La Dualité de la Légitimité Juridique et Ethique en Afrique Post-coloniale : Une Lecture Critique de *l'Archer Bassari* de Modibo Sounkalo Keïta

Souglouman BAMPINI
bampini.souglouman@univ-kindia.com
https://orcid.org/0009-0004-4764-0651
+224 629 65 33 13
Département de Philosophie
Université de Kindia, Guinée
Bolivard Koïkoï GROVOGUI (MA)
bolivardgro@gmail.com
https://orcid.org/0009-0006-4128-7273
+224 622 39 35 47
Département de philosophie
Université Julius Nyerere de Kankan, Guinée

Résumé

Ce travail analyse la crise de souveraineté de l'État post-colonial africain à travers l'étude critique du roman L'Archer bassari de Modibo Sounkalo Keïta. L'intrigue, ancrée dans un Sahel dévasté par la sécheresse, met en scène la confrontation dramatique entre deux ordres normatifs : le droit positif moderne, instrumentalisé par une élite bureaucratique corrompue à la capitale Kionda, et la légitimité éthico-coutumière de la communauté villageoise d'Oniateh. Lorsque l'État faillit à sa mission première en détournant l'aide humanitaire, il perd sa légitimité morale et plonge les citoyens dans une insécurité existentielle. Face à ce vide institutionnel, la communauté réactive ses structures ésotériques de justice et déploie le bras armé de l'archer pour punir les traîtres. Loin d'être un repli anarchique ou rétrograde, cette justice sacrificielle s'impose comme un acte de légitime défense éthique visant à restaurer l'équilibre rompu. Enfin, l'étude explore le dépassement de ce conflit à travers l'initiative de Kameh, dont le puits communautaire trace les contours d'une rationalisation endogène : une synthèse dialectique capable de soumettre les outils de la technique moderne à l'éthique de la solidarité africaine.

Mots-clés **:** *Droit positif, justice coutumière, post-colonialité, rationalisation endogène, souveraineté.*

Abstract

This work analyses the crisis of sovereignty within the post-colonial African state through a critical study of the novel L'Archer bassari by Modibo Sounkalo Keïta. Set in a Sahelian region devastated by drought, the plot depicts a dramatic confrontation between two normative orders: modern positive law, instrumentalised by a corrupt

bureaucratic elite in the capital, Kionda, and the ethico-customary legitimacy of the village community of Oniateh. When the state fails in its primary duty by embezzling humanitarian aid, it loses its moral legitimacy and plunges its citizens into existential insecurity. Faced with this institutional void, the community reactivates its esoteric judicial structures and deploys the 'archer's' armed hand to punish those who have betrayed them. Far from being an anarchic or regressive withdrawal, this sacrificial justice emerges as an act of ethical self-defence aimed at restoring a broken equilibrium. Finally, the study explores the resolution of this conflict through the initiative of Kameh, whose community well outlines a form of endogenous rationalisation: a dialectical synthesis capable of subordinating the tools of modern technology to the ethics of African solidarity.

Keywords : positive law; customary justice; post-coloniality; endogenous rationalisation, Sovereignt.

Introduction

« Si la flèche ne tue pas, elle blesse, et si elle ne blesse pas, elle fait peur », enseigne un adage populaire africain qui rappelle que les symboles de la justice traditionnelle conservent leur force, même face au déploiement des structures étatiques les plus modernes. À l'aube des indépendances, l'Afrique subsaharienne s'est trouvée projetée dans un modèle d'État-nation importé, où le droit positif, hérité de la colonisation, s'est imposé comme l'unique cadre légal d'organisation sociale. Cependant, cette centralisation juridique s'est souvent opérée au détriment des cosmogonies locales et des systèmes de valeurs ancestraux, créant un profond fossé entre la légalité formelle, celle des tribunaux, des codes et de la bureaucratie, et la légitimité éthique, qui puise sa source dans le consensus communautaire et le respect du sacré (R. Dworkin, 1995). C'est précisément au cœur de cette rupture systémique que s'inscrit le roman *L'Archer bassari* de Modibo Sounkalo Keïta (1984).

Publié dans un contexte marqué par les grandes sécheresses du Sahel et la désillusion des indépendances, ce récit dépasse le simple cadre de l'intrigue policière pour se déployer comme une véritable fable politique et philosophique. L'auteur y dépeint la confrontation dramatique entre Kionda, capitale corrompue d'un État post-colonial en faillite morale, et le village d'Oniateh, bastion d'une communauté Bassari qui, face à l'indifférence de l'administration et au

détournement de l'aide humanitaire, réactive ses structures de justice invisible. Dès lors, une question se pose : dans quelle mesure *L'Archer bassari* de M. S. Keïta (1984) illustre-t-il la crise de souveraineté de l'État post-colonial africain à travers le conflit irréconciliable entre la légitimité juridique formelle et la légitimité éthico-traditionnelle en période de crise humanitaire ? À cette interrogation, nous émettons l'hypothèse que l'œuvre de Keïta ne fait pas l'apologie d'un retour archaïque à la violence primitive, mais démontre plutôt que la défaillance éthique du droit positif légitime historiquement la résurgence d'une justice endogène, perçue comme le seul moyen de restaurer l'équilibre vital et cosmique d'une communauté menacée d'extinction.

