU) and United Nations Organisation and its agencies.

Nigeria's state and the government are reckoned as occupying some geo-political space which is internationally recognised by other countries and the international community. This space of almost one million square kilometres has three tiers of government. First, there is a federal government which oversees all of the vast territory and has exclusive rights over a variety of issues. The second tier is the state, 36 in all plus the Federal Capital Territory, and all of which have designated geo-political spaces within the bigger Nigerian geo-territorial space. The Local Council areas are the third tier of government and are located within the states as well as the Federal Capital Territory. These state-territorial spaces are clearly demarcated and recognised both by those within and outside each tier of government. But as illustrated in the next section, the issue is not the spaces *per se* but access to resources and participation in decision-making. There are, therefore, questions about whose public space(s); who controls the space(s) and what is the nature of participation of the various publics?

Religion is an important social institution in Nigeria and part of this importance is the spaces religious organisations occupy. In addition to the more traditional places of worship such as churches and mosques (traditional religion or animism is mostly in the background), there are now huge open air spaces where the faithful assemble for special festivities and prayers. Such open spaces are mostly located along highways and when the faithful (some- times in the hundreds of thousands) gather, vehicular traffic flow is disrupted. Whether in the more traditional enclosures or in open spaces, religious spaces are regulated by moral codes, including, depending on type of religion and/or the denominations, dress codes. As detailed below, there are several attempts to expand religious spaces to cover entire states such as the imposition of *shari'a* or Islamic law (Ostien et al.; Kuna 2005; Egwu 2008; Gofwen 2003) and moral codes (such as the prohibition of the sale and consumption of alcohol) binding on believers and non-believers.

There are also secular spaces such as public parks, amusement parks and gardens. Many of these parks and gardens are owned by city councils, local councils and state governments. However, while 'owned' by the public, there are also enormous private interests. In and around Abuja, for example, some of the parks are maintained by private construction companies supposedly as part of corporate responsibility. There are other private sector interests in the use of these spaces for sale and consumption of alcohol, fish and chicken kebabs. In effect, these spaces have been transformed into private-cum-public fora for commercial activities rather than the more sedate spaces they were originally conceived to be.

The more symbolic spaces are also recognised in Nigeria. There was, for instance, a long-drawn struggle during the long years of military rule for the opening up and the enthroning of democratic space. Along the same line, there was some clamour in the first years of the 1999 return to civil rule for more opening of the democratic space to permit the registration of more political parties (Egwu 2005). There are also the less visible cyberspace and international fora, all of which constitute the spectrum of public spaces in Nigeria.

Irrespective of types, public spaces in Nigeria are a contested terrain in which many publics meet, interact and engage in various forms of contestations. These publics who are defined by various membership criteria such as ethnicity, religion, class and gender try to build solidarity for purposes of greater access, control and participation. It is here argued that public spaces are not really public in the sense of common property over which members of the public have equal access and participation. To the contrary, public spaces are veritable battle grounds where various publics, based on equally diverse interests, engage in countervailing struggles. Public spaces are fora where citizens encounter each other, negotiate control and sometimes engage in violent struggles. These struggles are essentially over ownership and access, control, and participation. It is important to examine these issues in some detail.

Ownership and Access to Public Spaces

The ownership of many public spaces seems obvious. There are religiously-owned spaces and publicly-owned spaces. Ownership of other spaces (such as cyberspace and international organizations) are less obvious, if also seemingly collective. These last groups of spaces are often not as contentious as the more public and state geo-political spaces. States and local councils, as indeed the Federal Government, are part of the common weal and notionally collectively owned by all members of the public. This sense, however, is deceptive as there are spirited attempts by some publics at each stage to take possession of and push the common state spaces in particular directions. In Nigeria's history, such struggles include the forcible overthrow of civil government (which governed by the constitution) by the military which ruled by decree; and the imposition of structural adjustment programmes and neo-liberal polices (Federal Government of Nigeria 1986; Egwu 1998) which ended the era of state-provided welfare (Erinosho 2008; Egwu 1998). Other issues include attempts to enforce religious codes such as the current (2008) debate about dress code; the attempts by the Minister of the Federal Capital Territory in the second quarter of 2008 to prohibit of the sale and consumption of alcohol in Abuja public gardens and parks; and much earlier the 1986 surreptitious registration of Nigeria as a member of Organisation of Islamic

Countries, OIC. Aside from these general concerns, struggles for the control of state spaces are fierce because these are the spaces where citizenship rights, entitlements and opportunities are contested, won in various degrees or lost.

Simultaneous with the struggle for ownership is the struggle for access to public spaces. Those who attempt to claim ownership also try to define criteria for participation and spell out who is included or excluded. This issue of inclusion and exclusion is a recurring decimal and regularly expressed in popular parlance as *the national question* and sense of belonging. There are always members of the Nigerian public who decry marginalisation and exclusion; they regularly compare themselves with people they regard as better placed. The regular staple is the absence of federal presence by which is meant little or no institutions and very few people represented in the central government. Increasingly, such allegations are made on behalf of particular geo-political spaces. There are regular clamours about neglect of particular geo-political zone(s) – there are six of these – and prescriptions of what steps are necessary to remedy the situation. It is in this sense that we agree with Rinaldo that the public spaces are ‘arenas of negotiation among a variety of publics’ (Rinaldo 2008:1782).

In Nigeria, these publics include ethnic and religious groups and more recently geo-regional groupings. This is illustrated by the armed struggles in the oil producing Niger Delta region which has brought the various ethnic groups in the region under one umbrella of oil and control of its process (Ibeanu 2003). Control of state public spaces are also important because Nigeria’s federation remains over-centralised especially in the management of revenues which go first to a joint federation account and are later distributed to the states. The formula for such revenue-sharing has remained an issue with different regions (spaces) agitating for larger shares. Furthermore, there are also contests over priorities and what share of funds should go to what development priorities.

Control of Public Spaces

The issues about public spaces in Nigeria go beyond claims to ownership to the question of control and who is ‘in charge’. In state spaces such as the three tiers of government, the constitution might spell out who is in charge of structures. But beyond the constitution, there are regular contests about who is really in charge; implied here is the fact that there might be surrogates in some positions. There are further questions about who is qualified to get to positions. The issue here is not about constitutional and other rights, more central is the practice which, in spite of the constitution and other laws, gives some members of the public access to, and disenfranchises others from, opportunities to control public spaces. Typical here are the regular

contentions between indigenes and settlers, where the former are determined to prevent the latter from positions of the control over the public space.

There are also issues of hours of operation of various spaces indicating when the facilities open and close. In some instances, there are age restrictions to access. In the more recent times, public spaces in Nigeria are beginning to enforce dress codes. In many universities, women are prohibited from wearing body hugs and other attires which reveal curves. Attempts to control the public space have been extended to satellite television in general and live telecasts, some of which are considered so indecent as to spread corrupting influence. Big Brother Africa, a reality television show, has been particularly singled out for criticism; and subscribers to cable networks are now compelled to indicate if they want the channel. The Nigerian Senate held a hearing on the matter in the second quarter of 2008 but has not made any definite pronouncement (Obi 2008).

Participation and Exclusion in Public Spaces

Another dimension of Nigeria's public space(s) is the nature of participation. In most of these spaces, criteria for participation are clearly spelt out and generally non-contentious. There is some unanimity about what roles Christians and Muslims play in their places of worship and what roles non-members of the denominations have with regard to the two regions. The same is true about public parks and gardens which are regulated by local councils and, in the case of tourist parks, the state Tourism Board. This is not the case in state spaces in which the three tiers of government exist. Perennially, there are countervailing struggles for more access to and better participation in the state spaces. Often, some publics, such as religious or ethnic groups perceive themselves as marginalized, largely excluded and play only second fiddle. Research on citizenship and participation in governance has shown that allegations about marginalisation are pervasive just as are allegations about government's bias (Abah and Okwori 2002). It was even alleged that governments, at all three tiers has ethnic groups – usually the ethnic groups of the core people – in leadership. Religious affiliation is also read into the quality of participation in government. Correctly perceived or otherwise, there are allegations of favouritism towards Christians or Muslims. Gender is also an important criterion for participation and exclusion. As discussed below, the number of women in and the nature of their participation is different from men's.

Questions of ownership, control and participation in public spaces continue to be burning issues in Nigeria's public space(s). These issues lead to determined struggles by the various publics and have in many cases led to violence.

The Struggles among Various Publics for Public Spaces

Issues about the national question or struggles for control, ownership and participation, especially in state public places, have remained central to Nigeria's post-colonial experiences. As Tyoden and others (2001), and Toure, Abah and Okwori (2002) have shown, these issues divide Nigerians into various publics: ethnic and further division into ethnic majority and minorities; indigenes and settlers; religious groups as well as class and gender categories. Each of these publics have different interests which then form the agenda for mobilisation and struggles.

In their violent forms, the struggles for the control of particular spaces involve the following:

- the definition of some Nigerians as *persona non grata* and subsequent expulsion from particular spaces/locations;
- massive mobilisation of religion and ethnicity to define the enemy and engage in violent acts against them;
- physical elimination of such Nigerians;
- burning and looting of their poverty;
- mass exodus of the assailed to safety, mostly to military and police installations or regions and spaces where they have large numbers – usually the ethnic homelands.

In the various explosions of violence, the assailed are told to 'go home' as indication that they no longer belong in some particular geo-political space. As discussed in detail below, this is a signal that they must relocate to spaces of their ethnic 'homeland'.

Religious Identity and the Public Space in Nigeria

We should state at the outset that religion and ethnicity in Nigeria are in several respects fused. The torch-bearers of the two dominant religions, Islam and Christianity, came to the country from particular directions which have largely influenced the number of followers. There are predominantly more Muslims in the North from where the bearers of Islam came to Nigeria, just as there are more Christians in the Southern half from where Christian missionaries entered Nigeria. In addition, the majority of the Hausa-Fulani are Muslims, just as the majority in the South-South, South-East and most of the North-Central regions are Christians. The South-Western region seems equally divided.

Beyond issues of life in the hereafter which both religions teach, religion has also been politicised through the use of state power to propagate religious agenda such as funding of Islamic schools by state government; the

appointments into key positions or the evaluation and whether these conform with religious equity; and the use of religious affiliation in political campaigns (Usman 1987; Toure 1999, 2003; Kuka 1993). More than other issues, religion has become the underbelly of Nigeria's national unity and major criterion for evaluation of what is right or proper in the public space. It is a continuing debate among supporters on both sides.

Nigeria was surreptitiously enrolled in the Organisation of Islam Countries in 1991. This act, was observed by Ewerem (1995) as a 'dangerous awakening' of religious sentiments. Since then, the seemingly cordial relationship between the two religions became characterised by mutual suspicion and acrimony, especially in Kaduna state. The grievances of the Christians include the takeover of their schools by the state, marginalisation, especially in the civil service, and subsuming of the entire Christian – and animist – southern half of the state under the Emir of Zaria (Mustapha 2000). These historical factors lie at the heart of the identity politics and persistent conflicts of the Southern Kaduna peoples (Atyap, Bajju, Jabba and others) and the Hausa-Fulani in the locality. Questions of ownership, control and participation in the public sphere in this Southern half of the state are contested between the two groups, the Hausa-Fulani and the others (Mustapha 2000; Egwu 1998, 2003, 2008). In the recent past, several incidents of violent explosion in the contest over spaces have been recorded, particularly in Kaduna State.

The first major explosion of religious violence in Kaduna State was in the College of Education, Kafachan in 1987. Here, the annual week of the Fellowship of Christian Students' activities included an open-air crusade. During the crusade, a Muslim female alerted other Muslims that the preacher was denigrating Prophet Mohammed and Islam. The Muslim students quickly assembled, began to assault Christians and broke up the convention. The crisis quickly spread outside the campus where Christians and Muslim began to kill one another and burn houses. Consequently:

...In Kaduna, the state capital, a team of Moslem Youths came out all over the major streets. Initially, they attacked homes and shops of Kaje people [also called Bajju, this is one of the main ethnic groups in Southern Kaduna, where Kafanchan is located]. But within a short while, it denigrated to an outright attack on Christians, their property and churches. This pattern of attack spread to the major cities of Zaria, Katsina, Funtua and Kankia (Gofwen 2004:91-92).

What began on the campus of a college in a rural location engulfed the entire state. Here, the violence was between Christians and Muslims, but had ethnic dimensions, pitting the Hausa and the Bajju (Kaje).

The second explosion related to the introduction of *shari'ah* or Islamic rule in 2000. *Shari'ah* itself must be understood as part of attempts to impose a

religious moral code on an entire state territorial space. Soon after the return of civil rule in 1999, the Governor of the Northwestern State of Zamfara introduced *shari'ah* (Mair 2000; Sha 2005). This action seemed to have challenged other northern governors, including Kaduna's, to do the same. Consequently, by 2004, all but five – which are in the predominantly Christian central region – of the nineteen Northern states had introduced *shari'ah* (Sha 2005:195).

The introduction of *shari'ah* in Kaduna was facilitated through a committee of the state House of Assembly and of the Executive. The Christians in the state complained that in both, the cards were stacked in favour of the pro-*shari'ah* lobby. In addition to having the majority in both committees, groups of Muslims demonstrated daily in favour of *shari'ah* throughout the committee sitting to hear cases for and against. Organised as the Christian Association of Nigeria, Christians staged a peaceful protest around the town and to the Government House to voice displeasure over the composition of the committees and *shari'ah* law. On the return trip, they were attacked and some people were killed. This marked the commencement of the *shari'ah* crises, which later engulfed the entire state.

Beside the Muslims and Christians, the Hausa-Fulani and the Bajju (Kaje) singled each other out again for attack (Gofwen 2004). The official sources indicate 609 deaths, 746 vehicles burnt, 123 churches and 55 mosques burnt (Gofwen 2004:119). The military was deployed to bring the situation under control. The 2000 *shari'ah* killings led to reprisal attacks against Muslims and people of Hausa-Fulani and 'northern' origins in the predominantly Christian South-East zone (read space). The message here seemed to go beyond revenge; it included asserting claims over a space the assailed Christians could call their own.

In 2002, Nigeria hosted the Miss World Beauty pageant. The show was, however, opposed by some Muslims who saw it as defiling the public space with overexposed bodies. When protests and lobbies to have it cancelled failed, the Muslims engaged in acts of violence in which non-Muslims were the primary targets. Also singled out were drinking joints and churches, all of which defined 'us' and 'them'. This violence too evoked retaliatory attacks in the South-East geo-political space which the majority Igbos – and Christians – could claim as their own. The assailed were told to 'go home'.

Ethnicity and the Struggles for Public Space in Plateau

Ethnicity is prominent among the factors driving identity politics and the politics for the control and participation in public space. The saliency of ethnicity is brought home by recent experiences in central Nigeria, especially in Plateau and Nasarawa states (Alubo 2006). This section sketches these experiences in the states of Plateau and Nasarawa. These two have experienced more outbreaks in the struggle for domination, control and participation in the public space.

Perhaps because of its semi-temperate weather and picturesque rock formations, Plateau State is fondly called the 'home of peace and tourism'. This nickname, which is displayed on license plates, has been challenged by recent experiences between the various ethnic and religious groups. Plateau has 52 ethnic groups, a number exceeded only by Adamawa with a count of 80 (Alubo 2006). Most of the ethnic groups in the state claim to be *indigenes* and exist side by side with *settlers*. As used in Plateau and the rest of Nigeria, an *indigene* is someone whose genealogy can be traced to particular geo-ethnic space within a local council or state in which s/he is resident. People whose roots are elsewhere, i.e, are indigenes of other states, are regarded and called settlers. This configuration enables groups to assert claims to ownership of land in particular space(s), and frequently the power to dictate and control the running of political affairs. However, in the construction of indigene/settler identities, the terrain expands or narrows, depending on the stakes (Alubo 2006). Thus, some of those who may be regarded as settlers in a contest between local councils in a state may unite as indigenes of the state against contestants from other states.

The ethnic configuration in Plateau is such that most of the groups are in particular local council spaces, with only a few (such as the Berom, the Taroch, Ngas and Goemai) in two or more contiguous local council spaces. The Hausa-Fulani are found in virtually all the local councils, with heavier concentrations in Jos North, Wase and Shendam. Most of the other ethnic groups are predominantly Christians or animists, while the majority of the Hausa- Fulani are Muslims. In this sense, Plateau State is another illustration of the close relationship between religion and ethnicity in Nigeria (Alubo 2004; Enwerem 1995) such that 'conflicts that are essentially ethnic in nature, also have religious colouration' (Sha 2005:196).

From the very beginning, there was peaceful coexistence between the Hausa-Fulani and the other ethnic groups, as symbolised by inter-ethnic marriages, invitations to each other's cultural festivals and close associational life. In spite of general peaceful coexistence, there was simmering discontent as indigenes accused the Hausa-Fulani of dominating the polity and of exhibiting religious arrogance by calling others *Kafrai*, *arna* or infidels (Mustapha 2000:101). These labels become the veritable passes for control and participation in the public spaces. However, while these strains seem well contained, they could have stoked the fire of the violent explosion in the 2001/2004 period.

The simmering discontent led to two major blowouts in 2001 and 2002. Jos, the capital city of Plateau State, experienced massive explosions of

violence from 7 September 2001. Various accounts (Danfulani and Fwashak 2002; Human Rights Watch 2001) have some agreement that:

- (i) During the *Jumat* prayer the only thoroughfare around a Mosque in Kongo/Russia – a sprawling squatter camp – had been customarily blocked. A motorist, Rhoda Nyam allegedly insisted on passing through, and the ensuing altercation assumed a citywide violence, pitting Christians against Muslims.
- (ii) Alhaji Muktar Mohammed was appointed as the coordinator of the Federal Government Poverty Alleviation Programme. There was some uproar about why such an important appointment should have gone to a ‘settler’ rather than an ‘indigene’.

In effect, there is agreement that the triggers relate to control over public space as well as participation. These triggers were in addition to longstanding political issues in the relationship between indigenes and settlers. During the regime of General Babanigda, for example, additional local councils, including Jos North, were created. One Alhaji Aminu Mato, a Hausa Muslim, and therefore a ‘settler’, was appointed from Abuja as the caretaker Chairman. His appointment was stoutly opposed by the indigenes who felt it should have come to them. The real issue was about control of this local council space and who should or should not exercise such control.

As the 2001 violence unfolded, the targets were stretched from indigene/settler to religion: Christianity and Islam. Violence was particularly ferocious in areas of large Christian or Muslim concentrations. In either area, virtually all persons of a different religious affiliation were forced to flee or were killed (Danfulani and Fwashak 2002; Human Rights Watch 2001). The contest over spaces was forcefully brought home as the objective was to compel people to relocate one from spaces perceived as not belonging to them. The orgy of blood-letting continued to spread as both sides attempted to avenge the deaths of their number and loss of property.

After the 2001 explosion, there was also an outcry among the Muslims over the relocation of a polling station from Angwan Rogo, a predominantly Muslim slum, to Eto Baba, where Christians predominate. For the Muslims, the relocation was part of the calculated attempt to frustrate the quality of their participation. When the electorate assembled for voter registration in the new Polling Station in May 2002, pandemonium broke out; the orgy of violence had commenced again. There were killings by both sides and the burning of property. As in 2001, identity politics was broadened from ethnic affiliations to religion. Gangs of youths took over the streets and intercepted

passers-by. Through the administration of simple religious tests (Christians asked about the Trinity; Muslims asked about *Shahada*), people received free passage or instant death. A curfew was later imposed, and the deployed security forces rapidly brought the situation under control.

The contestations have taken other non-violent forms. Around Jos Muslims who lived in predominantly Christian neighbourhoods have moved out. Christians too who lived in predominantly Muslim neighbourhoods have also moved to other spaces (Best 2007). In effect, the contest over spaces has led to various Christian and Muslim enclaves in the Plateau State capital, thereby reinforcing claims of who owns which spaces.

Indigenes/Settlers and Contestation for the State Public Space in Nasarawa

In Nasarawa state, there were similar contestations for control and participation in the public space. As in Plateau, there was a similar explosion of violence in the Southern Senatorial District in Nasarawa, a state south of Plateau. The major ethnic groups in the space are Kwalla, Alago, Migili, Koro, Eggon, Tiv and Jukun (Nasarawa State Judicial Commission of Inquiry 2002:11). This district is inhabited by both agriculturalists and pastoralists, with the former in the majority. Relationships between the two groups are characterised by intermittent conflicts occasioned mostly by the straying of cattle (Nigerian cattle rearers are nomadic) into farms. Except for these sporadic incidents, relationships between the various ethnic groups were generally cordial.

The 2001 crisis related to fears of domination over this geo-political space by the Tiv, whose large numbers could sway electoral results. It was alleged that, due to 'the desire [of the "indigenes"] to suppress Tiv votes, the local tribes in Nasarawa were incited to terrorise and drive the Tiv away from the State' (Hagher 2002:207). More fundamentally, it was a problem of a sense of belonging, and how ethnic identity determined participation in local affairs and the quality of citizenship in general. Central to the crisis was the question of access to opportunities, political appointments and how these issues are determined by ethnic identity – essentially, who is an indigene or a settler. Fear of domination of the less populous ethnic groups, who consider themselves indigenes, is translated into denial of inclusive citizenship and opportunities such as others enjoy for the Tiv, a largely recent immigrant group regarded by the former as settlers (Tiv memo 2002:6).

The lingering issues received impetus from the return of democracy and party politics in 1999. Politics and elections thrive on the garnering of votes, a factor that the new civilian administration in the state seemed to recognise. Accordingly, as a reward for block votes, more Tiv people than hitherto were appointed to key positions in government. As elsewhere in Nigeria,

appointments are made on the basis of geo-political representation such that all local councils, and in some cases districts, within the councils, are primary considerations. The other ethnic groups in the senatorial district took umbrage and claimed that positions meant for the various local government council areas/spaces in the senatorial zone had gone to settlers rather than the indigenes (Nasarawa State Judicial Commission of Inquiry 2002).

In addition to representation, there were the issues of creation of chiefdoms and districts – essentially more spaces for the exercise of political power. The new civilian administration created, among others, the Azara Chiefdom, which itself brought forth new districts and villages, requiring the ‘selection of new district and village heads’ (Governor Adamu 2002:4). As part of the process, the district headship of Kurume became a major tussle between the Tiv and the Kwalla ethnic groups. The appointment went to a member of the Kwalla ethnic group, most of whom live in the neighbouring Plateau State. The Tiv considered the appointment a slight and argued that as the ethnic group with a higher population in the district, the appointment should have gone to them. They demanded a reversal, failing which they declined responsibility for any outcome. The new village head was soon beheaded in a nighttime invasion of his residence.

This incident became a watershed in the relationships between the Tiv and other ethnic groups, and secret killings of Tiv commenced around February 2001. In terms of the targets, ‘other ethnic groups were severally and collectively pitched against the Tiv’ (Federal Government of Nigeria 2003:137). The targets were thus fellow minorities, who previously had been in solidarity for collective emancipation of the North-Central region (space) from the majority Hausa-Fulani. It seemed that this wider struggle was placed in abeyance for the more immediate control and participation of the local space.

One of the immediate triggers was the murder of the Chief of Azara, who was also the Special Adviser to the State Governor. In reaction, mass killing of the Tiv commenced, forcing them to seek refuge among their ethnic kin in Benue State. Roadblocks were mounted and Tiv travellers were pulled from passing vehicles and executed (Tiv memo 2002:21). Other sources indicate that the Tiv did the same from the Benue end (Alli and Egwu 2003). There were therefore losses on both sides, with the Tiv bearing more of the brunt.

We conclude this discussion on indigenes and settlers by noting that the restrictions on participation have been formalised by the same state machinery which should ordinarily ensure equality. In virtually all of Nigeria, certificates of state and local council indigene are issued. These certificates give opportunities for employment, scholarship grants and other benefits to

indigenes to the exclusion of settlers (Alubo 2004). In addition, where non-indigenes are offered employment at all, they are placed on contract, a form which allows for periodic renewals and which does not carry retirement benefits (Egwu 2008). The situation creates the reality where some Nigerians are citizens in some spaces but not in others (Abah and Okwori 2005).

Gender and the Struggles for Public Space

The politics of access to and control of the public space also relates to women. The contestations here include all spaces such as community, local council, state and the federal level. Research (Ibrahim and Salihu 2004; Ogbuagu 2002; Simbine 2002) has shown that irrespective of military or civilian regime, the number of women in government are few and far between. In almost 32 years of military rule, there was [no] female Governor nor any in the highest policy making body, the Armed Forces Ruling Council. The dawn of democracy did not significantly change the situation; women voted, stood for elections but hardly won. Thus:

During the last (1999) general elections, women constituted about 27 million out of the 47 million eligible registered voters but only 1.6% of them won elections. Women membership of political parties ... in 1999 was 5%, female party executives were 7% and women who qualifies as delegates stood at 8%..... Out of the 49 Ministers and Presidential Advisers... only 6 were women; only 4 of 52 ambassadors were women (Agina-Ude 2003:3).

The same poor representation of women applies to boards and parastatals, the crucial agencies for the implementation of government policies. In the 1999-2003:

Of the 130 federal boards, only 7 are chaired by women, representing 5.6 per cent. If the 30 per cent earlier promised women [in ruling People's Democratic Party manifesto] were to be upheld, women would chair 39 of Boards out of the 130 so far announced...out of the 833 appointed members so far...women representing 10.3 per cent (Gimiya cited in Simbine 2002:150).

Two general elections have been held since 1999 but the gross under-representation of women persists. After the 2003 elections, the Senate with a membership of 109 had only three women while the 359-strong House of Representatives had only 12 women (Egwu 2005:25). By the 2007 elections the number of women in the House of Representatives increased to 30 and the number in the Senate increased to nine.

This situation is replicated at state and local council levels. In the 2003-2007 period, Benue state with four out of 26 legislators had the highest number of women in the country. By the 2007, this number had reduced to

two. However, there were gains as in others aspects. Benue now has the only female local council chair in the North-central zone.

Experiences in the States of Nasarawa and Southern Kaduna show that women aspiring to political office faced formidable challenges. First, if they were married to men outside their states of origin they confronted a double jeopardy as they were disowned by both states. In respect of her state of origin, she no longer belongs while the state where she is married treats her as 'outsider'. In this way, she is not perceived as belonging to any space. Second, women who run for politics are called unflattering names, and husbands come under intense pressure not to allow their wives run for elective office. Third, women are generally less knowledgeable about the political process and may not know what is involved. Finally, they receive less support both from the communities and parties supposedly because politics is outside their sphere of activities. This virtual exclusion is also rationalised by religion and culture (Alubo 2008).

Conclusion: Making Spaces more Public

The foregoing has illustrated that the public space is not just a place for the general public. As has been shown, members of the public are further divided into ethnic, religious and gender publics. Each public seems to have an agenda for exerting influence on the public space or resisting such influence. In the Nigerian experience, such countervailing struggles have resulted in explosions of violence especially between ethnic groups that are further divided into indigenes and settlers as well as into religious groups.

The contestations and resulting violence speak to the nature of citizenship and how politics of identity entitles or disenfranchises people. In the final analysis, at stake is the nature of national integration. In a situation where one's rights, entitlements and opportunities are circumscribed by identities and what spaces such identities are the basis of inclusion or exclusion in available opportunities, national integration is tenuous. Indeed, part of the survival strategy of those discriminated against in certain spaces (this is very common because of the limited number of locations where paid employment is more available), is to seek refuge in their ethnic or religious groups. As Abah and Okwori have argued, those left out in the cold but

Severed from their relatives back home, discriminated against by host ethnic group who at every opportunity, draws attention to their status as foreigners trying to take the food away from the 'son of the soil', the migrants[settlers] have no option but to reach out to their kinship ties to dispel their insecurity (Abah and Okwori 2002:27)

Another strategy is to demand for new local councils or states which would provide new spaces for the fuller realisation of citizenship rights and entitlements (Alubo 2004).

In this way, the entire country is divided into various spaces controlled by different groups of indigenes or religious groups to the detriment of a clear sense of any overall Nigerian public space where members of the public as citizens can bring up and negotiate more general issues. What has become more common is the plethora of agitations by geo-ethnic and regional groups (Madunagu 2002) to create spaces for the exercise of more citizenship entitlements and self-determination. However, the aftermath of each state creation exercise does not really solve the problem; instead new minorities emerge and the former begin to demand more states and councils almost immediately (Toure 2003; Egwu 2008). The more states are created, the more Nigeria is effectively balkanised into ethnic and religious spaces.

Part of what stokes the fire and the contestations is the absence of much material benefit from this overall space or common Nigerian citizenship. The material benefits come from state and local councils which are the contested terrain between various groups and hence the inclusion and exclusion (Abah and Okwori 2002, 2005; Alubo 2008). At the moment, the contestations show that Nigeria is a country with many citizenships where some are citizens in some spaces but not in others. It is in this sense that citizenship in Nigeria has many geographies (Abah 2003).

While we have here focused on Nigeria, there are parallels for the rest of the African continent. Like Nigeria, there are contests between natives, indigenes and settlers in terms of entitlements and opportunities (Neocosmos 2007; Mamdani 2000). Where Nigerians demand new spaces by agitating for local councils and states, some ethnic and religious groups that feel marginalised in Africa demand secession; examples here include the Lord's Resistance Movement in Uganda; rebels and struggles for the control of mineral resources in the Democratic Republic of Congo; and, to some extent, the problem in Dafur, Sudan. Many of Africa's civil conflicts are about spaces; who belongs where; and the nature of participation. In an era of growing poverty and emiseration in the continent, ethno-religious conflicts over ownership of resource-endowed spaces have become frequent. The agenda must include moving from ethnic and religiously-controlled spaces to a more 'national' level which would provide a truer 'Public Space' for all members of the public.

References

- Abah, S., ed., 2003, *The Geographies of Citizenship*, Zaria: Tamaza
- Abah, S., and Okwori, J., 2002, 'Agendas in Encountering Citizens in the Nigerian Context' *IDS Bulletin*, 33(2), pp.24-30.
- Abah, S., and Okwori, J., 2005, 'A Nation in Search of Citizens: Problems of Citizenship in the Nigerian Context', in N. Kabeer, ed., *Inclusive Citizenship: Meanings and Expressions*, London: Zed Books, pp. 71-84.
- Adamu, Governor A., 2002, 'Ethnic Conflicts in Nigeria', paper presented at the Presidential Retreat on Peace and Conflict Resolution, National Institute of Policy and Strategic Studies, Kuru.
- Agina-Ude, 2003, 'Strategies for Expanding Female Participation in 2003 Election and Beyond', *The Nigerian Social Scientist*, 6 (1), pp. 3-7.
- Alli, W. and Egwu, S., 2003, 'Population Displacement in the Tiv-Azara Communal conflict, O. Nnoli, ed., *Communal Conflict and Population in Nigeria* Enugu: PACREP Books, pp. 113-139.
- Akinyemi, B., 2005, 'The Nigerian Question the Way forward', Daily Trust, eds, *Discharging a Burden: The Nigerian Question*, Abuja: Daily Trust Publications, pp. 28-33.
- Albertyn, C., 2003, 'Contesting Democracy: HIV/AIDS and the Achievement of Gender Equality in South Africa', *Feminist Studies* 29(3), pp. 595-611.
- Alubo, O., 2004, 'Citizenship and Nation Making in Nigeria: New Challenges and Contestations', *Identity, Culture and Politics* 5(1&2), pp. 135-161
- Alubo, O., 2005, 'When the Majority Loses the Vote: Women and the Political Process in Nigeria', *Nigerian Journal of Policy and Strategy* 15(1,2), pp.49-66.
- Alubo, O., 2006, *Nigeria: Ethnic Conflicts and Citizenship Crises in the Central Region*, Ibadan: PEFS.
- Alubo, O., 2008, 'Understanding the Issues in the Citizenship-Indigenship Crisis in Nigeria', Golwa, J. and O. Ojiji, eds, *Dialogue on Citizenship in Nigeria*, Abuja: Institute for Peace and Conflict Resolution.
- Banerjee, T., 2001, 'The Future of Public Space', *APA Journal* 67(1), pp. 9-24.
- Best, S., 2007, *Conflict and Peace Building in Plateau State, Nigeria*, Ibadan: Spectrum.
- Egwu, S., 1998, *Structural Adjustment, Agrarian Change and Rural Ethnicity*, Scandinavian Institute of African Studies.
- Egwu, S., 2003, 'Ethnic Conflicts and Population Displacement in Zango Kataf', in O. Onoli ed., *Communal Conflicts and Population Displacement in Nigeria*, Enugu: PACREP Book Series, No. 1.
- Egwu, S., 2004, 'Beyond "Native" and "Settler" Identities: Globalization and the Challenges of Multicultural Citizenship in Nigeria'. John Moru, ed., *Another Nigeria is Possible*, Abuja: Nigeria Social Forum, pp. 100-131.

- Egwu, S., 2008, 'Identity and the Politics of Space: Communal Conflicts in Contemporary Nigeria', Ukiwo, U. and J. Peterside eds, *Nigerian Society in the 21st Century*, Port Harcourt: Centre for Advanced Social Science, p. 268-302.
- Elaigwu, J., 2005, 'The Nigerian Question: The Way Forward', Daily Trust, eds, *Discharging a Burden: The Nigerian Question*, Abuja: Daily Trust Publications, pp.34-49.
- Enwerem, I., 1995, *A Dangerous Awakening: The Politicization of Religion in Nigeria*, Ibadan: IFRA.
- Erinosho, L., 2008, 'Social Security and Social Welfare in Nigeria', Ukiwo, U. and J. Peterside, eds, *Nigerian Society in the 21st Century*, Port Harcourt: Centre for Advanced Social Science, pp. 382-405.
- Feranandes, L., 1997, 'Beyond Public Spaces and Private Spheres: Gender, Family and Working Class Politics in India', *Feminist Studies* 23, pp. 525-547.
- Gofwen, R. I., 2004, *Religious Conflicts in Northern Nigeria and Nation Building*, Kaduna: Human Rights Monitor.
- Habermas, J., 1991, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into Category of Bourgeois Society* Human Rights Watch, 2006, 'They do not own this Place': Government discrimination Against Non-indigenes in Nigeria,' New York: Human Rights Watch.
- Ibeanu, O., 2003, '(Sp) Oils of Politics: Petroleum, Politics and the Illusion of Development in the Niger Delta, Nigeria', Association of Concerned African Scholars.
- Ibrahim, J., 2006, 'Expanding the Human Rights Regime in Africa: Citizens, Indigenes and Exclusion in Nigeria', Lemart Wohlgemath and Ebrima Sall eds, *Human Rights, Regionalism and the Dilemmas of Democracy in Africa*, Dakar: CODESRIA, pp. 97-111.
- Ibrahim, J. and Salihu, A., 2004, 'Women Marginalization and Politics in Nigeria', Abuja: OSIWA/Global Rights.
- Jega, A., 2003, 'Identity Transformation and the Politics of Identity under Crisis and Adjustment', A. Jega ed., *Identity Transformation and Identity Politics under Structural Adjustment in Nigeria*, Kano, Centre for Research and Documentation, pp. 11-25.
- Jibo, M., Simbine, A. and Galadima, H., 2001, *Ethnic Groups and Conflicts in Nigeria: The North-Central Zone of Nigeria*, Ibadan: the Lords Creation.
- Kuna, M., 2005, 'Variations in Perceptions and Impact of the Shari'ah in Twelve States in Northern Nigeria', in Alemika, E. and F. Okoye, eds, *Human Rights and Shari'ah Penal Code in Northern Nigeria*, Kaduna: Human Rights Monitor, pp. 183-194.
- Maier, K., 2000, *This House has Fallen; Midnight in Nigeria*, Boston: Little Brown.
- Madunagwu, E., 2002, 'A Survey of Ethnic Nationalism', *The Guardian*, January 27.
- Madunagwu, E., 2006, *Understanding Nigeria and the New Imperialism*, Calabar: Clear Lines Publications.

- Mustapha, R., 2000, 'Transformation of Minority Identities in Post Colonial Nigeria', A. Jega, ed., *Identity Transformation and Identity Politics under Structural Adjustment in Nigeria*, Kano, Centre for Research and Documentation, pp. 86-108.
- Neocosmos, M., 2006, *From 'Foreign Natives' to 'Native Foreigners': Explaining Xenophobia in Post-apartheid South Africa*, Dakar:CODESRIA.
- Obi, A., 2008, 'Chasing the Shadow over Big Brother Africa', *Sun*, September 1,
- Ogbuagu, S', 2002, 'Gender and the Democratic Process in Nigeria: Issues of Concern', Lagos: EMPARC.
- Ostian, P., Nasir, J. and Kogelman, F., 2005, *Comparative Perspectives on Shariah*, Abuja: Spectrum.
- Otite, O., 2002, *Managing Nigeria's Ethnic Pluralism in a Democratic Environment*, University of Calabar, Rinaldo, R. 2008, 'Envisioning the Nation: Women Activist, Religion and the Public Space in Indonesia', *Social Forces* 86(4), pp. 1781-1804.
- Sha, P., 2005, 'Shari'ah and Ethno-Religious Conflicts in Nigeria', Alemika, E. and F. Okoye, eds, *Human Rights and Shari'ah Penal Code in Northern Nigeria*, Kaduna: Human Rights Monitor, pp. 195-216.
- Simbine, A., 2002, 'Women Participation in the Political Parties of the Fourth Republic: The Case of the People's Democratic Party', Jibo, M. and A. Simbine, eds., *Contemporary Issues in Nigerian Politics*, Ibadan: Jodad, pp. 141-157.
- Tiv communities 2002Memorandum Presented on behalf Tiv people of Nasarawa South Senatorial District of Nasarawa State Presidential Judicial Commission of Inquiry into Inter-communal Conflicts in Benue, Nasarawa, Plateau and Taraba States.
- Toure-Kaza, T., 2003, *Ethno-Religious Conflicts in Kaduna*, Kaduna: Human Rights Monitor.
- Usman, B., 1987, *The Manipulation of Religion in Nigeria*, Kaduna: Vanguard Publishers.





Mass médias et figures du religieux islamique au Mali : entre négociation et appropriation de l'espace public

Naffet Keïta*

Résumé

Depuis le 11 septembre 2001, un fossé s'est creusé entre les opinions et une forme de pratique de l'islam. Certains n'hésitent pas à parler de « guerre de civilisations ». Dans un tel contexte, le Mali apparaît aujourd'hui comme un terrain de compétition entre des courants religieux divergents. La prolifération d'associations religieuses au lendemain du 26 mars 1991 traduit le développement du phénomène de « chapelles ou de micro religions » qui complique non seulement les rapports interconfessionnels, mais aussi les rapports entre l'État et les religions. L'État se trouve en effet face à un champ religieux de plus en plus complexe dont les voies d'infiltration et d'expansion sont très variées et les manifestations multiples. Mais on peut noter principalement l'action sociale avec les ONG et associations (nationales et internationales) qui relayent l'action proprement dite des institutions religieuses.

Les manifestations nouvelles du fait religieux profitent d'une part des progrès techniques et technologiques de ce début de siècle (développement des moyens de transport et des technologies de la communication) et de l'élargissement des droits et libertés démocratiques. Les dynamiques en cours se traduisent par la constitution de groupes religieux divergents, voire de sectes dont certains, par leur rejet de tout compromis social, sont des sources de conflits. Les tensions entre les différents courants sont parfois nourries par des influences extérieures ou des antagonismes sociologiques et économiques. Les velléités de politisation du fait religieux participent à ces tensions.

* Université de Bamako. Email : naffetk@yahoo.fr

Abstract

Since 11 September 2001, a divide has grown up between opinions and a certain form of practice of Islam. Some do not hesitate to talk about a 'war of civilisations'. In this context, today's Mali appears as a playing field for competition between divergent religious currents. The proliferation of religious associations following 26 March 1991 reflects the development of a 'chapel or micro-religion' phenomenon that complicates not only interfaith relations, but also relations between religions and the state.

The state is faced with an increasingly complex religious environment with widely varied means of infiltration, expansion and multiple manifestations, but we can chiefly take note of the social action of NGOs and associations (national and international), which relays the action of religious institutions.

The new manifestations of religion have benefitted from the technical and technological progress of the dawning century (development of means of transportation and communications technologies) and the extension of democratic rights and freedoms. The dynamics underway are translated by the formation of divergent religious groups, or even sects, some of which, due to their rejection of any form of social compromise, are sources of conflict. The tensions between the different currents are sometimes heightened by external influences or sociological and economic antagonisms. Attempts to politicize religion also contribute to these tensions.

