

FÊTE ET JEU DANS LE PROCESSUS DE LÉGITIMATION DU POUVOIR POLITIQUE AFRICAIN

Birama DIOP

Université Paris cité, France

ORCID iD : 0000-0003-2419-9117

ganabira@gmail.com

Résumé : En Afrique, les détenteurs du pouvoir politique cherchent toujours à organiser des cérémonies publiques, à donner des fêtes pour le peuple pour répondre aux exigences, parfois pressantes, mais aussi, parce qu'ils y trouvent un moyen essentiel de se faire accepter comme autorité légitime incarnant les valeurs culturelles de la République. Dans cette même logique, en Afrique comme partout ailleurs, le sport ne se résume pas à un affrontement codifié et réglementé de deux ou plusieurs protagonistes ; il est aussi un réservoir inépuisable de capitaux symboliques et de registres d'identification dans lequel puisent volontiers les détenteurs du pouvoir politique pour consolider leur position politique et se légitimer. Sur ce, le sport, et plus singulièrement le football, apparaît pour l'Etat africain comme un outil de manipulation efficace pour accroître son influence sur la masse populaire. Ainsi, les leaders politiques africains trouvent dans les événements sportifs une occasion de légitimation politique en s'appuyant sur sa charge passionnelle et émotionnelle.

Mots-clés : sport, légitimité, consolider, l'Etat africain, symboliques, identifications, adhésion

CELEBRATION AND PLAY IN THE PROCESS OF LEGITIMISING AFRICAN POLITICAL POWER

Abstract : In Africa, those in positions of political power always seek to organize public ceremonies and festivities for the people, in response to sometimes pressing demands, but also because they see it as an essential means of gaining acceptance as a legitimate authority embodying the cultural values of the Republic. In this same logic, in Africa, as elsewhere, sport is more than just a codified and regulated confrontation between two or more protagonists; it is also an inexhaustible reservoir of symbolic capital and registers of identification that those in political power willingly draw on to consolidate their political position and legitimize themselves. In this respect, sport - and soccer in particular - appears to be an effective manipulation tool for the African state, enabling it to increase its influence over the masses. Thus, African political leaders find in sporting events a crucial opportunity to gain acceptance, by relying on its passionate and emotional charge.

Keywords : sport, legitimacy, consolidate, the African state, symbols, identifications, adhesion

Introduction

Tout pouvoir ne peut faire abstraction de sa propre théâtralisation. Il requiert une représentation, une mise en scène sociale, un cérémonial et des pompes. Les gouvernants ont toujours eu un intérêt majeur à organiser des cérémonies publiques, à donner des fêtes pour le peuple. Non pas seulement pour répondre aux exigences, parfois pressantes, de leurs sujets, mais aussi, parce qu'ils y trouvent un moyen essentiel de se faire accepter comme un pouvoir légitime incarnant les valeurs culturelles de la République. Dans cette même lancée, en Afrique, une place toute particulière doit être reconnue au sport. En Afrique comme partout dans le monde, le sport ne se résume pas à un rapport de force ou d'intelligence codifié et réglementé de deux ou plusieurs protagonistes ; il est aussi un réservoir inépuisable de capitaux symboliques et de registres d'identification dans lequel puisent volontiers les détenteurs du pouvoir politique pour consolider leur position politique. En Afrique où la passion sportive a atteint un degré de proportion élevée dans la conscience collective, les dirigeants africains n'hésitent pas à puiser dans le sport les éléments de leur acceptation et de leur consolidation. Sur ce, face à l'État moderne africain caractérisé par de nombreuses crises politiques, notre étude portant sur le rôle du sport et de la production ludique peut s'avérer importante pour saisir les véritables enjeux festifs et sportifs dans le processus d'acceptation et de stabilité du pouvoir politique africain. Quels rôles jouent les fêtes dans le processus de légitimation du pouvoir africain ? Quels sont les enjeux politiques du sport dans le contexte africain ? Le sport n'est-il pas un moyen de légitimation politique ? Notre hypothèse de recherche consiste à partir de la dimension émotionnelle et passionnelle que l'on retrouve dans le sport et dans les manifestations festives déduire que la légitimité du pouvoir politique peut dépendre de la manière dont les autorités politiques se comportent ou réagissent face aux différentes manifestations sportives ou culturelles. Ainsi en début de notre étude nous montrerons que la production ludique constitue un élément de la morale civique de l'État africain et contribue à réaliser ses objectifs d'adhésion affective et de légitimation du pouvoir politique. Ensuite nous verrons que le sport peut jouer probablement un grand rôle politique, comme anesthésiant, ne serait-ce qu'en détournant l'attention des peuples vers un champ de bataille sportive qui cristallise toutes les émotions et il apparaît donc comme un moyen efficace, pour le pouvoir politique d'asseoir son autorité, de mobiliser et d'exploiter l'opinion populaire en vue de se faire reconnaître comme un pouvoir politique légitime.