L'approche méthodologique de cette recherche s'inscrit dans la lignée des réflexions sur la légitimité du pouvoir (C. Schmitt, 1996, 2016), la justice corrective (Aristote, 2004) et le rapport au contrat social (T. Hobbes, 1999 ; J.-J. Rousseau, 2001). Elle interroge la notion de justice au-delà du simple légalisme positiviste (H. Kelsen, 1997), en mobilisant l'idée qu'une loi déconnectée de la morale universelle et de l'éthique communautaire perd sa force contraignante légitime. La confrontation entre la rationalité instrumentale de l'État moderne et la rationalité substantielle des traditions met en lumière une crise ontologique : celle de l'individu pris entre l'anomie institutionnelle et l'impératif de la survie collective, où le châtiment n'est plus seulement une sanction pénale, mais une réconciliation cosmique et métaphysique avec l'ordre du monde.

Pour vérifier cette conjecture, notre analyse s'articule autour de trois points essentiels. D'abord, nous examinons la faillite éthique du droit positif et de l'appareil d'État post-colonial à travers la critique de la corruption systémique. Ensuite, nous analysons les fondements philosophiques et sacrificiels de la justice communautaire *bassari* comme réponse à ce vide moral. Enfin, nous interrogeons les perspectives d'une rationalisation endogène, à la croisée des chemins entre impératifs techniques modernes et préservation de l'éthique locale.

1. La faillite éthique du droit positif et de l'État post-colonial

La trajectoire historique des États africains post-coloniaux est structurellement marquée par une crise aiguë de la normativité. En effet, lorsqu'ils accèdent à l'indépendance, les nouveaux espaces souverains ne rompent pas avec l'armature juridico-administrative de la puissance colonisatrice ; ils se l'approprient. Ce mimétisme institutionnel engendre une rupture tectonique entre la légalité formelle de l'appareil d'État et la légitimité vécue par les populations subsahariennes. Dans son œuvre romanesque *L'Archer bassari*, Modibo Sounkalo Keïta met en scène cette fracture à travers le prisme d'une crise humanitaire majeure : la sécheresse du Sahel. Loin d'être une simple contingence climatique, la crise environnementale opère ici comme un analyseur politique et éthique, révélant la déliquescence d'un droit positif converti en instrument de prédation et l'effondrement d'un État devenu étranger à ses propres citoyens (R. Dworkin, 1995). Il convient dès lors d'analyser comment la corruption systémique et le mimétisme bureaucratique consacrent la faillite éthique de la modernité juridique importée, en transformant le contrat social en un pacte de dépossession.

1.1. La corruption systémique : l'aide humanitaire comme technologie de la prédation et de la nécropotique

Dans l'univers romanesque d'Oniateh et de Kionda, le droit positif n'assure plus sa fonction première de régulation sociale ou de protection du bien commun. Il est capturé par une élite bureaucratique et marchande qui en subvertit la lettre et l'esprit. Car, l'aide internationale, initialement conçue pour pallier la détresse biologique des populations rurales frappées par l'aridité, subit un détournement méthodique. Cette spoliation institutionnalisée n'est pas un simple dysfonctionnement administratif : elle relève d'une ontologie de la prédation où la vie des gouvernés devient la monnaie d'échange du confort des gouvernants. En effet, les hauts fonctionnaires, à l'instar du haut conseiller Sanko Kamaga, s'allient à une bourgeoisie commerçante incarnée par Bango Besso pour organiser la pénurie et spéculer sur la faim. Ainsi, le droit formel, c'est-à-dire les contrats

publics, les autorisations de stockage, les décrets de distribution, etc., sert de couverture légale à des dynamiques criminelles. Comme le souligne A. Mbembe (2019, p. 42) dans son examen des structures de pouvoir en postcolonie :

> Les formes de gouvernementalité postcoloniales se caractérisent par une imbrication étroite entre le pouvoir d'État, les réseaux marchands transnationaux et la privatisation de la violence, transformant la souveraineté en une capacité de trier entre les corps qui méritent de vivre et ceux qui sont condamnés à l'abandon.

Dans *L'Archer bassari*, cette dynamique se traduit concrètement par l'empilement des sacs de grain dans les entrepôts de la capitale Kionda, tandis que le monde rural agonise en silence. Le droit positif devient alors profondément immoral, car il protège la propriété exclusive des prédateurs tout en criminalisant la survie des spoliés.