Introduction

Depuis le 11 septembre 2001, un fossé s'est creusé entre les opinions et une forme de pratique de l'islam. Une peur diffuse s'est emparée des esprits. En Occident, nombre de personnes s'interrogent gravement sur la compatibilité entre l'islam et les principes de liberté, de démocratie et de pluralisme. Certains n'hésitent pas à parler de « guerre de civilisations » (Huntington 1993:1996). Il n'est point question de participer, ici, à un tel débat, nous nous intéressons à la pratique au quotidien de certains prêcheurs et à l'appropriation qu'ils font des médias et de certains espaces publics.

Dans un tel contexte, le Mali apparaît aujourd'hui comme un terrain de compétition entre des courants religieux divergents. La prolifération d'associations religieuses au lendemain du 26 mars 1991 traduit le développement du phénomène de « chapelles ou de micro religions » qui complique non seulement les rapports interconfessionnels, mais aussi les rapports entre l'État et les religions.

En effet, l'État se trouve face à un champ religieux de plus en plus complexe dont les voies d'infiltration et d'expansion sont très variées et les manifestations multiples. Parmi elles, l'action sociale occupe une place

importante. On soulignera en particulier le fait qu'il existe de plus en plus d'ONG et d'associations (nationales et internationales) qui relayent l'action proprement dite des institutions religieuses. L'école, la santé, l'hydraulique villageoise, l'aide d'urgence sont les domaines privilégiés d'intervention. Quant aux manifestations nouvelles du fait religieux, elles profitent, d'une part, des progrès techniques et technologiques de ce début de siècle (développement des moyens de transport et des technologies de la communication) et, d'autre part, de l'élargissement des droits et libertés démocratiques (liberté de presse, liberté d'expression, liberté d'association, liberté d'entreprise, etc.).

Les dynamiques en cours se traduisent par la constitution de groupes religieux divergents, voire de sectes dont certains, par leur rejet de tout compromis social, sont des sources de conflits. Les tensions entre les différents courants sont parfois nourries par des influences extérieures ou des antagonismes sociologiques et économiques. Les velléités de politisation du fait religieux participent à ces durcissements.

Les réponses à ces tensions sont à la fois sociales, politiques et culturelles. L'inscription des musulmans de base dans la problématique de la paix et de la tolérance, l'adhésion profonde de la société malienne (quelle que soit la confession) aux valeurs de solidarité familiale, la vigilance de l'État à faire respecter les principes de la république (l'unité, la laïcité, la démocratie), l'insertion des medersas dans le système éducatif, avec l'obligation d'élaborer un programme homologué par l'État sont autant de réponses à la montée et à l'expansion de l'islamisme.

Dans l'exercice de sa tutelle, l'État a inscrit son action dans une démarche de consultation régulière des mouvements confessionnels et s'est efforcé, en ce qui concerne l'islam, d'encourager l'organisation de structures susceptibles de devenir des facteurs de stabilisation du champ religieux. D'où la création initiée par l'État du Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM) pour disposer d'un interlocuteur unique et fédérateur des multiples associations musulmanes.

Ce thème des « mass médias et figures du religieux islamique au Mali » voudrait témoigner de la montée de nouveaux types de chefs religieux qui confèrent à l'islam une mission embrayée vers les réformes morale, sociale et individuelle.

Les chefs musulmans et autres activistes disséminent leurs enseignements sur le local par les biais, public et privé, de stations FM de radios nationales et cassettes audio à Bamako et dans les grandes villes du Mali. Ces chefs sont particulièrement prospères dans les villes où sont établies des lignées religieuses (Nara, Nioro du Sahel, Djenné, Tombouctou).

A la faveur de la libéralisation de la presse, les prêcheurs se sont appropriés ces nouveaux débouchés médiatiques pour fortifier et étendre leurs communautés en particulier et gagner la reconnaissance publique pour leurs organisations, en général. Dans les sphères publiques les plus compétitives, les médias sont à la fois utilisés pour diffamer ou marginaliser les autres prêcheurs ou religieux et aussi pour développer un cadre en vue d'encourager le dialogue inter religions.

Si les événements du 11 septembre 2001 ont eu des conséquences sur l'ordre politique mondial, les images et les témoignages d'un islam toujours plus enfermé dans l'acrimonie et la défiance par rapport à l'Occident demeurent prégnants. Au même moment, les rues, de nombreux pays arabes et même dans certains pays d'Afrique au sud du Sahara où la majorité de la population est de confession musulmane, grognent ; les replis identitaires seraient de mise et les islamistes prompts, dans nombre de cas, à vouloir profiter et capitaliser la mauvaise gouvernance en cours.

Au Mali, plus particulièrement, le champ religieux, en recomposition, est en train de rompre avec la pratique d'un islam traditionnel et le dirigisme étatique. Aussi les enjeux de certains événements rythment-ils la vie publique au Mali. Nous relevons que lors des élections présidentielles de 2002, deux candidats estampillés « islamistes » ont été enregistrés: le candidat de l'Union Nationale pour la Renaissance, Faso Danbé (UNPR), et un prêcheur célèbre qui travaille à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), Youssouf Diallo ; l'appel de certains religieux à voter pour le candidat du regroupement « Espoir 2002 », Ibrahim Boubacar Keïta dit « IBK » ; la prolifération des *Dawa* « appels à Dieu du Tabligh Pakistanais » et leurs accointances présumées avec l'Al Qaïda dans les événements récents de Kidal ; l'avènement des prêcheurs d'un genre nouveau qui participent aux cérémonies sociales, chantant les louanges de « parrains » sur des airs habituellement dédiés au Créateur ; la marche des militants de l'UNPR et de la Ligue Islamique du Mali contre les projets de loi d'abolition de la peine de mort et du code de la famille ; l'annonce officielle, à la télévision nationale, du report de l'examen des textes de lois à l'Assemblée nationale par le Haut conseil islamique du Mali (HCIM) après une rencontre avec le chef de l'Etat, etc.

Par ailleurs, depuis, une certaine opinion s'est interrogée sur la nécessité ou non d'impliquer le pouvoir spirituel dans « *le grand bal* » (le jeu politique).

Ce sont là autant d'éléments qui nous poussent à réfléchir sur les soubresauts sectaires et les renouveaux intégristes, qui font parfois parler de « retour de Dieu » versus la récession ou la « sortie du religieux » (Maigret 2003, 2004). Pourtant, les signes ne manquent pas ; une autre tendance est perceptible, certes plus discrète, où l'on voit la référence religieuse

fonctionnée dans un rapport bien moins polémique à l'Occident. Il s'agit de la montée fulgurante de nouveaux types de leaders religieux qui promeuvent un islam orienté vers le social et le renouveau de la morale individuelle (Shulz 2006). Cela est d'autant plus facilité par l'omniprésence de l'islam dans les médias (TV, radios locales), dont le nombre ne cesse de croître depuis l'avènement de la démocratie multipartite en 1991.

Curieusement, ces leaders semblent être particulièrement populaires dans des villes où des lignées religieuses sont établies ; Shulz (2006) note que les lignées affiliées à des ordres soufis n'ont jamais eu autant d'influence, par exemple à Djenné, Tombouctou et Nioro du Sahel.

De ces figures de prêcheurs musulmans, se distingue, par le style et les thématiques abordées, le prédicateur charismatique Cheick Chérif Ousmane Madani Haïdara, dont la voix envahit les rues, les marchés, les « grins » et de plus en plus les stades à Bamako, San, Ségou, Koutiala, Sikasso, etc.

Le présent article se propose d'entrevoir le regain de l'islam et ses influences sur le fonctionnement de l'Etat laïc et sa gestion de l'espace public de plus en plus occupé par les prêcheurs.

En nous plaçant dans une perspective d'explication et de compréhension, nous nous proposons d'interroger le rôle des prêcheurs dans la légitimation du pouvoir public, la reproduction du leadership, la mobilisation pour plus de solidarité, d'auto-organisation sociale, l'appropriation des mass médias et le renouveau de la morale individuelle. Cela nous amène à poser les questions suivantes : les forces religieuses ont-elles leur place dans le débat politique au sien d'une République laïque comme le Mali ? Comment les ressources religieuses sont-elles utilisées et de quelles manières sont-elles produites et régulées ? Comment l'adoption de nouvelles technologies de l'information touche le contenu et les formes du débat religieux et, partant, contribue aux changements dans les sources et les formes de leadership ?

Vers une trajectoire historique de la pratique de l'islam au Mali

Au Mali, la présence de l'islam dans l'espace public remonte d'assez loin. Les Tarikhs rapportent que les signes d'une islamisation étaient repérables autant dans les cours des empereurs du Wagadu (700-1075) que dans celles des empires du Mali, du Songhoy et des royaumes de Samory, d'El Hadj Oumar Tall, etc. Ibn Khaldoun de préciser que la conversion à l'islam du premier roi du Mali remonte de 1050.

De retour de son célèbre pèlerinage à la Mecque, Kankou Moussa fit réaliser la mosquée de Djingareïber. Son successeur, Mansa Souleymane, reconstitua la bibliothèque de Tombouctou détruite lors de l'intrusion Mossi en la dotant d'ouvrages scientifiques, linguistiques, littéraires et juridiques.

Sous le règne de l'Askia Mohamed (1493-1528), Al Bakri rapporte qu'une copie du Coran faisait partie de la cérémonie d'intronisation de tout nouveau souverain.

Sékou Amadou institua l'islam comme religion d'Etat (*Dina*) dans le Macina en 1818. Pour des raisons d'interprétations, cette entité est détruite en 1862 par El Hadj Omar Tall.

Ainsi, bon nombre de souverains soudanais ont encouragé la venue dans leurs pays de savants musulmans. Ces lettrés, au service des communautés musulmanes et des pouvoirs politiques, vont jouer un rôle important, tant leur aptitude à transmettre le message d'Allah, donc à enseigner les rites et obligations islamiques, a servi de fondement suffisant pour l'implantation et le renforcement de la nouvelle religion. C'est dire que l'un des traits fondamentaux de l'expansion de l'islam au Soudan est son infiltration pacifique. A part quelques épisodes violents avec les Almoravides (XIe siècle) et le *jihad* d'El Hadj Umar (XIXe siècle), la diffusion pacifique fut le plus vieux et le plus persistant moyen, caractérisé par une opération continue des commerçants musulmans sur de vastes secteurs de l'Afrique de l'Ouest et l'action persévérante de plusieurs générations de souverains soudanais, dont les plus fervents furent Kankou Moussa et Askia Mohammed.

En suivant l'historicité de la pratique de l'islam au Mali, nous retenons que des quatre grandes écoles de l'islam (*Mazhab*), c'est le *Malékisme* qui fut répandu à partir de l'Afrique du Nord. Les souverains maliens qui faisaient le pèlerinage aux lieux saints revenaient avec des ouvrages de cette doctrine. Les trois autres *Mazhab* (le *Hanbalisme*, le *Chaafisme* et le *Hanafisme*) étaient inconnus des Soudanais. Le *Malékisme* a cette caractéristique qu'il s'adapte à toutes valeurs et pratiques traditionnelles qui ne sont pas de façon flagrante contradictoires avec les préceptes et règles de l'islam.

Cette école était représentée par la voie soufie de la *Kadriyya*. Celui-ci est caractérisé par sa très grande tolérance, à travers l'attention qu'il porte au contexte culturel dans lequel s'enracine l'islam, par l'approche pacifique qu'il a du *jihad*, comprise comme l'effort, la persévérance, la patience nécessaire pour faire accepter et partager les valeurs de l'islam. A travers ses écoles coraniques, l'action des marabouts (au sein des communautés et auprès des pouvoirs politiques) a porté un islam tolérant et pacifique, conciliant valeurs traditionnelles africaines et valeurs islamiques.

La deuxième voie soufie introduite au Mali avant la colonisation l'a été par la guerre sainte. L'entreprise de « rénovation » conduite au milieu du XIXe siècle par El Hadj Umar Tall n'a pas manqué d'exercer un impact important sur l'évolution de l'islam au Mali puisqu'ayant introduit une nouvelle doctrine : la *Tijaniyya*. La *Tijaniyya*, comme la *Kadriyya*, est d'obédience *Malékite*.

C'est sous les oripeaux de ces confréries (*tarika*) que l'implantation de l'islam continua au Soudan, jusqu'à l'installation de l'administration coloniale française. La *Tijaniyya* a développé en son sein plusieurs tendances : les tenants du *wird* à 12 grains, tel que l'avait prescrit El Hadj Umar ; les tenants du *wird* à 11 grains d'après les enseignements de Cheickna Hamallah, et la *Tarbiyya* dont les adeptes se réclament de Cheick Ibrahima Niassé du Sénégal.

Le pouvoir colonial combattit, d'abord, la résistance des chefs de confrérie musulmane dont, entre autres, Cheickna Hamallah de Nioro du Sahel (Traoré 1983) et, plus tard, il composa avec elles, à travers la reconnaissance tacite du droit coutumier islamique et/ou animiste. Cependant, à partir de 1950, la réactivation de l'islamisation prit au dépourvu l'administration coloniale française. Le Gouverneur Général rapporte :

Sur le front de l'expansion de l'islam, il importe de promouvoir une politique plus ferme, par l'organisation de la résistance chrétienne et animiste. Mais, en la matière, il ne faut se bercer d'aucune illusion : l'Afrique occidentale française est trop engagée dans la voie de l'islam et le déséquilibre des forces est déjà trop poussé pour que notre action puisse espérer être autre chose qu'une action retardatrice (CAOM, Affaires Politiques 2256:d.4.).

Cet islam des confréries a produit des hommes spirituels authentiques dont certains ont une solide culture religieuse et a totalement dominé l'islam au Soudan jusqu'à la fin de la colonisation, période à partir de laquelle on voit apparaître de nouveaux mouvements venus d'Orient et dont certains sont d'obédience *Salafiste*, d'autres se réclament du mouvement *Wahhabiyya* ou la recherche de la pureté originelle. Ils sont communément appelés *wahhabiyya*, les adeptes se nomment eux-mêmes « gens de la *sunna* ».

Dès la période coloniale (1953), les *Wahhabiyya* s'étaient organisés en association dénommée « Union Culturelle Musulmane » (UCM), dont l'article 3 des statuts était des plus clairs : l'union « a pour but de combattre par des moyens appropriés l'exploitation éhontée des charlatans, le fanatisme et les superstitions, en un mot de purifier l'islam en le débarrassant de toutes influences et pratiques corruptrices ».

Dans les faits, les *Wahhabiyya* marquent une rupture symbolique avec le reste de la communauté musulmane en valorisant un signe extérieur (prière avec les bras croisés) et la constitution de lieux de culte distincts. Ils rejettent toutes les formes de piété populaire, considérées comme des innovations blâmables (*bida'a*) ou des survivances païennes, qu'il s'agisse de pratiques funéraires, de la consultation des marabouts ou du culte des saints. Ils s'opposent avec véhémence aux confréries (notamment la *Tijaniyya*) considérées comme des sectes innovatrices et hérétiques.

Les *Wahhabiyya* prétendent avoir comme référents exclusifs le Coran et la *Sunna* du Prophète Mohamed et marquent une grande méfiance envers toute production jurisprudentielle. Tenants d'un islam pur et dur, et en raison de leurs discours véhéments et actes de mépris envers les autres musulmans considérés comme des ignorants, les *Wahhabites* entretiendront des rapports difficiles, aussi bien avec l'administration coloniale qu'avec tous les régimes successifs que le Mali a connus jusqu'ici. Considérés comme un facteur d'instabilité, leur organisation originelle, l'Union Culturelle Musulmane (UCM), fut interdite par chacun des deux premiers régimes du Mali indépendant (Kaba 1974 ; Amselle 1985).

Les *Wahhabiyya*, minoritaires dans la communauté musulmane, mais puissants économiquement, s'appellent eux-mêmes *Sunnites*, renvoient aux détenteurs de la vraie tradition. Ce nouveau courant religieux, dont les principaux porteurs sont les commerçants et « les étudiants en religion », récuse l'intermédiaire des marabouts, le culte des « saints » et leur intercession, fût-ce le Prophète Mohamed lui-même, et toutes les pratiques et innovations introduites pour composer avec la mentalité traditionnelle africaine. Une masse de jeunes lettrés arabisants formés sur place ou à l'étranger concurrence aujourd'hui fortement les « marabouts » classiques, tant sur le plan théologique, où ils reprochent à ceux-ci leurs pratiques ésotériques et occultes, que sur le plan de la maîtrise de la langue et culture arabe, nécessaire pour l'accès à la révélation coranique et pour la pratique de la prière rituelle, ou encore sur le plan « pastoral », puisqu'ils investissent la communauté musulmane par leurs prêches en toute circonstance, d'où l'appellation : « l'islam des prêcheurs ».

Aujourd'hui, de nombreux contentieux opposent couramment les *Wahhabiyya* à l'Etat ou à des collectivités villageoises.¹ Il est à signaler qu'il y a eu plusieurs pogroms anti-*wahhabiyya* dans l'histoire du Mali (période coloniale et Mali indépendant). D'autres mouvements ont eu jour au sein de l'islam malien et certains de leurs prêches ont déjà été à l'origine d'incidents entre musulmans. C'est ainsi que le grand prêcheur Chérif Ousmane Madani Haïdara, fondateur de l'association *Ançar Dine Islami* (« les défenseurs de l'islam »), est taxé d'être *Ahmadiyya* (communément appelé au Mali, *Kadiyaniyya*). En tout cas, la *Kadiyaniyya* appelait à la prière dans les langues nationales, à la *Baya* obligatoire à l'imam (s'engager à suivre l'imam en pratiquant convenablement l'islam selon ses prescriptions jusqu'à la fin de sa vie) et récuse que Jésus Christ sera de retour parmi nous à la fin du monde.

Dans la mouvance du Centre Culturel Iranien, des groupements chiites seraient en gestation. En effet, les adeptes de la *Sunna* s'opposent vigoureusement au chiisme qui, aux dires des milieux sus cités, est « basé

sur l'amour et même l'adoration du cousin du Prophète, Ali Ibn Ali Talib, et ses descendants ». Pour eux, il s'agit d'une déviation fondamentale du « chemin du Prophète Mohamed ».

Enfin, il faut signaler l'existence d'une secte dite des « *pieds nus* », opposée aux progrès techniques et technologiques au point de rejeter l'automobile, le train et même l'habillement à l'européenne qui sont sensés saper les bonnes mœurs. Ce qui est sûr, c'est que cette multiplicité des tendances au sein de l'islam malien ne favorise pas l'*Ijma*, c'est-à-dire l'accord unanime des oulémas. Elle fait le lit des coteries, des pratiques intrigantes et discrédite aux yeux des musulmans les leaders religieux.

Structuration et organisation de l'espace islamique au Mali

Si chacun des trois régimes qui se sont succédé à la tête de l'Etat malien, de l'indépendance à aujourd'hui, a tenu en particulier à se manifester au plan religieux, sans toutefois faire de l'islam une référence explicite, c'est parce qu'il n'existe pas de « clergé » musulman en tant que tel à l'échelle nationale ; mais plusieurs niveaux d'organisation existent à travers lesquels l'Etat aussi bien que les leaders religieux tentent de préserver l'unité des musulmans, à défaut de pouvoir construire l'Unité de l'islam.

Au-delà des organisations primaires, comme celles autour des mosquées² et les autres structures de médiation telles, par exemple, l'association des Imams dans les différentes localités,³ nous avons d'autres structures fédératives et les plus importantes ont été créées dans les interstices des décennies 1980-2000. Il s'agit de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI) et le Haut Conseil Islamique (HCI). Ce sont des organisations à vocation nationale, sensées représenter les intérêts de l'ensemble de la communauté musulmane.

En réalité, l'avènement du HCI est pour faire face à un champ religieux (musulman) toujours plus éclaté, marqué par l'entrée en scène de nouveaux opérateurs religieux dont la caractéristique principale est bien de refuser le partage duale que la confrontation entre l'Etat et les « islamistes » avait imposé au champ religieux.

En clair, le Mali, depuis deux décennies, est en proie à l'ouverture, sous tutelle de l'Etat, d'un espace religieux caractérisé à la fois par la désinstitutionnalisation (soit le développement de pratiques religieuses non contrôlées par les grands courants de l'islam politique et des institutions du cru), l'individualisation (des engagements en religion se faisant sur le mode du choix personnel en dehors de toute supervision familiale), le désintérêt du politique et le syncrétisme avec les grandes lignes du renouveau religieux (les parallèles avec les mouvements charismatiques sont évidents) (Hervieu Léger 2001; Champion et Hervieu-Léger 1990).

Aujourd'hui, le Mali ne compte pas moins de 106 associations islamiques enregistrées, regroupées dans diverses coordinations dont l'AMUPI, la Ligue des Imams du Mali (LIMAMA), la Ligue des Prédicateurs, l'Union Nationale des Femmes Musulmanes (UNAFEM), l'Association Malienne des Jeunes Musulmans (AMJM), etc.

Quoi qu'en disent les culturalistes, le vécu religieux musulman est bien entré dans une phase d'alignement, avec cette modernité religieuse que la sociologie des religions et/ou l'anthropologie religieuse a depuis longtemps découverte au sein des nouvelles communautés.

L'État, qui a suscité leur création, s'implique fortement pour qu'en leur sein cohabitent « traditionalistes » et « réformistes ». En même temps, elles exercent une autorité morale et spirituelle effective sur la majorité des musulmans maliens et bénéficient des moyens de l'État pour diffuser leurs messages, pourvu qu'ils soient marqués du sceau de l'unité et deviennent, de fait les interlocuteurs des autres mouvements confessionnels (église catholique, églises protestantes).

A ce propos, il est à remarquer qu'à l'opposé de l'islam, vécu à l'africaine, suspecté et entaché d'idolâtrie, aux yeux de bon nombre de musulmans d'ailleurs et d'ici, des mouvements de réforme, dont les fondements prennent leur source de l'extérieur, font alors leur apparition. Ces mouvements adviennent à un moment où :

(...) les communautés musulmanes sont dans un processus de profond changement, un processus de prise de conscience de leur islamité, un processus qui ne s'explique pas seulement par la présence de ces influences externes, mais surtout par une situation socioéconomique désastreuse et sans espoir où le religieux devient le seul recours. C'est un peu le même phénomène qui a provoqué tant « d'islamismes » à travers le monde musulman (Fontaine 2004).

C'est dire que jusqu'à tout récemment, la figure du marabout, quel que soit le degré de son savoir religieux, était le pivot de la vie musulmane. Tout se rattachait à sa personne. Rien ne se faisait sans son autorisation. Aujourd'hui, de plus en plus, ce sont les « mosquées » qui deviennent le centre de la vie communautaire des musulmans. Les communautés s'organisent, se structurent et s'équipent, avec tout ce que la technique moderne leur offre.

Rien d'étonnant alors que la multiplication des mosquées soit un des signes de cette prise de conscience communautaire. Une communauté musulmane, de village ou de quartier, commence toujours autour de la construction de la mosquée. D'autres mosquées, il est vrai, voient le jour grâce à la générosité bienveillante de tel ou tel gros commerçant ou personnage public.⁴ Le signe le plus évident de cette prise de conscience est pourtant la multiplication des

medersas aux dépens des écoles coraniques traditionnelles. L'école coranique était étroitement liée à la personne même du maître et, par lui, à la structure hiérarchique de la confrérie.

Les premières medersas au Mali furent fondées sur le modèle algérien par la colonisation française et des réformateurs pour se démarquer de l'islam traditionnel. Mais bien vite, les principales confréries ont récupéré ce mouvement pour fonder elles-mêmes leurs medersas et institutions, afin de donner à la pratique musulmane un visage plus moderne.

Cette prise de conscience est donc en train de remodeler le visage de l'islam traditionnel sans pour autant mettre en question ses structures profondes. En revanche, l'accentuation de l'islamité, même dans les milieux traditionnels, pose question à tous les non musulmans. Elle réduit progressivement cet espace de tolérance et d'acceptation réciproque qui faisait la caractéristique de l'islam africain pendant des siècles. C'est cela donc, aujourd'hui, l'enjeu du dialogue interreligieux.

Si les manifestations concernent aussi bien la réalisation d'infrastructures⁵ que l'émergence d'organisations⁶ en charge des questions religieuses, le passage du parti unique au multipartisme instruit de nouvelles modalités de commerce entre la religion et l'Etat. L'une de ces modalités est la prolifération des figures de prêcheurs. Certes, cela n'a pu être possible que par la privatisation de la vie économique et religieuse. Cette entreprise permet non seulement l'émergence de nouvelles formes de « connaître » l'islam, mais elle facilite aussi l'adoption d'anciennes et nouvelles identités musulmanes d'inspiration arabe et une orientation éthique sophistiquées encore « authentiquement africaine » (Schulz 2004:ch. 7), et favorise l'expérience de distinction religieuse par les pratiques de consommation. A cet égard, la prolifération actuelle de chapelles religieuses rappelle à la fois une combinaison de la recherche éthique avec les activités économiques (Amselle 1977 ; Launay 1992).

Le renouveau de l'islam au Mali : les prêcheurs en question

Au Mali, c'est sans doute le courant des « prêcheurs » qui illustre le mieux la recomposition moderne des modalités du « croire ». Les prêcheurs sont à la tête de la troisième voie de la religiosité en train de se constituer en dehors des rivalités entre l'islam traditionnel et l'islam « puriste ». Pourtant, les éléments d'innovation ne se situent pas dans la doctrine. Les prêcheurs correspondent parfaitement au profil de ce qu'Olivier Roy appelle les néo-fundamentalistes :⁷ approche littérale du texte, insistance sur la morale, refus du relativisme ou de l'historicité. Le changement est ailleurs : il est d'abord dans les styles personnels des prêcheurs et leurs nouvelles techniques de prédication. Il est aussi dans l'ajout de certains répertoires et ethos religieux

étrangers à la matrice néo-fondamentaliste classique. Il est enfin et surtout dans les nouvelles formes de religiosité en train de se mettre en place dans un débat public (Haenni 2005).

L'étude de cas du mouvement musulman *Ançar Dine* et son leader charismatique (Appadurai 2005:11 ; Schulz 2003, 2006), Cheikh Shérif Ousmane Madani Haïdara, illustre que le débat sur la signification de l'islam a changé ces dernières années et que les mass médias ont joué dans ce processus d'appropriation.

L'usage étendu par « Haïdara » (principalement auditif) des terrains de football (Stade Modibo Keita) et des médias lui permet de combiner les éléments traditionnels d'autorité religieuse avec les nouvelles références (Hobsbawm 1983 et 1992). Sa prééminence publique et le succès suggèrent cette radiodiffusion et contribuent à la rationalisation de genres religieux dans un sens double : la dissémination de connaissances religieuses par le biais des médias et dans des « sphères de jeu » à travers la standardisation de genres et styles de discussions religieuses. Il contribue à un processus d'objectivation du discours religieux qui devient l'objet d'examen minutieux individuel et de construction de l'identité (Barber et Karin 1997 ; Halbwachs 2000). Mais cela n'indique pas un changement vers un caractère plus rationnel du débat religieux. La force de persuasion de « Haïdara » réside dans sa capacité de captiver les auditeurs. Il illustre des chemins à travers lesquels la consommation d'émissions religieuses contribue à une ré-sacralisation partielle de l'expérience de chacun de ses adeptes.

Au Mali, avec « Haïdara », l'islam s'est forgé une visibilité publique sans précédent à travers les manifestations sociales, de multiples emblèmes de piété islamique, des panneaux d'affichages, des stickers, etc.

Schulz (2006) relève des ressemblances frappantes entre ce prédicateur charismatique et les différents médias qui lui ont servi de marchepied pour construire sa célébrité. A partir de leur rôle de prédicateurs, conseillers personnels ou conseillers juridiques, les prêcheurs ont pu s'attirer un grand nombre de croyants. Non point que leur succès soit le seul recours aux mass médias modernes, mais, plus précisément, les prêches se fondent sur les principes fondamentaux de l'islam et sur la façon de les intégrer dans les affaires quotidiennes. Egalement, nous ne devons pas présumer de leur capacité à tirer profit des nouvelles possibilités structurelles pour financer leur entreprise.

Les prêcheurs diffusent leurs enseignements à partir des stations nationales, des stations de radio privée et communautaire ; aussi recourent-ils aux radios cassettes et aux CD-ROM.

Les chemins de la notoriété : sociabilités « paysannes » et nouveaux médias

Qui dit « nouveaux prêcheurs » au Mali dit « Haïdara ». Il a non seulement acquis en quelques années une aura sans précédent, mais c'est lui qui a poussé le plus loin la logique de distinction par rapport au prêche traditionnel. A ce titre, « Haïdara » a bien valeur d'idéaltype au sens wébérien du terme.

Pour lui, le « vrai islam » n'est pas tant la connaissance des principes fondamentaux de l'islam, mais « des actes par lesquels une disposition éthique se manifeste dans la vie quotidienne ». En mettant l'accent sur la relation directe entre l'individu croyant et Dieu, il remet en question le rôle de médiateur conventionnel par des religieux spécialistes dans les traditions locales de l'islam.

L'inclinaison de « Haïdara » à établir son autorité en écartant d'autres interprétations comme « non islamiques » est une stratégie discursive qui caractérise en grande partie les débats entre musulmans. Pourtant, son raisonnement diffère des conventions argumentatives fréquentes chez les musulmans ouest-africains dans la mesure où il s'abstient d'avancer un argument de fond doctrinal.

La posture « subversive », l'accent mis sur l'introspection et le salut personnel offrent un plan moral et d'identification émotionnelle aux personnes d'éducation éthique et de sensibilités différentes. C'est dire que l'appel pour la réforme islamique ne favorise pas l'adoption de « l'islam » comme une norme publique d'un point de vue laïc. Ainsi, la construction d'un nouveau modèle de morale et de communauté d'appartenance ne serait possible tant les désaccords existent entre les activistes musulmans sur la façon de concevoir la relation entre la piété individuelle et l'ordre public.

Les *Wahhabiyya* l'avaient certes devancé sur ce point, mais ils étaient des militants. Lui non. La politique ne l'intéresse pas. Il a bien flirté un moment avec les « puristes » alors qu'il était encore un expatrié, mais il se retira rapidement de ce groupe. Ce n'est que bien plus tard, à partir de la seconde moitié des années 1980, qu'il commence à se faire connaître par son verbe et ses connaissances religieuses. Le milieu aussi a changé. Ce n'est plus dans les mosquées obscures ou incontrôlées des quartiers populaires, mais dans les régions de cotonculture et de riziculture, en l'occurrence. « Haïdara » impose alors un style: le discours nourri du quotidien des fidèles. Pourtant, par effet de réseau beaucoup plus que par choix conscient, et bien qu'il considère que « l'islam n'était pas et ne sera pas une religion de classe », tout son itinéraire se fera dans des milieux de production.

Né vers 1955 à Tamani (région de Ségou – Mali), d'ethnie Bambara⁸ dont la langue est le *Bamanan kan*, langue mandingue qui est parlée dans la presque totalité des pays de l'Afrique de l'Ouest, bien sûr avec des variantes locales

(*jula* en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, entre autres), il a su mettre à profit cette langue en exploitant l'enjeu que représente cet espace linguistique.

Pour Muriel Gomez-Perez (2005), le mouvement, implanté à Bobo Dioulasso en 1989 par suite des conférences de « Haïdara », a gagné la majorité des provinces de l'ouest Burkinabé, des provinces où le *jula* est la langue véhiculaire, le mouvement avait fait des percées à Ouagadougou. A l'époque, le mouvement comptait 1 800 adhérents (2001).

Il organise des tournées fréquentes auprès des adhérents disséminés à l'intérieur du Mali et à l'extérieur. Les adhérents sont presque exclusivement des commerçants et des cultivateurs ; mais on y compte aussi des ouvriers, des fonctionnaires et même des militaires.

La force du mouvement repose sur la jeunesse particulièrement sensible aux prêches de « Haïdara », en raison de sa pugnacité et de son talent d'orateur, autant que son auditoire est en quête de repères depuis la fin de la révolution de mars 1991 et en conflit de génération avec les parents dont les pratiques religieuses ne sont pas à l'abri de toute critique. C'est ainsi que les conférences, enregistrées sur des cassettes audio, sont écoutées parallèlement aux chansons de Tata Pound, Tiken Dia Fakoly, Djénéba Seck, etc., autour du thé.

Les *Ançar Dine* prient dans la même mosquée que les autres musulmans, se réclament de la *Sunna* et se voudraient les héritiers du Prophète et de ses compagnons à Médine (en Arabie), d'où leur nom *Ançar Dine*. Mais leur ferme volonté de purifier l'islam de toutes les pratiques blâmables, sous l'égide de leur guide spirituel, les distinguent des autres musulmans. Ils ont fait de certaines dispositions des *Dix Commandements* de Moïse et une sourate du Coran le credo de leur engagement missionnaire, ce qui leur vaut l'appellation de « *Baya* », c'est-à-dire le « serment d'allégeance ». ⁹ Il s'agit de la sourate 60 (*Al-Mumtahanah* – L'éprouvée), 12^e verset post-Hégire du Coran :

Ô Prophète ! Quand les croyantes viennent te prêter serment d'allégeance, [et en jurent] qu'elles n'associeront rien à Allah, qu'elles ne voleront pas, qu'elles ne se livreront pas à l'adultère, qu'elles ne tueront pas leurs propres enfants, qu'elles ne commettront aucune infamie ni avec leurs mains ni avec leurs pieds et qu'elles ne désobéiront pas en ce qui est convenable, alors reçois leur serment d'allégeance, et implore d'Allah le pardon pour elles. Allah est, certes, Pardonneur et Très Miséricordieux.

Le rappel de ce « verset » est la condition d'adhésion au mouvement des *Ançar Dine*, comme l'est la *Shahada* (profession de foi) pour la conversion à l'islam. En effet, pour eux, la religion serait très corrompue et les musulmans devraient faire ce serment d'allégeance pour se purifier de leurs souillures en décidant de pratiquer un islam à l'image de celui pratiqué par le prophète et ses compagnons de Médine. Le commentaire du verset conduit à des

développements qui touchent à tous les sujets : vénalité et corruption des marabouts, associationnisme, mensonge et injustice des hommes politiques, adultère, meurtre, etc. Si « Haïdara » s'attaque aux maux de la société malienne, il reste que ces discours ont une portée sous-régionale et que chacun des maux évoqués se retrouve au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire, au Togo, au Bénin, au Ghana et même aux USA.

Chaque année, à l'occasion du Maouloud (anniversaire de la naissance du prophète Mohamed), ce sont des milliers de personnes venues de tous ces pays qui affluent à Bamako pour cette fête musulmane dont la célébration est, pour les *Ançar Dine*, une expression d'identité et pour le Chérif une démonstration d'influence.

Finalement, son accès à la notoriété internationale, ou plutôt régionale, se fit grâce aux mass médias et à ses différentes tournées.

L'itinéraire de « Haïdara » révèle plusieurs constantes des « nouveaux prêcheurs ». Les supports de leur prédication sont à la fois petits bourgeois et populaires : le passage par les sociabilités paysannes est quasi obligé. Le recours aux mass médias privés est un deuxième trait commun. Et l'émulation sur ce plan est de mise.

Les *Ançar Dine* ne rêvent pas d'une conquête de pouvoir ou d'une islamisation de l'Etat, mais ils ont leurs opinions sur la gestion de la chose publique. Au Burkina Faso, il leur est arrivé de prendre position lors des législatives de 2000 (Gomez-Perez 2005:440).

Le prêche ciblé et les logiques de marché

La modernité dans le phénomène « Haïdara » réside dans l'imaginaire religieux de son public. C'est une réalité plus visible, celle qui a retenu l'attention des médias. C'est une chose, mais ce n'est pas tout. Son public, souvent, est sur des positions moins tranchées dans son adhésion aux propos du prêcheur. Pour beaucoup, la prédication de « Haïdara », c'est une sorte de moment spirituel dans une vie largement organisée hors du religieux, mais non anomique.

Cette insistance sur le besoin ou la volonté de partager une expérience émotionnelle les amène à un besoin de groupe. Non pas de communauté au sens large, mais de petit groupe pieux où l'émulation peut se faire. L'expérience collective est plus importante que le contenu de ce qu'elle entend : en quelque sorte, peu importe le prêcheur. Ce qui est essentiel, c'est d'être en groupe. On voit alors bien la logique des rapports entre islamisation et individuation. La référence religieuse permet à de nouvelles solidarités de se tisser en dehors de la famille, surtout du côté des femmes dont elle légitime en quelque sorte l'individuation (« Dans le contexte malien, je suis pour le prêche des femmes bien que dans les textes, cela soit reprouvé »), une individuation qui re-situe

la toute importance de la piété individuelle à la réalisation du bien commun. Elle permet à des investisseurs sociaux (construction de centres de santé, entre autres) de faire leur chemin permettant éventuellement la conversion de ces nouveaux savoirs religieux en projets économiques assis sur des groupes pieux qu'on décrit volontiers par le terme de *Baya* (groupe de solidarité très soudé).

En prenant pour prétexte les propos de Patrick Haenni à l'endroit des prêcheurs égyptiens (Haenni 2002), nous pouvons faire l'analogie qui sous-tend que des liens serrés entre logiques commerciales, grands producteurs « vivriers » et nouveaux prêcheurs sont une constante. Il ne s'agit évidemment pas de dire qu'ils font de la prédication pour le business, « comme le répète à satiété la presse laïque égyptienne » (Haenni et Holtrop 2002), mais l'inverse : avec le développement des nouveaux médias, pas de prédication sans business, parce que les nouveaux médias supposent que les mosquées soient soit inaccessibles soit en deçà des ambitions des prêcheurs. Quant aux seules cassettes audio, cela fait un peu *bon marché*. Du coup, tout le champ audiovisuel est investi par l'ensemble des prêcheurs : cassettes audio, cassettes vidéo, cd-rom, DVD, etc.

« Haïdara », par exemple, s'étend souvent sur des sermons dont les enregistrements sonores se font en série bien réglée. Ceux-ci doivent être consommés par les croyants dans leur intégralité. En conséquence, il consacre une grande partie de son temps sur chaque cassette audio pour bien régler les interconnexions sous formes de suites et d'anticipation des éléments d'une intervention à venir. Dans le même temps, son style aide les auditeurs à suivre les détails de son argumentation, il les incite à s'engager avec ses enseignements sur la « longue durée » et, par conséquent, deviennent progressivement la connaissance de son point de vue de l'islam comme une éthique et un mode de vie (Schulz 2004:ch.8).

C'est dire que les nouveaux prêcheurs sont dans une double rupture par rapport aux espaces traditionnels de la socialisation religieuse (la famille, la mosquée, les programmes religieux de la télévision publique) : d'une part, en forçant sur l'intimité à travers des tournées et/ou des contacts directs avec les producteurs « vivriers » dans leurs lieux de production, il participe à une réactualisation de la sociabilité entre le Sheikh et ses adeptes. En effet, la célébrité médiatique ne l'a nullement éloigné d'une approche « micro » qui ne cesse de faire des signaux axés sur l'élite, souvent l'élite politique, et pas les dirigeants islamistes, parce que, comme disait l'autre, « ce sont eux qui ont le pouvoir de changer les choses ».

Si « Haïdara » a été interdit de prédication à la télévision nationale pour des raisons obscures liées au conflit de leadership et de gestion de la toute-

puissante AMUPI d'alors qui le considérait comme l'un des prédicateurs suspects aux yeux des autorités, il continua sa prédication de manière plus « privative » en officiant des prêches au sein de son mouvement qui grandissait de jour en jour. Les nouveaux prêcheurs contournent, d'autre part, l'espace traditionnel de la prédication, en investissant l'ensemble des supports médiatiques offerts par les nouvelles technologies de la communication. A ce propos, Haenni soutient que :

C'est ainsi que nos prêcheurs se transforment en entrepreneurs tout court. Il ne s'agit pas pour nous d'expliquer le phénomène par l'appât du gain, mais de montrer en quoi la prédication branchée des nouveaux prêcheurs s'organise dans un monde globalisé toujours plus régi par les logiques de marché (Haenni 2005:5).

Là encore, il y a bien rupture avec le prêche traditionnel, même si le charisme religieux avait permis avant cela à des fortunes de se constituer.

Leur entrée dans l'« islamo business » semble s'être effectuée via deux entremetteurs : dans un premier temps, la débrouillardise, les vendeurs de cassettes et CD reproduits se chargent du marketing au versant de la piraterie. Ce sont ensuite des producteurs nouvellement convertis, pieux ou non, qui prennent le relais, animés de deux motivations, l'une mercantile évidemment, l'autre, affichée, plus directement idéologique, à savoir offrir à leur public la voix d'un islam modéré. Ainsi, des émissions religieuses sont diffusées, dans des radios privées, parfois en perte d'auditeurs ou à la recherche d'audience et de notoriété, entre des programmes de variété dont les animatrices correspondent à tout sauf à la pudeur que réclament les prédicateurs en question qui leur succèdent ou les précèdent au micro. On est bien dans un pluralisme médiatique, reflet direct de la multiplicité des arguments de vente dans le Mali « post-26 mars ».