1. La production ludique ou la légitimation du pouvoir politique par le jeu

Tout pouvoir ne peut échapper à la nécessité de sa propre théâtralisation. Il requiert une représentation, une mise en scène sociale, un cérémonial et des pompes. Ainsi, dans les sociétés africaines traditionnelles, la dimension festive de la vie royale apparaît comme un moment crucial de revalorisation des rapports sociaux. Les Kongo, localisés en République du Congo, ont mis en place une institution désignée du terme malaki, qui illustre cette constatation. Elle avait à l'origine l'aspect d'une fête annuelle exaltant la force des lignages et contribuant à raviver les alliances réglant la succession des hommes pertinents par la transmission de leurs biens et la dévolution de leurs fonctions, permettant de confirmer (ou

de valider) les rapports de puissance. La fête, qui est par essence le moyen de la transgression acceptée ou supportée, se normalise en s'inscrivant désormais dans le cours de la vie politique. Elle rassemble et permet de transmettre le message politique. Elle augmente la réceptivité et a pour but de susciter l'adhésion. Les gouvernants ont toujours eu un intérêt majeur à organiser des cérémonies publiques, à donner des fêtes pour le peuple. Non pas seulement pour répondre aux exigences, parfois pressantes, de leurs sujets, mais aussi, parce qu'ils y trouvent un moyen essentiel de réactiver l'adhésion aux valeurs fondatrices de la société et du Pouvoir qui s'y exerce [Philippe Braud, 1996]. L'autorité s'affirme dans tous les lieux où la collectivité donne à voir, comme dit Lefort, les principes qui gouvernent sa mise en forme : commémorations, meetings, assemblées parlementaires, conseils, débats publics, défilés, processions, tribunaux, compétitions sportives, conférences de presse, rituels religieux, investitures, mariages, enterrements, remises de médailles, proclamations, remises de diplômes, etc. En ces occasions, la collectivité s'institue et se constitue en tant que communauté, elle offre une mise en scène qui concrétise pour chacun la société à laquelle il appartient. C'est pourquoi, les dirigeants accordent généralement une attention particulière au déroulement de ces manifestations et, d'abord, à leur propre apparition publique, conscients que leur autorité dépend, dans une large mesure, de ce travail de figuration à la jointure de l'imaginaire et du pratico-social. [Alain Eraly, 2017]. S'il en est ainsi, c'est parce que les cérémonies politiques permettent aux dirigeants d'affirmer leur légitimité. En faisant prévaloir le stable, le récurrent, le fixe, et en produisant une sorte de sacralisation de l'autorité et de l'idéologie, elles donnent forme au chaos du quotidien trivial. C'est la raison pour laquelle Claude Rivière affirme : « Le développement des rituels politiques ont pour condition le contrôle des masses par les minorités politiques qui tentent d'établir un consensus autour de valeurs définies comme prioritaires sur le plan idéologique » [Claude Rivière, 2015]. En d'autres termes, le rituel politique permet de renforcer l'autorité, d'assurer un lien entre l'individu et le système politique, servir à la socialisation politique en incorporant des normes morales dans un système de significations symboliques.

Le régime de Paul Biya, lorsqu'en octobre 1987, il fallut organiser la réception de M. Abdou Diouf, président du Sénégal, on fit installer 42 groupes de danse à l'aéroport, plusieurs heures avant l'atterrissage de son avion. Les danseurs étaient accompagnés de tambours, de flûtes en corne de gazelles ou d'antilopes de différentes tailles. On pouvait également y déceler des instruments à vent, des rhombes en fer, de cornes en cous de calebasses emboîtées dont la spécialité est de produire des sons. Il y avait aussi des instruments à percussion, qu'il s'agisse des sonnaillles en fer, des grelots composés de coques rauques de fer ou des clochettes tubulaires dont la propriété est d'émettre un son métallique. Une fois accordés, tous ces instruments devaient engager la possession, enchanter les danseurs ou, à défaut, étourdir la foule : opérations nécessaires pour magnifier le pouvoir [Achille Mbembe, 2017]. La même opération fut répétée lorsque M. Ibrahim Babangida, chef de l'Etat du Nigeria, vint en visite officielle à Yaoundé. Elle fut amplifiée lorsque le chancelier allemand, M. Kohl, ou encore le premier ministre israélien, M. Shamir, y effectuèrent chacun une visite [Achille Mbembe, 2017]. A partir de cet exemple, nous pouvons dire que le rituel politique

s'insère dans une éthique sociale et politique en ce qu'il constitue un élément de la morale civique des sociétés modernes et contribue à réaliser ses objectifs d'adhésion affective et de légitimation du pouvoir en place.

« Ces rituels offrent matière à une double opération politique : d'une part l'expression d'une cohésion forte entre les gouvernés qui manifestent leur attachement à des valeurs, à des symboles et à une histoire commune ; de l'autre, la réaffirmation du consentement collectif au pouvoir établi et à ceux qui l'incarnent » [Marc Abélès, 2007 :49].