Cette réalité est incarnée par le personnage de Sérigne Ladji, figure de la corruption, qui, dans une scène révélatrice, se vante de sa richesse acquise sur la misère des autres alors que l'archer, tapi dans l'ombre, le condamne en silence :

> L'archer vit nettement le petit groupe s'approcher de la voiture sous le lampadaire. Le rire gras et satisfait de Ladji le fit frémir de répulsion. Il dut vite réprimer ce frémissement car il préparait son arme. Il haïssait l'homme qui ricanait de l'autre côté de la rue et qu'il allait bientôt flécher. Il l'imagina en train de grimper frénétiquement sur un monceau de cadavres et d'agonisants vers un coffre-fort d'où débordaient des billets de banque, riant aux éclats de sa victoire sûre, insensible aux râles des mourants, écartant brutalement les mains décharnées qui imploraient un secours. « Je le percerai quand il touchera la porte du coffre » se dit l'archer, liant ainsi son fantasmagorique tableau à la réalité (DOC, 1984, p. 8).

D'un point de vue philosophique, cette situation illustre un retournement paradoxal du schéma contractualiste classique de T.

Hobbes (2000). En effet, alors que dans le *Léviathan*, l'État civil est institué pour arracher les hommes à la violence de l'état de nature et garantir leur sécurité existentielle, l'État post-colonial décrit par l'écrivain S. M. Keïta produit lui-même l'état de nature. C'est une « insécurité souveraine » où le citoyen est dépouillé de ses droits fondamentaux au nom d'une légalité de façade. Le détournement de l'aide alimentaire par Sanko Kamaga montre que la bureaucratie post-coloniale a assimilé le droit occidental uniquement sous sa forme coercitive et technique, en le vidant de son contenu axiologique (le juste, l'équitable). Car, l'aide au développement ne nourrit pas le corps social ; elle engraisse l'appareil parasitaire d'un État qui traite sa périphérie rurale comme un espace à exploiter, perpétuant exactement les dynamiques de la colonie.

1.2. Le mimétisme institutionnel et la fiction juridique : la radio et l'administration comme vecteurs de déconnexion

Le second jalon de cette faillite réside dans le caractère théâtral et spectral des institutions importées. L'État civil à Kionda se donne à voir à travers des symboles extérieurs de la modernité : la radio nationale, les discours fleuves, la paperasse administrative, la mise en scène du « président de Kionda ». Or, ce dispositif communicationnel ne vise nullement à édifier un espace public de délibération démocratique, mais à saturer l'imaginaire des populations pour masquer le vide éthique du pouvoir. C'est ainsi que la radio nationale devient dans le roman l'organe d'une parole désincarnée, un outil de propagande qui diffuse des statistiques macroéconomiques fictives et des slogans de solidarité nationale alors même que la terre craquelle à Oniateh. Cette disjonction entre le discours étatique et la réalité matérielle du peuple correspond précisément à ce que le philosophe camerounais M. Towa (1971, p. 58) qualifiait de « mimétisme aliénant ». Dans ses écrits théoriques, il analyse cette dérive en ces termes : « Le mimétisme formel des institutions occidentales par les élites africaines ne constitue pas une entrée réelle dans la modernité, mais une caricature stérile qui approfondit la dépendance et consacre l'impuissance historique de nos sociétés face à leurs propres défis. »

Dans une perspective philosophico-critique, l'administration de Kionda fonctionne comme un simulacre de droit. Car, le juridisme

critique nous enseigne que le droit n'est pas une entité abstraite planant au-dessus des réalités sociologiques. Il doit s'enraciner dans un *ethos* partagé. Or, les lois promulguées par la capitale ignorent royalement les réalités géomantiques, économiques et rituelles des populations de l'intérieur, comme la communauté Bassari d'Oniateh. Le droit positif se mue ainsi en une « fiction juridique » : il postule l'existence d'un citoyen abstrait et universel, alors que le sujet réel est un paysan affamé, privé d'accès à l'eau et aux ressources de base. L'État post-colonial souffre ainsi d'une extraversion structurelle. Sa légalité est tournée vers l'extérieur pour plaire aux bailleurs de fonds internationaux, pour mimer les standards occidentaux, tandis que sa moralité interne est inexistante. En effet, le « président de Kionda » est une figure lointaine, presque mythologique mais d'un mythe stérile, dont la parole n'a d'impact que sous la forme de l'impôt ou de la répression. Les fonctionnaires subalternes reproduisent cette indifférence hautaine, perçoivent le monde rural comme un archaïsme à civiliser ou à rançonner, manifestant une rupture anthropologique complète entre l'élite urbaine occidentalisée et la masse rurale délaissée.