« Haïdara » est l'un des prêcheurs maliens qui a, le plus, innové le prêche traditionnel. Il est d'abord en rupture en termes de perspective, comme nous l'avons déjà relevé. Il fait sien le principe suivant : « la construction de l'intériorité est plus importante que la jurisprudence sur les apparences » (Al-Liwâ' al-Islâmiyya, cité par Haenni *op.cit.*, p. 7).

L'innovation fondamentale n'est pas dans les apparences mais dans les transformations subtiles, à la fois dans les répertoires de la prédication et les formes de la religiosité sur lesquelles cette prédication s'appuie et qu'elle renforce en retour. Sa prédication, comme dans la plupart des mouvements charismatiques, est fixée sur l'individu, sur un culte de l'intériorité, sur la recherche de la paix de l'âme, cette âme « qu'il faut nourrir comme le corps ». C'est pour cela autant que par souci de distinction du prêche traditionnel qu'il renonce au « jeu sur la peur ». En lieu et place d'un Dieu vengeur ou

punitif,¹⁰ il préfère la vision d'un Dieu Amour: « l'amour de Dieu envers ses adorateurs », mais aussi l'amour de ceux-ci entre eux. Or il ne peut se développer que dans le cadre de groupes pieux unifiés certes par leur foi commune, mais aussi par leur volonté d'établir des rapports humains fondés sur l'amour. C'est sur cette base que se fonde la seconde caractéristique de sa prédication : au prêche classique, il préfère une posture résolument interactionniste et empathique avec son public. Il refuse une pratique religieuse où le respect du rite se suffirait à lui-même. La clé de son succès se trouve là: dans sa capacité à relayer et à formaliser les mutations de la culture religieuse des classes moyennes : affirmation générationnelle, affirmation des femmes, individualisation, soucis de soi.

La pratique du prêche de « Haïdara » a des similitudes frappantes avec celle de son confrère, Amr Khâlid, cet autre prêcheur égyptien. Tous deux se démarquent des propos affirmant que le dénuement constitue un signe de pureté préparant des lendemains qui chantent dans l'Au-delà. Au contraire, la richesse n'est pas une tare, soutiennent-ils. Elle est une chance pour le croyant, car, grâce à elle, il peut exceller en matière de foi. En allouant une partie de ses ressources aux œuvres de bienfaisance (l'aumône et la zakat) ou de réalisations qui profitent à la communauté des fidèles.¹¹

De ce qui suit, Haenni remarque que deux thèmes alors se font appel : « la richesse comme signe d'élection divine ; le salut par les œuvres ». Pour Khâlid, l'argent permet au musulman d'exceller en religion : « je veux être riche pour utiliser mon argent dans la voie de Dieu et pour vivre une vie digne ». Et si la richesse est un signe d'élection divine, réciproquement, « si tu regardes les conditions économiques déplorables dans lesquelles les gens vivent, tu verras derrière cela un péché. Tu commets un péché et Dieu te prive de tes revenus ». Le message est clair : n'ayez plus honte de votre richesse, mais faites-en bon usage.

S'il est prudent, il encourage la bienfaisance et les œuvres, il condamne en revanche systématiquement l'ostentation gratuite. Dans un pays avec plus de cinquante pour cent de la population en dessous du seuil de pauvreté, par de telles thématiques, le public est clairement identifié ...

Continuant sur sa lancée, il ne cesse également de valoriser l'effort. Dans sa « leçon sur la patience », il appelle à revaloriser ce principe dans une vision large : « la patience ne doit pas simplement concerner l'application des obligations religieuses. Elle doit aussi concerner les activités productives (...) la patience ce n'est pas le laxisme, mais la persévérance dans l'effort ». Il continue dans cette logique à recommander un usage efficace du temps, et part en croisade contre le loisir inutile et ... Autant de pertes de temps qui pourraient être investies à des fins plus utiles. Bref, on sent bien chez Khâlid

une âme d'entrepreneur. Ainsi, il considère que « le premier point, dans la construction d'une vie sérieuse, c'est la nécessité de définir des objectifs ». Dans la même veine, il appelle son public à être productif, « productif dans l'aide que tu prodigues à tes amis, productif dans l'accomplissement des œuvres, productif pour le développement de la société ». Et, sans surprise, « Haïdara » en vient à valoriser l'ambition et la mobilité sociale ascendante : « Le jour où j'aurai assez d'argent pour le mettre en banque, je négocierai avec le banquier sur le taux d'intérêt qui me reviendra ».

Ici, la modernité religieuse que « Haïdara et Khâlid » proposent à leurs « Fan's » n'est pas un projet avoué ou un projet de réforme doctrinale. Ils ne pensent pas la modernité, ils la pratiquent, ou plutôt ils proposent un produit religieux qui y amène. Leur modernité est un produit dérivé de ses stratégies de distinction dans le champ religieux.

Ils rejettent ouvertement l'islam politique. Ils lui préfèrent la morale. Mais leur moralisme n'est pas celui des islamistes, c'est une morale de classe, celle de ses origines, celle des enfants de bonne famille à cheval sur les principes partant à l'assaut de la décadence des nouveaux riches. En d'autres termes, tant l'imaginaire religieux de leur public, ces techniques de prédication que les milieux sociaux qu'ils touchent (classes moyennes) mettent bien nos prêcheurs en phase avec le redéploiement du religieux en situation de modernité.

La spécificité est moins dans le produit proposé (une religiosité sans intermédiaire, « dés-institutionnalisée », centrée sur l'individu, les équilibres intérieurs et la quête des émotions, et marquée par la volonté de réconcilier mondanité et spiritualité) que dans les logiques qui ont amené à la confection de ce produit spirituel (les dynamiques de distinction dans le champ religieux, le refus du style maraboutique classique, le refus non moins affiché de la religiosité militante). Au-delà de cela, il participe bien de la modernisation de l'islam et de son alignement paradoxal (il se fait par la quête identitaire par essence axée sur la différenciation) sur les grandes orientations du religieux en situation de postmodernité. C'est le post-islamisme.

Les développements récents dans le débat religieux islamique au Mali ont changé les enjeux de la religiosité et de sa pratique tant dans la vie quotidienne qu'en politique. Si la constitution a refusé de donner droit de cité aux partis religieux, le phénomène religieux est loin d'être en dehors de la politique. Cette politisation du fait religieux se manifeste aussi dans les cercles maraboutiques qui, d'une part, ont besoin des pouvoirs politiques pour protéger leurs intérêts économiques, d'autre part, les leaders politiques ont besoin de ceux-ci pour élargir leur base électorale. Pendant longtemps, c'est la classe politique qui a entretenu, dans une très large mesure, les chefs religieux et cela, pour bénéficier des applications magiques de leur savoir maraboutique.

L'emprise qu'ils exercent ainsi sur l'establishment politique rejaillit forcément sur la fonction de l'État, car les premiers responsables de celui-ci accorderaient plus de foi aux prédictions des marabouts qu'à leur propre analyse de la réalité politique et sociale. Toute chose qui pose autrement la question de la laïcité au Mali.

Par ailleurs, nombre de musulmans font la distinction nette entre leur foi « individuelle » et la politique. Les changements en cours ont permis d'accorder une importance croissante à la compréhension individuelle et à la responsabilité. Une telle évolution des notions de religiosité est à situer dans la récente reconfiguration institutionnelle et particulièrement dans les relations entre l'Etat, les médias et le marché.

Tout cela intervient dans un contexte où il est relevé un affaiblissement des alliances entre l'Etat et les milieux religieux, l'ouverture politique combinée avec la libéralisation du paysage médiatique et de l'économie.

L'imbrication de ces divers éléments a instruit une nouvelle pratique de la religion et, par là même occasion, renforcé la figure des prêcheurs qui deviennent plus médiateurs qu'intermédiaires. Leur nouveau statut de médiateur a un prix : payer des cassettes, des CD, des magnétophones et des lecteurs (CD et DVD), en plus d'une source d'énergie. En cela, nous notons un élargissement du spectre des formes de l'engagement religieux et de la sociabilité. Ce sont là de nouvelles formes de coexistence où les consommations pratiques des croyants ne peuvent être dissociées de leurs activités commerciales et la préoccupation de ne pas séparer les domaines éthiques de l'expérience quotidienne.

Notes

1. Le dernier événement est le massacre communautaire à Yérééré (Nioro du Sahel, région de Kayes), avec plus d'une dizaine de victimes.
2. C'est autour de celles-ci que chaque mosquée choisit son Imam et ses *Nayimou* (adjoints).
3. L'association des Imams s'efforce d'organiser périodiquement des concertations en vue de parvenir à un accord entre les différentes mosquées sur certaines questions qui se posent aux musulmans et à la société tout entière.
4. Dans la ville de Bamako, le nombre de mosquées a progressé de 41 en 1960 à plus de 200 en 1985. Aujourd'hui, faute de chiffres précis, on peut estimer que ce nombre a au moins doublé déjà (Fontaine, *op.cit.*). Et environ 200 mosquées par commune à Bamako – qui en compte six communes – (Magassa et Guindo 2003).
5. La création du Centre de Documentation et de Recherche Ahmed Baba (CEDRAB) à Tombouctou en 1967 sous la première république et la réalisation du Centre Islamique d'Hamdallaye sous la deuxième.

6. Pour la gestion du culte musulman, le Ministère de l'Intérieur de la deuxième république a inspiré et vivement appuyé la création de l'Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam (AMUPI) en mars 1981.
7. Sur le néo-fondamentalisme et son rapport ambigu à la modernité religieuse, voir, O. Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.
8. Son patronyme d'origine serait plutôt Traoré et celui d'emprunt est Haïdara (d'origine arabe), et le prénom Zoumana (authentiquement *bamanan*) a été laissé également au profit de « Ousmane Madani » et ce, pour des raisons de positionnement médiatique, du moment où le patronyme Haïdara dans l'imaginaire populaire ferait remonter ses origines au Prophète Mohamed. Son cursus scolaire se limiterait à la fréquentation de la célèbre Médersa de Sada Touré à Ségou, dit-on !
9. La *Baya* s'énonce comme suit : « *Je n'associerai rien à Dieu, je ne volerai jamais, je ne commettrai point d'adultère, je ne tuerai point mes enfants, je ne calomnierai point, je ne désobéirai point au prophète* ».
10. Il a déjà consacré trois cassettes audio à cet aspect.
11. Construction de centres de santé communautaire à partir de la contribution volontaire des fidèles.

Bibliographie

- Amselle, J.-L., 1985, « Le Wahhabisme à Bamako (1945-1985) », in, *Canadian Journal of African Studies*, 19 (2), pp. 345-357.
- Barber, K., Collins, J. et Ricard, A., 1997, *West African Popular Theatre*, Bloomington, Indiana University Press.
- Beaud, P., 1999, « Les médias et les religions », in, Communication présentée au colloque *Régulation de la religion par l'État*, Université de Lausanne, 13-15 décembre.
- Bovay, C., 2001, « Les Hypothèses de la recherche », in, Roland J. Campiche, éd., *Religion et lien social : construction et régulation des mobilisations religieuses*, Rapport final au Fonds national suisse de la recherche scientifique, Lausanne, Institut d'Éthique Sociale, pp. 46-53.
- CAOM, Affaires Politiques 2256, d.4. GG/HCRE/AOF à Ministère France d'Outre-Mer (FOM), 7 juillet 1950.
- Champion, F. et Hervieu-Leger, D., 1990, *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion.
- Coran (Le Saint), révisé et édité par la Présidence générale des recherches scientifiques islamiques, de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation religieuse.
- Fontaine, A., « Les tendances actuelles de la pénétration de l'islam en Afrique subsaharienne », in <http://www.traversees.org/article138.html>.
- Gomez-Perez, M., 2005, *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 643 p.
- Haenni, P., 2002, « Les nouveaux prêcheurs égyptiens », in, *Religio Scope, Analyse*, novembre, 15 p.

- Haenni, P., 2005, « Au-delà du repli identitaire ... Les nouveaux prêcheurs égyptiens et la modernisation paradoxale de l'islam », in, *Religio-Scope, Analyse*, November. Electronic document, <http://www.cedej.org.eg/>, accessed September 30.
- Haenni, P. et Holtrop, T., 2002, « Mondaines spiritualités... Amr Khâlid, shaykh branché de la jeunesse dorée du Caire », in, *Politique Africaine*, n° 87, pp. 45-68.
- Halbwahs, M., 2000, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- Hervieu-Léger, D., 2001, *La religion en miettes*, Paris, Calmann-Lévy.
- Hervieu-Léger, D., 1997, « La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche. », in, *Social Compass*, vol. 44/1
- Hobsbawm, E., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard.
- Hobsbawm, E. et Tanager, T. (dir.), 2006, *The invention of Tradition*, Traduction de Christine Vivier, Paris, Ed. d'Amsterdam, 352 p.
- Kaba, L., 1974, *The Wahhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Ewanson, Northwestern University Press, XX+271 p.
- Keita, N., 2002, « Les forces religieuses et le débat politique dans une République laïque », in, *Les Echos* du 30 avril 2002, pp. 2-8 ; *Le Tambour* 30 avril 30, 2002, p. 8.
- Launay, M., 2002, *Le bon prêtre*, Paris, Aubier.
- Magassa, H. et Guindo, M., 2003, *Etat des lieux de l'Islam au Mali*, Rapport de consultation, Bamako : Fondation Friedrich Ebert/SERNES, 64 p.
- Maigret, E., 2001, « Religion diffuse ou dissolution du religieux : la question des "fans" des médias », in, Bréchon, Pierre et Willaime, Jean-Paul (sous la direction), *Médias et religions en miroir*, Paris, PUF.
- Maigret, E., 2003, *Les théories de la communication. Sociologie de la communication et des médias*, Paris, Armand Colin.
- Maigret, E., 2004, « La sortie du religieux : transformation et non fin de la croyance », in, *SCÉREN – CNDP*.
- Roy, O., 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- Sculz, D.E., 2003, « Charisma and brotherhood Revisited: Mass-Mediated forms of spirituality in urban Mali » in, *Journal of Religion in Africa*, 33, pp. 146 – 171.
- Sculz, D.E., 2006, « Promises of (im) mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali », in, *American Ethnologist*, vol. 33, n° 2, pp. 210–229.
- Traoré, A. 1983, *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah, Homme de foi et résistant*, Paris, Maisonneuve et Larose, 278 p.



Africa Development, Vol. XXXVI, No.1, 2011, pp. 119–142
© Council for the Development of Social Science Research in Africa, 2011
(ISSN 0850-3907)

Developing or Managing the Poor: The Complexities and Contradictions of Free Basic Electricity in South Africa (2000-2006)

Greg Ruiters*

Abstract

The new South African government since 2001 developed what might be called a skeletal welfare system that extends social grants, infrastructure and free services to millions of previously deprived citizens. Extending electricity is held up as a major developmental intervention. A free amount of household electricity has been provided specifically to improve the lives of the poor and of women, but also to fortify a payment ethic for services in a country where grassroots, anti-apartheid organizations had long boycotted payments and where citizens expected the African National Congress to provide services for free. However, in the last five years, spiralling illegalities and non-payment have undermined service delivery. Some argue that the current rollout of services is unsustainable when large numbers of people are unemployed and cannot afford the services. The state walks a tightrope between helping without encouraging dependency, providing access yet setting limits, and encouraging entrepreneurialism and household 'good governance'. Located within critical social policy debates, the aim of the paper is to outline, evaluate and analyse the complex process of managing services and managing the poor. I use the prism of the South African government's innovative, free basic electricity (FBE) programme to explore the tensions between helping and controlling the poor, and we explore what this might reveal about the class functions of the South African state. I focus on the tensions within policy, and the gaps between policy intentions and techniques of implementation. I examine the content of the FBE policy, its everyday social technologies and underlying managerial rationales, and problems of protests and illegal access. Although offering a degree of temporary relief for very poor households, FBE re-inscribes social exclusion, and with the procedures of indigent means testing, discourages the poor from seeking access and trusting the state.

* ISER, Rhodes University, Grahamstown. Email: g.ruiters@ru.ac.za

Résumé

Le nouveau gouvernement sud-africain a développé depuis 2001 ce que l'on pourrait appeler un système de protection sociale squelettique qui fournit des subventions sociales, des infrastructures et des services gratuits à des millions de citoyens auparavant démunis. La fourniture d'électricité est présentée comme une intervention de développement majeure. Les ménages ont reçu gratuitement une certaine quantité d'électricité pour améliorer la vie des pauvres et des femmes, mais aussi pour renforcer une éthique de paiement des services dans un pays où les organisations de base antiapartheid avaient depuis longtemps boycotté les paiements, et où les citoyens attendaient du Congrès National Africain la fourniture gratuite de services. Cependant, ces cinq dernières années, le nombre croissant de pratiques illégales et de non-paiements a compromis les prestations de services. D'aucuns soutiennent que le déploiement de services actuel ne peut pas s'inscrire dans la durée, alors qu'un grand nombre de personnes est au chômage et n'a pas les moyens de payer les services. Entre aider sans encourager la dépendance, fournir l'accès tout en fixant des limites, et encourager l'esprit d'entreprise et la « bonne gouvernance » des ménages, l'État marche sur une corde raide. Cet article qui se situe au cœur de débats critiques sur la politique sociale a pour but d'expliquer dans les grandes lignes, d'évaluer et d'analyser le processus complexe de gestion des services et de gestion des pauvres. A travers le prisme du programme novateur de fourniture d'électricité de base gratuite (FBE, ou Free Basic Electricity en anglais) du gouvernement sud-africain, j'explore les tensions entre aider les pauvres et les contrôler, et ce que cela pourrait révéler concernant les fonctions de classe de l'État sud-africain. J'étudie en particulier les tensions au sein de la politique, et l'écart entre intentions politiques et techniques de mise en œuvre. J'examine le contenu de la politique de FBE, ses techniques sociales quotidiennes et les logiques managériales qui la sous-tendent, ainsi que les problèmes de protestations et d'accès illégal. Bien qu'offrant un degré de soulagement temporaire aux ménages très pauvres, le FBE réinscrit l'exclusion sociale, et avec les procédures d'enquêtes sur les ressources des indigents, dissuade les pauvres à chercher l'accès à l'énergie et d'avoir confiance en l'État.

Introduction

As part of its manifesto in the local government elections of 2000, the national office of the ruling African National Congress (ANC) made an unprecedented promise that all poor South Africans would get a quantum of free basic services. This was quantified as a minimum of 6,000 litres of water a month and 50 kWh of monthly electricity per household for qualifying households. The state saw this as 'a significant *step* towards realizing the basic rights and

improving the quality of life of South Africans' (DoF 2004:143). Many non-governmental organisations (NGOs) and commentators welcomed the move as a step in the right direction, although some were critical of the small amount, the methods of implementation and the impact. Making a similar argument in respect of water supply, Hemson and Ampomah (2005) suggest that the state's achievements are real, but they ask: 'how do these (achievements) measure against the expectations of the people, the promise of transformation, and the actual requirements of a modern social democratic state?' They point out that:

Although the trends are in the right direction, taken all in all there has not been a dramatic change in the situation of delivery... The vast differences in the scale of consumption... The ostentatious consumption of water in the suburbs in large swimming pools, water features and sprinklers, compared to women carrying water in buckets in the informal settlements [remain].

The aim of this article is to outline and evaluate the complexities of the South African government's Free Basic Electricity (FBE) programme and the complexities of the management of users/beneficiaries in order to reflect on links between social policy, state-citizen relationships and development debates. Some of these themes are well-rehearsed in social policy literature (Jones *et al.* 1978; Blakemore 1998), but are especially pertinent in the context of renewed attention to pro-poor developmentalism, the Millennium Development Goals, NEPAD, and the upsurge of service delivery 'riots' in South Africa (Desai 2002; Ndletyana 2006).

Research on post-apartheid service delivery has itself become an important and highly politicised activity, unfortunately often reduced to a 'numbers game'. The government's service delivery record is often used in electioneering, annual reviews and municipal performance score-cards. Its failures are also used by critics as a litmus test of the neo-liberal character of the democratic transition (MacDonald and Ruiters 2005), as a test of state (in) capacity and lack of coordination (Atkinson 2006) and as evidence of deepening spatio-social inequity (Makgetla 2006). However, little attention has been given to the underlying rationales of services and specific forms of administration of services for the poor. To this end, I examine the FBE's underlying rationales, its practical implementation, what FBE enables households to do, and who has been excluded. A key concern is how the poor (labelled as the 'indigent' by the government) are 'targeted' and the onerous preconditions and 'social technologies' employed for receiving benefits. Ultimately, the ANC government is caught between being a popular and caring government, and having to manage and discipline its constituency;

it has to 'balance' spending between being 'pro-poor' and promoting 'business friendly' economic growth; it has to roll out access yet also limit access to what is deemed a sustainable amount. I examine four approaches to FBE (or social technologies for implementation): targeted indigents and self-targeting; universal supply and the tariff setting approach' and fourthly, prepaid meters. These modes of service delivery have a great impact on ordinary people's day-to-day lives.

'Free basic electricity' is a strictly limited amount: 50 kWh per household connection per month. This almost nominal amount (less than R20 per month) was deemed 'sufficient to provide basic services for a poor household' (where 'household' means a 'residential premises *customer* with an official point of supply, metered on a domestic tariff') (DME 2003b). FBE therefore represents a very tiny proportion of the total electricity sold in South Africa, but over 3 million households are said to benefit. The amount of FBE is generally inadequate for either meeting basic needs or for meaningful pro-poor development. A large proportion of the poor either do not have any electricity infrastructure or if they do, still do not get access to FBE. In many cases, only when households prove poverty (that they earn less than a specified amount per month) and are registered for a prepaid meter, may they then receive FBE. The majority of poor households that receive FBE do so through prepaid meters, which are problematic devices. Rising tariffs, declining standards of infrastructure, outages, debt and disconnections and geographical distance also tend to erode the already negligible benefit of FBE.

FBE at one level seems to fit with a state caring for the people's welfare. At another level, it is meant to help the state to contain and control the poor and promote a 'culture of payment' for services. Administrative techniques have thus been developed for demarcating (targeting) the poor and South Africa has pioneered special devices to limit the use of services by the poor. Rather than uplifting the poor, the trend is for the individualisation of state-citizen relationships and placing onerous conditions on households that have to self-manage their poverty (through the self-targeted, pre-restriction, 10 amps service or self-disconnecting prepayment). These technologies of statecraft often fail to provide either sustained relief or escape from poverty and social exclusion; instead they eviscerate community, trust and citizenship. The analysis below shows that free services are not only poorly provided at the infrastructure level, but also contribute to frustration and confusion over the administration of benefits. The government has set the level of 'basic needs' so low that it will keep people poor, rather than uplift them. In reality, it is an unstable system for managing the poor.

Theoretical Approach

The management of state local services has a strong role in social reproduction, politics and urban social order. How services (housing, water, sanitation and electricity) are produced, distributed and priced has been complicated by non-payment, protests, riots, theft of property (cables) and illegal connections. Recent political science literature has focused on a technical analysis of state capacity (the weak or strong state) and its institutional reach and good governance. The debate about a developmental, dysfunctional and captured state has also been revived in an African and South African context (Southall 2006). Interest in the ANC's rule as a 'class project' has also re-emerged (Cronin 2006). For some analysts, social movements and civil society have been a key focus as either a negative or positive factor.

Some celebrate the autonomy of social movements (Desai 2002); others see them as a part of social disorder and the promotion of negative social values. Movements may also seek to 'engage', 'reclaim', or democratize the state and services or they may choose to 'exit'. As Hirschman (cited in Osaghae 2001) has argued, the former is a positive option. 'Exit', on the other hand, often leads to parallel economic-social structures, signalling potential 'state failure' and a weakening of the state, a concern for a tradition of scholars who focus on institutional stability and order at the expense of democracy and social justice. However, the opposition between engagement versus exit is not clear-cut: there are cases that may involve both exit and engagement, and there may be degrees of exit. Some forms of exit may be recuperative, i.e., encourage the state to reform its policies, seek a middle path or consensus (Silver 2003) while transformative struggles may seek to reassert anti-capitalist values such as community and solidarity (Desai 2002). Mamdani (1995:610-12) has critiqued the state-centred notions of development and state formation which, he argues, "side-steps popular resistance", has no sense of the class functions of the state, and sees state formation as the 'will of state manager'. This article sees services as part of the 'class functions' of the state rather than within the 'good governance' perspective.

Context of Free Basic Electricity Supply

South Africa is a democratic, multi-party state with a constitution which has strong socio-economic rights components. The state has a constitutional duty to ensure that basic access to services is democratized. Mass unemployment, poverty and racial-geographical inequality remain a major feature of the South African social landscape (Makgetla 2006). Whites enjoy a standard of living equivalent to the highest by world standards and command income.

To the ANC's credit, whereas in 1991 only 38 per cent of households were electrified, by the end of 2002, the figure was 68 per cent. By 2005, electrification increased further to 72 per cent of 11 million households. The deficit is most severe in KwaZulu-Natal (57%), and Eastern Cape (72%), and even in urban Gauteng 22 per cent of households have no access to electricity (National Treasury 2006:25; figures based on 2003 National Electricity Regulator statistics). Backlogs of the order of 70-80 per cent persist in the rural areas, but, crucially, new urban slums and urban informal settlements also suffer backlogs.

Most of the electricity in South Africa is used by commerce and industry; historically cheap energy served the gold mining industry and later drove industrialization. Residential consumers use less than 20 per cent of the country's electricity (DoF 2004:141). But of the 240 billion kWh sold by municipalities in 2004, only 4 billion kWh (1.6%) went into homes as part of 'basic' electricity, i.e., low-amp supply for the poor. Free basic electricity in turns represents an even smaller proportion (National Treasury 2006:27). This mal-distribution of electricity is a barometer of how small a shift the new South Africa has accomplished.

In the early 1990s, Eskom, the state-owned electricity generator and distributor, became the main supplier/retailer to rural areas and black townships; it was for the most part, given the task of mass electrification. Eskom's areas therefore had a very different racial profile compared to municipal consumers: its 3.3 million consumers (half the national consumer base) were also predominantly on prepaid electricity. Compare this to municipal-supply areas (historically white areas) on credit meters using three times more electricity per capita (National Treasury 2006). It is important to distinguish between the two systems of residential electricity in South Africa, namely Eskom and municipal.

The 17th largest global producer of electricity in the world, South Africa generates most of its electricity from cheap coal supplies. Mining and manufacturing pay about half the tariff ordinary households pay (i.e., an average of 16c per kWh compared to 29c for domestic users). The poor, if lucky enough to obtain FBE, find that this is insufficient electricity for cooking, but only helps with lighting. In the predominantly ex-Bantustan areas where half black South Africans live, 25 per cent cooked with electricity in 2003, compared to 10 per cent in 1996. The figures in ex-Bantustans for lighting are higher: 25 per cent and 58 per cent respectively. For piped water on site the figures are 20 and 30 per cent (Makgetla 2006).

Although often celebrated as the cheapest electricity producer in the world, electricity in South Africa is expensive for working class households. The

National Treasury (2006:112) has calculated that on average a 'small' household can expect to pay R213.00 per month on electricity. Interestingly 'small' is defined as 498 kWh per month (with usage ten times the FBE amount). The large household is expected to use 1000 kWh and will pay around R414 per month (National Treasury 2006:135). A three-person family in a three-roomed house using a fridge, heater, stove, colour TV and hot water typically spends between R200-R300 per month, with electricity bills making up a large percentage of disposable income – about 8 per cent if income is R2000 per month and 25 per cent if the income is a pension. Moreover, municipalities make significant surpluses from their electricity distribution and retail activities; these range from 28 per cent at the higher levels to 3 per cent, but average between 10-15 per cent (DoF 2003:246).

FBE needs to be seen in context: almost 47 per cent of South Africans are poor – defined as living in households with less than R800 income per month (based on 2001 Census data) – and cannot afford electricity. R38 billion is owed to municipalities in rates and service charges by indebted households; millions have been cut-off, and problems of illegal re-connections and bypassing meters persist. Since 2001, the state has discouraged cutting off water to households, but electricity can be disconnected if water bills are in arrears. Johannesburg alone has over 100,000 households that are heavily indebted to the municipality. In Cape Town over 400,000 final letters of demand and threats of cut-offs were issued in early 2007 (*Independent Online*, 17 May 2007). The state does not enjoy a very firm grip on its subjects, hence over 1,000 service delivery riots have taken place since 2004. While there is much debate about the exact causes of these riots, the protests, illegalities and social movements represent a worrying trend of communities ready to engage the state with more forceful extra-parliamentary means.

Recent South African scholarship has explored the way the state has evolved innovative techniques to control 'unruly citizens', limit illegalities and negotiate compliance (Ruiters 2006, 2007). The use of the now ubiquitous prepaid meters (3.2 million have been installed) can be seen in this light. The state's modernizing project, it seems, is to teach citizens to be economically rational and to better manage their consumption of services. But as some public-policy analysts argue, the use of economic incentives that appeal to self-interest to shape consumer behaviour may be based on flawed assumptions: 'an insensitive shift in the direction of the market mechanisms may weaken altruism, stifle intrinsic motivations and exhaust citizenship, with the result that public services decline in efficiency' (Mamdani 1995; Clarke and Newman 1997; Taylor-Gooby 2000). These scholars go on to argue that structural adjustment and neo-liberalism's eroding effects on community solidarity have encouraged illegality and uncivil conduct.

The state has been very concerned with creating public values such as a 'payment morality', 'rehabilitating' and drawing the poor into its administrative net (DoF 2003). Along with this, a certain kind of *encadrement* and pedagogic approach to the poor involves promoting a popular understanding of the market duties of 'customer-citizens'. Services play a big role in this political socialization/ disciplinary process while allowing the market (through the state) to reach deeper into the everyday lives of citizens. As Gupta (2001) suggests:

Managing a population involves an immersion in the details and minutiae of people's lives. Here mechanisms of discipline and regulation are important not merely as repressive measures but as facilitators of new modes of accountability and enumeration.

As in the case of 'Free Basic Water', the Water Director-General argued that free basic water was the state's cost recovery 'strategy'. This was reinforced in the Strategic Framework Paper accepted by the Cabinet:

The adoption of free basic water policy has not negated...the principle of user pays. On the contrary, the free basic water policy strengthens the principle in that it clearly requires consumption in excess of the free water supply service to be paid for... (DWAF 2003:29).

It is a question, not only of bureaucratic power, but also of the values that underpin policies. The local state has been a key player in trying to reconfigure, formalise and manage the services for poor communities and in the process make these communities less politically threatening and more aware of the 'economic' or commodity value of services as opposed to general social values and solidarity that public services might bring. This may be encapsulated as municipal 'good' governance. We now turn to the specific case study of this paper: FBE.

State Motivations for FBE and Its Definition of 'Basic' Supply

The main policy document for FBE is the 2003 Department of Minerals and Energy, 'Electricity Basis Support Services Tariff Policy, and the Guidelines for Free Basic Electricity'. The state motivated its decision in 2000 to provide FBE as follows:

- To enhance the well being of the poor... in particular women and female children who are mainly responsible for carrying 'firewood'...;
- To maintain functional households;
- To have a positive impact on the 'health and safety' of the communities;
- To reduce the need for fossil-based energy sources (for example, paraffin, which is used mainly for cooking and heating).

It suggested that modern sources of energy will enhance the quality of life of the indigent communities (DME 2001). In a more politicised version of this,

the City of Cape Town (then under ANC control) represented its rollout of FBE to township areas as a 'victory for the people':

For these communities... this is the promise of a better life. Extending free basic electricity to these communities is a victory against poverty in our city. Over the past few years we have experienced many fires in Khayelitsha due to the community's reliance on paraffin, drum fires and other forms of heating and lighting. Now we are creating a better life....They can now look forward to lighting and warmth in their homes, especially during the cold winter months. Children can now study with the comfort of a burning light, rather than by candlelight which is often dangerous. This demonstrates the 'human face' of providing more electricity to those who need it most (*Business Day*, 30 December 2003).

The free amount (50 kWh per month) of electricity, says the government, is 'suitable for basic lighting, TV and radio, basic ironing and basic cooking'. The state argues that as it is, households that are 'poor' generally have low demand for electricity. 'These households would therefore consume the free basic electricity at no cost and pay the approved tariff for all units of electricity consumed above the free allocation' (DME 2003a). Moreover, the state argues, 'on average, 56 per cent of households consume no more than 50kWh per month' (DME 2003a). Surprisingly, the reasons for such low consumption were not probed by the state but accepted as convenient 'fact'. Yet, it is self-evident that low consumption is itself a reflection of the apartheid legacy and poverty and that to change this pattern of under-consumption, *more* than 50 kWh would have to be offered. In fact, municipalities often regard 150 kWh as their cut-off for deciding if households should be seen as poor or not.

But based on this observation that the poor use and therefore need only 50 kWh, the government proceeded with the FBE plan. It allocated an initial annual R300 million to be paid to municipalities for the provision of free basic electricity to the poor – a relatively small amount of money for such a major programme meant to be a development priority for the state (DME 2003a). The average cost of this benefit was a mere R25 per month per household (3% of a monthly state pension), or R300 per year per household (DoF 2003a:234).

We return to the question: what can a household do with 50 kWh per month? Table 1 gives an indication of the energy used by various appliances.

As is evident from Table 1, a small fridge alone (used for six hours – itself an unreasonable assumption, given that fridges generally must be on all the time) would use up the total FBE allotted. A hotplate (of 1,000 watts) for cooking used for two hours a day would on its own use far more than the FBE quota. The FBE amount is, therefore, clearly and entirely inadequate for

basic living needs. This is why many people with access to grid electricity still use firewood or paraffin for cooking (Mapako and Prahad 2005:2). The overall effect of such a minimalist programme is to *keep* the poor in poverty and force the poor to use hazardous forms of energy. FBE cannot therefore be defined as “developmental”.

Table 1: Energy Usage For Household Appliances

Item	Watts	Hours Used	Days Used	kWh
1x Energy Saver Light	11	5	30	1.7
1 x TV (B&W)	35	6	30	7
1 x Iron	1000	4	6	24
1 x Kettle	1000	0.5	30	15
1 x Hotplate	1000	1	25	25
1 x Regular Light	100	5	30	15
1 x Fridge (small)	250	6.5	30	49

Source: DME 2003

Progress and Development in FBE?

The limits of FBE notwithstanding, let us examine the rollout of FBE. The state claimed that at the end of June 2003, municipalities *and* Eskom were delivering FBE to some 2.4 million households (57.3% of those on the grid), an increase of 48.7 per cent over a year (cited in *Business Report*, 24 March 2005). The amount has steadily increased since: by 2006 well over 4 million were claimed as recipients of FBE.

We will first look at Eskom (which serves 48% of all domestic consumers or 3.3 million households in the country) and then municipalities (which serve 52%).

By 2003, Eskom had not yet provided free basic electricity to the poor in *any* of its distribution areas (mostly former black townships and homelands). By 2004, Eskom had spent a paltry R46m (US \$6.5 million) on FBE. By early 2005 there was some progress, with 322,000 of Eskom’s 1.9 million poor customers receiving the benefit (Ompi Aphane, cited in *Business Day* 19 January 2005). In 2006, Eskom reported that 84 per cent of its qualifying customers had their meters reconfigured for free electricity (Eskom Chairman’s Report 2006)¹ which suggests that they could receive FBE. By 28 February 2006, Eskom said it was providing FBE to 1 million households within its supply areas (National Treasury 2006:28). Eskom claimed 60 million kWh was used in FBE, a minuscule 1.5 per cent.

We now turn to FBE in the municipal sector. In the municipal supply areas progress was not as slow as with Eskom: in the 18 months after FBE's launch, in late 2002, 'only 12 per cent of the poor had received the free electricity benefit, while expenditure on the initiative had ballooned to about R750 million – 2.4 times more than budgeted' according to Ompi Aphane, Chief Director in the Minerals and Energy Department responsible for its rollout (*Business Day* 19 January 2005). As of 30 June 2004, 4.7 million households received electricity from municipalities in South Africa; but only 64.6 per cent of these had access to free basic electricity (Stats South Africa 2004, see Table 3 below). In other words, some 3 million households received FBE from municipalities. But according to the Chief Director (Electricity) in the Department of Minerals and Energy, in the municipal sector 'most of the recipients' of the free basic electricity were not poor (*Business Day* 19 January 2005). Large municipalities were reluctant to undertake expensive targeting exercises and indigence means tests and preferred to supply FBE on an across-the board basis.

Table 2 shows the provincial breakdown of households benefiting from the free basic electricity from municipalities and the rapid increase in the numbers receiving FBE between 2003 and 2004.

Table 2: FBE Supplied by Municipalities by Province (2003-4)

Province	Number of Households with access to electricity (2004)	Number of Households with access to Free Electricity (2004)	Per cent	Number of Households with access to Free Electricity (2003)	Per cent
Western Cape	1 010 620	903 063	89.4	517 696	54.1
Eastern Cape	513 979	250 041	48.6	198 492	44.8
Northern Cape	125 843	48 221	38	46 221	44.6
Free State	403 114	337 928	84	282 280	78.0
KwaZulu-Natal	825 570	47 695	6	22 075	2.8
North West	152 382	73 735	48	29 906	23.6
Gauteng	1 238 414	1 123 346	91	886 650	84.0
Mpumalanga	332 284	199 060	60	166 085	54.1
Limpopo	104 485	56 973	55	42 153	46.3
Total	4 706 691	3 040 062	65	2 191 551	51.8

Among the significant trends, the Western Cape doubled the number of FBE recipients in a year, whereas the Eastern Cape made little headway. Gauteng had the highest percentage of FBE recipients (91%), followed by Western

Cape (90%) and Free State (84%). There is significant variation between provinces in the provision of FBE. KwaZulu-Natal stands out because of the very low 6 per cent level of FBE supplied (but this excludes Eskom's FBE).

Thirty-seven municipalities, many in the KwaZulu-Natal area, could not provide any free basic electricity whatsoever (Reply to written question no. 350, internal question paper no. 9 – 2005. Reply received 30 June 2005). Certain provinces have experienced a high degree of urbanization and growth in informal settlements (Gauteng, Kwazulu-Natal and the Western Cape) hence the proportion of houses with access to electricity has decreased.

The Presidency has criticized FBE because the wrong people are benefiting from it. In February, the President decried the fact that 'the benefits of free basic electricity are accruing to those who are relatively well off', and he blamed this and other deficits on what he termed 'the lack of all-round capacity in technical areas'. As a result, 'the programme to provide a basic amount of electricity free to all poor households has been slower to implement' (*ANC Today* Vol. 6, No. 4, February 2006). In the majority of cases, municipalities cite 'lack of indigent data' for failing to provide free basic electricity (Reply to written question no. 350, internal question paper no. 9 – 2005, 30 June 2005). This shows that a number of gaps still exist between the original noble intentions and implementation. A further set of problems related to the effectiveness of FBE involves the use of prepaid meters as a means of getting FBE to households, along with cut-offs and illegal connections.

Keeping the Poor In and Out: 'Targeted' and 'Broad' Approaches

The general preconditions for FBE are that only homes with a 'legal' connection to the national grid at a metered point of supply qualify for free basic electricity. Households which have a record of non-payment and illegal connections are excluded until all bills are settled (DME, 2003a:13).

In practice, there are a variety of technical-administrative ways that FBE may be received. Targeted approaches may be contrasted with broad or blanket approaches. In the broad approach, all residents of an area get the FBE irrespective of income or circumstances, whereas targeted supply assumes means testing, setting criteria and keeping a beneficiary list of some sort. Another variant is the 'self-targeting' approach whereby an indebted resident approaches the state and agrees to a very low level of supply (10 amps and frequent tripping) and in exchange gets the FBE. We explain two of these approaches.

According to the DME (2003a:12-13) self-targeting is 'suited to municipalities with lower capacity and a large proportion of poorer consumers'. Households consuming less than 150kWh per month could be regarded as poor, and be given the 50kWh per month on low amp supply.

The self-targeting (10 amps) method, says the state, 'will not be suitable for households with many members, since frequent tripping of the control systems will be experienced'. The policy also stipulates that the limitations of 10 amps service should be clearly outlined to consumers before they apply for free basic electricity (DME 2003a:16). 'Customers', the preferred state terminology, therefore have to be aware of choices.

The targeting approach uses an indigent list system. All the poor are identified and then have to register for FBE. Let us look into a case of a city using means testing or targeted approaches and the qualifications needs to receive the benefit. Tshwane (Pretoria) uses an indigent list system.