Ainsi peut-on affirmer, tout à la fois, que le corps qui danse, mange, boit, s'habille, encombre les grandes artères, se masse le long de l'avenue principale et applaudit au passage d'un cortège présidentiel s'engage dans un rituel de confirmation, c'est-à-dire donne des gages, fait preuve de prodigalité à l'égard du pouvoir [Achille Mbembe, 2017]. A partir de là, nous pouvons dire que la foule, qu'il s'agisse d'une foule nombreuse, assistant aux inaugurations présidées par le chef de l'Etat ou assistant aux cérémonies politiques, apparaît comme un miroir qui reflète l'éclat de la puissance des représentants et apparaît, ainsi, comme une confirmation de l'acceptation du pouvoir politique. En outre, les fêtes permettent une scénarisation du pouvoir et visent à susciter l'émotion et l'admiration. Elles permettent surtout de conférer au régime une forme de légitimité populaire, en unissant la population autour du pouvoir par le partage des émotions et des sentiments. Elles contribuent systématiquement à noyer l'individu dans la masse et à créer une conscience commune. Par conséquent, la dimension intrinsèquement festive de la vie politique est une instance paradoxale, mais efficace, de confirmation et de pacification de l'espace politique, parce qu'elle affaiblit le contrôle conscient, le sens critique, et fait émerger graduellement la pensée automatique, les forces inconscientes. Comme l'a noté P. Smith, le rite fonctionne comme un piège à penser : tout devient acceptable, parce que sur le moment, chacun ne demande qu'à y croire [P. Smith, 1979].

A ce sujet, Gazungil Sang'Amin Kapalanga explique comment l'animation politique a frayé son chemin dans la vie quotidienne des habitants du Zaïre : elle a imprégné le rythme des fêtes, des occupations, des loisirs, etc. Déposée dans le subconscient des habitants, elle a fini par créer des réflexes et des attitudes face à des situations qu'ils vivent : on travaille en fredonnant un air de chanson d'animation, on assiste à des scènes de fête rythmées par les chansons et danses d'animation, devant un poste de radio ou de télévision, la famille chante et danse avec les animateurs dont on diffuse les airs ou les images, le cortège allant ou revenant du cimetière se trémousse au rythme d'animation dans un corbillard qui devient un espace de jeu et un instrument de musique que l'on martèle à tour de mains, etc. [White, Bob W. 2006].

Au Gabon, le corps dansant et chantant a été particulièrement mis en scène à l'époque du parti unique par les « groupes d'animation », devenus, après 1990, les « groupes socioculturels ». Dans ce dispositif de production, l'émotion, le désir, le corps des femmes sont spectacularisés. Par la séduction et la fascination qu'ils exercent sur les spectateurs et, plus encore, sur les téléspectateurs, plus nombreux, ces corps de femmes dansant et chantant les méritent du Président, dans une parfaite liturgie politique, ont fortement contribué à

asseoir l'hégémonie du Parti démocratique gabonais dans le champ politique [Tonda Joseph, 2009].

L'objectif ultime des fêtes est donc de faire en sorte que tous les hommes partagent les mêmes sentiments d'amour, de respect, d'admiration, et s'unissent autour du souverain, ce qui lui aurait conféré, au fond, la plus solide des légitimités : l'appui inconditionnel de la population. La vie politique guinéenne était constamment animée par des fêtes qui servaient à réchauffer l'atmosphère publique. Jacques Vignes souligne que ces festivités quotidiennes visaient à (...) faire du peuple une sorte de bloc homogène à diriger sans à-coup (...). Et l'on ne peut s'empêcher de penser que, sous le régime de Sékou Touré, la Guinée tout entière était devenue une sorte d'immense théâtre où les acteurs, inconscients, interprétaient une pièce à laquelle ils ne comprenaient rien. C'était un monde du spectacle, réglé à la manière de ces ballets où les Africains sont maîtres. Au baisser des rideaux, si l'on ose le dire, chacun applaudissait la performance, sans bien voir que l'histoire qui venait d'être racontée, n'avait aucun rapport avec le foisonnement du réel. Sans s'apercevoir, en fin de compte, qu'on lui jouait toujours la même pièce, avec prière d'applaudir à tous les tableaux, puisque c'était le PDG qui, tout à la fois, dirigeait l'orchestre, assurait la mise en scène, réglait les danses et les chœurs, et avait écrit le scénario [Jacques Vignes, 1984].