In Tshwane, potential recipients are subjected to rigorous means testing, and if they qualify, they receive only a 30 amp supply (the norm is 40 amps). Registration takes place through the Social Development Department if the applicant meets 'all' the following conditions:

- If the municipal value of the property on which the household resides does not exceed R150,000 (typically a township or Reconstruction and Development Programme (RDP) house);
- If the gross monthly income of all the members of the household does not exceed that of two old age state pensioners (R1,600 per month);
- If the applicant agrees to accept the limited level of service and agrees to stay in the programme for at least six months;
- If the applicant agrees that the municipality will install a prepayment-type electricity meter free of charge;
- If any consumer misinforms the authorities, all benefits which were accorded to the indigent debtor upon registration will be written back to the services account and appropriate legal action will be considered.²

The Tshwane Municipality, moreover, imposes an 'upper' limit on prepaid electricity purchases a family is allowed in any one month: 'A partial blocking of vending of 150 kWh per month plus the monthly free units quota of prepay electricity (will) encourage payment of moneys for the other services'.³ This will prevent the poor from illegally re-selling electricity to neighbours through extension leads. The Tshwane system imposes an array of controls and offers the poor citizen little room to manoeuvre. Indigents have to re-register every year. There is a strong moral undertone in 'helping the poor' to limit their consumption and manage their finances. In 2007, only 47,000 indigents were registered for free basic services (Pretoria has over 150,000 poor households). These restrictions imply that discrimination is practiced against poor consumers.

In the Cape Town City case, only 5,000 people had come forward to register on its indigent register. However, it believed this figure was too low and said people should not be 'afraid or ashamed' to register for indigent relief where necessary (Cape Town City Council, Media Release, No.119/2007, 25 April 2007). The targeting approach keeps people out, rather than encouraging uptake of FBE. The economic logic is that state can keep control over its welfare budget by making welfare as demeaning and difficult to access as possible. By keeping only the 'deserving' poor on indigent lists, the municipality hopes to send out a strong message that those who can afford to pay should do so and that fraudulent claims will not be tolerated. As Patricia Martin (*Sunday Times* 8 September 2002) has argued regarding social grants:

... means testing is touted by its proponents as a method of ensuring that only those in real need receive assistance while the 'undeserving' are kept out of the system. In fact, the contrary is true. Means testing prevents the needy from accessing social security grants. The Taylor report records what many working in the field know to be true - the means test harms the ability of the poor to access benefits, particularly the child support grant. Many applicants have difficulties obtaining the relevant documentation and struggle to meet the costs of the numerous trips that are an inevitable part of working through the red tape. In the South African context, the tendency of incomes to fluctuate renders application of the means test a complex and often inaccurate exercise...

'Keeping the poor in place' and weeding out the undeserving and the fraudulent are often the corollary of state welfare. These threaten to overwhelm any possible ways in which state concessions might empower the poor. The stigma associated with welfare has both a gate-keeping, and a class pedagogic function. Beneficiaries are expected to learn the 'culture of payment' and the smallness of the benefit, and demeaning aspects of negotiating the bureaucracy to register for benefits meant to push them into looking for 'gainful employment'. And, as Offe (1983:154-6) has suggested, some state concessions require a 'submissive recognition' by claimants of the superior morality of the capitalist order which created these needs. The residual form of welfare initiated by the ANC-led government and exemplified by FBE reflects the ANC's own ambivalent relationship to the 'people' and its continuing commitment to neo-liberalist welfare and capitalist development in South Africa.

We now investigate the 'blanket' or broad approach, used in Johannesburg (excluding Soweto, which is an Eskom area). This approach gives 'all' households the free amount of service but once residents have used up their

free quota, they have to pay higher tariffs for extra services. Johannesburg uses the stepped tariff system. The wealthy have no problem paying the higher steps in the tariff, but the poor get into debt and then face disconnection. The state thus manages its resources and the poor through tariffs and disconnections. But with many pensioners and sick families disconnected, Johannesburg came up as a 'special cases policy'. The city spends R53 million a year on subsidising free basic electricity for 'special case' households. Johannesburg's annual municipal budget is over R19 billion a year (the special cases account for only 0.2% of budget).⁴ Prepaid domestic customers get their free allocations once they buy power at a uniform unit cost from one of the City Power vending stations.

The above methods show that the already limited benefits of FBE are eroded by the onerous terms facing potential beneficiaries. We now move on to a fourth method: the prepaid meter.

The Prepaid Meters Approach to Politico-economic Management

It is important to examine the specific technologies for providing and limiting household consumption because these have both practical consequences for how much households benefit, as well as the ideologies behind services. Eskom was the pioneer of the 'social technology' of prepayment metering (PPM). As noted before, Eskom took over the electricity function from troubled black local authorities in the late 1980s. A senior manager, Hugh McGibbon (2002), explained Eskom's reasons for moving to PPM:

Eskom had a difficult time managing the conventional meters. Eskom used to hire workers whose main task was to read meters and disconnect electricity of those whose payments were overdue. This entailed ...the transportation from house to house and the protection of its employees in the event of conflict with customers. The conventional metering, in the *absence of proper social attitudes* to electricity, became a system demanding very high maintenance. Prepaid metering reduced this cost tremendously⁵ (My emphasis).

This 'technical' explanation is quite revealing: it ignores political or historical factors in service delivery in townships, invoking putative social attitudes (on a racial basis). It exposes how managerial logic for 'dealing with' populations trumps participatory politics. PPM was a way to circumvent the angry citizen and privatize cut-offs. As Drakeford (1998) explains:

Prepayment has removed the public visibility and awareness of disconnections... and has 'privatised' that decision within the lives of the

poorest households. ...Most importantly of all, prepayment systems allow companies to escape the public opprobrium which disconnection brings.

Eskom, having indicated its own interest in PPM, then stresses that PPM is also a good tool for households to manage consumption:

Since the prepayment meter provides a continuous display of how much electricity you have left and also a flashing light showing how fast you are using electricity, many customers find it much easier to budget their electricity usage and to actually save power. Many customers do not understand the accounts for the billed system... With the prepayment system you can be sure you will get a Rand's worth of electricity for every Rand you pay (Eskom PPM FAQs on Eskom website).

The advantages of PPMs and up-front payment cited by Eskom and PPM companies for the supplier are:

1. No postage costs;
2. Improves municipal cash flow;
3. No meter readers needed;
4. Recover other debts (every time a customer buys a prepaid card, s/he pays 15 per cent towards redemption of old debt);
5. No more disconnection and reconnection fees and administrative hassles;
6. No need to access the customer's property, thus eliminating risk to employees' lives;
7. No problems of disputed and inaccurate meter reading;
8. The customer learns to economize;
9. The customer learns to manage a budget;
10. No waiting for reconnection;
11. Empowering customers by giving them responsibility (also see Tewari and Shah 2003:20).

When using prepaid meters, a household will receive a non-interchangeable voucher or token loaded with free basic units per month. When the free units have been used up, consumers need to buy additional units. If people do not claim their free allocation within a calendar month, they lose it (DME 2003a).

In many cases, households are forced into taking a prepaid meter since it is a condition for having debt re-negotiated and for receiving other free services. Johannesburg has special programmes (*Reathusa* for example)⁶ which explicitly demand this, as does Tshwane Municipality. For the more than three million households, the experience of using electricity has been changed radically by the advent of the prepaid meter. By 2003, Eskom and

municipalities had installed 3.2 million prepaid electricity meters, in almost half of South Africa's homes with electricity (Tewari and Shah 2003). The initial target population was clearly residents in the black townships (who, according to McGibbon, lacked the required social attitudes for credit meters). Since then, use of PPM has been generalised. For example, from early 2004, every new domestic customer in Cape Town was required to have a 'self-disconnecting' meter installed, no matter their income level. In that city, by 2003, 73 per cent of residential customers (380,000) had a PPM installed in their home (*ESI* 2004).

South Africa has led the field in the manufacture of prepaid meters with companies such as ABB, Tellumat/Syntell, and Conlog – a subsidiary of the French company Schneider (Ruiters 2006). In 2002, Conlog was renamed Dynamic Cables, a wholesale distributor of exclusive telecommunications infrastructure and cabling, acquired from Alcatel in France. Conlog, by 2004, had made 6 million prepaid meters for South Africa (*Business Report* 4 March 2004) and won a contract to install 300,000 prepaid meters in Khartoum, Sudan. This served as a 'reference site' for planned contracts in Ethiopia, Egypt and Saudi Arabia.⁷ In Sudan, unlike South Africa, the market for prepaid electricity meters is in businesses and high-income groups, as these are the largest consumers (*Business Report* 4 March 2004). The PPM has also been used in Swakopmund (Namibia) where the discourse for justifying its use has been remarkably similar to that employed in South Africa (McDonald and Ruiters 2005).

As already mentioned, PPM can be very inconvenient if a household cannot afford to buy a whole month's supply but must make repeated trips to vendors to buy a few units at a time. Repeated trips add up in transport costs (even more punitive in rural areas); and, running out of power can mean lost food when the fridge goes off. Wendy Annecke's research (2005) showed that, to get to the vending machine, customers have to walk far, sometimes in bad weather, running the risk of being mugged in these areas. They have to stand in long queues and when it is their turn, the machine often goes down, or the vendor goes off duty. In either case they cannot buy electricity and the household reverts to some other energy service. Also, 90 per cent of the customers can afford to buy only small amounts of electricity at least once a week.

An important finding is that even with free units, the poor have to make several transactions because they cannot afford to buy enough electricity for one month. Khayelitsha respondents reported being able to 'skip a week' without power. According to Annecke, households spent an average of R120 (US\$15-18) per month on electricity and another R60 (US\$7-10) on other fuels. Another issue seems to be that with a lack of uniformity in vending

technology across the city, consumers can buy electricity only in their local areas (*ESI Africa* 1 2006).

According to David McDonald (2005), 'All prepaid meters do, is force poor households to consume less by cutting themselves off. So, rather than the city having to go in and cut off water for non-payment, the city lets the technology do it for them. They simply distance themselves from the "structural violence" of cost recovery' (*Metroburger* 2 May 2002). Prepaid meters are thus like remote-controlling households, using money as a disciplinary device. "Prepayment technology has reduced, but not necessarily solved the problem of pilferage; revenue losses from pilferage are still high and run to the tune of an estimated R51 million per annum (*Business Day* 23 March 2001).

Disconnections, Illegal Connections and the State

Much has been written about the ways communities and individual households bypass their meters (Olukoju 2004; Egan and Wafer 2006). Some scholars blame the state for being weak, others blame 'society' for having 'inappropriate values that undermine the state. Illegalities or 'exit from the state' may be pragmatic, survivalist or overtly politicized (Osaghae 2001). Exit may invoke strong moral justifications and popular narratives about the 'corrupt' state or corrupt councillors. Communities may tacitly accept the morality of law breaking with regard to state property while respecting private property rules more generally. They may quietly applaud illegal actions that bring them relief from onerous payment obligations. States may respond to popular exit by using concessions and trying to win back popular trust. As Silver (2004) points out, there are examples of recuperative exit, where popular movements win concessions from the state (such as debt write-offs or free services).

Disconnections in South Africa, carried out *en masse* by municipalities and Eskom, have seriously vitiated the already eviscerated FBE. Disconnections mean households cannot get FBE unless legally re-connected or unless they make it free by criminal means. In this section of the article, we look at disconnections, debt and illegality in residential electricity.

In the second half of 2001, in the six large metropolitan areas, over 183,000 municipal consumers were disconnected in a period of three months. This was *after* FBE was announced. Only 79,000 were reconnected, leaving a balance of 104,000 in limbo or 'un-reconnected'.⁸ In Johannesburg (excluding Soweto), the city disconnected electricity supply from 20 per cent of households in one year between June 2000 and June 2001. Those without official reconnections would often illegally reconnect services. City Power officials noted that many residents who were *legally* connected to the electricity grid, did not pay but illegally supplied neighbours. The utility had

been trying for many years to remove such connections, but 'before our electricians are out of the township, they're already reconnected again'. According to City Power operations manager for Alexandra, Lerato Setshedi, only 16,000 houses were registered for electricity, but the utility's records showed that more than 80,000 houses were actually using the system. '...Those who steal belong in jail. It is not that people can't afford to pay...many inhabitants were resistant to paying for the service'.⁹

Although accurate statistics are hard to come by, there is increasing evidence of wide-scale illegalities in electricity ranging from: illegal extensions; illegal reconnections; tampered meters; meter bypassing and tapping from street lights. These constitute risky but desperate strategies that indicate lack of affordability, political alienation and social exclusion. In Alexandra township, for example, it is estimated that illegal connections make up 80 per cent of households supplied.¹⁰ In Johannesburg South's Ennerdale township, 868 out of 1,132 meters checked (or 77%) were found to be faulty or tampered with.¹¹ While widespread illegal connections in the townships may be understood in the context of mass unemployment and unaffordable tariffs (i.e., economic hardship), these everyday transgressions also have a political or activist element to them. In response to Cape Town's final letters (over 455,000 pink slips or final demand letters) over 6,000 residents marched to the City Council main offices. More than 16,800 houses were cut off (*Mail and Guardian*, online, 16 May 2007; *Independent Online* 17 May 2007).

Eskom has spent R10 million over the past two years trying to eradicate the problem of illegal connections in the Western Cape alone (*News 24* 28 November 2005). Illegal re-selling and extensions have become a means for households to supplement income. Some have 'rented' out lines to neighbours. Police pulled about ten illegal connections from one household's single cable (*Eskom News* 17 March 2005). But when the state intervenes, there have been frequent occurrences since 2000 of municipal riots against council officials who try to disconnect communities (Desai 2002; SAPA 16 July 2004).

Additional Limitations of FBE

Aside from the problems in electricity delivery and its illegal appropriation, many poor households use it *only for lighting*, not for cooking. The 2005 General Household Survey (GHS) shows an overall 33.5 per cent of South Africans use wood and paraffin for cooking, although 80 per cent are connected to mains (*Stats SA* 2006:v). The GHS reports a slight decline in households using wood or paraffin from 2002 to 2005 – the period during which FBE was implemented). National figures also show that only 45 per cent of African households used electricity for cooking (*Stats SA* 2004, October Household Survey), meaning that the majority of African households still

used wood, coal and paraffin. Research in rural KwaZulu-Natal (Hemson *et al.* 2005) found that rural women were still having to walk more than a kilometre to find wood (a distance that is increasing as woodlots become depleted) and spent as long as 205 minutes daily on the task.

A general concern is the reliability of power supply in South Africa. A survey by the NER in 2003 found that 49 per cent of municipalities had no maintenance plans for their electricity distribution networks and lacked awareness of power quality and performance issues. Almost half of the country's municipalities do not carry out routine maintenance checks and do not have contingency measures to deal with power cuts. The survey also found that about 45 per cent of electricity distributors are failing to identify areas requiring corrective action (Creamer 2005).

Conclusion

Despite being trumpeted as a step in the right direction and a pro-poor intervention, FBE is only a tiny proportion of the overall electricity produced in South Africa; the amount is fundamentally inadequate to shift usage away from fossil fuels and wood; and administrative hurdles make it hard to access FBE. Prepayment, the major form of getting FBE to the poor, is effectively a 'periodic' form of supply with self-imposed cut-offs so poor households typically go without electricity for several days within a month. Even when users have the right to access, they have to purchase prepaid units to activate the FBE, usually entailing transport to a vending point and queuing (a process that middle-class people can circumvent). Much frustration, time and money are spent on PPM transactions with vendors. Chronic poverty for about half South Africa's population and high levels of household debt result in thousands of electricity disconnections.

Trying to economise with 50 kWh of electricity makes managing everyday life very complicated for poor households and women. It is also clear from the preceding analysis that FBE in its predominant form (50kWh and prepayment) has not achieved its stated aims (relieving women of drudgery, providing normal access to electricity and reducing health and safety risks). FBE shows that municipal management has a strong disciplinary-paternalistic dimension when implementing pro-poor schemes. The government has imposed its own elitist and implicitly racist construction of what poor people need by insisting that 50 kWh suffices for the poor. It seeks to use FBE as a modernising intervention to change the way households budget and spend, and the way citizens imagine their own sense of needs, rights and their relationship with the state. Services are used to make people think as 'customers'. But managing concessions in urban services has been a 'cat

and mouse' process, with the municipality using both punishments and incentives to control poor citizens. The poor have been very much part of the changing managerial calculus. FBE, while offering temporary relief for very poor households, also re-inscribes social exclusion, and with the procedures and stigma of indigent means testing, discourages the poor from seeking access.

Considering the legacy of white privilege, the still huge development gap between rich and poor and black and white and the extreme poverty and unemployment in South Africa, it would be better to rethink the policy so that that FBE allotment can be considerably increased. Any alternative should recognise the need for redress and social justice and the self-evident, multiple, social and economic benefits of having an adequate free supply of electricity. The FBE policy and manner of implementation reinforces the observation by Jeremy Cronin (2006):

Since 1999, a powerful centre has been forged (in the state) around a privilege axis of key state technocrats and black capitalist stratum. We have had a hybrid of market-friendly austerity on the one hand and, on the other hand, extravagant profligacy when it comes to projects that enrich [a] tiny BEE elite. In the past few years the NEC [ANC National Executive Committee] has evolved to consist of only the middle strata and business.

However, inasmuch as concessions by the state such as FBE may be used to strengthen the state's legitimacy and its administrative reach, these concessions provide an important basis on which social movements can make demands for increased services, real social justice and redress. They strengthen grassroots movements through which the 'poor' may gain confidence to press their own demands and ensure that their demands are met in ways that do not undermine their own collective power and social values.

Notes

1. <http://www.eskom.co.za/annreport06/chairmansreport.htm> (accessed 5 Feb 2007).
2. [<http://www.tshwane.gov.za/documents/finance/SocialPackagePolicy.pdf> accessed 30 October 2006.
3. [<http://www.tshwane.gov.za/documents/finance/SocialPackagePolicy.pdf>] accessed 30 October 2006.
4. 'All domestic customers, single or three phase are eligible for the Life line tariff structure' (see http://www.joburg.org.za/services/citypower_tariffs2.doc (accessed 5 February 2007)).
5. www.eskom.co.za
6. 'Joburg extends helping hand to the poor'. <http://www.joburg.org.za/2006/feb/feb2_reathusa.stm>

7. www.conlog.co.za/PressReleases/pressr_2003, accessed 22 September 2003.
8. "A large difference between electricity disconnections and reconnections ... attributed to illegal reconnections which cannot be quantified in terms of numbers and potential loss of income" (DCD, 1997a).
9. City Power operations manager, www.citypower.co.za/news_archive_2.asp, accessed 30th October 2006.
10. "Illegal connections get City Power heated up," T. Mogotsi, 15/7/2003, http://www.joburg.co.za/2003/july/july15_power.stm
11. Executive Mayors Mid-term report. CoJ, 2003, p.133.

Bibliography

- Annecke, W., 2005 'Prepayment Meters in Merlo, Argentina and Khayelitsha, South Africa', in *ESI Africa*, Issue 2.
- Atkinson, D., 2006, 'Municipal Governance and Service Delivery: Case Studies from the Free State', in Buhlungu, S., and R. Southall, (eds.), *The State of the Nation, 2007*, Cape Town: HSRC Press.
- Blakemore, K., 1998, *Social Policy: An Introduction*, Philadelphia: Open University Press.
- Creamer, M., 2005, 'South Africa's Electricity Industry, 2005', April, Creamer Media's Research Channel.
- Cronin, J., 2006, 'What Kind of Presidency', *Mail and Guardian*, 26 May 2006.
- Clarke, J., and J. Newman. 1997, *The Managerial State*, London: Sage.
- Desai, A., 2002, *We are the Poors: Community Struggles in Post-Apartheid South Africa*, New York: Monthly Review Press.
- Department of Minerals and Energy (DME), 2001, *Guidelines for Free Basic Electricity*, Pretoria.
- Department of Minerals and Energy (DME), 2003a, *Electricity Basis Support Services Tariff Policy*, 30 June, Pretoria.
- Department of Minerals and Energy (DME), 2003b, *Guidelines for Free Basic Electricity*, Pretoria, http://www.dme.gov.za/pdfs/energy/electricity/fbe_guidelines.doc.
- Department of Minerals and Energy (DME), 2003c, Frequently Asked Questions http://www.dme.gov.za/energy/elect_fbe.stm#2.
- Department of Finance (DoF), 2003, *Intergovernmental Fiscal Review 2003*, Pretoria.
- Department of Finance (DoF), 2004, *Intergovernmental Fiscal Review 2004*, Pretoria.
- Drakeford, M., 1998, 'Water Regulation and Prepayment Meters', *Journal of Law and Society*, 25, 4, pp. 558-602.
- Department of Water and Forestry (DWAF), 2003 *Strategic Framework for Water Services*, Pretoria.

- Egan, A. and Wafer, A., 2006, 'Dynamics of a Mini-mass Movement' in Ballard, R., A. Habib and I. Valoodia (eds.), *Voices of the Protest*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.
- ESI-Africa* 1, 2006, Cape Town.
- Eskom Chairperson Report, 2006, <http://www.eskom.co.za/annreport06/chairmansreport.htm> (accessed 5 Feb 2007).
- Gupta, A., 2001, 'Governing Population: The Integrated Child Development Services Program in India' in Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham: Duke University Press, pp. 65-96.
- Hemson, D. and Owusu-Ampomah, K., 2005, 'A Better Life for All? Service Delivery and Poverty Alleviation', in Buhlungu, S., J. Daniel and R. Southall, (eds.), *State of the Nation 2004-5*, Pretoria: HSRC Press.
- Jones, K., Brown, J. and Bradshaw, J., 1978, *Issues in Social Policy*, London: Routledge.
- Makgetla, N., 2006, 'Local Government Budgets and Development: The Tale of Two Towns', in Buhlungu, S., J. Daniel, R. Southall and J. Lutchman, (eds.), *State of the Nation, 2007*. Cape Town: HSRC Press.
- Mamdani, M., 1995, 'A Critique of the State and Civil-society Paradigm in Africanist Studies', in *African Studies in Social Movements and Democracy*, Dakar: Codesria Books.
- Mapako, M. and Prahad, G., 2005, 'The Free Basic Electricity (FBE) Policy and Rural Grid-connected Households, Solar Home Systems (SHS) Users and Unelectrified Households', Paper presented at the 'Domestic Use of Energy' Conference 2005, Energy Research Centre, University of Cape Town, Cape Town.
- McDonald, D. and Ruiters, G. (eds.), 2005, *The Age of Commodity: Water Privatization in Southern Africa.*, London: Earthscan.
- McGibbon, H., 2002, 'Prepaid Vending: Lessons Learnt by Eskom', Updea Conference, June.
- National Treasury, 2006, *Local Government Budgets and Expenditure Review, 2001-2007*, Pretoria: Republic of South Africa.
- Ndletyana, T., 2006, 'Municipal Elections 2006: Protests, Independents and Cross-border Municipalities' in Buhlungu, S., J. Daniel, R. Southall and J. Lutchman, (eds.), *State of the Nation, 2007*, Pretoria: HSRC Press.
- Offe, C., 1983, *Contradictions of the Welfare State*, London: Hutchinson.
- Olukoju, A., 2004, 'Never Expect Power Always: Electricity Consumers' Response to Monopoly, Corruption and Inefficient Services in Nigeria', *African Affairs*, 103, pp. 51-71.
- Osaghae, E., 2001, 'Exiting from the Existing State in Nigeria' in Bekker, S. and M. Khosa, (eds.), *Shifting African Identities*, Pretoria: HSRC Press.
- Republic of South Africa, Stats SA, 2004, *Non-financial Census of Municipalities for the Year Ended 30 June 2004*, Statistical Release P9115.
- Republic of South Africa, Stats SA, 2004, *October Household Survey*, Pretoria.

- Ruiters, G., 2006, 'Social Control and Social Welfare in Neoliberal South Africa', in Murray, M. and G. Meyers, (eds.), *Cities in Contemporary Africa*, New York: Palgrave.
- Scott, J., 1998, *Seeing Like a State*, New Haven: Yale University Press.
- Silver, B., 2003, *Forces of Labour: Workers and Globalisation Since 1870*, New York: Cambridge University Press.
- Southall, R., 2006. 'More Dysfunctional than Developmental', in Buhlungu, S. and R. Southall, (eds.), *State of the Nation 2006-7*, Pretoria: HSRC Press.
- Statistics South Africa, 2006, *General Household Survey*, July 2005.
- Taylor-Gooby, P., 2000, *Risk, Trust and Welfare*, Houndsmill: Macmillan.
- Tewari D.D. and Shah, T., 2003, 'An Assessment of South Africa's Prepaid Electricity Experiment: Lessons Learned, and their Policy Implications for Developing Countries', *Energy Policy* 31: 911-927.



Présentation de soi et techniques du corps : les élections Miss au Burkina Faso

Ollo Pépin Hien*

Résumé

L'élection Miss au Burkina Faso est un moment très important pour les filles, surtout démunies, qui y trouvent un moyen de reconnaissance sociale et une voie pour sortir de la pauvreté. C'est pourquoi, pour elles, tous les moyens peuvent être mobilisés pour gagner la compétition. Paradoxalement, il y a aussi une révolte en cause des canons esthétiques qui ont longtemps présidé à la désignation de la beauté avec de plus en plus une propension à copier le modèle occidental. Dans cette contribution il s'agit de passer en revue le processus qui a mené à une certaine libération du corps. A ce propos, plusieurs techniques du corps, des jeux de séduction et de domination sont exploitées. D'autant que le corps est devenu un capital d'investissement social.

Abstract

Beauty contests in Burkina Faso are a very important moment for girls, especially underprivileged girls, for whom they are a means of obtaining social recognition and finding a way out of poverty. That is why, in their view, any possible means can be used to win the competition. Paradoxically, the aesthetic canons that long presided over the designation of beauty are being challenged and there is a growing tendency to copy the Western model. The aim of this contribution is to review the process that has led to a certain liberation of the body. In this regard, several physical techniques and games of seduction and domination are used, particularly since the body has become a form of capital used in social investment.

* Département Politologie, Sciences Juridiques et Administration, Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique, Burkina Faso. Email: ollopepin@yahoo.fr

Introduction

Les élections Miss au Burkina Faso sont des occasions solennelles de mise en scène du corps de la femme noire, la femme africaine pour le choix du « beau ». La présentation de soi qui se joue à travers les techniques du corps traduit en réalité des valeurs sociales qui caractérisent un style de vie nouveau et un rapport moderne au corps. Ces valeurs sociales, étrangères à l'ancienne société qui définit tacitement ou non le beau à travers des schèmes de perception du monde ancien dénotent des significations et des images du corps préfabriquées par un groupe social en vue d'imposer un goût, en apparence ordinaire et naturel, en fonction des taxinomies sociales de préférence et de référence.

La « beauté » du corps féminin devient désormais objet et enjeu de spectacles et de compétition.

La hiérarchisation du goût et de la beauté révèle la fragmentation de l'espace social où des acteurs sociaux, par le canal de la solennisation, imposent et nationalisent la définition du corps légitime et l'usage légitime du corps.

Opération rituelle, l'élection Miss institue une simple différence de fait. Elle sanctionne et sanctifie un état de choses, fonctionne précisément et exactement comme « une constitution au sens juridico-politique du terme ».

Acte d'investiture, la désignation de la plus belle demoiselle fait connaître et reconnaître une différence préexistante et la fait exister publiquement en tant que différence sociale connue et reconnue par, d'abord, la demoiselle désignée et investie comme la plus belle et, enfin, par les autres qui observent et apprécient. Ce passage de consécration de la plus belle fille est aussi un acte de magie sociale qui suscite la croyance en la beauté légitimée par les acteurs qui observent et qui y prennent goût.

Les différents principes de différenciation mis en jeu parviennent toujours à créer une discontinuité dans la continuité en marquant une ligne qui trace une division fondamentale dans l'ordre social et sépare un « avant et un après ».

Dans cette thématique, il s'agit de rendre intelligibles des aspects cachés du fonctionnement social dans un contexte de libéralisation de l'espace public, la place centrale prise par le corps et le regard dans notre société nouvelle. La beauté féminine n'est-elle pas un capital symbolique d'investissement social, économique et un levier d'ascension sociale ? Comment s'organise la domination masculine à travers les spectacles de beauté de la femme que sont les élections Miss ?

Processus historique de libération du corps

Dans la société ancienne, la constitution de la sexualité – qui trouve son accomplissement dans l'érotisme dans la société moderne – a trouvé son sens dans la cosmologie sexualisée qui s'enracine dans une topologie sexuelle

du corps socialisé. Les mouvements et les déplacements des individus sont immédiatement affectés d'une signification sociale. Ces schèmes de pensée enregistrent des différences de nature, les naturalisent en les inscrivant dans un système de différences. Ces principes antagonistes de l'identité masculine et de l'identité féminine sont perçus dans les manières permanentes de tenir le corps, de se tenir, qui sont la naturalisation d'une éthique. Dans cette société, le contrôle des gestes et des émotions était régi par la multiplication des interdits et la prise de distance toujours plus grande avec l'immédiateté corporelle. Il en est résulté une atrophie de secteurs entiers de la vie pulsionnelle, des refoulements massifs interdisant souvent la satisfaction émotionnelle.

Le travail collectif de socialisation tend à inculquer des manières de tenir le corps dans son ensemble ou telle ou telle de ses parties. Ce sont des manières de marcher, de porter la tête ou le regard, en face, dans les yeux, ou à ses pieds, qui sont grosses d'une éthique, d'une politique et d'un sens cosmologique.

C'est ainsi que la jeune femme dans la société ancienne intériorisait les principes fondamentaux de l'art de vivre féminin, c'est-à-dire la bonne tenue corporelle et morale. Elle acquérait insensiblement, autant par mimétisme inconscient que par obéissance expresse, la bonne manière de marcher, de présenter le visage et de porter le regard. On enseigne aux femmes à sourire, à baisser les yeux, à occuper l'espace, à marcher, à adopter des positions (du corps) convenables telles que, tenir droit le dos, faire rentrer le ventre, ne pas trop écarter les jambes, autant de postures chargées d'une signification morale qui indique que la féminité se mesurait à l'art de « *se faire petite* ». Les femmes, dans ces conditions, sont restées fermées dans une sorte d'« *enclos invisible* » limitant le territoire aux mouvements et aux déplacements de leurs corps.

En revanche, les hommes occupent plus d'espaces avec leur corps dans les espaces publics. Cet usage du corps propre reste subordonné au point de vue masculin. Les femmes étaient condamnées à donner à chaque instant une identité minorée qui leur est socialement assignée.

Dans la société ancienne, la beauté avait plus un fondement moral que physique. Elle constituait moins un phénomène visuel ou sensuel qu'une mesure de compétence pratique et morale. Le beau était lié à une norme de comportement où dominant la modestie, l'humilité et la discrétion, le dévouement et l'ardeur à la tâche, le courage. La beauté s'évaluait à la besogne accomplie, à la rectitude du comportement, à la décence des sentiments. La visibilité était de l'ordre de l'immoralité, l'exhibition mettait l'entourage dans l'embarras et dans la gêne. Il était demandé à la femme d'être une bonne maîtresse de maison. La sexualité était investie de sentiments de pudeur et de honte.

La beauté se manifestait à travers un caractère industriel, une conformité aux interdits, un comportement sociable et un tempérament rarement respectueux. Un visage jugé trop beau constituait un risque sérieux et suscitait la méfiance dans l'entourage. Il symbolisait la paresse. Dans le cas de l'Inde par exemple, les mères se méfiaient de la séduction: « un fils qui a une belle femme fera ce qu'elle lui dit et n'écouterà plus jamais ses parents » (Kemp cité par Assayag 1999:5).

La production de la beauté reflétait toujours la division sexuelle du travail. Pour l'homme, c'est être un bon cultivateur, un bon chasseur ou un bon mari. Pour la femme, une bonne mère et une bonne épouse. Dans l'idéal, ce qui attire l'homme et la femme l'un vers l'autre, ce sont les savoir-faire et le sens élevé de la responsabilité. Le concept de « beauté » renvoyait donc à celui de « bonté » tout court. Ce sont les qualités morales qui sont plus valorisées que l'esthétique visuelle. Alors, la beauté et l'attraction sexuelle avaient pour principes fondamentaux le travail bien accompli et une nature harmonieuse. Le portrait d'une belle femme dans la société ancienne est décrit comme suit: « avant les hommes aimaient les femmes qui étaient en forme, avec des bassins larges et de grosses fesses. Quand elles marchaient, les hommes regardaient. Ils n'aimaient pas les filles minces » (madame Yoda Pascaline, retraitée, secteur n°14, Ouagadougou, 60 ans). Être belle signifiait alors la robustesse, la résistance à la tâche. Le poids et le volume garantissaient la santé et symbolisaient l'abondance, la fertilité, le succès, la prospérité, le prestige, le pouvoir, la force et la beauté. Pour Yoda :

Chez l'Africain, quand la femme n'a pas une corpulence forte, c'est comme si elle ne mangeait pas bien. La femme mince était considérée comme une femme qui avait des soucis, qui ne mangeait pas à sa faim. Quand un homme marie une femme, il veut qu'elle prenne la forme pour qu'on dise qu'il l'entretient bien.

La nudité était une pratique quotidienne dans la société ancienne. Yoda révèle qu' :

Au temps de nos grands-parents, la femme était bien habillée pour aller au marché. Il n'y avait pas de tailleur. Elle attachait un pagne et un morceau de tissu noué autour du sein. Elle n'avait pas l'habitude de porter des camisoles. A la maison, elle portait de petits pagnes et laissaient les seins dehors. La jeune fille, si elle n'est pas mariée, marche les seins nus. Si elle est en grossesse, elle couvre les seins. Les gens marchaient nus dans le temps, à l'âge de 10 ans, 11 ans, les filles marchaient nues. C'est après la circoncision que le garçon commence à porter une culotte. C'est également après l'excision que la fille commence à porter un pagne.

La nudité ne provoquait aucun scandale et n'émouvait personne. Elle paraissait dans l'ordre du naturel, du normal, du banal.

En ce qui concerne la drague, elle explique :

Les jeunes gens ne se draguaient pas. Les jeunes gens n'avaient pas le droit de se draguer de peur de la mettre enceinte sinon on pouvait la bannir. Les filles avaient peur des garçons. Quand les garçons s'approchaient d'elles, elles se sauvaient, elles se cachaient. Les parents s'opposaient à la drague entre jeunes. La société n'autorisait pas à l'homme de s'approcher de la femme.

La drague, qui prend la forme d'une interaction en situation de face-à-face entre filles et garçons, était bannie de la société. Mais elle prenait une forme spectaculaire. Un jeune homme qui désirait une fille en mariage offrait le gibier chassé à sa famille. Il aidait de temps en temps son futur beau-père dans les travaux champêtres, dans la construction d'une maison. La jeune femme en âge de se marier se montrait trop absorbée par son travail pour accorder le moindre égard à un éventuel prétendant. La plupart de ses occupations publiques journalières sont focalisées sur le travail: tenir la cour propre, faire la vaisselle, ramasser ou fendre du bois de chauffe, puiser l'eau, faire la cuisine. A la présence d'éventuels prétendants rendant visite à ses parents, ses activités s'activent, s'intensifient et s'accroissent au point qu'elle oublie les prétendants. C'est une mise en scène rituelle du travail des femmes qui ne laisse pas la place à l'apparence physique et à la séduction corporelle, ou, du moins, le jeu de séduction s'incarne dans l'ardeur au travail bien accompli. Alors, la drague était indissociable du travail. Dans le monde ancien, il n'y avait pas d'investissement narcissique, ni de perception spectaculaire de son propre corps, mais plutôt une vision instrumentale, magique du corps, induite par le procès du travail et le rapport à la nature.

Le mouvement d'expansion de la civilisation occidentale en Afrique est parvenu à dessiner un nouveau rapport au corps. C'est à partir de la société occidentale que se sont dispersées des institutions et normes de comportements occidentales dans les sociétés africaines. Les comportements occidentaux se répandent en Afrique, s'insèrent dans un réseau d'interdépendance et aboutissent à la transformation de la société et des interrelations humaines. De ce fait, l'existence sociale dans sa quasi-totalité se trouve à la base du comportement occidental. Le mode de vie occidental produit et imposé dans les sociétés africaines modifie les relations et les fonctions humaines qui les rapprochent de leurs propres normes. Dans ces sociétés africaines colonisées, en raison de la position et de la puissance sociale des groupes en présence, les comportements européens gagnent les couches inférieures et donnent naissance, par leur fusion, à des unités nouvelles. Par un mouvement ascendant, les couches inférieures des sociétés africaines se rapprochent de

la couche supérieure occidentale et forment les couches supérieures des populations autochtones.

Avec le mouvement d'expansion de la culture occidentale dans la société burkinabé, qui autrefois niait le corps, celui-ci se « libère » progressivement des entraves à ses mouvements et à son dévoilement, dû aux multiples interdits sociaux. La femme est à la pointe du mouvement général de « libération » du corps qui se mêle à son émancipation en tant que sexe dominé. L'emprise de la société sur l'individu s'atténue. On assiste progressivement à un « relâchement des mœurs », pour parler comme Norbert Elias.

Dans cette société nouvelle occidentalisée où le corps de la femme se libère, la charge érotique des premiers dévoilements produit des explosions pulsionnelles et émotionnelles aux niveaux des individus. Ainsi, « la place persistante de la beauté dans les rapports entre les sexes contraint cependant la femme à se mettre d'une façon ou d'une autre en situation d'être regardée » (Kaufman 2006:183). Les femmes, par les hasards de la biologie, se sont trouvées en situation de pouvoir être valorisées en se dévoilant. Elles ont désormais conscience qu'elles donnent à voir leur beauté, créent l'attrance des hommes et libèrent les pulsions des pensées érotiques. La place grandissante prise par la sexualité est perceptible par l'émotionnel explosible de l'image du corps féminin. Alors, le corps sexuel s'affiche comme objet de désir masculin. Cette candidate déclare que « l'objectif pour chercher à être mince comme une Miss, c'est pour plaire aux hommes et se faire désirer par eux » (Zoromé Pascaline, étudiante en 1^{ère} année de droit, Université de Ouagadougou, perdante à l'élection Miss campus 2008, 22 ans). Partant de là, de nouveaux comportements érotiques s'opèrent dans les rapports entre les individus. Les baisers et les caresses commencent à dessiner les contours d'une émotion plus charnelle et annoncent une phase amoureuse et libre où s'expérimentent un amour plus physique et de nouveaux appétits sexuels. C'est la phase de l'intensification paroxystique des attentes amoureuses et sexuelles.

Les manières étant autrefois réglées par la tradition, les individus acquièrent une nouvelle habitude consistant à s'observer mutuellement pour régler leur comportement. De ce fait, la femme se trouve mise en situation d'attirer sur sa beauté les regards. Il s'agit d'un retournement historique du regard qui est le même que pour le corps. Ainsi, l'œil s'aiguise et accélère la transformation du regard qui accompagne aujourd'hui le mouvement de corporéité. Le regard acquiert une souplesse de perception à même de réagir à la multiplicité et à la volatilité d'une foule d'images. En s'insérant parfaitement aux mouvements dénoués du corps libéré pour construire des sensations plus immédiates, l'œil se laisse aller à son plaisir et la femme devient « un régal pour la vue ». Et les regards masculins sur le corps de la femme deviennent chaleureux, admiratifs, froids.

La modernité a favorisé l'accès aux articles de commerce exotiques, aux images et expériences du monde extérieur grâce à la culture occidentale que véhiculent la télévision, les films, les romans. Yoda raconte :

La séduction a commencé au moment où la femme a commencé à s'habiller, à mettre en valeur ses tenues, à sortir. Elle ne se cachait plus comme avant. La télé a eu aussi un effet, les films, les romans sentimentaux qui parlaient de la vie des hommes et des femmes. Après la puberté, ce sont ces romans-là qu'on a lu pour découvrir des choses sur la vie sexuelle. Puisque les parents ne parlaient pas de sexualité. Aujourd'hui, les parents préparent leurs filles à la sexualité. La femme ne connaissait pas son corps. Aujourd'hui dans notre association, on a un volet de notre formation sur la connaissance du corps de la femme.

Avec l'accès plus facile aux articles de commerce exotiques, de nombreuses femmes ont abandonné une grande partie de leurs biens matériels traditionnels pour transférer leurs préoccupations esthétiques sur des substituts modernes. C'est de cette façon que les concepts occidentaux du beau ont fait leur introduction en même temps que d'autres aspects de la culture populaire d'importation. Yoda déclare :

De notre temps, c'étaient les jupes courtes avec les corsages, les talons, les cheveux ; on les défrisait avec les peignes. On cousait des corsages et des jupes. A un moment donné, il y a eu des pantalons, mais on avait des difficultés pour les porter parce que les parents refusaient. Sinon, c'étaient les robes courtes qui dépassaient les genoux. Les parents disaient que les pantalons n'étaient pas fait, pour les filles, que c'était pour les hommes. Quand on revenait du collège, on ne s'habillait plus comme avant. On cousait nos habits avec les tailleurs modernes. Et les hommes nous regardaient, ils trouvaient que c'était joli. Et ils ont commencé à nous regarder. Et puis on se retrouvait entre groupes de filles.

La modernité à travers l'école a introduit de nouveaux modes de comportements mondains. Le port de la tenue vestimentaire moderne est illustratif de cette situation. Désormais, la femme burkinabè sort progressivement de l'invisibilité du foyer domestique pour rentoiler la publicité sur un mode sensuel, voire sexuel. Elle est en train de passer dans l'imaginaire, de la modernité à la féminité. Yoda raconte :

Avant, c'était la femme naturelle, elle ne mettait pas en valeur sa beauté. Avec l'évolution, la femme a besoin de se faire belle, de se faire voir au niveau des gens. Donc, elle utilisait ses produits cosmétiques pour rendre son visage plus éclatant. Elle est devenue plus belle. Elle était attirée par la séduction. Elle contrôlait son alimentation, elle évitait les graisses, les céréales, un régime amincissant pour garder la taille et une forme harmonieuse.

Avec la nouvelle société du spectacle, le beau est devenu un marché prometteur grâce à l'usage généralisé des cosmétiques. Les dépenses des femmes en cosmétiques augmentent de jour en jour. Le pays est devenu un marché pour les géants de l'industrie cosmétique. Peu à peu s'installe dans le pays cette « culture de la *beauté* » qui incite à toutes les tyrannies sur le corps. Le marché de la consommation des cosmétiques et des médicaments « coupe-faim » s'élargit, de même que la publicité des produits cosmétiques. Les instituts de beauté se multiplient, le cercle des traditionnels petits marchands locaux de produits cosmétiques s'agrandit. Des magazines populaires de publicité des produits cosmétiques foisonnent. Yoda informe qu' :

Avec le taux de natalité élevé, il y a eu beaucoup de jeunes. Nous, à notre époque, on ne pouvait pas sortir avec un homme. Un garçon ne pouvait pas venir chez une fille, mais maintenant c'est possible. Ils vont au cinéma, au bal et les parents ne coincent plus les filles comme avant. Les artistes comme l'harmonie voltaïque, les José Vickey, les Rocherau, les Nana Mouskouri étaient en vogue.

L'espace des styles de vie mondain s'agrandit, se diversifie et la distance qui séparait les filles des garçons se rétrécit.

La nudité des filles refait surface et cette fois-ci, elle est revêtue d'une autre signification, d'un autre rapport au monde social. Concernant cette nudité, ce sens de l'histoire est donné par la place nouvelle du corps dans la société: « dans chaque société, certaines parties du corps des hommes et des femmes ont pu être montrées, parfois de façon généreuse, y compris les parties les plus intimes, parfois avec plus de parcimonie » (Kaufman 2006:19). Yoda témoigne :

On a toutes porté les minijupes, mais c'était difficile. Ça fait un scandale ; les parents étaient contre. C'était surtout à Ouaga qu'on voyait ça. Moi je n'ai pas porté ça pendant longtemps parce que mes parents s'étaient opposés. Parce que c'était les prostituées qui s'arrêtaient au bord de la route qui portaient ça. C'est ça qui faisait scandale. On avait interdit ça dans les écoles, ça fait plus de scandale que le pantalon.

Nous vivons aujourd'hui l'« *épopée du corps libre* ». Face à ces innovations, à ces exhibitions du corps qui font scandale aujourd'hui, l'on a oublié qu'elles ont déjà été exhibées autrefois. Le regard porté sur la nudité a beaucoup changé de signification. La nudité féminine a commencé à être identifiée au désir. La vision du nu prend la connotation érotique qu'on lui connaît aujourd'hui. Les femmes ne restent pas insensibles au changement du regard des hommes, à une époque où les conventions sociales leur enjoignent de cacher toujours plus leurs jambes. Il est évident que la jambe d'hier n'est plus la jambe d'aujourd'hui. Les évolutions les plus récentes de la société indiquent que face à la libération du corps et autres dénudations contemporaines, le monde d'aujourd'hui est celui de la recherche de la spontanéité des

mouvements et des émotions, de la libération, de la souplesse du corps, de la levée des carcans et des tabous.

Avec l'évolution, le « marché du beau » (Assayag 1999:9) fait émerger les concours de beauté qui se multiplient, de même que les défilés de mode (mannequinat), les « *fitness clubs* » et autres accessoires de sport ou de musculature. Les petites ou grandes villes, les quartiers des villes ont désormais leurs Miss locales ou régionales. Les concours de beauté foisonnent dans les établissements scolaires, instituts et universités:

Lorsque je faisais la 1^{ère}, j'ai fait le théâtre. Je me suis présentée à l'élection Miss de mon établissement. Le même jour j'ai fait un play-back sur « Slai » sur le titre : « Ne rentre pas chez toi ce soir ». C'était du Zouk. Et c'était bien. Les gens nous ont donné de l'argent sur la piste. J'ai été élue Miss du Lycée Technique Amilcar Cabral en 2006. A Ouaga, les établissements secondaires insèrent les élections Miss dans leurs activités culturelles (Soré Aïnatou, étudiante en 1^{ère} année de sociologie, Université de Ouagadougou, Miss campus 2008, 20 ans).

Ce « *culte démocratique d'idoles élues* » se déroule sur le marché national du beau corporel en expansion continue. Dans ce concours de femmes, le corps, qui est devenu le support d'une gigantesque entreprise de séduction, met en compétition des candidates sur une scène nationale largement médiatisée. La télévision et les publicités sont les instances suprêmes de légitimation normative de ces concours de beauté.

Les Miss devenues des icônes nationales s'installent sur la scène internationale par l'entremise de l'organisation des élections Miss UEMOA, Miss CEDEAO. Elles deviennent des symboles plastiques de la fierté des nations en compétition. Pour Assayag Jackie, « le principe de cette parade du beau féminin est, par définition, théâtre et mascarade, une transsubstantiation du sexe dans les signes d'une séduction savamment contrôlée, presque balsamique au regard de la souffrance du monde » (Assayag 1999:13).

Dans cette société du spectacle, « ... le beau est un corps plein qui regorge de sève, une image de franche sensualité qui célèbre la vie dans toute son opulence » (Assayag 1999:4). Ces Miss qui sont liées à la « végétation et à l'expression d'une arborescence bourgeonnante » ont des corps ployés. La tête légèrement inclinée, les hanches en saillie et les jambes tiennent assez inégalement le poids du corps. Elles sont vêtues de tissus diaphanes. Les seins bien ronds, amples et rapprochés sont presque à moitié découverts. Il en est de même de leur taille mince et de leur ombilic profond. Lorsqu'elles portent une jupe fendue de manière suggestive, elles la relèvent pour révéler leur féminité. Leurs doux visages en forme de lune, toujours souriants et aimables, semblent inviter à la tentation celui qui les regarde et les admire. Les yeux fascinants et spectaculaires comparables à des poissons, les sourcils

relevés et peints en noir et des lèvres étincelantes et assez charnues se doublent de la séduction douce et sereine. La poitrine généreuse, la taille fine, les hanches larges, telle est la description tant aimée et normalisée de la beauté féminine standardisée dans ces concours de beauté. Et les candidates à la séduction travaillent à se conformer à cette beauté standard exotique et à prétention cosmopolite.

Le culte de la beauté institue une nouvelle éthique de la relation au corps. La sacralisation du corps comme valeur exponentielle est reprise dans sa matérialité en tant qu'objet de culte narcissique, élément de tactique et de rituel social. La beauté est devenue, pour la femme, un impératif absolu. Elle n'est plus associée aux qualités morales. C'est la qualité fondamentale de celles qui soignent leur visage comme leur âme. C'est la sexualité qui partout aujourd'hui oriente la consommation du corps par le détour du réinvestissement narcissique qui passe par l'hygiène, le maquillage, le bronzage. Alors, le corps dans sa vérité est dévoilé, exalté, dans ses yeux spectaculaires, cerné par la mode :

Je fais la coiffure pour être décente, présentable. Quand je m'habille, c'est la décence que je cherche, sans être extravagante. Et quand je passe, les hommes me regardent. Il y en a qui m'arrêtent pour me parler, pour me dire que je suis belle et ils demandent mon numéro de téléphone pour me revoir (Sawadogo Nadège, étudiante en 4^e année de médecine, Université de Ouagadougou, 2^e dauphine Miss campus 2008, 23 ans).

La représentation du corps comme bien de prestige entre dans la logique concurrentielle et se traduit par sa demande virtuellement illimitée de services médicaux et pharmaceutiques. La santé, qui autrefois était un impératif biologique, se transmue aujourd'hui par la survie d'un impératif social lié au statut. La femme moderne, de ce fait, est devenue le manager de son propre corps. Elle œuvre à le garder beau et compétitif.

Les femmes tendent à exalter le cosmétique et le vêtement pour en faire un langage de séduction. C'est ce qu'exprime bien Aïna : « quand je veux provoquer un homme, c'est par l'habillement, la propreté, la coiffure, les yeux. Je fais bouger de temps en temps les sourcils, le sourire distant. Je te fixe et je fais un petit sourire. Tout le monde apprécie mon sourire ». Le désir d'attirer l'attention et de plaire par la coquetterie est en même temps une propension à attendre beaucoup de l'amour, seul capable de leur procurer le sentiment d'être justifié dans les particularités les plus contingentes de leur être. Elles créent les conditions du soutien identitaire par le regard des autres. L'amour de leur propre corps devient regard d'amour, et pour se sentir aimée parce que regardée. Alors elles se constituent en objet pour être regardées et elles se préparent à être regardées. Elles se convertissent de « corps pour soi en corps pour autrui », c'est-à-dire de « corps passif et agit en corps actif et agissant ».

Les femmes ont la conscience honnête que leur corps vaut la peine d'être accepté, aimé, soigné pour être utilisé à bon escient. L'investissement narcissique de son propre corps selon une logique fétichiste et spectaculaire le constitue vers l'extérieur en objet plus lisse, plus parfait, plus fonctionnel. Ce narcissisme dirigé opéré sur le corps l'explore tendrement comme un gisement à exploiter pour en faire surgir les signes visibles du bonheur, de la santé, de la beauté, de l'animalité triomphante sur le marché de la mode et du travail.

Techniques du corps, jeu de séduction et domination masculine

L'organisation de spectacles de beauté du corps se manifeste comme une branche parmi d'autres du show business. Le produit du corps qui se met en scène est une œuvre d'art qui se présente sous forme d'un objet de croyance, d'amour et de plaisir esthétique. Les cérémonies collectives qui s'organisent pour l'expression et l'excellence du corps de la femme sont autant de stratégies de présentation de soi qui sont portées à donner l'image de soi, l'image la plus flatteuse, celle qui est conforme à la définition légitime de la plus belle demoiselle dans les limites de la conformité. Sonia Ouédraogo explique que :

Lors de la publicité, on invitait toutes les filles, – quelles que soient la forme et la taille – à venir participer. Alors qu'au fond, on ne va jamais choisir une Miss qui est grosse. Généralement, quand on dit élection Miss, on voit une fille élancée. C'est parce qu'on a copié l'Occident. Là-bas, il faut avoir une taille fine, être svelte pour être candidate. Sinon la femme africaine n'est pas ce que les Miss sont. Elles sont bien en forme. Le goût des organisateurs est occidental, ce n'est pas authentique. Même les critères de notation (étudiante en 5^e année médecine, Université de Ouagadougou, 23 ans, Miss campus 2004, Miss UEMOA 2004).

L'esthétisation du corps et la présentation de soi se fondent sur une expérience particulière du corps, celle que donne une expérience primaire, précoce et familiale, acquise par et dans la pratique. Yoda montre qu' :

Une fille quand on la lave, on masse les jambes, les pieds, les membres, tout le corps avec du beurre de karité pour qu'elle ait un corps souple de femme. Si on la laisse, elle va avoir un corps dur d'homme. On casse aussi un morceau de canari, on met de l'huile, on masse le nombril quand c'est un garçon. Quand c'est une fille, on masse les bouts de seins avec l'huile chaude. C'est pour bien arranger les seins quand ça va commencer à pousser que ça ait une belle forme. Au Sénégal, on pose chaque fois l'enfant sur le mortier pour qu'elle ait des fesses rondes. Y a de petits trucs comme ça que les femmes font – mais c'est en cachette quoi (rire). Il y a des tisanes avec lesquelles on lave chaque fois le sexe de la fille (bébé) pour que le sexe ait une bonne forme quand elle va grandir ».

Cet apprentissage précoce de la soumission du corps trouve la complicité des femmes. Malgré la contrainte qu'il leur impose, elle est fortement marquée socialement. L'incorporation de la féminité et des dispositions à la séduction, à l'apparence physique est conforme au rôle le plus traditionnellement imparti aux femmes. Socialement, elles sont inclinées à se traiter elles-mêmes comme des objets esthétiques. Elles portent une attention constante et particulière à tout ce qui touche à la beauté, à l'élégance du corps.

Le milieu social d'origine conditionne et oriente les pratiques corporelles vers l'un ou l'autre pôle: vers le rigorisme ascétique où l'instance familiale favorise le libéralisme en matière d'éducation et dans les rapports hiérarchiques, mais aussi dans les affaires de sexualité et de pudeur. C'est pourquoi il faut vite percevoir le rapport au corps comme un rapport au monde social marqué par des trajectoires sociales différenciées où s'établit une affinité entre les dispositions éthiques et esthétiques associées à une position déterminée dans l'espace social.

L'univers des styles de vie, ce que Max Weber a appelé la « stylisation de la vie », distingue des groupes opposés en dehors de toute recherche de distinction. Les dispositions corporelles deviennent donc un dépôt où sont conservées les valeurs esthétiques les plus précieuses des groupes sociaux.

La participation des filles à ce jeu de beauté requiert des qualités physiques et des compétences corporelles dont les conditions d'acquisition précoce livrent une sorte de licence à la participation ou non dans les limites des possibilités et des impossibilités économiques. La plupart de celles qui s'adonnent à ce jeu de beauté sont issues des couches populaires. Leurs pratiques corporelles sont ajustées aux régularités inhérentes à leur condition sociale, à l'économie de leurs moyens. Néanmoins, elles transfigurent des nécessités en stratégies, des contraintes en préférences qui déterminent l'ensemble des « choix » constitutifs des styles de vie classés, au risque de se voir déclasser. Elles tiennent leur valeur de leur position dans un système d'oppositions et de corrélations, tout en ayant l'art d'embellir leur corps afin d'obtenir le charme et le charisme qui ont assez d'intérêts dans les marchés où les propriétés corporelles peuvent fonctionner comme un capital. Ces filles s'efforcent de s'adonner à des dépenses de présentation de soi et de représentation et se forgent un goût du luxe : vêtements, soins de beauté, articles de toilettes... Alors, le primat est conféré à la forme sur la fonction, ce qui conduit à la dénégation de la fonction du corps féminin. Elles prennent de la distance vis-à-vis de la nécessité.

En revanche, certaines filles des milieux populaires ont partie liée avec l'esthétique dans ce qu'elle a d'essentiellement ascétique, l'ascétisme électif comme restriction délibérée, retenue, réserve sur le corps. Elles perçoivent

le corps dans ce cas comme l'expression la plus naturelle de la nature profonde. Ces filles s'inclinent à des « *choix* » nécessaires ajustés à leur condition de vie dont elles sont le produit. Elles font du vêtement un usage fonctionnaliste, assez réaliste en privilégiant la substance et la fonction par rapport à la forme. Le choix de leurs vêtements se fonde sur une chose « *qui fait de l'usage* ».

Certaines filles sont gênées par la pression visuelle lorsqu'elles perçoivent qu'elle est porteuse d'un message critique. En revanche, les filles qui aiment montrer, dévoiler leur corps ne sont nullement gênées par le monde. Au contraire, elles cherchent instamment le regard des hommes porté sur elles et ressenti comme un agrément. La perception du regard porté sur elles sans autre but leur procure une sensation de l'instant, leur donne plus de dimension à la vie parce qu'il les fait exister plus fort.

Dans la phase de préparation aux élections Miss, les candidates sont soumises à une prise de rôle qui est la recherche de distinction devant régir l'essentiel de leurs conduites ultérieures : « en imitant un geste, en le jouant à notre tour, nous entrons dans un rôle social » (Kaufman 2006:250). Ce rôle n'est qu'un masque compris comme un ensemble de règles qui définissent un aspect spécifique de l'identité de Miss. Par le seul fait d'interpréter une scène qui leur était jusque-là inconnue, les demoiselles accèdent à une connaissance nouvelle, qui s'inscrit en elles. La leçon qu'elles ont à apprendre s'inscrit dans le patrimoine d'idées et de comportements déjà incorporés avant qu'elles jouent le rôle, d'une manière personnelle. Ce travail cognitif structure l'intériorisation du schéma puis la prise de rôle qui est la recherche de la distinction. Soré Aïnatou relate :

Il y avait un mannequin qui nous apprenait à marcher, à sourire, la démarche, les pas et les mouvements de la main, sont coordonnés, la manière de bloquer, tu dois t'arrêter et puis prendre une position en regardant le public: le pied droit devant et la main gauche sur la hanche. La marche: les pas, les bras, la hanche, ça doit faire un mouvement harmonieux, bien droit et les yeux toujours vers le public et il faut marcher au son de la musique. Dans la démarche, on doit voir l'élégance. Le sourire doit être naturel.

Le maître de cérémonie définit un modèle de comportement qui a été mis au point avec ses règles du jeu. Ces normes de comportement se présentent sous la forme d'un ensemble de gestes multiples et mouvants. Le cadre normatif ainsi défini est extrêmement précis, voire contraignant par le biais de petits gestes qui jouent une fonction pivot. Le code étroit, unique instrument de classement hiérarchique de la beauté, fonctionne comme une catégorie de classement esthétique.

La phase d'observation consiste à étudier les règles du jeu, c'est-à-dire ce qui est autorisé, toléré, interdit, ce qui est bien et ce qui est mauvais, suivant les circonstances. Puis, les demoiselles adaptent ces observations à leur sentiment personnel du bien et du mal. Le savoir dispensé par le maître se mémorise par une très lente cristallisation autour de supports concrets. Chaque geste produit, même le plus humble, porte en lui toute une histoire sociale. Il s'agit d'une immensité d'informations concrétisées dans un mouvement du corps. Alors, les yeux des candidates regardent à travers les lunettes du modèle de normalité incorporé. Ces yeux voient ce qu'ils ont envie de voir.

Par l'imitation, les demoiselles sélectionnent les actes considérés comme légitimes et auréolés de prestige, qui, jusque-là, étaient absents de leur patrimoine de manières. Si ces actes sont adoptés, l'imitation change alors en répétition plus routinière. En recommençant les gestes de la veille, elles les transforment progressivement en automatisme. Ainsi se construit la réalité, en se densifiant et se durcissant par la répétition. L'habitude ou le rituel d'imitation devient « *naturel* » et auquel les candidates ne pensent plus parce qu'ils sont totalement incorporés. Le rôle utilisé comme masque par les candidates révèle la sensation qui domine le plaisir procuré par la révélation d'une dimension corporelle cachée et inconnue d'elles-mêmes.

L'expression corporelle nécessite une professionnalisation et une maîtrise des techniques du corps. Il se trouve donc des professionnels de l'exercice corporel, qui par la rationalisation de la préparation et de l'exécution de l'exercice qu'impose la recherche de l'efficacité symbolique se donnent pour objectif et résultat la confrontation et l'ajustement permanent des techniques de présentation de soi au système de classement préfabriqué et prédéfini qui dénote les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel dans ce jeu de beauté. Les différentes parties du corps sont remplies d'impératifs enfouis et de censures diverses. Par la transsubstantiation qu'exerce la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, ces professionnels parviennent à inculquer toute une éthique, une « *métaphysique* » à travers des injonctions multiples et à la fois insignifiantes telles que « *fais ceci ; fais cela* », et à marquer dans les détails les plus insignifiants de la tenue des manières corporelles et verbales propres à séduire les spectateurs. Ces injonctions, qui traduisent la recherche absolue de l'excellence corporelle, visent le respect des formes et des formes de respect qui constituent la soumission à l'ordre esthétique dominant et établi.

Par la ruse de la raison pédagogique, les techniciens du corps enseignent des différences dans la manière de porter le corps, de se porter, de se comporter à travers des corrections intentionnellement apportées aux dispositions

modifiables du corps par des marques cosmétiques distinguées (coiffure, maquillage, etc.) et vestimentaires, signes d'une haute culture: « on a fait la manucure, la pédicure, le fond de teint, le maquillage pour laisser paraître le naturel » (Sawadogo Nadège, étudiante en 4^e année de médecine, Université de Ouagadougou, 2^e dauphine Miss campus 2008, 23 ans). Cette « *éloquence de la face* », selon la définition du maquillage par Baudelaire, ces produits de beauté d'une fabrication proprement et hautement culturelle ont pour effet de se distinguer et de marquer une distance à la nature.

La recherche de l'excellence corporelle conduit ces jeunes filles à se consacrer à l'amélioration de leur apparence physique par des investissements aussi importants en temps, en privations diverses. Elles accordent une adhésion aussi inconditionnelle et particulière à toutes les formes de volontarisme cosmétique pour l'obtention de la manière légitime de tenir son corps et de le présenter au public.

Le souci de la distinction, qui exige un rapport instrumental au corps propre, implique, dans certains cas, une mise en jeu du corps lui-même et conduit les jeunes filles à traiter leur corps comme une fin. Ce souci les incline aussi au culte hygiéniste, thérapeutique, diététique de la forme (la minceur du corps) ou à miser sur l'apparence même du corps qui doit se présenter comme une configuration perceptible, en d'autres termes, comme un « *corps-pour-autrui* ». Toutes ces fonctions proprement hygiénistes qu'elles assignent à leur corps visent intentionnellement la protection contre le vieillissement du corps, car l'excellence corporelle est tacitement associée à la jeunesse, à la fraîcheur du corps. L'exemple de Zoromé Pascaline est éloquent en la matière :

J'avais 54 kg en début décembre et en février j'avais 64kg. Et mon bassin je suis passé de 98cm à 104 cm. J'ai vu que j'étais défavorable pour les élections Miss. Parce que quand on dit Miss, c'est la taille princesse, avec un bassin de 96cm, 98cm. Tu ne dois pas dépasser ça. J'ai vu un médecin qui m'a conseillé un produit du nom de filgirine pour maigrir. A la fin de la prise, mon pied s'est enflé. Ma maman m'a conseillé d'arrêter. Et je suis allée dans un club de gym à Ouaga 2000 et là-bas j'ai perdu 4 kg et les élections étaient proches. Si j'avais commencé très tôt, j'allais perdre plus de poids que ça.

S'agissant du régime alimentaire, elle poursuit en ces termes :

pour ce qui est des aliments, j'évitais de manger les soirs et vers 23h j'ai très faim. Le matin très rarement. Et puis j'ai arrêté aussi de grignoter, de boire du yaourt aussi ; le pain, tout ce qui est féculent. Mais c'était difficile de suivre un tel régime car je suis issue d'une famille moyenne et ça demande assez de moyens.

Le jeu de séduction, qui est une expression corporelle de l'affection, passe aussi par la disposition réglée du corps. Il s'agit de replacer le corps dans une posture globale apte à évoquer les sentiments, à faire surgir des états d'âme. L'hexis corporelle, disposition permanente, devient donc une manière singulière de se tenir, de parler, de marcher. Le schéma postural mis en scène se surcharge d'une foule de significations et de valeurs sociales. Soré Aïnatou démontre que :

La première sortie c'est la présentation générale. On sort deux, après deux autres et à la fin on sort toutes avec des bougies à la main. On sort avec les jupettes, avec des tee-shirts simplement habillés. Après ça, on passe aux tenues traditionnelles. Tu choisis ce que tu veux coudre. Y a pas de modèle imposé. Ça reste un top secret. C'est le jour du défilé que tu découvres pour ton camarade. Après ça, il y a la prestation d'artistes. Ensuite, on porte nos tenues de ville, tenues pagnes plaqués, longs jusqu'au cheville. Une sortie d'ensemble avec les tenues de ville ; après on a porté les tenues de vérité. Après on a intercalé avec les prestations d'artistes. Après on est passé à la délibération du premier tour. On était 20 et on dit de choisir 10 pour continuer le défilé. A la deuxième phase, les 10 sélectionnées, on vous appelle et tu sors en tenue de ville. Après ça, on a porté une culotte avec un haut moulé pour une nouvelle présentation du physique. Après ça, on s'habille en tenue de ville pour répondre aux questions d'intelligence. Il y a 10 questions. Chacune doit répondre à une question tirée au sort. Quand tu tires, tu donnes à l'animateur qui pose la question. On te demande ton mot de la fin et puis tu rentres. Après prestation d'artistes. On nous a fait ressortir en culotte et en haut pour bien regarder la forme. Après la sortie, on s'habille en tenue de ville et on attend les résultats finaux. C'est ainsi que j'ai été élue Miss et j'étais contente. Ma maman aussi était contente. Elle était là. Elle m'a bien soutenue.

Ce déploiement d'attentions particulières et d'artifices de séduction raffinés implique une part de provocation érotique.

Les mimiques, les « gestes lents, le regard lent » de la noblesse, selon Nietzsche, la diction lente, le rire et le sourire distants, assurés et rassurants, le geste mesuré, le langage hautement censuré, à la recherche expressionniste du pittoresque, ont comme intention ultime de soumettre le public à l'épuration, au raffinement, à la sublimation, aux pulsions faciles et aux besoins primaires. Nadège révèle que les « yeux, le sourire, les bassins, les fesses, les jambes, les cuisses servent chez les filles à séduire les hommes ».

Le décor bien planté, fleuri avec des objets esthétiques et multicolores, montre qu'il s'agit bien de la beauté qu'on veut exalter. Tout cela enveloppé par une mélodie qui ravit, emporte, meut et émeut, à travers des gestes magiques et des mouvements du corps, des rythmes, aussi bien que des emportements et des ralentissements, et fait de l'expression corporelle le

plus « *mystique* » et le plus « *spirituel* » des arts. L'expression de ce canon esthétique transcendant par la musique exhale les sentiments en suscitant une émotion ravissante ou chavirante chez les spectateurs. Monsieur X, en tant que spectateur, apprécie :

Quand je regarde les Miss défilées, c'est leur forme, la taille et la beauté physique, la beauté du visage, l'attrance physique. C'est ça qui me plaît, leur façon de s'exprimer. Je cherche à voir à travers les Miss la forme idéale de la femme. Je trouve une satisfaction, une sorte de plaisir en les regardant. Quand la fille sort comme ça, j'essaie de chercher une perfection sur les traits de son visage. Un beau visage rayonnant. Moi c'est la poitrine et puis les cuisses, c'est les deux parties-là qui m'attirent. Mais c'est le visage en premier lieu. Et ça donne envie de les conquérir. Comme si tu pouvais l'avoir pour passer une bonne nuit avec elle. L'attrance physique là mène forcément au désir.

La fixation obsessionnelle sur certaines zones du corps féminin crée l'attrance et libère les pulsions des pensées érotiques. La beauté ne fait qu'exprimer, en ce moment, une sorte de pulsion à l'état pur. Cette subtile alchimie du regard artistico-érotique libère les énergies pulsionnelles. La sensation d'être regardée produit chez la demoiselle en scène un renforcement individuel physiquement perceptible, sous forme d'une activation énergétique, d'une accélération du rythme cardiaque et de l'augmentation de l'éveil.

Cet univers de l'esthétique, créé artificiellement, se charge d'artifices et d'émotions fortes. La jouissance esthétique que manifestent les spectateurs est une communication des corps (entre les spectateurs et les actrices en scène), qui se réduit à la « *communication des âmes* » que le jeu de séduction a suscitée, à l'instar d'une flamme électrique qui excite l'enthousiasme.

Cette série de mouvements abstraits et totaux, décomposés et organisés est orientée vers de fines pratiques, à savoir séduire, émouvoir les spectateurs et se faire désigner comme la plus belle demoiselle du Burkina.

La production artistique de l'« *agréable* » à travers ce jeu de séduction impose auprès des spectateurs une satisfaction immédiate du désir qui exclut en même temps « *l'attente réfléchie de l'avenir* ». L'action simultanée de la découverte à la sublimation de l'instinct sexuel conduit donc les spectateurs à des « excitations purement sensuelles », selon l'expression de E. Kant, procure la jouissance seulement de l'instant de vie présent et non de se représenter d'une façon actuelle un avenir souvent très lointain. De ce fait, l'amour se crée à la « contemplation du sujet pur » (A. Fauconnet cité par P. Bourdieu 1980). Avec l'amour, le sentiment exaltant de ce qui se présente aux spectateurs comme « *agréable* » devient alors le goût du beau. Il s'agit donc du « *goût des sens* » qui s'oppose au « *goût de la réflexion* ». Ainsi, par la force de sa charge symbolique, la beauté-spectacle s'impose au spectateur, avec toute la violence aliénante et asservissante de son attrait sensible.

Plusieurs formes de participation des spectateurs sont relevées lors de ces spectacles. Elles se manifestent dans certains cas de façon discontinue, distante, hautement ritualisée, avec parfois de vifs applaudissements, des cris d'enthousiasme obligés, des sifflements quand il s'agit des jeunes, des prises de photos et souvent l'amorce silencieuse du geste. C'est à ce moment que le travail pédagogique autonome produit son effet par un environnement artificiel, en arc-en-ciel, symboliquement structuré, exerce une action pédagogique anonyme et diffuse en la croyance à la beauté légitime, et se transmet dans la pratique et à l'état pratique. L'image du corps (un feedback), représentation subjective du corps, projetée sur les spectateurs aveuglés est renvoyée par le groupe et engendre l'image de soi, en d'autres termes, la représentation qu'un agent a de ses effets sociaux : séduction, charme et charisme. Ce qui implique chez les actrices en scène un degré d'estime de soi, un retournement narcissique exaltant et exacerbé. Il s'agit là d'un acte magique, alchimique dans la mesure où la nature et la valeur sociale du corps se trouvent changées, sans que ce soit en rien modifié fondamentalement la nature réellement physique ou chimique (produits cosmétiques) des corps mis en scène.

Ce jeu de beauté crée artificiellement des désirs et devient un lieu fantasmatique pour ceux qui s'adonnent à la sensation, à la soumission immédiate au présent immédiat que détermine la violence asservissante de l'« agréable » comme objet qui s'impose à la jouissance.

Les experts de ces spectacles, à travers les manipulations symboliques, réduisent les profanes au rôle de simples consommateurs par la perception artificielle, superficielle et aveugle qu'ils ont de toutes ces finesses, ces nuances, ces subtilités à la recherche de l'émotionnelle. Ainsi, leur jugement de l'esthétique, par la formation ou la déformation, a tendance à devenir une structure profonde de la conscience collective parce que les hommes ordinaires qui observent et qui sont préparés à trouver leur satisfaction et à accepter ces scènes sont réduits au simple rôle de fans, voués à une participation imaginaire qui n'est rien d'autre que la compensation illusoire de la dépossession au profit de ces mêmes experts qui imposent leur sens du beau et du sublime.

Ce processus de vedettisation, qui emmène les jeunes filles à se déplacer dans un univers symboliquement structuré, est classifié par des agents dotés de schèmes de perception et d'appréciation nécessaires pour repérer, interpréter et évaluer les traits pertinents et les écarts différentiels entre les plus beaux corps féminins.

Les corps-spectacle sur lesquels des jugements sont émis par des agents qui ont acquis une certaine capacité et compétence à « différencier et apprécier » des corps, comme le dit Kant, se constituent eux-mêmes le monde social

représenté, c'est-à-dire l'espace de leur style de vie. Ces agents dotés de schèmes classificatoires ont en commun un même ensemble unitaire de préférences distinctives en matière de goût, au niveau des styles de vie. Leur jugement n'est rien d'autre que ce que leurs classements incorporés commandent de séparer et de distinguer. Leur goût ne fait que révéler les différences présentes dans l'ordre physique des corps à l'ordre symbolique des distinctions signifiantes. Ces juges des corps et des beautés ont acquis la capacité et la légitimité de faire reconnaître la plus belle fille de leur choix comme le tenant d'une position dans le champ de la beauté, position par rapport à laquelle les autres ont à se situer, à se définir. Pour Zoromé Pascaline :

C'est des critères européens. On a tout copié chez le Blanc. Sinon une vraie Africaine, elle n'est pas tout à fait grande, élancée, sauf les sahéliennes. Ici au Burkina, les femmes ont pour la plupart moins de 1,70m et elles sont bien en forme. On devrait tenir compte de ça. En Afrique, ici, il faut prendre la forme que la majorité des femmes ont pour que beaucoup se retrouvent au lieu de prendre des formes occidentales venir plaquer ici.

Ces arbitres de la beauté sont dotés de principes de classements, de goût qui leur permet de repérer parmi ces corps féminins en compétition ceux qui leur conviennent et qui sont à leur goût en faisant aussi reconnaître le plus souvent leur idéal dominant en matière d'excellence corporelle. « Le goût est ce qui apparie et apparente des choses et des personnes qui vont bien ensemble, qui se conviennent mutuellement » (Bourdieu 1979). En se parant de leur légitimité, ils contribuent et oeuvrent à façonner des goûts et les présentent pompeusement, grâce à la magie de la presse audiovisuelle, comme la plus belle demoiselle du pays. Le goût des arbitres de l'élégance, du charme et de la plus belle fille n'est rien d'autre que le produit de la rencontre entre deux histoires : l'une à l'état objectivé et l'autre à l'état incorporé, mais qui s'accommodent objectivement. On pourrait donc dire que la découverte d'une chose à son goût est une découverte de soi-même. C'est en d'autres termes découvrir ce que l'on veut.

La tendance et la prétention à la nationalisation et à l'universalisation du goût des juges de la beauté dissimulent sous le voile enchanteur du caractère national ou universel de la prétendue plus belle fille, en réalité, des rapports de force pour la définition légitime et l'imposition du goût légitime en matière de beauté féminine. Pour P. Bourdieu :

Le dominant a, notamment, le pouvoir d'imposer sa propre vision de lui-même comme objective et collective (...), d'obtenir des autres que, comme dans l'amour ou la croyance, ils abdiquent leur pouvoir générique d'objectivation, et il se constitue ainsi en sujet absolu, sans extérieur, pleinement justifié d'exister comme il existe.

Ce spectacle de beauté a donc pour enjeu, en dernier ressort, le monopole de l'imposition légitime des critères de la plus belle fille au sein de l'espace public.

Dans un autre sens, l'élection Miss est un acte de sublimation artistique qui vise à remplir une fonction de légitimation sociale. Cette cérémonie solennelle se voit s'opposer le refus de certains acteurs qui, à partir des trajectoires sociales différentes, des origines sociales différentes, sont prédisposés à une autre perception morale du monde social et à un autre rapport au corps. Zoromé Pascaline déclare que « notre église protestante a une mauvaise image des élections Miss. Montrer ton corps est chose interdite par notre religion. Ton corps appartient à ton mari et à Dieu. Ton corps c'est le temple de Dieu. On ne saurait exposer ça devant un public ». Ces acteurs manifestent une aversion avérée pour des styles de vie différents et éprouvent du dégoût au goût de l'objet qui s'impose à la jouissance. L'intolérance esthétique de ces acteurs qui s'opposent à l'exhibition du corps est aussi une résistance éthique vis-à-vis de ceux qui se complaisent dans le plaisir du corps féminin exhibé, qui « *jouissent de la jouissance* ». Monsieur X conteste :

C'est une pratique que je désapprouve de façon générale. C'est une pratique culturelle qui ne se rattache pas à notre réalité et remet en cause l'authenticité de nos valeurs culturelles. Je ressens de la frustration. Je suis blessé dans mon amour-propre, écoeuré. La femme au vu de nos valeurs traditionnelles, doit être bien habillée. Partant de là, je suis animé par un sentiment de désespoir lié à la perte de la valeur féminine. Tout était mis en œuvre pour magnifier la femme à travers son accoutrement.

La montée de l'opinion critique utilise des catégories de jugement esthétique, systématiquement employées pour condamner. Cette volonté de dénigrement systématique pousse l'opinion critique à construire un système de défense installant la beauté comme opérateur central de la construction du banal. Elle tend à stigmatiser et à exclure avec beaucoup de dureté les prétentions abusives qui, dans un autre contexte, auraient été des prétentions fondées.

Cette neutralisation esthétique anéantit le pouvoir distanciant de la représentation du corps de la femme, suspend l'adhésion immédiate, « *animale* », au sensible et refuse la soumission au pur affect qu'on vise à produire. Leur dégoût pour ces scènes où le corps de la femme est mis en jeu est aussi une anti-culture ou contre-culture qui opère une sorte de réduction à « *l'animalité* », à la corporéité, à ce qui est commun, donc vulgaire. Pour Sonia Ouédraogo :

Généralement, les gens disent que les filles Miss sont de moralité douteuse. C'est des filles qui roulent avec des grands types. Y en a qui disent ça. Peut-être y en a qui ont prêté le flanc. Y a un problème de culture quoi. L'élection n'est pas acceptée parce que y a des gens quand on te voit défiler en maillot

de bain, les gens ont tendance à critiquer ça parce qu'en Afrique, la femme est couverte, elle n'expose pas son corps au public. C'est ce qui fait que beaucoup de filles ne veulent pas participer aux élections Miss. Elles ont peur des critiques. Ceux qui s'opposent aux élections sont les musulmans, les commerçants, les personnes âgées et les analphabètes surtout. Ils se disent qu'une femme doit être réservée, elle ne doit pas exposer son corps comme ça au public.

La négation de la dénégation de la fonction du corps féminin à travers le spectacle de beauté qui donne le primat à la forme du corps plutôt qu'à la substance est, aux yeux de ces acteurs qui s'opposent et refusent une « *jouissance inférieure* », grossière, vénale et servile.

Ces scènes et ces mises en scènes d'une obscénité qui crée le dégoût chez les autres sont chargées d'un autre sens social qui frise la parodie, le burlesque, la caricature. La mise en suspens de l'adhésion à ce jeu de beauté est aussi une autre façon pour les acteurs opposés de bafouer la distinction qu'on tente de produire, de manquer d'intérêt pour l'existence de la « *beauté* » représentée.

Ce spectacle de beauté est par ailleurs une stratégie de domination masculine. A travers ce jeu de beauté, on comprend que les femmes soient réduites par les hommes à l'état d'instruments d'exhibition ou de manipulations symboliques.

En effet, les femmes ayant rompu aujourd'hui avec les normes et les formes traditionnelles de la retenue, elles ont laissé la place qu'elles font à l'exhibition contrôlée du corps comme un indice de « *libération* ». Pourtant, cette libération du corps n'est que pure apparence parce que son usage reste très subordonné au point de vue masculin. Sonia témoigne que « dans le jury, il y avait plus d'hommes que de femmes. On se dit que les hommes sont mieux placés pour apprécier la beauté de la femme que les femmes elles-mêmes ». Le corps féminin renferme en lui-même un pouvoir d'attraction et de séduction reconnu de tous et propre à faire honneur aux hommes dont il dépend et auquel il est évidemment lié.

Le monde social, qui fonctionne comme un marché de biens symboliques, est aussi dominé par la vision masculine. Raison pour laquelle, être, pour la femme, c'est être perçue par un œil habité par les catégories masculines. On s'aperçoit que la domination masculine transforme les femmes en objets symboliques. En tant qu'« *être-perçu* », la femme est placée dans un état permanent d'insécurité corporelle, de dépendance symbolique. Elle existe d'abord par et pour le regard des autres, en tant qu'objet accueillant, attrayant, séduisant, disponible. On attend de ces demoiselles qu'elles soient « *féminines* », c'est-à-dire souriantes, sympathiques, attentionnées. Et cette prétendue « *féminité* » n'est autre chose qu'une forme de complaisance à l'égard des attentes

masculines, réelles ou supposées. Il s'agit d'un renforcement de l'effet de la relation fondamentale qui institue la femme en position « *d'être-perçu* », condamnée à se percevoir à travers les catégories dominantes, c'est-à-dire masculines. Dans ce cas, les femmes sont vouées à la forme extrême de l'aliénation symbolique.

Etant toujours placées sous le regard des autres, les femmes sont perpétuellement condamnées à éprouver constamment l'écart entre le corps réel auquel elles sont enchaînées, et le corps idéal dont elles œuvrent quotidiennement à se rapprocher. Elles ont toujours besoin du regard d'autrui pour se constituer, pour exister. Continûment, elles sont orientées dans leur pratique corporelle par l'évaluation anticipée du profit que leur apparence physique, leur manière de tenir le corps et de le présenter pourront leur procurer.