« Dans les nouveaux Etats, pour développer un système de légitimité, pense-t-il, et pour aider à mobiliser la communauté à des fins séculières, les élites politiques tentent de faire adopter par la nation un objectif de régénération individuelle et sociale, une visée d'émancipation par rapport à un passé immédiat rejeté comme impur, afin d'accéder à un état de pureté qui soit une sorte de grâce initiale, gage d'un départ sans handicap de la nation indépendante » [Claude Rivière 1992:16]

Et, les fêtes sont des moments opportuns, pour un peuple, de s'inscrire dans un dynamisme de réparation d'un passé peu glorieux. L'enjeu de légitimation interne est d'une importance considérable pour le régime Nigérian, qui connaît, depuis la guerre civile, une instabilité politique accrue, marquée par une succession de coups d'État. De même que sur le plan externe, la légitimité internationale du régime nigérian est ébranlée depuis la guerre civile déclenchée par le refus du gouvernement fédéral d'accepter l'indépendance et la libre détermination de la République du Biafra, région à population majoritairement Ibo. Face à ce déficit de légitimité, à la fois interne et externe, le régime militaire nigérian organise, à Lagos, entre le 15 janvier et le 12 février 1977, un immense festival artistique, accompagné d'un colloque international où participent des intellectuels noirs du monde entier : le Second World Black and African Festival of Arts and Culture (FESTAC). Ce festival constitue un dispositif de politique symbolique avec une double fonction de légitimation nationale et internationale. Pour le régime, le FESTAC constitue un grand moment dans l'histoire des peuples noirs et africains dans le monde. [...] Un moment où nos peuples doivent montrer de façon positive qu'ils veulent la liberté et l'autonomie culturelle sans hypocrisie ; qu'ils veulent la justice sociale et les droits politiques sans exploitation et, enfin, qu'ils veulent clairement et sans équivoque l'identité culturelle de leur existence objective dans notre monde. [FINGESIO, 1977]

Au lendemain de l'indépendance, Ahmed Sékou Touré fut le premier chef d'État africain à favoriser le domaine artistique et à l'utiliser comme fer de lance de la politique révolutionnaire. En 1952, à Conakry, les Ballets africains sont créés et placés sous la direction artistique de Keïta Fodéba. En 1959, ils réunissent les meilleurs musiciens, sélectionnés après une vaste campagne de recrutement à travers le pays pour leur maîtrise des instruments et des répertoires propres à leur région. Le but du régime est d'exporter une image positive de la Guinée dans le reste du monde, en montrant la richesse du patrimoine culturel, en valorisant l'histoire du royaume du Mandingue et l'incroyable virtuosité des artistes guinéens, tout cela sur un fonds idéologique visant à exalter les principes de la Révolution [Ordi Colomer, 2005]. Ces exemples du Nigéria et de la Guinée nous autorisent à dire que les célébrations annuelles ou occasionnelles d'événements emblématiques sont une manière, pour les régimes politiques en manque de reconnaissance externe ou interne, de se positionner sur la scène internationale et nationale.

2. Le sport un moyen de consolidation ou de légitimation du pouvoir politique en afrique

Norbert Elias a vu, dans le sport, l'expression d'un processus de canalisation et de domestication de la violence. Selon lui, ce passe-temps moderne ritualise la brutalité de façon à en conserver l'excitation émotionnelle, tout en limitant les souffrances infligées. Cela veut dire qu'il est l'une des manières de contrôler la violence et de lui offrir des dérivatifs sur une scène maîtrisée d'avance. Autrement dit, les scènes de violence admises et réglementées sont une occasion pour le peuple de sublimer ou de transposer une certaine violence qui est inhérente en lui. Au Moyen Âge, on aimait les tournois et pratiquait la guerre privée qui, parfois, se distinguait assez mal d'un sport un peu brutal. Jusqu'au XIX^{ème} siècle, les gouvernants européens offraient le spectacle d'exécutions publiques, souvent précédées de tortures, auxquelles assistaient les foules nombreuses et curieuses. Ces violences étaient des dérivatifs qui circonscrivent la brutalité dans les champs clos, à la fois matériellement et symboliquement « Aussi la politique, à l'instar du sport ou du cinéma, permet-elle aux spectateurs de vivre par procuration ce qui leur est interdit (ou ce qu'ils s'interdisent) quotidiennement, jouant ainsi un rôle non négligeable de purgation sociale » [Philippe Braud, 1992 :45]. Ainsi, le père scheutiste flamand Raphaël de la Kethulle de Ryhove, véritable créateur du football congolais, soulignait le pouvoir pacificateur du ballon rond. Pour lui, « le jeu du football bien organisé [était] un excellent moyen éducatif : souvent les nègres y [devaient] brider leur passion innée de se battre » [Dietschy Paul, 2014]. C'est dans cette même logique qu'il faut comprendre l'attitude des autorités sénégalaises qui parrainent les combats de lutte, des combats de gladiateurs d'une rare violence qui canalisent les passions populaires vers les arènes ou les stades. Ces combats de lutte sont généralement une occasion pour le peuple d'exprimer une certaine violence qui est en eux. Cette manière d'exprimer la violence dans le sport participe à la stabilité de l'État, parce qu'elle est une sorte de purgation de la violence sociale.