La beauté comme capital d'investissement social

Après la désignation de la plus belle demoiselle, l'acte d'investiture qui suit immédiatement transforme réellement la fille consacrée. Sawadogo Nadège révèle que :

La semaine qui a suivi les élections Miss dans mon UFR, les étudiants me regardaient. Ceux qui ne me connaissaient pas viennent me demander si c'est moi Nadège la dauphine. Ça me faisait plaisir. Mais je me demandais si c'est le titre qui les intéressait ou bien c'est ma personne. Sinon, on est à la fac ensemble depuis 4 ans, je passe, on ne me regarde pas et brusquement après les élections, je deviens une autre personne. Je comprends pas quoi?.

D'abord, la consécration transforme la représentation que les autres agents se font de la plus belle désignée, ce qui modifie les comportements qu'ils adoptent à son égard (respect) parce qu'elle tient désormais un titre de noblesse « *Miss campus* », « *Miss Burkina* », la plus belle demoiselle du Burkina. Soré Aïnatou affirme: « quand je dois aller à une cérémonie, je m'habille comme une Miss. Mais en dehors de ça, je suis restée moi-même. J'attire plus l'attention des gens au passage. J'ai signé des autographes pour beaucoup d'étudiants qui me l'ont demandé. Y en a qui me demandaient même de signer sur leur habit ».

Ensuite, elle transforme aussi la représentation que la personne investie se fait d'elle-même. Elle se voit obligée d'adopter des comportements pour se conformer à cette représentation. Aïnatou explique encore :

Avant, j'avais des amis garçons, on pouvait aller en groupe prendre un pot. Aujourd'hui, je prends la distance envers les garçons. J'évite de sortir en maquis avec eux de sorte qu'on ne dise pas que la Miss sort avec tel garçon et tel autre. Avec mon ami, quand je sors, c'est dans les endroits calmes, les

restaurants. Au début, je n'avais pas changé. Mais ma maman m'a dit de faire attention à mes sorties, mes fréquentations. J'évite de rentrer à la maison tard la nuit.

Le capital de notoriété et d'honorabilité qu'elle acquiert est vite reconverti en capital économique et social, dans la mesure où ces jeunes filles sont issues, pour la plupart, de groupes dominés et la carrière de Miss représente une des seules voies d'ascension pour ces filles. L'attention qu'elle porte à la représentation de soi révèle la conscience qu'elles ont des profits que leur carrière apporte et assument les coûts économiques et culturels que cela nécessite, les investissements de temps, d'efforts, de privations de soins sont proportionnés aux chances de profits matériels ou symboliques qu'elles peuvent en attendre raisonnablement. Aïnatou raconte toujours :

Avec ma couronne, j'essaye de tisser des relations. Woodring a été mon sponsor sur les tenues. Ils m'ont donné des pagnes. Y avait une cérémonie et ils m'ont invitée – en tant que Miss pour l'ouverture d'une représentation dans leur entreprise à Koulouba. Là j'ai fait un peu de publicité puisque j'ai porté leur pagne. Pendant la cérémonie, j'ai vu le Délégué général par l'intermédiaire de mon manager pour un stage et il m'a dit – d'envoyer mon c.v. à CELTEL, je connais aussi des gens et je sais qu'en tant que Miss, si je demande un stage, je vais avoir.

Cela dépend aussi de l'existence d'un marché du travail où les propriétés cosmétiques trouvent de la valeur dans l'exercice de la profession aussi bien que dans les relations professionnelles. Dans ces professions, la beauté et la tenue contribuent amplement à la valeur professionnelle.

La beauté étant soumise à la loi de la rentabilité, les Miss deviennent des labels et fonctionnent comme une griffe parce que sa rareté est cause de sa valeur, la rend désirable aux yeux des hommes, la fait souhaiter, établit une demande sociale de cette chose. Pour Aïnatou :

Depuis que j'ai eu ma couronne, des anciens prétendants ont refait surface pour me refaire la cour quand ils ont appris que je suis devenue Miss. Il y a surtout de nouveaux prétendants: les étudiants, les hautes autorités de la place, des opérateurs économiques, quelques hommes mariés avec des promesses telles que « je vais te permettre de poursuivre les études à l'extérieur », de me donner telle ou telle chose pour me flatter. Les hommes veulent être avec moi pour le nom. Pour montrer aux gens que c'est lui qui sort avec la Miss campus.

La compétition des hommes pour la conquête de ce produit rare procure à la plus belle demoiselle des bénéfices matériels et de services quand on sait que l'investissement en matériels et en services fait souvent partie des stratégies de conquête des jeunes filles.

Dans une société d'économie de marché, la beauté féminine a une valeur marchande et les jeunes filles sont conscientes de cela. Leur capital physique leur procure des professions de présentation et de représentation qui imposent souvent une tenue destinée à abolir toutes les traces de la vulgarité et de la facilité.

Aussi le travail professionnel exercé, moyennant un salaire, donne-t-il un capital d'honneur, une visibilité sociale sur le marché du travail à l'entreprise concernée parce que l'effet du label et les effets de sa fascination sur le public sont convertis en clientèle en vue de la rentabilité de l'entreprise.

Le corps « libéré » est réapproprié en fonction d'objectifs capitalistes. S'il est investi, c'est justement pour le faire fructifier en fonction d'un principe normatif de jouissance et de rentabilité, et aussi selon une contrainte d'instrumentalité directement indexée sur le code et les normes d'une société de production et de consommation dirigée. Le corps, la beauté et l'érotisme sont devenus objet de marchandise. Le corps comme force de travail est rationnellement exploité à des fins productivistes. Cette force de travail se mue en demande salariale et en valeur d'échange, la force de désir se mue en demande d'objets qui sont des signes manipulables rationnellement.

Les structures actuelles de la production et de la consommation induisent chez la femme une pratique dichotomique, liée à une représentation désunie, mais profondément solidaire de son propre corps. Ce corps est perçu comme capital ou comme objet de consommation de sorte qu'il soit délibérément investi économiquement et psychiquement. C'est ce qui fait dire à Jean Baudrillard que « dans une société capitaliste, le statut général de la propriété privée s'applique également au corps, à la pratique sociale et à la représentation mentale qu'on en a » (Baudrillard 1978:200). Alors le corps est devenu le plus beau de ces objets de consommation psychiquement possédés, manipulés. C'est pourquoi les femmes se sont elles-mêmes prises comme le plus précieux matériel d'échange. Il s'institue au niveau du corps déconstruit, de la sexualité déconstruite un processus économique de rentabilité.

L'évolution de notre société est marquée fondamentalement par une perte des relations humaines. On assiste de plus en plus à une réinjection systématique de relation humaine, à travers la beauté, dans le circuit social, afin de régénérer cette chaleur humaine. Le secteur tertiaire des services est investi par les icônes de la beauté que sont les Miss: les emplois de banque, les ventes des magasins, la promotion des ventes, les agences de publicité, etc. Ce sont des emplois de conditionnement, de marketing et de relation humaine tels que l'hôtesse d'accueil, l'assistance sociale, les relations publiques. Ces emplois ont pour mission séculière la gratification, la

lubrification des relations humaines par le sourire institutionnel. Dans ces fonctions, la règle professionnelle impose le « *contact* », la « *participation* », l'« *intéressement psychologique* » des autres, autant de règles qui sont incluses dans la programmation et l'exercice de la fonction. Elles constituent un atout majeur dans la promotion avec le recrutement et le salaire des Miss. Elles sont très logiquement appelées à transporter ce rôle de séduction au sein de l'entreprise qui leur demande presque toujours d'exercer les activités de présentation et de représentation, de réception et d'accueil: « hôtesse de l'air », « hôtesse d'accueil », « hôtesse Congrès », « accompagnatrice ». Il en est de même pour la gestion des grands rituels bureaucratiques qui contribuent à l'entretien et à l'augmentation du capital social de relations et du capital symbolique de l'entreprise.

Conclusion

En définitive, on peut dire sans peur de se tromper que la beauté est un produit social. Elle est aussi un support d'ascension et de distinction sociale qui forge du même coup une identité sociale valorisée ou non parce qu'elle se définit et s'affirme dans la différence.

Ces femmes ne sont nullement des archétypes esthétiques, ni les émanations légitimes d'un canon national. Elles incarnent un idéal de beauté féminine que veulent afficher les dominants sur la scène du beau national. Chaque Miss est le reflet d'une culture destinée à la consommation de masse et d'un beau standardisé à prétention cosmopolite. Cette beauté conventionnelle n'est rien d'autre qu'« *un télescope culturel à finalité mercantile* ». Cette forme érotisée du beau montre les rapports qu'entretient un type de représentations locales avec le national à l'âge du capitalisme moderne et de la société du spectacle.

Alors, il convient donc de valoriser les représentations sociales du Beau associées à la morale et à l'exaltation du travail bien accompli. La véritable libération du corps de la femme doit nécessairement passer par sa libération en tant que sexe dominé. Le mode d'organisation de la relation au beau est le reflet du mode d'organisation de la relation aux choses et à celui des relations sociales ordinaires. De ce point de vue, il est urgent de repenser le beau en opérant une transformation qualitative du mode d'organisation de la relation aux choses et à celui des relations ordinaires.

La réflexion sur la beauté nous rapproche de la comparaison qu'établit E. Kant entre l'« art libre », « qui plaît pour lui-même », dont le produit est liberté, car il n'exerce aucune contrainte sur les observateurs, et l'« art mercenaire », ou est perçue comme une activité serve et servile, parce qu'attrayante par son effet seulement (le salaire), peut-être imposé par la force dans la mesure où le produit s'impose au spectateur.

La construction sociale de la beauté crée une disproportion, aussi grande soit-elle, entre le corps idéal et le corps réel. Ainsi, la beauté peut être innée ou acquise, c'est-à-dire un don de la nature et une conquête du mérite ou encore une grâce de la nature et une acquisition de la vertu. La beauté élue ne saurait être nationale et universelle. Il n'est pas rare de rencontrer des filles aussi belles au passage dans un coin de la rue, dans un café, au cinéma, dans un marché, qui émeuvent les observateurs et attirent sur elles les regards fugaces, sournois et détournés des passants en dehors des spectacles de mise en scène du corps. En définitive, l'enjeu principal du discours esthétique et l'imposition d'une définition du proprement humain qu'il tente de faire ne sont rien d'autre, en somme, que la recherche légitime du monopole de l'humanité.

Bibliographie

Ouvrages généraux

- Amadiou, J.-F., 2005, *Le poids des apparences. Beauté, amour et gloire*, Paris, Edition Brodard & Taupin.
- Bourdieu, P., 1998, *La domination masculine*, Paris, Editions du Seuil.
- Bourdieu, P., 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit.
- Bourdieu, P., 1980, *Question de sociologie*, Paris, Editions de Minuit.
- Baudrillard, J., 1970, *La société de consommation*, Paris, Editions Gallimard.
- Baudrillard, J., 1979, *De la séduction*, Paris, Editions Galilée.
- Elias, N., 2003, *La dynamique de l'occident*, Editions de Bussière.
- Elias, N., 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, Editions Calmann-Lévy.
- Kaufman, J.-C., 2006, *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*, Paris, Editions Nathan.
- Kaufman, J.-C., 1997, *Le cœur à l'ouvrage. Théorie de l'action ménagère*, Paris, Editions Nathan.
- Mauss, M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- Soral, A., 2004, *Sociologie du dragueur*, Paris, Editions Blanche.

Revues scientifiques

- Assayag, J., 1999 « La « glocalisation » du beau. Miss monde en Inde, 1996 », in *Terrain*, n° 32, mars 1999.
- Dubost, F., « La maison, le beau et la mode », in *Terrain*, n° 32, mars 1999.
- Graburn, N. et Stern, P., « Ce qui est bien est beau. Un regard sur la beauté chez les Inuit du Canada », in *Terrain*, n° 32, mars 1999.
- Nahoum-Grappe, V., « L'échange des regards », in *Terrain*, n° 30, mars 1998.



Ideologies, Governance and the Public Sphere in Cameroon

Nfamewih Aseh*

Abstract

The founding history of Cameroon, as a nation-state was influenced by externally imposed factors, which also means that the founding political philosophy on which the neo-colonial state in Cameroon rests is traceable to foreign sources. Hence, Cameroon has no indigenous philosophical basis of existence from which an indigenous worldview should have emerged with its religion, literature, paintings, music, etc., to govern a public sphere that derives from and supports its own reality. And since the ‘Idea of Kamerun’ was transformed into a neo-colonial political structure during the Cold War for the purpose of achieving a foreign economic objective, like the original idea itself, one of the ways of achieving that desired goal was by dominating the public sphere with idiomatic expressions that claim to make life rather than being supportive of *reality*, which at the same time sought to destroy the foundation of all indigenous political philosophies, yet with no intention of establishing a universal ideal. The hypothesis of this article is that for the foreign founding philosophy to be maintained and reproduced in the public domain for the survival of the foreign-oriented kleptocratic state, there was the need to flood the public sphere with ideological mechanisms of public mediation for the effective epistemic control of the population. The result is the emergence of a fractured and contested public sphere that selectively ‘favours’ certain social categories for the success of the project of domination. This article, which seeks to develop a theory that explains the operation of the public sphere in a neo-colonial context, will thus examine, from a historical standpoint, the origins of a selected sample of some of the idiomatic expressions that govern the public sphere in Cameroon and the ideological options they represent, as a methodological preference to showing their correlation with the project of domination. The aim is to show how governance is mediated by the alienating role of an incoherent public sphere – dominated by representations of foreign ideologies – which does not seek to create a

* Global Vision for Development Alternatives (GVDA).
Email: asehandrew@yahoo.com

common consciousness in all citizens but rather to help maintain and perpetuate a fractured image of the Enlightenment. This is reinforced by a style of governance that thrives on a fractured public sphere, an understanding of which should illustrate a public sphere that encourages hybridised notions that are critical for foreign interference, meddling, destruction and domination within the overall project of 'nation building'. The article also aims at showing the role of trans-territorial influences in the 'development' of the public sphere in Cameroon and how this has been changing over the years.

Résumé

L'histoire fondatrice du Cameroun, en tant qu'État-nation, a été influencée par des facteurs imposés de l'extérieur, ce qui signifie également que la philosophie politique fondatrice sur laquelle repose l'État néocolonial au Cameroun remonte à des sources étrangères. Ainsi, l'existence du Cameroun n'est fondée sur aucune base philosophique indigène d'où aurait dû émerger une vision du monde indigène, avec sa religion, sa littérature, sa peinture, sa musique, etc., pour régir une sphère publique qui découle de sa propre réalité et soutient celle-ci. Et puisque l'« Idée de Kamerun » a été transformée en une structure politique néocoloniale pendant la Guerre Froide aux fins d'atteindre un objectif économique étranger, comme l'idée initiale elle-même, l'un des moyens pour atteindre cet objectif visé passait par la domination de la sphère publique avec des expressions idiomatiques qui prétendent rendre la vie plutôt que de soutenir la *réalité* qui, en même temps, cherchaient à détruire le fondement de toutes les philosophies politiques indigènes, toutefois sans aucune intention d'établir un idéal universel. L'hypothèse avancée par cet article est que, pour que la philosophie fondatrice étrangère soit maintenue et reproduite dans le domaine public pour la survie de l'État kleptocrate orienté vers l'extérieur, il fallait inonder la sphère publique de mécanismes idéologiques de médiation publique pour le contrôle épistémique efficace de la population. Il en résulte l'émergence d'une sphère publique fracturée et contestée qui « favorise » de façon sélective certaines catégories sociales pour la réussite du projet de domination. Cet article qui cherche à développer une théorie expliquant le fonctionnement de la sphère publique dans un contexte néocolonial examinera donc, d'un point de vue historique, les origines d'un échantillon choisi dans les expressions idiomatiques qui régissent la sphère publique au Cameroun et les options idéologiques qu'elles représentent, en tant que préférence méthodologique pour montrer leur corrélation avec le projet de domination. L'objectif est de montrer comment la gouvernance est assurée par le rôle aliénant d'une sphère publique incohérente – dominée par des représentations d'idéologies étrangères – qui ne cherchent pas à créer une conscience commune chez tous les citoyens, mais plutôt à faciliter le maintien et la perpétuation d'une image fracturée des « Lumières ». Cela est renforcé par un style de gouvernance qui prospère sur une sphère

publique fracturée dont la compréhension devrait illustrer une sphère publique qui encourage des notions hybridisées cruciales pour l'interface, l'ingérence, la destruction et la domination étrangères dans le projet global « d'édification de la nation ». L'article vise également à montrer le rôle des influences transterritoriales dans le « développement » de la sphère publique au Cameroun et comment il a évolué au fil des années.

Introduction

The public sphere in what became Cameroon during the last half of the 20th century – emerging as a kleptocratic state, erected on a foreign founding philosophy, with its founding history thus traceable to a foreign historical source – is dominated by a multiplicity of intersecting and conflicting mechanisms of public mediation. A large part of these represent sets of ideas of foreign origin which were introduced in that part of Africa following the invasion by Europeans in the 19th century. This was in addition to the earlier introduction of the Islamic public sphere in Africa by the invading Arabs who spilled out from the Arabian deserts from 640, following a new awareness of the conquering role of Islam after the death of Muhammad in 632. The intention was to arrest Africans ideologically for the success of the project of ecological invasion, political domination and economic enslavement. All of these had the one objective of robbing Africa's natural wealth, with the consent and participation of Africans themselves, for the industrial and economic expansion of European countries and that of the North in general. None of these ideational representations may seem to point to a clearly defined governing or dominant ideology as all of them compete for space, moderated by economic rather than discursive relations, thus helping to fragment the 'public' in a way that ensures the maintenance of a neo-colonial power structure. This dislocates the generation and flow of discussions that should counterbalance the overbearing power of the neo-colonial state. However, these contradictions find unity in a dominant ideology all the same.

This process has been undergoing rapid changes, beyond the control of Cameroonians who are mere subjects of foreign idioms. It seeks to destroy the indigenous basis on which a genuine depositary of ideas could emerge to govern the public sphere in Cameroon as a counterpoising dynamic to the project of domination by Europeans. The Europeans achieve their goal with the collaboration of their local neo-colonial allies in power, but with no intention of creating common ideals for self-representation, resulting in a hybrid public sphere arbitrated by economic imperatives. Up until now, political studies on Cameroon have focused neither on the realm of ideas, which has to do with the way Cameroonians have come to understand the world and how they are led by such ideas to go about their daily activities, nor on the structural

operations of the public sphere. Yet, the foundation on which Cameroonians base the commonsense notions with which they manage their daily affairs is loaded with economic meanings which hamper the public sphere from operating as a purely deliberative forum through which citizens can relate to the realm of political power in policy conception, formulation, and implementation.

This implies the absence of an indigenous worldview which should have arisen from a purely indigenous philosophical predisposition to establish itself as the ideological base of the nation with all its various forms of idiomatic expression – such as music, literature, poetry, religion, myths, symbols, paintings, code of ethics, etc. – emerging to govern a discursive public sphere which should, in turn, return to nourish and enrich that founding philosophy of the nation. The idea was rather to develop a fractured or an incoherent public sphere flooded with alienating ideological mechanisms of public mediation which claim to be responsible for the fabrication of the new person for the establishment of a new social order, thus seeking to breathe a new order into being (though without overtly saying so), and thus not derived from indigenous roots and therefore not supportive of any indigenous founding philosophy yet with no intention of establishing a universal model or ideal resulting in the emergence and blossoming of hybridised notions about the Enlightenment. The introduction of a utopian dimension to the subordinated peoples' understanding of history also sought and obtained the compliance of the Cameroonian peoples to be incorporated into the neo-colonial power structure within which they 'unconsciously' participate in a global division of labour which denies them the fruit of their toil.

This was vital for the project of domination in that it ensures the effective epistemic control of the population for the survival of the foreign-oriented kleptocratic state, a *superstructure* with all its ideological representations traceable to foreign origins intended to facilitate the project of racketeering and looting, over which were foisted neo-colonial allies during the Cold War whose duty it was to keep on nourishing the foreign-engineered founding philosophy on which the neo-colonial political structure was erected. An examination of the principal characteristics of a selected sample of the ideological mechanisms of public mediation which dictate the way in which the subordinated people of Cameroon have come to view history and their unconscious participation in it, and the historical processes through which these mechanisms were imposed on the people by the invading Europeans within the framework of an overarching, neo-colonial, legal, political and ideological 'superstructure' which combines the use of violence with control of the realm of ideas in order to achieve economic goals on behalf of Western

industrial economies, could explain why Cameroon does not stand on an indigenous founding philosophy with its own system of ideas that govern a deliberative public sphere unconstrained by economic relations.

From a historical standpoint, this was done as a methodological option intended to show not only how trans-territorial influences have been contributing over time to the ‘development’ of the public sphere in Cameroon, with Cameroon rather emerging as a broken copy of the Enlightenment, producing results that benefit only the class which has ruled Cameroon unopposed since the end of the national liberation struggle (in 1971), backed by countries of the North and their financial organisations, but also how this experience or phenomenon is correlated with the project of domination. We begin by defining the various concepts involved before moving on to show how the triple concepts of ideology, governance and the public sphere in Cameroon are interwoven. In so doing, it is necessary to go beyond the descriptive obviousness of an empiricist type in order to postulate a theory to better understand the operations or ‘functioning’ of the public sphere in Cameroon as well as to establish the *hidden link* between the seemingly contradictory spheres and the ruling ideology or governance in general.

Definition of Concepts

Ideology

The term ‘ideology’ was first coined by Antoine Destutt de Tracy, who was one of the 19th century French theorists or *idéologues* in his *Mémoire sur la faculté de penser* (Vol. 1, 1796-1798) and *Éléments d'idéologie* (1801), to refer to what he called the ‘science of ideas’. As a genetic theory of the ideas that dominate the human mind and govern the unconscious aspects of human behaviour, it has since then undergone rigorous intellectual debates among various sociological traditions including those of the structuralist traditions, those of the Durkheimian school as well as those of the Weberian leaning. However, as a sociological concept, it owes its origins in the works of Karl Marx (1818–1883) who gave the social phenomenon a Marxian interpretation in his sociological analysis of the structural and dominant role of ideology in the subordination of the proletariat in England and France in the 19th century. That Marxian interpretation of ideology has had an enduring impact on social science analysis to this day. In its broad form, ideology is used to refer to the assortment of ideas or philosophical propensities which structures the world for people in a given territorial context – a group, social category, class, institution, or any entity – and gives it meaning and provides them with certain ways of looking at things as well as an identity and thus justifies their collective activities and existence as a body of people, becoming the invisible

basis of their political, cultural, economic, or social life, which guides them on how their group should move as opposed to those outside their realm: it governs their unconscious.

An ideology, as an inclusive and consistent visualisation, or that invisible realm of ideas, that subliminal causality, from where people in a society or a substratum within society draw their commonsense notions, also defines and limits the actions of its individual members. Based on the knowledge, skills, abilities, beliefs, or characteristics conferred on them by what they have internalised as truths, these members have the responsibility of maintaining, recreating, and perpetuating the self-identity of their group in competition with other groups. Ideology, as an imposition of perspective on reality by those who want to give the world a certain order and a sense of direction for themselves thus predates even written history – Destutt de Tracy only coined a term to describe a phenomenon that was as old as human existence on earth.

Societies in pre-colonial Africa, for example, which have been erroneously labelled in colonial ethnographic literature as ‘tribes’ were actually people of diverse origins who came to inhabit a geo-political space through social contracts, not in the sense postulated by Jean-Jacques Rousseau but the sense in which historically structured groups amalgamated their differences and negotiated a common identity for themselves by themselves and as a result came to share one worldview in their similarity and difference (Aseh 2008). States in pre-colonial Africa, as seen in the example of Cameroon’s Western Grassfields, were formed as associations which individuals and groups freely joined and freely left for one reason or the other, to negotiate either their way into another nation or the creation of a new one. Once the contract was sealed, they became unified by a single ideology imposed on themselves by themselves which structured reality for them in one nation expressed in one cultural system, one language, one religious tradition, supported by idiomatic expressions such as art, music, and symbols, all of which served as ideological mechanisms through which they transmitted shared ideas and values as one people through associative practices for the exploration of their physical world for their collective well-being.

To them, what was paramount was the direction in which society should go; the reproduction of the identity of the nation, based on the reproduction of the material conditions of their existence since that assured them the autonomy and independence on which their well-being depended. The self was defined as a logical scheme of ideas, in the positive sense, around which they based their thoughts and actions, categorised the world, expressed in a uniquely formulated language a complex set of artefacts and religion which

articulated their ideology as an identity group, to make the world suitable for them to live in. It conferred on them their provisos of existence which enabled them to manage similarity and difference perfectly well, giving an outward appearance of themselves as people from one ancestry; 'tribes'.

In a study of the relationship between ideology and time in Bali Nyong'a of the Western Grassfields of Cameroon, Kini-Yen Fongot-Kinni (2006) demonstrates how the notion of time (*ndip*) in Bali Nyong'a is an idiomatic expression of an ideology which governs the people's understanding of the world and makes reality more comprehensible for them. This is a result of the philosophy on which the people themselves founded their nation as an association-state in a geographical location which formed its material base, its infrastructure, and serves as that common source of perceptual stimulation from where the population – including those who manage the governing organs, which emerge from the terms of the association – receives the ideas with which they tackle the challenges of their daily existence without resulting in any significant differences. It was a context in which, as elsewhere in pre-colonial Africa, ideology was applicable in a uniform and unproblematic manner: neutral.

While Karl Manheim maintains that ideology refers to the 'collective unconsciousness' of a people who seek to maintain the status quo in ways different from utopian thinking, unconscious of or even hostile to any alternative, Karl Marx holds the view that an ideology is the worldview of the dominant class imposed on the people with the intention to create a 'false consciousness' in the alienated groups; to transform human beings into 'workers' who should have a misconception of their own interests in order to have effective epistemic control over them in the production process and to maintain among them the necessary relations of production for the profit-seeking motives of capital. He postulated further that this was determined by the means of production which formed the base over which this dominant class superimposes a repressive *superstructure* on society, which included its ideology, its political system, its legal system, and its religion: its ideological mechanisms for the reproduction of the relations of production. Louis Althusser, who introduced the structural understanding of ideologies, maintains that ideologies exist and reproduce in ideological state apparatuses which enable the different categories of people and substratum groups within society to play their role effectively while at the same time reproducing themselves as 'labour' through the capitalist system of education which ejects masses of 'labour' into the 'labour market', ready for exploitation by the capitalist system.

Marx, from whom Althusser developed his views on ideology, maintains, in the *German Ideology*, that ideology is a pure dream manufactured for the alienation of labour. This description of ideology by Marx could be perfectly in order, given that state formation in the Western societies he studied was a result of an emergent bourgeois class which, having acquired the means with which to erect a 'repressive state apparatus', was now able to impose a *superstructure* – a political and legal system, religion, education, etc. – on the material base or *infrastructure* which includes the rest of the population. This population, which consists mainly of the alienated groups, feeds the *superstructure* by way of definite relations of production crucial for the reproduction of the 'whole', in an endless sequence, enables the domination and the effective control and exploitation of the subjects in the production process as was aptly described by Friedrich Engels in *The Origins of the Family, Private Property and the State* and by Marx himself in the *Communist Manifesto* and his other classic writings. This conception and constitution of the state, which emerges rather as a 'machine' of repression, a repressive apparatus, for the political domination and the economic exploitation of the subordinated working classes by the bourgeois class, was also upheld later by Lenin in *The State and Revolution*.

In the 20th century, Lenin (1870–1924) gave a new breadth to Marxism by hypothesising that a revolutionary intellectual class, which he called the intelligentsia, would emerge to unravel the obscurantist tendencies embodied in the ideological imposition of the dominant class for the freedom of the subjugated peoples. Although Lenin himself epitomised that revolutionary intellectual class, the said intelligentsia, unfortunately, has, after Lenin, been incorporated into the very same repressive bourgeois structure it was supposed to intellectually demystify or disarm. This has weakened the revolutionary struggle against political domination and economic enslavement since the real problem of subordinated peoples has remained unknown to them, shrouded in Althusser's ideological state apparatuses through which subordinated peoples are held in a trance.

This is particularly the case in Cameroon, if not in all of Africa, where the population has come to believe in the utopian daydream of 'development', a post-World War II concept that was coined for Africa by the West and imposed on the people through the neo-colonial power structure, which it uses to justify its existence and which claims to recognise the real interests of the subjected people. The subjugation of the people to the daydream instead prevents their real interests from being realised; it prevents them from discussing their way out and thus developing their own skills in producing their own natural wealth and raising their own capital for their own social

and material transformation. The whole idea of 'modernity' or 'improvement in living conditions' itself hides its profit-seeking motives, especially in a world where the industrialised countries think that they are the only guarantors of development. This helps to reproduce the relations of production in Cameroon for the sustenance of the Western industrial economies: it keeps African peoples as subordinated 'workers' for the dominant industrial economies of the West.

Kwame Nkrumah (1964) has maintained that ideology refers to that philosophy which has finally established itself in a society as a self-determining system of ideas that makes reality more intelligible, based on a general, positive, and organic principle, becoming the determining factor for their cognitive processes and the foundation of the normative system that explains how the people in that context understand and rationally interact with reality, manifesting itself in the society's class structure, history, religion and art (Nkrumah 1964:59).

And if we realise, therefore, that there are some ideologies which are neutral: not a result of a foreign imposition, which could either be implicit or explicit, written or unwritten, yet still serve as ideologies, deeply embedded in the subconscious, directing groups of individuals within a territory towards achieving practical goals for themselves by themselves in ways which distinguish them from those outside their group, it becomes evident that ideology became problematic in the West after the French Revolution of 1778–1779. It was the French Revolution which introduced the idea of 'nation-building' in the West and rendered ideology problematic, especially after the Napoleonic wars which demonstrated the conquering power of the nation-state in the West. From then on, ideology became a useful instrument for Western societies to infiltrate, dominate, control, and enslave other races of the world with regard to the means of production, particularly the Black race of Africa, by imposing on them what they should believe in as real, determining how they should structure themselves and discuss the terms of their existence.

This has been the bitter experience of Africans at the hands of Europeans since the 19th century, a period which corresponded to the end of physical confrontation between Europe and Africa and the beginning of an era of ideological manipulation though not without the use of repression. This was an age in which Western ideas became weapons directed against African peoples. And even the Cold War battle between the two ideological giants of the West (capitalism) and the East (communism) over the control of space in the former *third world* (today *second world*) particularly in Africa, which saw the destruction of the latter by the former, led to the triumph of neo-liberalism, a Western ideological disposition which, suffused with such

doctrinal representations as democratisation, liberalisation, and privatisation, established a new kind of relationship between Africa and the imperialist West which espoused the direct re-invasion and the complete destruction of Africa by countries of the North in the late 1980s, underpinning Western foreign policy and international relations.

In the context of this article, ideology has been used, not only in the Freudian conception of ideology which, like consciousness, has no history and is thus eternal, to refer to the phenomenon as an eternal but mutable system of ideas which makes imposition and domination, as historical events, possible. Althusser contends that ideology does not announce its name to the people whom it subjects. Thus, some pre-colonial nations of what is today called Cameroon, which have received some considerable attention in anthropological literature, such as those of the Western Grassfields, those of the Douala area, the Ewondo, etc., may never have had a term for ideology, but they were fully aware of an inarticulate law which directed them and governed their 'ways of knowing and doing', which was the consequence of ideology. It was that invisible base of society, centred around certain key values, which subjects individuals to patterns of behaviour which they have come to eternalise over time, absorbed into their subliminal which they unconsciously reproduce, which is what makes Bafut people different from Bamum people, or the Ewondo people different from the Nso' people. These are all ideological communities governed by worldviews derived from their ideological base, which may either be similar or different depending on the type of historical relationship that may exist between them, yet what this base really is remains unknown to them.

Following the 19th century European invasion of Africa, these ideological communities were transformed into subordinated categories under a deceptive façade, a shield for Western criminality called a 'nation-state' which claims social responsibility over subjected peoples thus maintaining its dominance and reproducing itself through new forms of ideological apparatuses imposed by it through which it subjects the people by making them believe that their survival is guaranteed by their dependence on foreign materialistic forces. The idea of 'calling' or 'becoming' may be applicable in all ideological situations where individuals are 'called' to 'become' believers in a desirable worldview for a particular purpose and depending on what it guarantees them. But the subjugation of the peoples under a dominant ideology, following the invasion of Africa by Europeans in the 19th century, was achieved by way of individuals being 'called' to 'become' members of an ideological category for the reproduction of the conditions of production as well as the reproduction of the relations of production for the maintenance of the repressive state. With

it came a dominant ideology which structures the world for its practitioners and appoints individuals into it, as subordinated subjects, even before they are born.

It must not escape our attention that an ideology is as eternal as the group that is practising it, which means that if an ideology is that intangible edict that has become part of a people's unconsciousness and thus directs their ways as a group or as an institution, then the disappearance of that group or institution would mean the disappearance of that particular ideology. The reverse is also true in that the mutation or outright disappearance of an ideology would equally mean that the group would either cease to exist as an identity group or would undergo some structural mutation which may eventually lead to its disappearance, which is why the different pre-colonial nations of Africa in the 19th century rose up like one person to resist the European invasion of the African continent because the practices of the invading Europeans contradicted the canons of the existing ideologies and meant an unintended alteration in their 'ways of knowing and doing'.

This should also tell us something about why the invading Europeans, backed by superior firepower, subdued African pre-colonial nations one after the other and imposed Western systems of thought on them: it was necessary to forcefully co-opt Africans into the European barbaric worldview in order to secure their consent as 'unconscious participants' in the European enterprise of criminality against Black people. This should also validate the argument that the inside to an ideology attains a taken-for-granted status for those who have been co-opted into it and subordinated by it. This is why Europeans had to use force to co-opt African people into the European systems of ideas: to transform them into accomplices at different levels, through a system of 'differentiated interpellation', which subjects them to different sets of seemingly contradictory interests which are nevertheless unified by their subjugation to the interest of the governing elite on whom their survival and functioning depends. But again, this has only resulted in what Fanon refers to as 'dual consciousnesses' in which colonised subjects adopt European attributes for one reason or the other while not completely forgetting what is essentially theirs. In the domain of language, for example – language being an ideological medium of expression through which a group is able to classify the world for effectively re-ordering it by way of communication, i.e. expressing those ideas that ideology provides them with in order to make social life possible – Africans have become polyglots: speaking their mother tongues as well as one or more European languages without being conscious of the fact that they were being ordered to do so by an interplay of dominant ideologies which have structured reality for them.

Since human behaviour is determined by that ideological disposition which transforms human beings as individuals into active subjects, the concept of 'differentiated interpellation' (which will be demonstrated later on in this paper) should show how Western-imposed systems of ideas, which were ideological forms of violence that backed the physical brutalities of European aggression, operate in a neo-colonial context; how the foreign-imposed political system, which changed the course of history in a negative direction for African peoples, engages the population through the realm of ideas to achieve its economic goals; how ideology in a neo-colonial environment wins over the public for political domination and economic exploitation, which sort of marked 'the end of history' since the alienated and subordinated peoples of Africa, under neo-colonial political structures, were no longer free to chart any alternative course of history with its own system of meanings for themselves. Whatever the case, the problems of contemporary Africa cannot be explained only as a direct outcome of ideology in itself.

With their avaricious tendencies pushing Western countries to seek control of the whole world for their economic survival, they deploy a combination of measures, including enticement, fantasies, persuasion, distraction, deceit, diplomacy and force to compel people, especially Africans who are so excited about ideas that originate from the white man's countries that they foolishly apply them uncritically. In so doing, Africans apply intentionally formulated destructive ideas, such as Christianity, Western education, liberal democracy (democracy being what Marx and Lenin have variously described as the 'dictatorship of the bourgeoisie') and the structural adjustment programmes, with disastrous consequences. The imposition of agendas on African peoples for the reproduction of the relations of exploitation under European-imposed repressive states is facilitated by ideologies serving as the opium of the subordinated and exploited peoples, and in turn facilitates the outright armed robbery operations carried out by Europeans in non-European lands.

Governance

Governance refers to the type of relationship that exists between the government (i.e., the realm of political power) and the 'public' and how this relationship affects the production process, including the production of ideas, as well as the other aspects of social life in general. In defining governance in the context of this article, not necessarily in relation to its original Latin meaning of 'steering', we look at it as processes through which individuals and groups can act autonomously and independently in creating structures within which they can generate new ideas that help to enrich or shape public opinion for the establishment of a common understanding of common problems. We also look at how these processes, which include a feedback

process, ensure a smooth mediation between the governing organs and the 'public'; the extent to which each individual citizen is free within the state, the limits of power, and whether the final authority of the land rests with the people, who can act as a body to change the course of history once those who govern have resorted to the misuse of power; once the governing organs have not met with the people's expectations. The critical question in governance is, therefore, that of how persons and groups within a community are able to arrive at a common judgement on issues of collective interest within a discursive space/structure freely created by them, not based on economic relations, in their attempt to shape policy and influence decision making.

The Public Sphere

The public sphere means that inter-locking social space or arena which is shared by social actors from different backgrounds in conjunction with the cultures and structures that the people themselves build, which leaves an imprint on the daily lives of the members of the community for whom it operates and on whose activities it depends for its maintenance and reproduction. It is that sphere of public life where commonsense ideas are produced, nurtured into public policy, and perpetuated as reinforcement to the people's worldview; where the public sense of judgement is fashioned through the free congregation and discussion of the participants themselves who are able to arrive at a point of common understanding on issues affecting their lives and how these can be resolved, not through economic relations but by the free generation and exchange of ideas, that sphere which mediates between the private sphere, say of the family or the home, and the public sphere of the political realm through an interplay of ideas with no economic interests attached.

Yenshu Vubo (2006a) and Nfamewih Aseh (2008:219), from the perspective of pre-colonial African states of the Western Grassfields of the savannah region of West/Central Africa, have observed that the public sphere is that arena where the identity of the state, which embodies the social memory, is deliberated, renegotiated, maintained, and reproduced indefinitely for social stability, orderliness and continuity by way of the free association of the people within an ideological community, outside the family. In that case, the public sphere carries public opinion as a pool of ideas with cultural codes created and shared by the people themselves for the maintenance and perpetuation of the identity of the state, not only cementing the moral bonds of solidarity among society members but also keeping the governing organs in close touch with the people whose ideological image they represent. Thus, in pre-colonial African societies, the public sphere, incorrectly and derogatorily described in colonial ethnographic literature as 'secret societies', connected

people across families, gradually forged a common identity around a shared world view based on a common ethical understanding of reality, which became embodied in the identity of the state, reflected and reproduced in its ideological vectors such as language, sculpture, music, religion, symbols and meanings with ideological effects (Warnier 1975; Nkwi 1976; Mzeka 1980).

Jürgen Habermas – after Plato who first explored the notion of *The Republic* – in his theory on the structural transformation of the public sphere in Europe where a new civil society emerged in the 18th century, compelled by the need for open business arenas where information and matters of common interest could be freely traded and examined, postulates that it is that social site or arena where meanings are expressed, circulated, and bargained. In that process, ‘the public is collectively constituted into a body for the public monitoring of state authority by the people through informed and critical discourses. The public sphere, Habermas argues, is also that social forum where agendas for public discussion could be set through a display of opinions that are emancipated from the shackles of economic reliance. But following the emergence of the repressive bourgeois state in Europe during the 18th century, Habermas also observed that the public sphere was transformed into a mere social site; a ‘bourgeois public sphere’, where the power of the absolutist state was represented to the people through mechanisms of public mediation; a new social arena that was governed by economic markets, state apparatuses, the media or the so-called democratic press (publishing enterprises and newspapers), and the so-called democratic associations, etc., wherein the public sphere gained its ‘economic independence’ and was freed from the power of the state and that of the church, resulting in the decline of the public sphere since the ‘public’ had become a consumerist one rather than one that was critical in giving society a sense of collective survival.

In a neo-colonial context such as that of Cameroon, what is referred to as the ‘nation-state’ is actually a kleptocratic state in which the racketeering and thuggery practised by the ‘elite’ in collaboration with foreigners are its main *modus operandi*. In this state, which is a fractured copy of the bourgeois state that emerged in Europe during the 18th century and was imposed on Africans by Europeans in the 20th century, the public sphere is rather that captured social arena which structures our understanding of reality around employment or economic benefits in general. It forms and outlines a world for us to inhabit and believe in as valid, as genuine, as authentic, by means of an intense, selective interpretation and presentation of events which appeal to our emotions, thus setting the agenda for us. On this basis, we discuss our terms of being and we come to know who we are and to fashion our

lifestyles according to that agenda. Cameroon is the locus of competing economic interests, languages, and ideologies which have fractured a public sphere that is also weakened by its dependence on the political realm for its economic survival. The public sphere lacks that facility and vitality with which to build a collective will into a systematic body of ideas that can forge a strong public opinion for the survival of the population as a political community, free from foreign interference and dictatorship.

From the Perspective of a Theory to the Understanding of the Empirical

Social phenomena, unlike natural phenomena, are articulated by invisible laws which can be better understood and explained by theoretically linking the empirical to the abstract. And the operations of the public sphere in a neo-colonial context, such as one empirically observes in Cameroon, could be demonstrated using what I call the theory of 'differentiated interpellation'. With this theory, I seek to establish the 'missing' relationship between the empirical and the abstract in relation to the project of domination. The theory is derived from Louis Althusser's concept of *interpellation*, which is the process through which ideology manufactures the active subject. I intend to demonstrate how the people themselves, as social actors, in their unconscious state, acting within identity groups, or what Althusser refers to as 'ideological state apparatuses', adopt specific attitudes in accordance with certain ideological leanings which ascribe or confer on them certain skills or characteristics around which their identities are constituted and with which they are able to reproduce their differences. These differences are what they have been brought to believe in, endowing their consciousness and transforming them into active subjects, acting according to their 'calling', yet in accordance with the ruling ideology.

This should enable us to understand how these different 'callings', arising from the socio-technical division of labour, have culminated in a fractured public sphere in Cameroon, a public sphere with no urge to build a communal consciousness for collective survival, and which does not aim at creating a universal model either since different social categories have been fabricated to pursue different interests, all tied to the interests of the ruling aristocracy, thus facilitating the project of domination. This would mean that the neo-colonial state in Cameroon, which obeys the logic of a business enterprise and is both physically and ideologically repressive, achieves its goals by way of the socio-technical division of labour, which ensures that the interests of the subordinated categories are sustained and reproduced at the same time as they reproduce the material conditions of production.

It thus becomes relatively easy to 'govern' a population which has been subjected to the ruling ideology, as in the case of Cameroon (which has been described by Nyamnjoh [1999] as 'a country united by ethnic ambitions and difference') when the people are made to pursue different interests which may seem contradictory but ultimately achievable from the very source that governs those different interests. This is especially so in the case where the neo-colonial structure has the political, legal, military and material means to maintain the population in a state of 'false consciousness' by suppressing their interests and subsuming them into the neo-colonial power structure through political coercion and vague economic promises. Indeed, the promise of an 'improvement in living conditions' has constituted the substance of the political agenda of the president since independence Ahmadou Ahidjo and the successor regime of Paul Biya in which the regions (council areas and provinces) are kept at bay and played one against the other in their hope of receiving the 'generosity' of the Santa Clause state (Nkwi and Nyamnjoh 1997).

The population is also being deceived through heavily flawed elections into voting fortune-seeking neo-colonialists into political office in the hope that these fortune seekers will bring them an 'improvement in their living conditions', embodied in the euphemism 'development' which, unfortunately, is a process through which the neo-colonial *superstructure* incorporates new elites, including public service employees, into its system for the legitimisation of its project of domination and repression (Alawadi Zelao 2005). Here we find a direct relationship between the various ideas that govern public life and the realm of politics and the economy. These arrays of ideas guarantee the dominance of the neo-colonial state. They play different but concomitant roles in maintaining the status quo, and are a product of a history hidden from the social actors by those who control the realm of ideas. Their intention is to enable the differentiated social categories (such as those in the medical corps, in education, the legal profession, the police or defence in general, those in the domain of religion, legislators, etc.), in their struggle to produce the things that reproduce their various identities, to unconsciously fashion out a materialistic history for the economic and political interests of the ruling class.

Accordingly, what the people hold as ideas are translated into 'goods' for the neo-colonial economy. This benefits the ruling class and is justified by the 'invisible hand of history' reflected in the fractured image of the Enlightenment they have come to represent, necessary for the growth and expansion of the Western industrial economy. In the neo-colonial context, and in a public sphere that is governed by the theory of 'differentiated

interpellation', disinterested individuals who pursue different economic interests do not engage in the discourse surrounding specific issues in a way that could enable the discussions to be reproduced across the different interest groups to establish an all-inclusive and consistent or dependable public sphere that could influence the realm of politics and give society a new direction. Instead, the different 'ideological state apparatuses' play dissimilar but associated roles in linking the interests of the 'public' – which is reproduced by the 'expectations' of the subject people – to the interests of the ruling class, whose dominance is legitimised by the 'proper functioning' of the various 'ideological state apparatuses'.

Such an incoherent and inconsistent public sphere is controlled by its economic dependence rather than by reason. Here, the subordinated strata, economically dependent on the superordinate structure, are held in check by economic limitations and political intimidation. The desired effect is their subjugation to the neo-colonial state and hence the preservation of the status quo. In this case, the creation of awareness on matters of common interests or the construction of common meanings and cultural norms around which public opinion can be groomed for a discursive interaction that resonates across the entire society, free from class control and critical for the reproduction of the social memory, is not the main concern of individuals and groups who are pursuing different interests, united by their efforts to cope with the repressive character of the neo-colonial political arrangement, with no ambition to arrive at a common judgement: they have no reason to form a shared opinion on the political destiny of society.

In Cameroon we observe a patchy public sphere which has been hijacked by the media (newspapers, TV, radio, the internet, books, paintings, etc.) and economic forces through the 'democratic' process which cultivates a 'public' that has no conscious political influence on the way society should go; a helpless 'public' which is bereft of reasoning partly due to its heavy reliance on external materialistic forces which transforms them as individuals into subjects of the ruling ideology. And the subordinated nature of the population to the neo-colonial political structure on which it relies for its economic survival has rendered the task of curbing deviant behaviour in all domains a near impossible one due to the incompatibility of the various interests which compete in the public sphere for economic opportunities rather than for the generation of ideas that would have a positive influence on the political destiny of society.

However, the effect of the application of a multiplicity of ideological devices in a neo-colonial context is that substratum groups within the population help to achieve the goal of the repressive state by maintaining and perpetuating

foreign ideologies among themselves in the hope of achieving some desired goals. However, these goals are themselves promoted among the population by the same European invading forces which control the outcome, thereby weakening the capacity of the population to produce a singular counterpoising force against European invasion and domination. In that case, the public sphere, as permitted or legally recognised by the ruling elite and patronised by it as part of its neo-colonial 'function' as a superordinate structure, instead emerges as a contested and contradictory arena where the discussions and deliberations which fashion public opinion do not empower the people to challenge the invading powers or to overcome the project of domination by the state whose existence as a 'repressive machine' demands the deployment of both mechanisms of repression and those of ideological reproduction of the relations of surplus-value extortion.

On the contrary, each ideological sphere has tended to perceive its political and economic survival as depending on those foreign material forces which introduced them to the foreign ideologies, culminating in a state of general dependence; wherein the public sphere has been weakened by its economic dependence. This is where persons and groups, who inhabit a land rich in natural wealth but which is rapidly being depleted by foreigners who exploit it almost for free with the use of the cheap 'labour power' of the fragmented public for the industrial and economic expansion of countries of the North, are motivated by a consumerist attitude. Karl Marx refers to this as 'commodity fetishism', which has killed their ability to be rationally critical of the foreign origins of their plight. As a result, they instead gear their activities towards attracting the benefits of 'modernity' or what is generally referred to as 'development aid' or 'foreign assistance' from those same foreign sources that promised them 'modernity' or 'development'. This makes them unable to challenge the foreign domination accomplished with the assistance of the allies or puppets of neo-colonialism in power whose political and economic agendas are equally geared towards attracting 'foreign partners' in 'nation building', based on the illusory drive to 'improve the living conditions of the population'. This is the core of the ruling ideology – the interpellation and subjection of Cameroonians who must be made to believe that everything has to be that way, with no alternative (Ahidjo 1964:55; Biya 1986:17).

It is this absolute subjection on which the dominant ideology is centred, which in the light of ensuing events determines not only the type of institutions/structures established in Cameroon but also the nature of the public sphere. Thus the public sphere is a fragment of different contradictory ideological spheres in what was established in the post-colony against the wishes of the people. This population continues to be persuaded and forced to accept such

fictitious arrangements as genuine, such that the commonsense ideas that animate 'public' discussion are instead centred on 'foreign aid' as the only means through which the people believe they can achieve 'development', which is in fact a utopian concept embedded in the unconscious reproduction of the ruling ideology. Hence, what was a Western coinage intended only to cool off the independence struggles that engulfed Africa in the late 1940s and spanned the next two decades, has become the founding philosophy for the Cameroonian people's mistaken conception of what is in their own interest.

To keep alive this utopian thinking about a 'development bliss', the fractured and contested public sphere selectively 'favours' certain social categories so that the project of domination can succeed. We need to understand how this historical process – based on the materialistic conception of ideology which Althusser says makes use of the 'lacuna discourse', which hides that which is actually intended – established in the alienated peoples of Cameroon a 'mistaken conception of interest'. Since we are delving into the scientific study of the abstract, a study of how the invisible realm structures the visible world beyond the consciousness of the active subject, a domain which is still unexplored in the area of political studies in Cameroon, I will begin my exposé by first discussing how and why the founding philosophy on which Cameroon was established is traceable to a foreign source, before elaborating on how that gave rise to a subordinated public sphere for the transformation of individuals into subjects. In this effort, we will methodically move from the empirical to extrapolating the abstract, invisible law, which can be validated by an empirical examination of the facts of history.

The Historical Origins of the 'Kamerun Idea' and the Imposition of a Superstructure

We begin from the notion that the need to reproduce indefinitely the productive forces within certain relations of production alongside the reproduction of the material conditions of production for the continuous growth and expansion of Western industrial economies necessitated the imposition of a 'superstructure' on the peoples of this portion of Africa which became Cameroon. A dominant political ideology became that invisible phenomenon which structured the Cameroonian world into different spheres for the interpellation and subjugation of Cameroonians to that dominant political ideology for the realisation of that need. Therefore, the original Cameroon idea itself, that founding philosophy on which Cameroon was erected by the Germans and consolidated by the French and the British during the Cold War, is part of the overall 'idea' in which Europeans saw Africa as a vast land of economic potential which they set out to explore and exploit to the fullest by using local labour that could be reproduced indefinitely on the spot.

The way of achieving that goal was by establishing encapsulating structures better known as 'nation-states' in Africa whose existence was to be assured by repression. And since Africans generally did not attach a lot of importance to the notion of physical boundaries by way of communities caging themselves within fixed geographical spaces, Europeans went ahead to partition the entire continent for themselves at the Berlin Conference of 1884. In so doing, Europeans assumed, as Columbus did on the other side of the Atlantic in the 15th century, that the land of Africa was *terra nullius* without any political form and without a government hence belonging to nobody, especially since Europeans did not regard Africans as human beings.

They classified Africans as beings qualified to be enslaved. Thus followed hundreds of years of murderous trans-oceanic slavery and slave trade which produced the wealth of the industrialized nations of the West which is today being 'given' to Africans as loans. Yet the bourgeois economists still make African people believe, unscientifically, that foreign capital is indispensable for African development.

In July 1472 the Portuguese became the first Europeans to visit Africa's Atlantic Coast in general and the Wouri estuary in particular where they were welcomed by the Douala people with local dishes of shellfish, caught from the Wouri River. The Portuguese thereafter named the Wouri River *Rio dos Cameroes*, meaning the river of abundant shell fish. This in effect announced the existence of a profitable natural resource in that river in the same way as other European interlopers also announced the Gold Coast or the Ivory Coast. As a sequel, the Germans, who arrived in 1884, took up the Portuguese term of *Cameroes* to coin the German appellation *Kamerun* to designate that vast territory made up of a constellation of existing nations that they carved up and reserved, as their 'protectorate', for their exploration, exploitation and for the exportation of proceeds from there back to Germany for the benefit of its ailing industrial economy of that time. This was the source of the 'Kamerun idea' which was transformed into a neo-colonial 'superstructure' after World War II by the French for the same purpose as the original German idea itself, as shall be discussed in the next few paragraphs.

Although the first German trading post was set up in Douala in 1868 by the German shipping company Woermann, the landing of the Germans on the Wouri estuary in 1884 during the era of the European scramble for Africa, marked the beginning of seismic events that were to give birth to a repressive 'superstructure' and the birth of disjunctive urban settlements to serve as European business centres. Their one-sided agreements signed with the Douala kings constituted the legal basis for the Germans to annex the land. Realising this grand deception, the Douala people rose up against the Germans

in what became the Douala-German war of 1884-1885. After conquering the Douala people the Germans moved inland, towards the foot of Mount Cameroon where they found a treasure in the rich volcanic soils. They established their headquarters and from there extended their criminal practices to establish Yaoundé (a distorted form of Ewondo) as their main trading centre in 1888. At the foot of the mountain, the Germans met stiff resistance from the Bakweri people who inhabited the area now known as Buea. Under Kuva Lekenye, the Bakweri people held up the Germans in a serious struggle that lasted from 1891 to 1895. After defeating the Bakweri people, the Germans, under the spiritual guidance of the Basel Mission, established laws with which they seized over 60,000 acres of land from the Bakweri people around Mount Cameroon and from the Douala peoples of the coastal plains right down to the Mungo Valley. The Germans set up large plantations over most of the entire coastal region, occupying almost all the rich fertile lands of the Atlantic Coast.

Wherever the Germans went, they met with solid resistance, which produced the disrupting effects that Africa as a whole experienced during the 19th century. In the Bangwa land under Fon Asonganyi Fontem in 1900; in Bafut under Fon Abumbi during the Bafut/Mankon resistance struggle against the Germans in 1901; in Kom where Fon Ngam led the Kom people to resist the German invasion for seven good years; in Nso, in Esu, in the Ewondo land of what is today Yaoundé in 1896, 1907, and so on, it was a season of unprecedented warfare. But the Germans, with superior firepower unleashed terror and conquered them one after the other, seizing both land and slaves to produce resources for the ailing German industry. Eventually, as accounts by Harry Rudin (1958) and plantation reports indicate, by 1913 about 195 Germans and German firms had established plantations and small-scale industries, and were enslaving some 80,000 people in plantations, factories, and public works in very cruel conditions. Between Yaoundé and Kribi there were some 20,000 slave labourers serving as porters.

Before 1953, German plantations in the Mount Cameroon region – which became the CDC (Cameroon Development Corporation) plantations in 1947 – alone held over 32,000 slave-workers, drawn from the hinterlands of the region including what is today francophone Cameroon and even parts of present-day eastern Nigeria. They produced palm oil, palm kernel, pepper, coffee, cocoa, banana, tea, rubber, tobacco, etc., which were shipped to Europe as raw material for the burgeoning European industries. Out of that total number of slave-workers that were in the German plantations, over 10,000 of them were from the Western Grassfields alone who, between 1913 and 1914, had been forced to walk to the coast, without food and in

chains. Many of them died on the way; among those that arrived, there was an 8 per cent death rate in the plantations as well as in the public works where they used their bare hands to dig roads, construct bridges as well as build railway lines. Unfortunately for the Germans the European scramble over the patches of the Ottoman Empire, after it collapsed, led to the outbreak of World War I. This war involved Africa and Africans only because of the European colonial presence on the continent, during which the French, eager to regain their 'possessions' from Germany, allied with the British and ejected the Germans from Kamerun in 1916 and shared the territory between themselves.

Both the French and the British administered their respective Cameroon territories as Class B mandated territories of the League of Nations, although the French transformed theirs into a colony. When the British took over the German plantations, claiming them as 'enemy property', the territory on which the plantations were located became known as the Southern Cameroons and the British administered it as part of the Southern Province of Nigeria between 1922 and 1946. It became part of Eastern Nigeria from 1947 to 1958 when the first Prime Minister was elected according to the wishes of the first London Constitutional Conference of 1957, then achieved 'quasi-regional' status in 1953 when the first elections were held in the Southern Cameroons. Meanwhile, the French, who took over the larger portion of Cameroonian soil with claims over its people and all its resources and mineral wealth, seemed bent on beating the record of the Germans in terms of rapacity and brutal arbitrary practices against local peoples.

A new independence struggle followed with the launch of the national liberation movement (see below). The French met this with superior firepower, including tanks and mortars, mercilessly massacring many thousands of Cameroonians struggling to defend their land with rudimentary weapons. The eventual outcome in 1960 was a series of accords signed with the neo-colonial regime of Ahidjo which gave the French the right to take total control of almost all the internal affairs of Cameroon. Although the French had also adopted a kind of indirect rule system in which they integrated their own portion of Cameroon into French Equatorial Africa, they also adopted an assimilationist style through which the Cameroonians of that part of the territory were taught to believe that they were part of the greater France and equal in status to French citizens. This is a classical example of the Marxian idea of 'false consciousness' in which people are alienated from themselves and made to believe to be what they are not, buried in a mistaken conception of history.

The 11 February 1961 plebiscite transformed the 'Kamerun idea' into the Federal Republic of Cameroon, made up of West and East Cameroon. The

federal structure was abolished in 1972, returning the territory to its near-‘original’ status as mapped out by the Germans, but not without losing some portions to Nigeria and to French Equatorial Africa.

Before then, the post-World War II reforms, which gave a semblance of freedom to colonised people around the world, had ignited the independence struggle and led to the creation of the national resistance movement on 10 April 1948. This was known as the *Union des Populations du Cameroun* (UPC) which, from its inception, sought the re-unification of the two halves of Cameroon as a precondition for the territory’s accession to independence. Faced with this nationalist struggle to free the territory from France and Great Britain, the colonialists and their local allies systematically eliminated all UPC leaders between September 1958 and January 1971 when the last leader of the movement was killed in a public firing squad in Bafoussam.

The French had appointed the first black Prime Minister in the person of André Marie Mbida on 9 May 1957 to take over the duties formerly performed by a succession of French Governors. This led to the ‘independence’ of East Cameroon on 1 January 1960 when the French took a back seat but ruled indirectly through Ahmadou Ahidjo. He had been appointed by French High Commissioner Pierre Messmer on 18 February 1958 to take over from Mbida who had started expressing ideas contrary to the ‘Kamerun idea’. It will be recalled that this was the project of creating a social formation for the subjection of Cameroonians for the ultimate reproduction of the conditions of production for the benefit of the industrial West. After the granting of ‘independence’ to East Cameroon by the French, negotiations continued with the British to bring the ‘anglophone’ territory into the French-concocted political arrangement. This led to the 1 October 1961 re-unification drama, the day ‘Anglophones’ claim to have gained their own ‘independence’ by becoming part of the Cameroon federation composed of the conflictual linguistic categories of ‘francophones’ and ‘anglophones’, and then to the 20 May 1972 referendum, after which the territory was known as the United Republic of Cameroon. It became known simply as the Republic of Cameroon following a Presidential Decree of 1984 which sought to re-establish the original German idea in its geographical sense and with the same political implications: the subjugation of Cameroonians to a dominant ideology which ensures the reproduction of the conditions of production for the health of the industrial economies of the West.

After having shown the historical origins of the “Kamerun Idea” and how it was physically transformed into a neo-colonial political structure by way of physical repression during the Cold War for the same purpose of achieving a foreign economic objective like the original idea itself, we now examine how the ideological repression and imposition was achieved. One of the

ways of achieving that desired goal was by dominating the public sphere with idiomatic expressions that claim to make life rather than being supportive of *reality*, which at the same time sought to destroy the foundation of all indigenous political philosophies yet with no intention to establish a universal ideal because if that happens 'labour' will be liberated and the Western industrial economies will lose their global dominance.

This should lead to the nadir of the enigma that has fragmented the Cameroonian world into incoherent ideological spheres or into ideological state apparatuses which serve as instruments of (ideological) repression, and show how these are subjected to the dominant ideology for the benefit of the industrial economies of the West. It should also show how Cameroonians by themselves, with a false consciousness of their interests, are 'obeying' the orders of the neo-colonial, repressive state. In the fragmented public sphere, and in search of that utopia of 'improvement in living standards', Cameroonians are reproducing the dominant ideology of the ruling clique which makes foreign interference, meddling, destruction, and domination possible.

The Emergence of a Public Sphere as a Display of Ideological Mechanisms for Political Domination and Economic Exploitation

The public sphere in what finally emerged as the neo-colonial state of Cameroon, from the historical process just narrated, was rather a display of ideological mechanisms for the control of public opinion than a social arena in which Cameroonians could, on their own and outside the control of economic relations and political dominance, influence matters that affect their own destiny through the medium of discussion and negotiation. This way of looking at the public sphere as a display of idiomatic expressions for the effective epistemic control of the population is informed by the view that for the foreign founding philosophy to be maintained and reproduced in the public domain for the survival of the foreign-oriented kleptocratic state there was the need to flood the public sphere with ideological mechanisms for the alienation of the population. This resulted in the emergence of a fractured and contested public sphere which selectively 'favours' certain social categories for the success of the project of domination, especially that the idea of social responsibility (salvation, modernisation, civilisation, development, etc.), which constituted that founding philosophy on which the neo-colonial state stands, was just a dream, a fleeting illusion since the 'Kamerun idea' was to satisfy colonial interests and colonial interests only.

For a clearer understanding, it is necessary to discuss in detail the historical processes through which the public sphere within the newly imposed

superstructure became flooded with mechanisms of public mediation of foreign origin for the effective epistemic control of the population for the survival of the neo-colonial state. This *superstructure* emerged to serve the needs of a dominant mode of production, reinforced by a style of government that thrives on a fractured public sphere in which the built-in structures and cultures have no indigenous roots and are not intended to galvanise public opinion into a self-sustaining ideology for national development defined by the people themselves. The overriding question that should guide the discussion here is: if the emerging industrial economy of the West depended on slave labour, why did it not collapse after the abolition of slavery and slave trade?

We begin from the understanding that the Haitian Revolution that was launched on 14 August 1791 by Boukman, a former Black slave, was to set in motion a chain of processes in the West that were to terminate in the abolition of the trans-Atlantic slave trade (and not slavery). It had put to question and balked the whole idea of slavery and slave trade as was perpetuated by the West as a means of economic production. Unfortunately, the abolition of slave trade as a physical form of violence, which was a response to the moral question raised against the evils of slavery and slave trade by the Haitian Revolution, turned out to be an act that concealed its historical mission, a pompous display of falsehood from calculating factory owners whose only intention was to give an impression to the whole world that some moral progress was being made in the West. Consequently, a new dimension had to be given to the phenomenon to water down the moral implications that had been exposed by the Haitian Revolution. This was by transforming it into a more palatable form of slavery; a refinement of slavery, in which victims could unconsciously accept participating in its established structures without compulsion. And this was to be achieved ideologically by the application of a non-physical form of violence, which could explain why the public sphere in what became Cameroon emerged as a deluge of new idiomatic expressions imposing a new repressive order.

From the above discussion on ideology we realise that ideology is that invisible basis of society which models for the people what they should believe in and unquestioningly hold as true and thus act according to its edicts and prescriptions. As Althusser points out, ideologies exist in apparatuses – which corresponds to our definition of the public sphere – where they are reproduced for the continuous ‘interpellation’ of individuals into subjects who obligatorily abide by its logic. Although ideological state apparatuses may sometimes seem to be outside the topography of political practices, they are always subjected to the public sphere of political power. And the need to establish ideological state apparatuses in the colony for political

conquest followed immediately after the hypocritical abolition of slave trade, which was championed by the English liberals who were inspired by and supported the American Revolution and eventually upheld by the British government.

This was also necessitated by the need to establish a new kind of ('acceptable') relationship with slaves who should henceforth, under definite relations of production, willingly offer their 'labour' for the continuous growth and development of Western industrial economies. Hence, the first of these ideological state apparatuses that was established in the post-colony as a mechanism for public mediation was the church. The Atlantic coastline of West Africa had long been teeming with missionary activity struggling to 'rescue' Africans from a rudimentary culture who were helplessly bound for hell, and providing assurance of an 'improvement in the living conditions of those degenerate heathens in Africa'.

Religion thus justified the colonial invasion of the continent, in exactly the same way it justified slavery and the slave trade, and secured the ground for the introduction of a repressive political system by the invading Europeans together with its ideology. This ideology has structured the contemporary world for Africans to believe in as being a design of God. Among the many missionary bodies which overran the Atlantic coastline of West Africa in general and the Wouri estuary in particular during that period, with a definite mission to 'soften' the ground for the imposition of an encumbering *superstructure*, were representatives of the English Baptist Missionary Society from Britain where parliament had ratified a resolution for the abolition of slavery trade.

There was the Pallottine Mission to Kamerun, a Roman Catholic mission that was established by the German and Swiss-run Pallotines in 1886 on condition that they did not pose any threat to the already established Protestant Basel Mission which accompanied the German invasion of the Wouri estuary in 1884. There were also German Baptists as well as French Catholic groups which came later on. On 25 October 1890, eight Pallotine priests arrived in Douala. On arrival the Pallotine priests encountered hostility from Presbyterian missionaries who were already stationed in Douala and were thus forced to set up shop in Mariemberg near Edea on the outskirts of Douala. Within thirteen years, they opened missions and schools in Kribi, Edea, Douala, Batanga, Jaunde, Ikassa, Minlaba, Sasse, Bota, Dschang, Ossing (Mamfe), and Deido in Douala, and a convent in Bonjongo.

The English Baptist missionaries who had arrived in 1883 had established mission stations in Douala and Bimbia shortly before the German invasion. But unlike the Baptists who adopted a gradual approach in church planting,

the Roman Catholics opted for an absolutist approach, in territorial terms. Ecclesiastically, Kamerun, under the Germans, belonged to the Apostolic Vicariate of Gabon. In 1890 it was broken off and established as a separate Apostolic Prefecture, which became an Apostolic Vicariate in 1904 though applicable only to the south of the territory since the north was made part of the Apostolic Vicariate of Sudan/Central Africa. It was separated in 1914 and transformed into the Apostolic Prefecture of the Adamawa. Suffice it to note that it was during this period that, for the first time, local people were coming to terms with Christianity as an ideology and the church, which was to become a major mechanism for public mediation in the post-colony.

As an ideological weapon directed against the indigenous peoples, the church, as established by those four competing missionary organisations and as an ideological state apparatus, promoted the ideology of Christianity and at the same time condemned the cultural institutions which served as deliberative mechanisms for public mediation for the strengthening of bonds of solidarity necessary for communal existence. The public sphere of the church, and Christianity as an ideology, may seem to have no relationship with the political realm but they play a political role – by destroying the authentic world of African peoples, a foundation is made possible for the establishment of hybridised notions crucial for the neo-colonial political arrangement to thrive. The destruction of the African social system with the Christian ideology and the forceful establishment of the church as a public sphere, which has remained contested to this day, was thus a pre-condition for anarchy, which facilitated the introduction of liberalism and democracy; the dictatorship of the bourgeoisie, within the neo-colonial ad hoc state, which Cameroonians are being persuaded to accept as a valid form of social organisation.

While the church, as an ideological state apparatus, as established by different missionary bodies took off on a conflictual foundation, Christianity, as an ideology, established for the people an imaginary relationship between them and their material condition with no bearing on the latter by the former. Structurally, and for the imaginary transposition and deformation of the local people's conditions of existence which brought about an alienation in the imaginary, the missionaries, with a tinge of social responsibility, presented themselves before the local population as messengers of God to people who did not know God; people sent to 'call' them out of darkness, out of their sinful nature into light, to become part of the Magnificent Body of Christ. 'You were yet sinners, "uncivilised", while God loved you and gave his only begotten son to die on the cross for you. All you need do is to love Him and be saved (from your uncivilisation). Amen', was the interpellation that rang

out to the 'natives' who were made to believe, as a matter of absolute truth, that they were sinners saved by the grace of God only and so must define their lives on the basis of that belief.

To transform the local people into subjects of the Christian ideology through the process of interpellation, emphasis was laid on the illusion that anyone who hesitated to answer to the 'call' ran the risk of missing the train bound for the Eternal Glorious Kingdom. Those who failed to believe would face the disastrous consequence of life hereafter in an eternal scorching inferno. That alone, however, could not have produced the desired effect of transforming individuals into subjects under the dominion of Christ who was presented as white and the only son of God, the being who commands and interdicts those who believe in him to adopt corresponding attitudes and patterns of behaviour. Where local people resisted, the administrators used military force to ensure compliance. In Kom, for example, the entire population together with the Fon of Kom offered resistance. But the colonial administrators made use of the military to force Christianity down the throats of the local people as a way of 'tuning the discordant note' (Evans 1927:1-2). Another strategy was that moneys were raised and new converts encouraged to increase their Sunday offerings so that evangelism could be intensified. And following that intensification, more and more local people were converted and subjected to the ideology of Christianity. This is reflected today by the mushroom churches of different denominations with seemingly conflicting missions that are only different versions of the same thing.

As social arenas or interlocking spaces shared by social actors, the thousand and one churches that litter every street in Cameroon today, competing for public space for the marketing of salvation, do not serve as forums for discussion and negotiation. They do not serve the people's need to constantly engage in the discussion, negotiation and remoulding of their different opinions or views about their own existence which they can reformulate into policy or recast into a common pool as a systematising vision. They rather serve as a public sphere which recruits individuals from different backgrounds intended for transformation or conversion into ideological subjects who are then subjected to the dominant ideology, thereby claiming to be making life, claiming to be dispensing salvation, rather than being derived from an indigenous founding philosophy and thus not being supportive to it. On the contrary, the church established itself in that portion of the African soil by seeking to destroy all indigenous founding philosophies, therefore, distorting reality with imaginary or falsified depictions of the world which have no relationship with the local people's real conditions of existence but which have come to dominate their imaginations and have thus enslaved

them. Unfortunately, the church as an ideological state apparatus which serves employment needs also produces its own elite who depend entirely on the church for their employment thus unconsciously reproducing the subjugating ideology of Christianity, which is also the foundation for anarchism.

There may seem to be no visible relationship between the religious ideology of Christianity and the neo-colonial state or there may as well seem to be a contradiction between Christianity as anarchism and as a subjugating ideology. Yet those 'hidden' relationships exist all the same, which makes the church an ideological state apparatus, as indicated by Althusser. The 'hidden' relationship, which also clarifies the contradiction between Christianity and the neo-colonial state is established by the fact that all Christian denominations, in spite of all the apparent differences, while condemning the cultural traditions of local people for the purpose of making social atomism possible for invaders to be able to pick and choose their collaborators, they teach submissiveness (in ways different from the principles or norms of the authentic religious traditions of local peoples which emphasise the intrinsic worth of all human beings). By submitting to imaginary depictions (Jesus Christ, Mary, the Apostles, etc.) with the hope of finding salvation and turning the other cheek, converts are being unconsciously subordinated to the neo-colonial state.

Perhaps an examination of the historical process through which a foreign concept of education – the capitalist system of education – was established on Cameroonian soil and how schools, which are the ideological state apparatuses for promoting the foreign ideology for the reproduction of the neo-colonial state, would further elucidate the point. It is important to bear in mind that Western industrial economies which have always depended on slave labour have never embodied the needs of 'labour' as historically defined by the people themselves but have always imposed their needs on 'labour' as defined by the insatiable demands of profit. Thus the need to develop productive forces outside the factory gate, in foreign lands, in its diversified but unified form, is at the origin of the Western system of education in Cameroon. This explains why the West hypocritically called for the abolition of slave trade at a given point in history: a new idea had emerged in which the reproduction of on-the-spot slave labour was necessary, which had to go beyond the mere provision of the 'minimum material conditions' for its survival to include the reproduction of 'competent' labour in its diversified form, suitable for 'unconsciously' performing varying tasks according to the drive for profit of Western industrial economies.

Historically, there needed to be a shift from the use of brute force to social projects that were to be embodied in the civilisation propaganda. Perhaps the central social project was education which the Germans first modelled

around agriculture as a way of 'teaching' Africans to willingly take up 'jobs' and 'posts' in the plantations as 'workers', devoid of any ethical implications. The 'natives' did not need to be forced and beaten to work anymore. They needed to be taught certain skills to enable them take up slavery as a profession without being conscious of the fact that they were actually doing so. This needed to be done away from the plantations so that those who 'qualified' had to apply to 'work' for a minimum wage which was barely enough to enable the 'workers' to reproduce themselves by paying for their children's school fees and other school needs as well as compulsory taxation which was payable only in cash, thereby uprooting family heads who had to go and unwillingly offer their labour for minimum wages in cash.

Colonial education also included what was called technical education, first introduced in 1952 by Americans, in Ombe, near the German plantations, as Ombe Trade Centre to train low-level skilled 'workers' for the repair and maintenance of plantation equipment and for the European factories in Douala. Domains such as mining – the secret of Western global economic dominance – remained secret domains and mining techniques, no matter how rudimentary, were the preserve of whites who needed only unskilled manpower for the mines and quarry operations, hence, the exclusion of mining techniques from the colonial school curriculum.

Through education, the practices of physical brutality and flogging were removed and 'working' in the plantations became a 'favour' from the white man who selected those he wanted from amongst the lot, the 'educated' as well as the 'uneducated', to serve different purposes within a new system of hierarchies where the 'educated' had more value. This set in motion a process of voluntary migration in which people left the hinterlands for the coast to look for 'work' in the plantations, to sell their labour power to the white man. There was also a rush for 'education' and those who were 'educated' and could speak the white man's language; the language of domination, were employed as clerks, overseers, managers, etc., and made to supervise those who had only their labour power to offer, the 'uneducated'. A new era of voluntary slavery was dawning and those who were selected went to town with the story of how 'the white man loves us'.

The Germans were also to 'educate' Cameroonians to know themselves as subordinates to the white race. The Germans sought to 'educate' Cameroonians that they were polygamists, for example, and that 'God' was against it (Rudin 1938). The 'natives' were also to see themselves as subordinates to the Germans by learning to speak German¹ which was also what was taught in the makeshift schools besides agriculture and the Christian ideology for the subjection of the 'rebellious natives' to the rule of the (white)

son of God. The capitalist system of education gained ground in the colony and the business of education itself was undertaken away from the plantations by missionaries who seemingly had no connection with production (Ajayi 1969).

Hence, the idea of education was jointly taken up by the four missions (Roman Catholic, Protestant, Baptist and Presbyterian). It was initially the preserve of one mission with the sole intention being to teach the German language. The emphasis on language was in order to reproduce those who would be able to manage the 'workers' properly as well as report to the whites. 'The curricula which evolved emphasised a religious content and the immediate objective in view was to enable converts to read the scriptures' (Shu 2000: 2). Reading, writing, addition and some basic notions of a literary and scientific culture were also taught along with a good number of other things directly useful in different parts of the production process. Eventually, education became the main preoccupation of the churches in seeming competition with the administration, putting primary and secondary schools here and there, recording a total of about 67,000 pupils by the 1950s. Upon graduation, they worked in close collaboration with the whites, becoming the elite who were to take over from the whites with the mandate to ensure the reproduction and continuity of what the whites had established. The coastal area, where the whites had based their exploitative practices, emerged in the 1960s as the region with the highest enrolment rate.

As early as 1886, the Baptist missionaries had established the Alfred Saker College in Douala and in 1939, the French, who had taken over from the Germans, opened the Leclerc College in Yaoundé and a major seminary at Akono in the south. In British-controlled territory, the Roman Catholic Church set up the Sasse College in Sasse near Buea. These set the standards for what would become Cameroon's educational system although with slight variations in the 'anglophone' and 'francophone' educational sub-systems which are just variations of the same thing: the capitalist system of education which, in its function of ensuring the reproduction of 'labour' for the 'labour market', also ensures the reproduction of its submission to the established order (as do other state ideological apparatuses such as the church or the police). In a neo-colonial context such as Cameroon, the so-called professional schools (including seminaries, schools of education and administration, and the like) have a special role to play in this respect. That is where the neo-colonial doctrine is instilled to ensure that learners are not only completely subjected to the neo-colonial order but should also master its ideology in order to better manipulate it for the total subjugation and domination of Cameroonians. Thus does 'labour' specialise in the reproduction of one aspect of the neo-colonial ideology.

Since the inception of education as an ideology and the school as a public sphere where people from different backgrounds congregate outside the family unit, schools as ideological state apparatuses have become a major instrument of politics in which the neo-colonial state holds onto its claim of social responsibility, its claim that the state has the responsibility to educate its citizens. Consequently, schools are created in different localities as a special favour from the neo-colonial government. Yet schools are only ideological state apparatuses for the reproduction of 'labour power' as well as for the reproduction of the submission of its products to the neo-colonial state.

As a public sphere, schools – including universities, professional schools and other types, formal or informal, run by individuals, confessional institutions, corporate bodies or government (it doesn't matter who runs a school; what matters is the internal bourgeois law it reproduces) – which are today found everywhere throughout the national territory, are not discursive forums where individuals get together to mould or to formulate their different opinions into policy. Instead, they are forums in which children are taught varying elements of knowledge, skills, techniques or simple know-how, which only transforms them into subjects of the ruling ideology who expect to become 'something', and expect employment. Pupils and students are also taught in school to master the practices of the ruling ideology, which certifies their participation in the 'labour process' in the sense Marx describes it, which includes all forms of paid employment (white collar, blue collar, local, national or international, business ventures), leading to 'false consciousness', their own misconception of their needs and interests, which the ideology of Western education imposes on the people of Cameroon, if not Africa as a whole, who have tended to believe in its empty promises and to fashion their lives according to that belief, and subjects them to the neo-colonial state, as willing subordinates.

As mentioned earlier, the programme of study of the school introduced by the Germans consisted mainly of agriculture, besides the German language and the romantic ideology of Christianity. This was because the emerging factories in the West, at the time, depended largely on agricultural inputs from the plantations: its division of labour was still relatively simple. As the factories became diversified in production, emerging as a complex system which required a complex division of labour, there was need to also diversify the school curriculum to suit the expanding nature of Western industrial economies.

To this end, the expanding factories need a continuous production and reproduction of diverse skills which find their unity in the division of labour

itself which requires that diverse forms of knowledge, abilities and proficiencies are reproduced on the spot so as to:

- secure channels through which the factory has a continuous supply of raw material;
- expand channels for the distribution and consumption of the finished products from the factory at the global level (including all the complex stages of distribution, marketing, advertising, accounting, import and export, private channels for wholesale and retail, etc.);
- secure the possibilities through which the factory will have to ensure the continuous reproduction of new and changing ideas for the reproduction of the relations of production (including the priests and the high priests of the neo-colonial system such as ministers, professors, pastors, teachers, directors, journalists, and others);
- reproduce the mechanisms for the maintenance of order (including the neo-colonial state and all the repressive and ideological state apparatuses within it), all of which should keep the 'demand and supply sequence' at equilibrium, subsidised by the peasantry whose labour is no longer for the reproduction of itself but for the sustenance of those who are 'called' to offer their 'skilled labour' for the capitalist system.

And for the changing needs of the globalising Western industrial economies to be sustained, the capitalist system of education – which includes apprenticeship, professional training and other institutions of formal and informal learning – had to become complex, loaded with subjects that would meet the diversified needs of the expanding factories and their expanding chain of production and reproduction procedures. This is why it is referred to as the capitalist system of education: it serves the diverse needs of the capitalist system. To renew the conditions for the reproduction of 'labour', the 'school' must broaden its scope to go beyond the mere teaching of skills in reading, writing and calculation, agriculture and manual work, to include many other things that are directly relevant in the different occupations and posts in the growing industrial production chain including all kinds of knowledge and techniques that will ensure that 'labour' wholly embraces the capitalist system and accepts it as what has to be and must be, with no alternative.

To ensure this embrace, 'labour' must also be taught to accept the neo-colonial ad hoc political arrangement, learn to obey its rules, thereby learning to reproduce its submission to the repressive ideology of the ruling elite and learning to play its role as an exploited category. Besides learning to place its

hope and trust in the neo-colonial state from which it expects an 'improvement in its living condition' – which is what keeps the different revolutionary pressures within the neo-colonial state at equilibrium (Ake 1978) – 'labour' also needs to learn some notion of economics in order to explain the operations of the neo-colonial state in terms of a business enterprise wherein the President of the Republic must be evaluated only in terms of his abilities as a manager. They must equally learn history, not because it is a subject intended to enable the learners to reformulate their future from the ruins of the past, but a history which rather celebrates colonial achievements, a history which presents whites as great explorers, scientists, great thinkers, great statesmen, etc., to whom they must submit and then willingly offer their 'labour'.

'Labour' also needs some notions about science, which may be either elementary or detailed, but which, in the final analysis, is not intended to produce scientists in the post-colony but to let the learners know how far the white man (who must be perceived and received as master without question) has gone in extrapolating the laws of nature. 'Labour' needs to learn how to carry out a systematic diagnosis of the biological causes of diseases and to administer drugs (as medical doctors) manufactured by Western pharmaceutical companies, and must learn to produce food that meets the food demands of the capitalist system: to feed those who are 'working' for capital, etc. Whatever the case, the capitalist system of education, which can even be rigorous, ends up imparting in the pupils and students only hybridised notions about the self, about social formations, about Western science, about history in general, and about every other thing which makes 'labour' belong neither here nor there, bereft of the means to formulate for itself an identity and to establish ways of reproducing it. With hybridised notions in diverse domains, 'labour' is thus qualified not to become masters of its own destiny but for deployment in the 'labour process' as passive subordinates whose only obligation is to 'work' so as to 'improve its living conditions'. 'Labour' has no alternative except its ultimate submission to the demands of capital; its submission to the 'labour market, like a candle in the wind.