A titre d'illustration, les violences récemment enregistrées au Sénégal se sont déroulées en un moment où, avec la crise sanitaire du covid 19, il n'y avait plus de combat de lutte pouvant canaliser toute cette violence humaine. Voilà pourquoi, tout juste après les

scènes de violence, l'Etat sénégalais, conscient des véritables enjeux de la lutte, s'est précipité à rouvrir les arènes pour mieux pacifier l'espace social. Sur la même lancée,

« le sport en Afrique, le football surtout, est devenu un créneau particulièrement sensible et efficace pour l'éclosion organisée du chauvinisme nationaliste, mais aussi ethnique. Des dirigeants politiques incapables de performances économiques, donc confrontés à des problèmes intérieurs sérieux, se rabattent de façon indécente sur le sport, avec une stratégie forcenée du "résultat coûte que coûte," dans la seule intention de divertir les populations et de détourner leur attention de leurs préoccupations quotidiennes de suivi » [Makhtar Diouf, 1994 : 120].

Ainsi, en Afrique, les gouvernants se désintéressent rarement du déroulement des grandes compétitions sportives, se satisfont des détournements d'attention publique qu'elles provoquent. Le sport reste encore un opium pour les Africains. De cette manière, on détourne le peuple de sa douleur quotidienne par une anesthésie mentale. Le sport est le roi des anesthésiants pour un peuple. Avec du pain et du jeu, les princes ont doré bien des fers et des pilules. Cela veut dire que le sport permet, en quelque sorte, à l'Etat de combler un vide. Ce qu'il n'a pas pu réaliser sur le plan économique et social, l'Etat cherche à le combler sur le plan sportif pour détourner l'attention du peuple. C'est ainsi que dans la foulée de la décolonisation le Cameroun a développé, consciemment, un système cérémoniaire qui rappelle, à bien des égards, celui qui fut en vigueur dans les régimes communistes. Les cérémonies organisées au cours des dix dernières années de son règne visaient, presque toujours, un degré d'expression émotionnelle et symbolique intense. Leur forme était stéréotypée. Le régime M. Ahidjo avait fini par inventer un rythme du temps du travail et des loisirs bien à lui. Sur ce plan, il avait acquis une certaine prédictibilité [Achille Mbembe, 2020 : 213]. A titre d'exemple, l'on savait que toute victoire importante, lors des compétitions sportives panafricaines (football notamment), était presque automatiquement l'occasion d'un décret instituant une « journée fériée, chômée et payée sur toute l'étendue du territoire. En plus, des jours fériés officiels, on se mit à honorer tous les succès acquis, notamment dans les compétitions sportives à l'extérieur » [Achille Mbembe, 2020 : 213]. Dès son arrivée au pouvoir, en 2005, l'ancien président, Pierre Nkurunziza, a créé une équipe de football amateur « Halleluya FC », et un an plus tard, il a créé une académie de football « Le Messenger FC ». Par l'intermédiaire de son club, il a organisé un championnat de football pour favoriser la réconciliation et la socialisation entre les membres du gouvernement et la population civile. Les compétitions organisées par Nkurunziza ont contribué à consolider son pouvoir en rapprochant les élites politiques de la population¹.

L'Etat voit également dans le sport un moyen de s'approprier des résultats sportifs pour se faire une santé politique et manifester une certaine grandeur de son pouvoir. Le sport apparaît donc comme un moyen efficace, pour le pouvoir en place, d'asseoir son autorité, de mobiliser et d'exploiter l'opinion populaire. Le Président Gbagbo a même tenu à ne recevoir en personne le héros national, Yaya touré, vainqueur de la finale de la coupe d'Europe à

¹<https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2021/01/17/le-football-au-burundi-est-un-instrument-de-reconciliation-et-de-legitimite-politique/>

Rome, et l'a remercié dans un discours de rassemblement et de pardon, ponctué par de nombreux gestes de familiarité. L'attitude du chef de l'État pendant la réception eut un impact réel sur l'opinion publique. Les gestes de connivence avec l'idole des nordistes, l'étalage d'une vraie culture footballistique étaient de nature à renforcer l'image d'un président accessible, jovial, qui s'intéresse à la principale distraction populaire. Il valorise ainsi son image d'homme du peuple, à l'opposé de ses concurrents politiques, Ouattara et Bédié, considérés comme de grands bourgeois dans un certain imaginaire collectif [Kamaté Abdramane, Banégas Richard, 2010].

Au Burundi, le football est devenu un outil important pour la réconciliation, la cohésion sociale et la consolidation de la légitimité politique. De 1993 à 2008, le Burundi a connu une guerre civile opposant les ex-Forces armées burundaises (ex-FAB), alors dominées par les Tutsis, aux Partis et Mouvements Politiques Armés (PMPA), majoritairement Hutu. Suite à un accord de cessez-le-feu, signé en 2003 entre les institutions burundaises et le mouvement politique CNDD-FDD, alors armé, les combattants du CNDD-FDD ont rejoint les camps de cantonnement pour intégrer l'armée officielle ou être démobilisés. Dès décembre 2003, des tournois de football ont été organisés pour faciliter l'engagement entre les différentes composantes de la nouvelle armée, à savoir les ex-FAB et les ex-combattants du CNDD-FDD, transformant le football en un instrument de réconciliation et de cohésion sociale².

Le sport, en Afrique, est donc un moyen de propagande qui permet à un régime en déficit de légitimité de se cacher derrière les résultats sportifs pour se faire accepter. Le succès sportif n'est plus fortuit. C'est un moment de récupération politique qui crée spontanément une adhésion collective, au profit du chef de l'État. La mise en scène de la victoire finale permet de faire croire au peuple que tout le mérite revient au détenteur du pouvoir politique. Lors de la victoire finale de l'équipe tunisienne de football, le 14 février 2004, la photo du président tunisien, brandissant la Coupe d'Afrique des nations, avant de remettre le trophée au capitaine de l'équipe nationale, en dit long sur le message politique conféré à l'événement. Le mérite de cette victoire ne revient plus à l'œuvre sportive, mais à la nouvelle politique gouvernementale : « Ce titre dont ont rêvé bien des générations est en fait l'aboutissement de toute une politique que la Tunisie du changement a mise en place depuis des années [...] les Jeux méditerranéens hier, la Coupe d'Afrique des nations aujourd'hui, la Coupe du monde de handball demain » [Abbassi, Driss, 2007]. Eyadéma assistait à des combats de lutte dans son village natal. Parmi les lutteurs, se trouvait son fils Faure Essozimna Gnassingbé. Celui qui, deux décennies plus tard, le succédera à la tête de la République du Togo. Face à lui, se dresse un individu bien plus imposant physiquement. Dans la loge officielle, Gnassingbé Eyadéma est visiblement tendu. Le public, lui, retient son souffle. Très rapidement, et avec une prouesse extraordinaire, Faure Gnassingbé terrasse son adversaire de la plus belle des manières. Le président exulte et demande aux journalistes de la télévision nationale de repasser en boucle les images de la victoire de Faure. C'est ainsi qu'en 1956, l'ancien président de la République de Tunisie, Habib Bourguiba,

²<https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2021/01/17/le-football-au-burundi-est-un-instrument-de-reconciliation-et-de-legitimite-politique/>

affirme : « Nous avons bien besoin de nous rendre là où se tiennent des compétitions sportives qu'elles soient arabes, méditerranéennes ou mondiales [...]. Le prestige que valent les exploits sportifs est indéniable. Il rejaillit sur la nation tout entière. » [Habib Bourguiba, 1976]

En Tunisie, dès l'année 2001, le parti présidentiel, le Rassemblement constitutionnel démocratique, lance une campagne de propagande, largement relayée par la presse nationale, pour appeler le chef de l'État tunisien à se représenter à l'élection présidentielle de 2004. Il faut modifier le texte de la Constitution, afin que le président Ben Ali puisse briguer un nouveau mandat. Le régime organise, donc, en 2002, un plébiscite visant à faire approuver par le « peuple tunisien » un projet de révision constitutionnelle supprimant la limitation du nombre de mandats présidentiels à trois. Dans une telle conjoncture et dans une optique promotionnelle du régime, les deux événements sportifs vont revêtir une symbolique politique toute particulière. Dans l'esprit des dirigeants tunisiens, par le jeu de la mobilisation médiatique et de la récupération politique, les performances des athlètes tunisiens, en 2001, et l'éventuelle victoire finale de l'équipe nationale tunisienne de football, en 2004, doivent conférer au régime de Ben Ali une gloire et un prestige que l'État bourguibien (1956-1987) n'a jamais pu obtenir [Abbassi, Driss, 2007].

Par ailleurs, en Afrique traditionnelle, une tradition sèrère lie l'origine de la lutte au pouvoir du prince. Selon cette dernière, avant l'affrontement des armées de deux royaumes, ce sont deux lutteurs désignés qui se mesurent. La rencontre est organisée en un lieu convenu, devant un public témoin, constitué des deux armées. Mais dès que l'un des protagonistes l'emporte, l'arène se disloque et le camp adverse attaque, car la lutte est une occupation partisane ! En effet, elle provoque une telle adhésion à la cause de son champion, qu'on ne saurait en imaginer la défaite, encore moins l'accepter [Ndiaye Alphonse Raphaël, 2018]. Et ce même phénomène, nous le retrouvons dans l'Afrique post-coloniale. Pour dire par là qu'en Afrique, le sport, plus particulièrement le football, est presque sacré. Ainsi, une défaite ou une victoire humilie ou valorise le chef de l'Etat et son peuple. En février 2000, après son élimination prématurée à la Coupe d'Afrique des Nations (CAN), l'équipe ivoirienne, sous les ordres du président Robert Guéï, sera conduite dans le centre du pays, à Zambakro, et laissée aux bons soins des maîtres des lieux, les militaires. [...] On y enseigne des valeurs comme la morale, le civisme, le patriotisme, le don de soi et le respect de la chose publique, des vertus dont la société ivoirienne, à l'instar de bien d'autres, est aujourd'hui en panne [Stades d'Afrique, n° 14, juin-juillet 2000].