Against this background are the various class struggles in the post-colony which are centred on the demands for an 'improvement in living conditions', sustained by the local representatives of the European factory owners, namely the President of the neo-colonial state and his staff, ably assisted by graduates from the Yaoundé School of Administration and Magistracy, whose duty it is to learn how to manipulate the dominant ideology for the subjection of the exploited category as they keep on daydreaming about an 'improvement in

living conditions'. In this case, unemployment presents itself as a function of the need to create a reserve pool of diversified 'labour power' (first school leavers, GCE 'O' and 'A' level holders, technicians, teachers, engineers, degree holders, high-level managers, etc) from where the capitalist system can, at any time, recruit its productive forces according to its diversified operations and historical needs and not according to the historical needs as defined by the holders themselves. Knowledge and certificates are useless in a neo-colonial context as long as their holders have not been called upon to offer their 'competence' or 'skills' for the capitalist system, for wages which are not calculated in terms of redistribution but by the absolute necessity to ensure that 'labour' is able to reproduce itself indefinitely (in its children) for future deployment. This also keeps 'qualified labour' in diverse domains looking up to the neo-colonial political arrangement and the capitalist system as a whole on which it helplessly depends for its economic survival; for 'improvement in living conditions'.

Amongst all the mechanisms of public mediation to be found in a neo-colonial context, schools are the most servile and obsequious yet the least suspected of being what reproduces and ensures the continuous 'functioning' of the capitalist system and its neo-colonial copy or affiliate. This is a function of the unconsciousness as local people get more and more subjected to the ideology of Western education and then through it, to the dominant mode of production. Alternatively stated, besides all that is taught in school, pupils and students, as agents in the division of labour, are also schooled on the rules of 'civilisation'/'modernity' and its moral codes which mould their civic and professional consciences and enable them to respect the socio-technical division of labour and in so doing respect the rules of the neo-colonial state and to be obedient to it. This explains why the history of resistance to colonial and neo-colonial domination in all of Africa since 1900 gradually died out, following the inception of Western education and Christianity:

Each mass ejected *en route* is practically provided with the ideology which suits the role it has to fulfil in class society: the role of the exploited (with a 'highly-developed' 'professional', 'ethical', 'civic', 'national' and a-political consciousness); the role of the agent of exploitation (ability to give the workers orders and speak to them: 'human relations'), of the agent of repression (ability to give orders and enforce obedience 'without discussion', or ability to manipulate the demagogy of a political leader's rhetoric), or of the professional ideologist (ability to treat consciences with the respect, i.e. with the contempt, blackmail, and demagogy they deserve, adapted to the accents of Morality, of Virtue, of 'Transcendence', of the Nation, of [Europe's] World Role, etc.).

Of course, many of these contrasting Virtues (modesty, resignation, submissiveness on the one hand, cynicism, contempt, arrogance, confidence, self-importance, even smooth talk and cunning on the other) are also taught in the Family, in the Church, in the Army, in Good Books, in films and even in the football stadium. But no other Ideological State Apparatus has the obligatory (and not least, free) audience of the totality of the children in the capitalist social formation, eight hours a day for five or six days out of seven.²

The hidden 'meaning' beneath Western education, therefore, is that as an unnoticeable underside, it transforms individuals into obedient 'servants' of the neo-colonial arrangement which they see as their only source of economic rescue. Besides that, the neo-colonial government, as a major aspect of governance, methodically controls the content of what is taught in schools: to produce citizens who are compliant to the neo-colonial state, which could also be one of the reasons why education in Cameroon was not necessarily intended to be thorough. And even it is thorough, it does not intend to achieve any other goal other than transforming learners into ready-made 'labour' for the capitalist system. It was only intended to distort reality for young people, by transforming them into job seekers and subjecting them to the demands of the 'labour market', It was only intended to tilt their attention towards the neo-colonial state which, on behalf of the countries of the industrial North which control the process of demand and supply of labour in the 'labour market' – from the point of exploitation and transportation of raw material to the point of production, distribution and consumption – 'promises' to satisfy the needs it has imposed on them. Otherwise, why this circumlocutory approach to meeting bio/physiological needs when the soil is there, holding in its sacred womb all the agricultural and mineral resources for all to depend on as a benchmark for development? Unfortunately, 'citizens' who have been fashioned to depend on the neo-colonial state for 'improvement in living conditions', plus subsidies provided for by the peasantry with their agricultural production, 'unconsciously' reproduce themselves as 'labour' within the framework of the school as an ideological state apparatus, a public sphere, for the reproduction of the neo-colonial state and the entire capitalist system.

For further verification of the hypothesis, there is the case of the law as an ideology operating within the framework of a public sphere to be discussed. We begin from the premise that law in Cameroon is a foreign imposition which, like religion and education, was part of the 'superstructure' imposed on the material base of African societies for the reproduction of the conditions of production. In the paragraphs that follow, I will demonstrate how law, as a repressive ideology which operates in public places or ideological state apparatuses such as courts, prisons, police stations, lawyers' chambers,

etc., has facilitated the project of domination by aiding the neo-colonial state in the reproduction of the conditions of production for the benefit of Western industrial economies. We begin from the understanding that no society in the world, 'primitive' or 'civilised', can exist as a whole, as an entity, without a system of rules that defines and regulates its numerous aspects and a set of institutions that enforces them, imposed on the people by themselves. As a foreign imposition, the intention will be to create what we have already seen to be 'false consciousness' in which the people are persuaded to mistake someone else's interests for their own and then become unconscious of the fact that by reconstituting themselves in the reproduction of what they have come to believe in to be the law – which is not based on a system that allows for the self-generation of moral laws by the people themselves but is instead based on repression, made possible by the assurance of economic benefits for those who reproduce it – they will be 'unconsciously' reproducing the material conditions that satisfy some other people's historically defined interests.

Upon their arrival in the Wouri estuary in 1884, the Germans had no respect for the people they met. With no respect for the existing laws and institutions, the European invaders proceeded to establish what would suit their interests, a repressive apparatus resulting in the physical confrontations between them and local peoples. After forcefully installing themselves, the Germans imposed Station Heads or District Officials who constituted the 'administration' and functioned as a higher instance with responsibilities which included administration and judicial authority. They could even impose the death penalty on those who tried to offer any form of resistance to German exploitative practices. To ensure maximum and unperturbed exploitation of the territory, the Germans in 1891 introduced the *polizeitruppe* (police force) and in 1895 the *schutztruppe* (the armed forces), recruiting mostly foreigners, particularly people from Dahomey, into both forces for the protection of Germans in the Kamerun as they carried out their armed robbery. In 1903 they established what they called *Gouvernementstrat* or an Advisory Council, which was made up mainly of missionaries, planters and merchants, all whites, at the head of which was the German military Governor, stationed in Buea, represented at district level by District Officials. Operating in conjunction with the 'administration' was the *bezirksgericht* or the District Court which functioned as the basic court, and the *obergericht* which functioned as the High Court, based in Douala. Dispensation of justice at the higher instance was done either by the Governor or a Judge appointed by him.

By establishing a 'machine of repression' and its supplementary organs such as a government bureaucracy, the courts, the military, and the police,

the Germans had set the stage for the imposition of a superordinate structure together with its laws for the effective control, domination and exploitation of the people in what eventually became the neo-colonial state of Cameroon. This was to be fully realised after World War II under the French and the British, who held the divided “German idea” in trust for the UN, with very slight modifications to the German structural idea. In other words, what obtains today in Cameroon as structural elements is not very different from the ‘repressive machinery’ which the Germans had set up except for the consolidation of the Ideological State Apparatuses vital for the reproduction of the conditions of production, a government and the administration, which were gradually established, at the summit of which was a head of state.

This massive repressive ensemble was, during the Cold War, delegated to indigenes led by Ahmadou Ahidjo. He had received the necessary political grooming from the whites on whose behalf he was to operate a *repressive machinery*, as their auxiliary manager assisted by the ‘functionaries’ who were and are still the high priests of the ruling ideology (ministers, directors, etc.). That, in itself, is the result of the hidden hand of history which was never revealed to Cameroonians who are unconscious of the fact that they are reproducing themselves as ‘labour’ for Western industrial economies and as distributors and consumers of Western industrial goods. And what obtains today in Cameroon as law is rooted in what the Germans introduced as law, intended to protect German interests in the Cameroons in their larceny.

Take the case of the Cameroon Land Tenure Law of 5 August 1974, based on Ordinance N° 74.001 of 6 July 1974, which virtually deprived all citizens of their land by transferring all lands to the neo-colonial state of Cameroon in exactly the same spirit as the German military law imposed on the ‘natives’ which deprived them of their land and enabled the Germans to seize extensive domains for their plantations. The experience was similar under the Arthur Richards 1946 Land Ordinances which transformed all lands in the British-occupied territories of Nigeria and the Southern Cameroons into Crown land, including all the mineral resources therein. Realising that the neo-colonial state of Cameroon is an affiliate or even a counterfeit of the Western capitalist system, then by vesting in itself ‘all pieces of land occupied or exploited before August 5, 1974’ or ‘those lands free of any occupation, or all lands occupied or used before August 5, 1974’, the neo-colonial state seized virtually all the people’s lands and held them in trust for Western industrial countries, rendering Cameroonians voiceless subjects with no claim to what they can call their own land.

The implications of this are very grave for Cameroonians. While they have no voice to raise because the land, *ab initio*, belongs to the neo-colonial

state, as enshrined in the law, the American company Geovic can exploit and export cobalt and nickel from Nkamouna near Lomié in the East Province or exploit and export bauxite in Minim Martap near Ngaoundere as it is currently doing alongside the French company Bolloré, which is responsible for 25 per cent of petroleum exploitation and exportation, or French logging companies such as SIBAF, Thanry, SAB, Pallisco, etc., recklessly destroying Cameroon's forest. The same can be said of administrative law – which regulates the activities of the illegitimate agencies of government imposed on Cameroonians by Europeans – as well as every other law in the post-colony. Although the laws of Cameroon may be enacted today by the 'natives' themselves, they are rooted in the legal foundation initiated by the Germans and upheld by successive European intruders, which completely ignores or even seeks to destroy all indigenous philosophy on the basis of which law in Cameroon should have been evolving.

The fact that Cameroon is a country in which two foreign legal systems co-exist, derived from English and French law, tells the story. The overall legal system was established to protect the interests of Western industrial countries in Cameroon. To ensure the effectiveness of that mission, the authentic laws of the peoples of the land are derogatorily referred to as 'customary law', relegated to the background, and targeted for destruction. This makes the public sphere of the law, like that of Christianity, and that of education, as shown above, contested public spheres since not only do they have foreign origins, established to achieve goals for Western industrial countries, but they also seek to destroy their indigenous versions. And by claiming that 'ignorance of the law is no excuse of the law' Cameroonians are under a legal system whose existence they would otherwise contest since it did not develop as a result of their cultural experience.

Even what is referred to as the Constitution of Cameroon, under which Parliament is empowered to enact laws, was voted into existence by the French parliament where it was first submitted in 1946 after which it was amended and confirmed suitable for the subjection of colonised peoples. In 1960 a few changes were made to it and it was adopted by the East Cameroons Legislative Assembly, which was 'given' the power (by the French) to elect the president of the republic. It became the 'fundamental law' of the land from which all other laws are derived, for ideological repression, 'unconsciously' subsidised by Cameroonians.

To be sure of how Cameroonians are unconsciously subsidising a foreign idea of law, we look at the law as it operates in Cameroon in the form of the official bar and the private bar. While those who are 'called' to the official bar, such as magistrates, are subsidised by the neo-colonial state to exercise

a European idea of law in Cameroon, those who are 'called' to the private bar, such as lawyers, are subsidised by Cameroonians themselves as they seek justice within a legal system whose logic they do not understand. This reveals another instance of how Cameroonians have come to accept a fictitious world and its law as valid and are unconsciously legitimising their own repression. On the other hand, Cameroonians have no other alternative because it is not only an imposition, enforced by the neo-colonial state, which they must accept as absolute truth but also because the public sphere in Cameroon operates in purely economic terms (justice, for example, is paid for: magistrates are on a salary and lawyers are hired with the court, as a public sphere, regulated by economic relations and not by the desire to mould public opinion into a counterpoising force against neo-colonial designs), which have weakened the capacity of Cameroonians to confront the process that has rendered them slaves of Western ideas in their own land.

If we re-examine Althusser's postulation that the end result of ideologies is that they are transformed into material things, then we can now see how the interplay of Western-imposed ideologies in Cameroon – namely, the ideologies of Christianity, education and law – achieves the material gains necessary for the growth and expansion of Western industrial economies. Put simply, what you believe in and hold to be true, which becomes part of your unconsciousness, governs your life and determines the type of things your hands produce. Lawyers and magistrates in Cameroon, for example, like teachers, priests/pastors, medics, administrators, etc., are hardly aware of the ultimate results of their 'jobs'; they are unconscious of the fact that they are actually assisting the Western world in its project for the reproduction of the conditions of production in Africa for the same purpose as the trans-Atlantic slave trade and slavery

The neo-colonial state operates by controlling the invisible realm of ideas or by the 'management of ideologies' in conjunction with the use of physical repression to achieve exactly the same or even better results for Western industrial economies as slavery and the slave trade. For labour today also has to possess some skills, needs to be 'qualified' to fit into the different positions and levels of the complex division of labour within the capitalist system (from truck drivers to professors, from mechanics to economists, from farmers to medical doctors, from bartenders to journalists, etc).

At this point in our discussion, the unavoidable question is: how does the ruling ideology, which aims at the reproduction of the conditions of production for Western industrial economies, secure the unity of a public sphere which is made up of a multiplicity of ideological state apparatuses which are relatively autonomous and possess dissimilar characteristics? As a straightforward

answer, this unity is secured by the very contradictions that are found in the public sphere, which are expressed through the conflicts inherent in the various class interests, which governance in a neo-colonial context is interested in fomenting and keeping these class, ethnic and regional interests in existence, by promising them 'development' or 'improvement in standards of living', for the purpose of achieving its goal of repression and domination. Neo-colonial domination and extortion, which are vital for the growth and expansion of Western industrial economies, would be impossible if the Cameroonian 'public' was rallied around a single vision, speaking with 'one voice' as it were. Even the different ethnic ideologies, which manifest themselves within the neo-colonial arrangement in the form of 'tribalism', have been co-opted into the ruling ideology through the propaganda of 'development' which evokes the promised social responsibility of the neo-colonial state.

From the point of view of the theory of 'differentiated interpellation', we have come to realise that the public sphere in Cameroon is a fragment of different ideological state apparatuses which harbour different ideological patterns which 'call' Cameroonians from different backgrounds to become participants in different domains for different reasons which are all linked to the ruling ideology by the cry for an 'improvement in living conditions'. It is a situation of the survival of the fittest as each class, ethnic group, region, corps or organisation is 'called', by its vocation, to fulfil its different expectations.

Once one steps out of the family circle – which is an ideological state apparatus in itself as a para-public sphere which propagates the bourgeois ideas of neo-colonialism by teaching children how to speak English or French, teaching them Western mathematical ideas as well as bourgeois history, arresting them with the power of the media (TV, films, radio messages, books of foreign cultural background, etc.) – one is either in school, in church, in court, in the market place, in the office, in the bar, at a bus station, at the police station, in the military barracks, at a political party meeting, in the stadium, at the gymnasium, at the cyber café, confronted by billboards and so on. Thus are individuals 'called' upon to respond to different interests, mediated by economic relations in accordance with the ruling ideology which is centred on the claim that it offers opportunities for the 'improvement in the living conditions' of the population. One is either 'called' as an individual and as a member of a group (political, religious, legal, educational, professional, economic, aesthetic, etc.) or is performing a different 'job' according to the division of labour, all of which operate on different ideological principles with no common vision of which direction society should go.

This has been changing over the years in response to the needs or interests of the foreign countries and organisations which initiated the 'Kamerun Idea' itself which was initially intended for the production of resources using the cheap, willing labour of local people for the growth and expansion of European industrial economies. Hence, a 'superstructure' was established for the purpose of ideologically controlling the political process for the production and transmission of ideas within a public sphere in which certain privileges are reserved for certain social categories while associating others with subordinate roles.

By assigning superior values to certain categories which are then viewed against their opposites which are presented as inferior, a hierarchy of inferior/dominance is established which de-emphasises a deliberative public sphere of independent and active individuals who freely congregate and freely discuss their terms of existence in relation to the power of the public sphere of the ruling class, both of which should form a single dynamic continuum. This effectively controls the people epistemologically by denying them the opportunity to generate and nurture their own common understanding of the world intended to model for themselves a common identity and a common destiny. Yet, for a people to be referred to as a nation, they should be governed by a single ideology which embraces them as one people, embodied in their system of political organisation, rooted in a shared principle, expressed in culture, language, art, religion, music, etc., for the 'interpellation' of citizens in a public sphere which serves the people's need to constantly engage in the discussion, negotiation, and the remoulding of their different opinions about their own existence and through that, reformulating them into a coherent system of concepts that should characterise their ways of 'knowing' and 'doing' as they obligatorily engage in employing reason in creating social structures or ideological apparatuses within which they act, as one people, to define their lives, making policy on a regular basis, allocating power and scrutinising performance.

Accordingly, a division of labour should be derived from a 'national ideology' which governs the people's consciousness about their relationship with the all-creating and all-knowing God (the One God that all pre-colonial African peoples believed in), nature, and their fellow humans in their associative practices to meet their bio-physiological needs. Cameroon is far from meeting that expectation because the ideological apparatuses which 'call' individuals to 'become' active subjects within the repressive state have foreign origins for the reproduction of relations of production as well as for the reproduction of the material means of production in ways that not only 'favour' the ruling class but also benefit the foreign industrial economies

(including Asian countries which are now coming in with full force) to the disadvantage of the local population which is subordinated and marginalised in the process.

On the contrary, what is referred to as Cameroon is instead a distortion of reality.³ This construct followed the military conquest and ideological transformation of the people of that geographical space, which was, before 1884, inhabited by different political units governed by their different indigenous ideologies rooted in their self-governing and deliberative institutions of public mediation, built into a political economy. But based on foreign systems of ideas, which actually distorted the local peoples' understanding of reality, a relatively autonomous, overarching, politico-legal power structure with its foreign-imposed systems of thought (the various ideologies; educational, religious, political, legal, etc) was imposed on local peoples. It carries out ideological repression on the subordinated categories for the purpose of extracting surplus-value for the 'favoured' categories that represent Western industrial countries and serve as local allies in the project of subordinating the population.

The establishment of plantations in the coastal regions, the building of the Douala Sea Port initiated by the Germans in 1885, the building of Douala International Airport by the French in 1935, the establishment of industries in Bassa and the establishment of corporate businesses in areas that favoured the production of certain types of inputs for Western industrial concerns (including the establishment of the cotton estate in Garoua in 1951 by the French amongst others) emerged as new forms of social arenas mediated by economic relations. These were also supported by the establishment of the public service by the French (in East Cameroon) and by the British (in West Cameroon) in 1958 as part of the social responsibility dream invented by Europeans for the subjugation of Cameroonians under a dominant mode of production. They became the new types of ideological apparatuses within which the local people were to discuss their terms of existence. The disjunctive urban settlements that became known as towns wherein the European business activities were located selectively 'favoured' certain regions and 'favoured' those who first 'qualified' to offer their 'labour power' in them, especially those who held top posts in the public service, who were working in close collaboration with the whites, and who became the '*nouveau riche*', serving as the high priests of the new 'superstructure'. The process also 'disfavoured' women whose labour power was not immediately sought. To support that foreign founding philosophy on which the new 'superstructure' was erected, in the 1950s, as the neo-colonial 'superstructure' was crystallising, new forms of idiomatic expression (art, sculpture, poetry, music,

literature, etc.), dominated the new public sphere, which was emerging for the 'interpellation' and subjugation of Cameroonians. As contested forms, they became antagonistic to their indigenous counterparts which derived from and supported the indigenous world views which are today marginalised forms. Bars and night clubs, for example, which were the new but contested forms of social arenas which were making their inroads in the late 1950s and early 1960s, came along with their own kind of music (*makossa*, *meringue*, *rhumba*, *highlife*, and later on *zouk*, *kwasakwasa*, *ndombolo*, *bikutsi*, *ben skin*, *coupe décale*, etc.), which emerged from indigenous roots alright but in its search for international recognition relied heavily on a foreign outlook. It was in these new public arenas that early prostitution found its breeding grounds and served the political needs of the dominant ideology in that through this practice, women were 'compensated' for what they had lost in terms of 'improving their condition'.

By their claim of making life for the new people of the new era by giving it meaning, developing to meet economic needs rather than support any indigenous political philosophy or world view for the political purposes of stemming European invasion, they 'called out' on Cameroonians who, in responding to the 'call' to come and 'enjoy life', unconsciously subjected themselves to a dominant mode of production, whose expansion in the post-colony benefits Western industries such as producers of bottled alcoholic drinks or musical instruments. It was an era in which authentic forms that were derived from indigenous reality and supported it were instead targeted for ridicule and destruction with the corresponding effect being the alienation of local people who were being 'called' upon to look up to the coming 'desirable' era with admiration since it was ushering in a new lifestyle characterised by the European ideological concepts of aestheticism and romanticism, which have hybridised and distorted the African world.

The operations of the various 'publics' (including the over 200 legal political parties that currently exist in Cameroon, trade unions, professional associations, cultural associations, etc.) are determined by economic relations, governed by foreign ideas which seek to reproduce the conditions of production to satisfy foreign interests, pretentiously claiming that such manoeuvres will ultimately end up 'improving the living conditions' of the population. And governance is about the maintenance and reproduction of these different 'publics' which, though different and seemingly conflictual, are unified by their subjugation to the dominant ideology which assures their continued existence, under the subjective claim that they 'improve the living conditions' of the population. The ruling ideology does so by providing wages to state employees, which is also the case with 'workers' in all domains.

This motivates them to want to keep on 'working' as part of the subject-citizens who live in hope that things will one day be different, encouraged by Christianity's call for hope in a better life hereafter, all of which culminates in the indefinite reproduction of the material means and the relations of production in the post-colony for Western industrial economies. In that same spirit, the different public spheres, privately owned or government owned, thrive by their manipulation of the ruling ideology, claiming, like the neo-colonial state, to be seeking 'improvement in living conditions'.

It should be made clear that as long as a sphere has been permitted to exist (such as a bar, a night club or even a telephone booth) within the neo-colonial arrangement, that should be seen as an indication that it either correlates with the ruling ideology and thus serves the needs of the dominant mode of production or is being persuaded to do so. One example is that of the family which has become an ideological state apparatus in that the state, in its modernisation drive, is muzzling the family (indirectly through the church) to toe the line by adopting only those attitudes, such as monogamy and few children, for example, which are consistent with its claim of social responsibility. And for being economically dependent on the neo-colonial arrangement, the family has been weakened and its members have been transformed into ideological subjects for the neo-colonial state, which claims social responsibility, at least as a public relations strategy for its endurance, which it selectively uses to the benefit of some groups and the disadvantage of others. By linking a diverse 'public' to itself in this way, the neo-colonial state can successfully achieve its mission, which is to hold an alienated 'public' ideologically captive for Western industrial economies. We now examine how the neo-colonial regime realised the 'Kamerun Idea' by repression, both physically and ideologically.

From Social Tyranny to Neo-Liberalism and the Liberalisation of the Public Sphere in Cameroon

Social tyranny refers to that style of governance that was adopted by President Ahmadou Ahidjo. In order to subject Cameroonians totally to a pure dream manufactured to alienate them, Ahidjo declared a permanent state of emergency in the same spirit as the 1955 emergency law (*loi cadre*) imposed by the French which ended up suppressing the national liberation movement. The neo-colonial state under Ahidjo played the role of a 'good father' and monitored and controlled all that was meant for public consumption such as information, film, music, art and books. All forms of associations were banned; the only organs operating were the official media (Radio Cameroon and *Cameroon Tribune*) and the repressive state apparatuses (the army, police, gendarmerie,

prisons, military tribunals) which were directly under the control of the presidency and included an omnipresent spy network which monitored all public and private discussions.

Those who were found guilty of having ‘discussed’ matters considered to be contrary to the agenda of the neo-colonial political arrangement were reported to Ahidjo, who ordered their immediate arrest and detention at the Yaoundé Kondengui maximum security prison, which contained underground cells and torture chambers, or at concentration camps at Tcholere and at Mantoum, all constructed for Ahidjo by the French. When Ahidjo resigned from power in November 1982, his reign since February 1958 was described by Mongo Beti (1984) as fratricidal and was characterised by murders, disappearances, and imprisonment. Over twenty thousand Cameroonians were tortured to death, over twenty-five thousand others shed their blood in the *maquis* of the liberation struggle, and another five thousand lost their lives in the concentration camps (Mukong 1985:90). Richard Joseph (1974) observed that the emerging repressive neo-colonial state in Cameroon under Ahidjo was:

... buttressed by concentration camps, the extensive use of physical brutality and torture by soldiers and gendarmes, [an] ubiquitous military and security-service presence, the retention of the state of emergency in most of the South, the use of military tribunals for political – or even political – offences, etc., [was] specifically related to the devolution of power by France to the very political forces in the territory which had played no part whatsoever in the nationalist struggle and which, until the eve of the power-transfer, had vigorously opposed this movement (Joseph 1974:429-430).

Although the use of repressive state apparatuses under Ahidjo also had an ideological effect, the combined use of the ideological state apparatuses – which, in this case, were limited to the three mainline churches for the purposes of effective state control, namely the Roman Catholic Church, the Presbyterian, and the Baptist Churches plus the mosques and schools which were permitted to function – produced the ‘right’ ideological results of subjecting individuals to the dominant ideology of the neo-colonial state which was shielded behind the mask of social responsibility.

Within the framework of what Ahidjo styled as the policy of regional balancing, which he claimed was an attempt to redistribute the colonial infrastructure (located in areas strategic to colonial interests) to the regions on an equal basis, he rather incorporated those pre-colonial nations that were larger in size into the neo-colonial political arrangement as ethno-regional power blocks to facilitate his ‘sharing’ programme. This only succeeded in creating regional hegemonies which disfavoured other groups and resulted

in regional imbalances (van den Berg 1997:165). During the 1980s and 1990s, following the final destruction of the Soviet Union by the West, a measure of 'freedom' was ushered into Cameroon in what was termed as a 'wave of freedom that was blowing from the East'. This led to the emergence of diverse mechanisms of public mediation which flooded the public arena where they were competing for space. That threw the public sphere in Cameroon in the 1990s into turmoil as marginalised groups as well as those opinions that were suppressed under the state of emergency laws sought expression. There was clamour for freedom of expression, freedom of association, a desire for spiritual freedom, and a quest for a return to multiparty politics (abolished in 1966 by Ahidjo in favour of a one-party system of politics).

In 1990, a series of laws were passed in relation to freedoms such as of the press and of association, which unleashed social forces into the public arena, where they were contesting for space, and led to social unrest in the early 1990s. Following those seismic events, the public sphere in Cameroon became 'liberated'. Today, all forms of associations, multinationals, non-governmental organisations (NGOs), and common initiative groups (CIGs) compete for control of the public sphere. Over two hundred political parties, which were legalised in response to the demand for freedom, are also contesting for control over the public sphere. These newly created 'opposition' political parties, with the Social Democratic Front (SDF) as the forerunner, have been contesting the legitimacy of the ruling party, the Cameroon Peoples Democratic Party (CPDM), in its monopoly control of the public sphere. Political contestation over the public sphere brought about a new social phenomenon which characterised public life in Cameroon in the 1990s whereby some Cameroonians contested the presence of other Cameroonians in certain parts of Cameroon in what became the 'settlers' versus 'indigenes' struggle.

Following the advent of 'freedom', state monopoly ownership of the media and monopoly control of information was ended, leading to the proliferation of private radio and TV stations. This was coeval with the introduction of the new information technologies (including the Internet and the parabolic antenna) which revolutionised 'public information', broke physical boundaries, established 'virtual' publics, placed the mental life of young Cameroonians under the direct control of Western countries which control the content of the new media, all of which radicalised the public sphere. The same seismic events did not spare the three mainline churches which monopolised the dispensation of salvation in Ahidjo's period as part of the ideological control over the population. A wave of spiritual revivalism shook the foundation of the three mainline churches, contesting their monopoly role as an ideological state apparatus.

In the Roman Catholic Church, it was Reverend Father Etienne N. Khumba of the Buea Diocese who launched a spiritual revivalist group in the Bonjongo Parish which he called the 'Maranatha'. In the struggle that ensued between him and the Roman Catholic Church, he was sacked and later reinstated. In the Presbyterian Church, it was Rev. Dr. Bame Bame who contested mainstream presbyterianism by introducing spiritual revivalist ideas in the anglophone parish in Djongolo, Yaoundé. He was fired from the Presbyterian Church. Rev. Mbong Valentine, with support from the South American Baptist churches, shook the foundations of the Cameroon Baptist Convention (CBC) Church which is supported by the North American Baptist churches, in what became famously known as the 'Belo Field Crisis' in the 1990s in which the Kom faction of the CBC church was contesting the managerial style of CBC over the Belo Field Council of Churches and was thus seeking a new space outside the framework of the CBC structure. Today, all sorts of churches operate at every street corner, including the Jehovah's Witness Church, which went underground after it was banned by Ahidjo and resurfaced in the 1990s and is very visibly contesting for a fair share of space in the public sphere.

It was an era in which the state of emergency law was lifted; the repressive face of the state was veiled (not eliminated), and was counterbalanced on the ideological front by flooding the public sphere with a multiplicity of mechanisms of public mediation not only for the fragmentation of the public sphere but for the complete ideological alienation of Cameroonians. The dictatorship of the neo-colonial state adjusted to accommodate new 'publics' which operate on different ideological lines with no intention of developing an all-encompassing common identity and with no commitment to working together within a single systematising vision for a common destiny. It was an era of the survival of the fittest in which Cameroonians and foreigners competed for space; an era of neo-liberalism in which the industrial countries of the North, through their IMF/World Bank, imposed the structural adjustment programme (SAP) on Cameroon and 37 other African countries, with privatisation, liberalisation and democracy as its main components.

As a way of establishing a *new* kind of relationship with 'labour', this enabled the countries of the North, acting in concert, through multilateral institutions and multinationals, to return and reclaim the economy in a more direct manner, buying up all the colonial infrastructure (water, electricity, plantations, etc) and introducing new ones (MTN, Orange, PMUC, etc) thus directly controlling almost the entire corporate sector in Cameroon today with Cameroonians being able to offer only their 'labour' with the ruling band, in line with the ruling ideology, mediating the process by using democracy as an alibi to allow corporate organisations from the North to dominate the

public sphere in Cameroon for the continuous growth and expansion of the industrial economies of countries of the North, shielded by the neo-colonial state. Today, exactly 124 years after the Germans imposed the colonial structures which eventually became the neo-colonial state of Cameroon, Cameroonians are free, but only to the extent to which they are able to freely reproduce themselves as 'labour', as professionals with skills and expert knowledge, through their children for deployment in the complex global division of labour which assures the development and expansion of the Western industrial economies. Thus to think about the public sphere in Cameroon is to be prepared to rethink the whole 'Kamerun Idea' as a contestable one wherein the 'traditional', the Western, and the Islamic, based on conflicting principles, co-exist problematically, as Kwame Nkrumah (1964:78) observed.

Itself a public sphere, which was forcefully established by Europeans outside the public sphere of the pre-colonial nations, the endurance of the 'Kamerun Idea' has been assured only by the use of repression: the combined use of the repressive state apparatuses and the repressive ideological mechanisms for public mediation, being a style of governance which is aimed at maintaining Cameroonians in a physical and mental state of arrest for exploitation for the benefit of Western industrial economies. As such, the public sphere of the neo-colonial state in Cameroon remains a contentious issue, highlighted in the works of some famous Cameroonian authors such as Mongo Beti, Ebenezer Njoh-Mouelle, Marcien Towa, Woungly-Massaga, Abel Eyinga, and the political writings of the leaders of the national liberation movement of the 1950s and 1960s. Unfortunately, political analyses in Cameroon have been consigned only to such rubrics as 'tribalism', 'regionalism', 'favouritism', 'nepotism', or 'corruption', 'embezzlement', and 'misappropriation', etc., which, as manifestations of class struggles and domination, not only stereotype but are also essentially empiricist and thus do not go beyond the 'shield' of the neo-colonial state to uncover the invisible mediating role of ideologies in fragmenting the public sphere in ways that facilitate neo-colonial domination.

The major objective of this paper is to outline the politico-historical processes through which a 'superstructure' on the 'infrastructural' base of this portion of Africa which became Cameroon was imposed on Cameroonians for the popularisation of hybridised notions necessary for the alienation and subordination of Cameroonians for the purpose of surplus-value extortion. I have also tried to show how alienation has gradually assimilated Cameroonians, if not all Africans, into the monetary economy of the Western industrial countries where they have come to depend on money which the industrial West rations out with different conditions at different times aimed at sustaining the economic enslavement and political domination of Cameroon.

Unfortunately, through ‘differentiated interpellation’, Cameroonians are ‘called’ to serve different ‘functions’ within different spheres for economic purposes (including even those public spheres which are created by the individuals themselves: bars, schools, NGOs, TV stations, political parties, newspapers, etc.). These are not discursive forums which offer Cameroonians the possibility of public discussion and of forging a common identity for a common destiny, but which are rather created in response to economic pressures, and also in response to Christianity’s doctrine of salvation being a personal matter, thereby offering the possibility for the unconscious reproduction of the dominant ideology in all its contradictions. This has alienated the Cameroonian ‘public’, weakened it, and rendered it unable to muster the energy to dismantle a ‘repressive machine’ that was imposed on them by invading Europeans in the 19th century.

Notes

1. Language signifies autonomy and independence and those who are co-opted into a language community become subservient to the native speakers of that language. In the same measure, those who lose their mother tongue lose their autonomy and independence, for language is ideology in its expressive form which ‘calls’ or transforms individual into subjects who act according to its rules.
2. Louis Althusser, [French (1970) English Translation (1971)]; ‘Ideology and Ideological State Apparatuses’, in *“Lenin and Philosophy” and Other Essays*.
3. The true picture of any African society can be known only by studying its pre-19th century status. All these encapsulating shady power structures that were imposed on African peoples by Europeans in the 20th century, arbitrarily, which claim to be nation-states and whose operations are being manipulated by Europeans from behind the scenes who, in collaboration with the European tailor-made elite who are at the beck and call of European countries, keep on confusing the people, are not true representations of Africa. For a theory on the operations of neo-colonialism in Africa, illustrated with the particular case of Cameroon, see my *Political Philosophies and Nation-Building in Cameroon: Grounds for the Second National Liberation Struggle*, 2006.

Bibliography

- Ahidjo, A., 1968, *La pensée politique d’Ahmadou Ahidjo*, Monte Carlo: Editions Paul Bory.
- Ahidjo, A., 1974, *Contribution à la construction nationale*, Paris: Présence Africaine.
- Althusser, L., (French [1970] English Translation [1971]); ‘Ideology and Ideological State Apparatuses’, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York and London: Monthly Review Press.

- Aseh, N., 2006, *Political Philosophies and Nation-Building in Cameroon: Grounds for the Second National Liberation Struggle*, Bamenda: GVDA Publications.
- Aseh, N., 2008, *Fundamental Principles of the Fonship System of Government: A Structuro-Historical Anthropology of the Cameroon Western Grassfields*, Bamenda: GVDA Publications.
- Asen, R., 1999, 'Towards a Normative Conception of Difference in Public Deliberation', in *Argument and Advocacy*, 15 (Winter), pgs 115-129.
- Biya, P., 1986, *Communal Liberalism*, London: Macmillan.
- Bourdieu, P., 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P., 1990, *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity.
- DeLancy, M.W. and DeLancy, M.D., 2000, *Historical Dictionary of the Republic of Cameroon* (3rd ed.), Lanham: The Scarecrow Press.
- DeLancy, M.W. and Mbella, M., 1990, *Historical Dictionary of the Republic of Cameroon* (2nd ed.), Metuchen: The Scarecrow Press.
- Diduk, S., 1987, 'The Paradox of Secrets: Power and Ideology in Kejom Society', PhD Thesis, Indiana University, published in the University Microfilm International, Ann Arbor, Michigan.
- Diduk, S., 1993, 'European Alcoholism, History and the State in Cameroon', *African Studies Review*, Vol. 36, pp 1-42.
- Dumont, R. and Mottin, M.-F., 1982, *L'Afrique étranglée*, Paris: Editions du Seuil.
- Engard, R.K., 1988, 'Dance and Power in Bafut Cameroon', *Paideuma* 34, pp. 49-89.
- Fanon, F., 1967, *The Wretched of the Earth*, Bungay: The Chaucer Press Ltd.
- Fraser, N., 1990, 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actual Existing Democracy', *Social Text* 65 (26): pgs 56-90, Duke University Press.
- Gaynor, D., 1996, 'Habermas' Public Sphere', in *Democracy in the Age of Information: A Reconciliation of the Public Sphere*.
- Geertz, C., 1964, 'Ideology as a Cultural System', in David E. Apter (ed.), *Ideology and Discontent*, New York: Free Press, pp. 47-76.
- Joseph, R.A., 1974, 'Ruben Um Nyobè and the "Kamerun" Rebellion', in *African Affairs, Journal of the Royal African Society*, Vol. 73, No. 293, pp. 428-443.
- Hauser, G., 1998, 'Vernacular Dialogue and the Rhetoricity of Public Opinion', *Communication Monographs* 65 (2): pgs 83-107.
- Habermas, J., (German [1962] English Translation [1989]), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge : MIT Press.
- Kengne, P.E., 1980, 'La religion face au pouvoir politique au Cameroun', thesis for a *doctorat d'Etat* in political science, Poitiers.
- Kengne, P.E., 1987, *Les églises chrétiennes face à la montée du nationalisme camerounais*, Paris: L'Harmattan.
- Kini-Yen, F-K., 2006, 'Time, Ideology and Production among the Bani Nyong'a', in *Terroirs*, Vol. 3, pp. 83-111.
- Kini-Yen, F-K., (forthcoming), *Mbum Ideology and Philosophy: An Ethico-Historical Anthropology of the Pharaonic Dynasty of Nganha*.

- Lukács, G., (1919-23), 1967, *History and Class Consciousness*, Pontypool: Merlin Press.
- Manheim, K., 1936; *Ideology and Utopia*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Marx, K., ([1845-46] 1932), *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers 1964.
- Minogue, K., 1985, *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, London: Macmillan, Palgrave.
- Neba, A., 1999, *Modern Geography of the Republic of Cameroon*, 3rd ed., Bamenda: Neba Publishers.
- Nga, N.V., 2005, 'Médias étatiques et socialisation politique à l'ère du monopartisme au Cameroun', in *Revue Camerounaise de Sociologie et Anthropologie*, Vol. 2, n°1, June 2005, University of Yaoundé 1, Yaoundé.
- Ngoh, V.J., 1996, *History of Cameroon since 1800*, Limbe: Presbook.
- Nkrumah, K., 1964, *Consciencism*, London: Panaf Books.
- Nkwi, P.N. and Nyamnjoh, F.B., eds., 1997, *Regional Balance and National Integration in Cameroon: Lessons Learned and the Uncertain Future*, Yaoundé: ICASSRT Monograph 1.
- Nyamnjoh, F.B., 1999, 'Cameroon: A Country United by Ethnic Ambitions and Difference', *African Affairs: The Journal of the Royal African Society*, Vol. 98, No. 390, pp. 101-118, Jan. 1999.
- Pinker, S., 2002, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, New York: Penguin Group.
- Rodney, W., 1972, *How Europe Underdeveloped Africa*, London: Bogle-L'Ouverture Publications.
- Rudin, H., 1938, *Germans in the Cameroons 1884-1914: A Case Study in Modern Imperialism*, New Haven: Yale University Press.
- Yenshu, V.E., 2006a, *Breaking the Tribal Cocoon: On Transethnicity and Diversity Management in Cameroon*, Yaoundé: Book House.
- Yenshu, V.E., 2006b, 'Transethnicity and Continuity in Indigenous Association Life in Cameroon', *Terroirs*, Vol. 3, pp. 55-79.
- Zelao, A., 2005, 'Les Elections en Territoire Post-Monolithique: La Transfiguration du Champ Politique Camerounais au Retour du Renouveau Démocratique', in *Revue Camerounaise de Sociologie et Anthropologie*, Université de Yaoundé 1, Vol. 2 N° 1.