Le club de la capitale guinéenne, Hafïa FC, domine le championnat africain. Il affiche un bon palmarès : trois titres de champion d'Afrique des clubs (1972, 1975, et 1977). Voulant s'affirmer par le football, le chef de l'Etat guinéen, Sékou Touré, veut faire de Hafïa FC, le club de la capitale, un modèle de réussite. En 1976, après son deuxième titre de champion d'Afrique, remporté l'année précédente, le club guinéen se retrouve en finale face au Mouloudia d'Alger. Au pays, Sékou Touré qui attend le triplé, assiste à la défaite de son équipe, malgré le bon niveau de jeu appliqué par les joueurs-phares que sont Chérif Souleymane, Moricé Sylla, ou encore Sorry. A son retour au pays, l'équipe est conduite au camp Boiro, un camp de torture pour détenus politiques. Elle y subit un interrogatoire musclé à l'issue duquel, certains joueurs sont priés d'arrêter leur carrière. Deux ans plus

tard, c'est le Canon sportif de Yaoundé (Cameroun), qui pousse Hafía FC de Conakry dans le malheur en le battant. Sékou Touré demande par décret présidentiel à sept joueurs du club de raccrocher les crampons³. Sur cette même lancée, en Afrique, le sport, et plus singulièrement le football, apparaît pour l'État africain comme un outil de manipulation efficace pour accroître son influence sur la masse populaire. Ainsi, certains dirigeants africains trouvent dans les événements sportifs une occasion cruciale pour se faire accepter, en s'appuyant sur sa charge passionnelle et émotionnelle. Cela veut dire qu'à travers les événements sportifs, l'État cherche à nous faire croire que, non seulement, il défend nos intérêts, mais partage nos passions et nos émotions.

Lors de la finale de la coupe d'Afrique des nations de 2021, opposant le Sénégal à l'Égypte, l'image du président Macky Sall qui se tient la tête, avec un geste à la main marquant sa désolation, à la suite d'un pénalty manqué par l'équipe sénégalaise, a été unanimement salué par le peuple. Le 24 juin 1995, lors de la finale de la coupe du monde de rugby, opposant les Springboks sud-africains qui comptent dans leurs rangs un seul Noir, et la Nouvelle-Zélande, Nelson Mandela, président depuis un an, en endossant le maillot vert des Springboks, symbole même de l'apartheid, donc de l'ennemi, a conquis le cœur des Blancs et fait un pas décisif dans sa lutte pour la réconciliation nationale. Cela nous autorise à dire que les manifestations sportives peuvent être également utilisées pour créer un consensus autour de la figure du chef de l'État. Elles permettent de diffuser un discours de propagande destiné à la légitimation du pouvoir politique. Elles permettent de véhiculer des messages destinés à l'extérieur et traduisent la volonté de promouvoir l'image d'un État-nation ouvert au monde international et capable de rivaliser avec les grandes puissances occidentales. « Le sport est un lieu d'affirmation et de combat : s'il permet de mobiliser, d'assembler des différences, il n'en est pas moins un terrain d'une lutte qui devient progressivement politique » [Dietschy Paul, 2014]. C'est ainsi que Mobutu, pour se donner une légitimité internationale et véhiculer des messages politiques, en l'occurrence la diffusion d'un message nationalitaire, créé, le 30 octobre 1974, une grande manifestation sportive : l'occasion pour lui d'apparaître à nouveau comme une sorte de demiurge, mi-féticheur, mi-tyran, un homme providentiel. « Un match du siècle », un « super-choc » entre les deux boxeurs les plus puissants du moment, tous deux américains et rebaptisés pour l'occasion les « géants de la jungle » : d'un côté du ring, George Foreman, 25 ans, champion du monde catégorie poids lourds, de l'autre, son challenger, Mohamed Ali, alias Cassius Clay, 32 ans. Aux yeux de Mobutu, alors aux fautes de son orgueil, cet événement sportif, hyper médiatisé pour l'époque, est une occasion unique de placer son pays au centre de l'actualité mondiale [Jean-Pierre Langellier, 2017 : 221]. Dans les rues de Kinshasa, des panneaux proclament : « Une rencontre entre deux noirs, dans un pays noir, organisée par des noirs et attendue dans le monde entier : voilà une victoire du mobutisme » [Jean-Pierre Langellier, 2017 : 221]. C'est en ces termes qu'Elmo Henderson, un Américain installé à Kinshasa, décrit et explique au romancier Norman Mailer, à la veille du combat remporté par Ali, le pouvoir de Mobutu. On peut en déduire que la leçon retenue par le tyran zaïrois dans la culture sportive, inculquée par les missionnaires belges, est avant tout le principe d'obéissance. Le champion et le vainqueur ne

³ Cf. Le ballon rond, outil de propagande- Afrik-Foot, <https://www.afrik-foot.com> › le-ballon-rond-outil-de-prop...

peuvent être que Mobutu lui-même et seul un boxeur de la personnalité et du calibre d'Ali, Américain de surcroît, peut imaginer lui ravir un instant la vedette [Dietschy Paul, 2014].

Conclusion

Le sport contribue à renforcer les stratégies politiques et identitaires qui, elles-mêmes, contribuent à renforcer l'identité de la manifestation sportive. Légitimité sportive et légitimité politique se rejoignent donc dans une même logique de ressourcement symbolique. Dans ces conditions, le sport et les valeurs positives dont il se réclame (universalisme, pacifisme, fraternité, ouverture sur l'autre...) se révèlent un puissant pourvoyeur du paradigme identitaire et nationaliste, au-delà même des frontières nationales [Habib Bourguiba, 1976]. Cela nous autorise à dire que dans beaucoup de pays africains le sport et le jeu sont des moments de manipulations politiques, pour certains leaders politiques, dans le but de se faire donner une certaine légitimité politique.

Références bibliographiques

- Abbassi Driss. (2007). « *Sport et usages politiques du passé dans la Tunisie des débuts du XX^e siècle*. » Politique et Sociétés, volume 26, numéro 2-3, p. 125-142.
<https://doi.org/10.7202/017667ar>
- Alain, E. (2017). Autorité et légitimité, Édition Eres.
- Abbés Marc. (2007). *Le spectacle du pouvoir*, Editions de l'Herne.
- Balandier Georges. (1973). *Anthropo-logiques*, PUF, Paris.
- Balandier Georges. (1980). *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.
- Bourguiba Habib. (1976). « *Le rôle du sport dans la bataille contre le sous-développement* », Discours, t. VIII, 1960-1961, Tunis, Secrétariat d'État à l'information.
- Braud Philippe. (1996), *La vie politique*, Presses Universitaires de France - PUF.
- Cyril Lemieux, Patrick Mignon. (2000). *Sport et politique*, HERMES, Sciences Publications et Politix, Paris.
- Dietschy Paul. (2014). « *Du sportsman à l'histriion : les cultures sportives de trois leaders africains (Nnamdi Azikiwe, Nelson Mandela et Joseph-Désiré Mobutu)* », Histoire@Politique, (n° 23), p. 123-141.
- Debray Régis. (1993). *L'Etat séducteur, Les révolutions médiologiques du pouvoir*, Editions Gallimard.
- Diop Moustapha, Diallo Abdoulaye, Sékou Touré. (2010). Cahiers d'études africaines
 URL : [http:// journals.openedition.org/etudesafriques/14116](http://journals.openedition.org/etudesafriques/14116) ; DOI :
<https://doi.org/10.4000/etudes africaines>.
- Edelman M. (1991). *Pièces et règles du jeu politique*, Paris, Le Seuil.
- FINGESIO.(1977). « *Introduction* », in *Festac'77, Lagos*, Africa Journal Ltd. And The International Festival Committee.
- Kamaté Abdramane, Banégas Richard. (2010). « *Football, clivages identitaires et conflit politique en Côte d'Ivoire* », *Politique africaine*, (N° 118), p. 85-102.
- Langellier Jean-Pierre. (2017). *Mobutu*, Paris, Perrin.
- Leroy-Beaulieu Paul. (1900). *L'Etat moderne et ses fonctions*, Éditeurs du journal des

- économistes, Paris.
- Mbembe Achille. (2020). *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Editions La Découverte, Paris.
- Merklen Pr. (1932). *Psychologie Politique*, Nouvelles Éditions Argo ».
- Ndiaye Alphonse Raphaël. (2018). « *La lutte chez les Sérères : une trajectoire de la construction de soi* », Corps, (N° 16), p. 27-48.
- Ordi Colomer. (2005). « *La musique en République de Guinée : rôle et enjeux dans la construction d'un territoire* », Géographie et cultures, pp. 24-40.
- Rivière Claude. (1995). *Les Liturgies politiques*, Éditeur Presses universitaires de France (réédition numérique Fenixx).
- Vignes Jacques. (1984). *Un seul parti, un seul état : Sékou Touré*, in Jeune Afrique-Plus n° 8, pp. 10-17.
- Smith. P. (1979). *Aspect de l'organisation des rites*, in M. Izard et P. Smith, eds, *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard.
- Tonda Joseph. (2009). « *Omar Bongo Ondimba, paradigme du pouvoir postcolonial* », *Politique africaine*, (N° 114), p. 126-137. DOI : 10.3917/polaf.114.0126. URL : <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2009-2-page-126.htm>
- White Bob W. (2006). « *L'incroyable machine d'authenticité : l'animation politique et l'usage public de la culture dans le Zaïre de Mobutu*. » *Anthropologie et Sociétés*, <http://www.erudit.org>.