1.3. La rupture du pacte social et la légitimation philosophique de la dissidence

Face à un État qui se désengage de ses obligations vitales, la question philosophique de l'obligation politique et de la désobéissance civile se pose de façon radicale. Pourquoi le citoyen devrait-il respecter les lois d'un État qui organise sa mort sociale ou biologique ? La philosophie du droit, de J. Locke (1999) à G. Radbruch (2006), s'accorde à dire qu'une loi positive qui viole massivement les principes élémentaires de la justice et du droit à la vie perd son caractère obligatoire. Elle devient une simple force brute, une contrainte sans autorité légitime. Dans *L'Archer bassari*, la faillite de l'État libère le peuple de son devoir d'allégeance. Lorsque les structures juridiques formelles protègent le sacrilège et la spoliation, c'est-à-dire le détournement de l'Idole d'or par les émigrés et la complicité des élites urbaines, elles brisent le fondement de la communauté. La justice distributive est totalement niée. Selon J. S. Mbiti (1969, p. 143), la justice dans la pensée africaine traditionnelle

ne se réduit pas à une application mécanique de textes de lois, mais s'inscrit dans une quête globale d'équilibre :

> Dans la vision africaine du monde, la justice est intrinsèquement liée au maintien de l'ordre cosmique et social ; toute rupture de la solidarité ou tout acte de spoliation constitue un péché contre la communauté et les ancêtres, exigeant une réparation qui dépasse le simple formalisme juridique pour toucher à la restauration de la vie elle-même.

Dès lors, ce que l'on peut porter sur la situation peinte par Modibo Sounkalo Keïta est que le recours à l'archer, le bras armé de la justice secrète d'Oniateh, n'est pas un repli nostalgique ou une régression vers la barbarie. C'est, au sens philosophique, un acte de légitime défense éthique. Face à un droit positif qui s'est mué en « illégalisme d'État », la communauté réactive ses codes normatifs internes pour assurer sa propre survie.

Au-delà de l'analyse philosophique, le constat est sans appel : l'aide humanitaire, détournée de sa vocation initiale, devient le vecteur d'une déstructuration sociale et économique profonde. L'auteur souligne avec force cette réalité, dénonçant l'inadaptation des projets techniques et le parasitisme des organisations étatiques qui transforment la crise en une opportunité d'enrichissement personnel :

> Beaucoup d'entre eux, inadaptés, trop vite réalisés ou venus trop tard, ont au contraire aggravé les malheurs des paysans parce que, amenant avec eux des technologies qui les dépassaient par les coûts et les niveaux et parce que propageant à des dizaines de milliers de personnes des maladies autrefois circonscrites à quelques villages. Ce qu'il faudrait, ce serait élaborer et construire à partir de technologies élémentaires et avec des matériaux existant sur place, des barrages de taille locale, ou à la rigueur régionale. Quant aux organismes inter-africains pour l'aide au Sahel, leur grand nombre est un indice d'inefficacité. Le plus connu de tous, le C.I.L.S.S., est un exemple patent de tentative vaine de mise en commun des efforts à l'africaine. Ces organisations sont inopérantes parce

> qu'au départ, dans leur conception, dans leur fonctionnement, les choses sont truquées. On crée des postes sur mesure pour faire plaisir à des Etats et à des individus. Et que dire des initiatives des techniciens bloqués par des politiciens incompétents et irresponsables ! Ecœurant ! Tout cet argent, toutes ces énergies pour enrichir d'ignobles individus. « Sécheresse-sécherichesse. Belle rime en vérité ! » (DOC, 1984, p. 150).

En conséquence, l'État post-colonial est ainsi jugé et condamné par le roman pour son impuissance éthique. Sa souveraineté n'est plus qu'une coquille vide, une violence nue sans autorité spirituelle ou morale. La « sécherichesse » (néologisme philosophique combinant la sécheresse climatique et la richesse indécente des corrompus) met à nu le mensonge fondateur de cet État importé : celui d'avoir promis le développement et l'ordre, pour n'accoucher finalement que du chaos, de la faim et de la déshumanisation de ses propres populations.

2. La justice communautaire bassari : une éthique sacrificielle de la survie

Lorsque l'ordre juridique formel d'un État s'effondre sous le poids de sa propre vacuité morale, la question du fondement ultime de la justice cesse d'être une spéculation théorique pour devenir une urgence existentielle. Dans *L'Archer bassari*, face à la « sécherichesse » planifiée par les élites de Kionda, la communauté villageoise d'Oniateh ne se résigne pas à l'annihilation passive. Elle opère un repli axiologique vers ses structures normatives ancestrales. Ce retour au droit coutumier et ésotérique n'est pas une régression vers un état d'anarchie sauvage ou un archaïsme irrationnel ; il s'agit de la réactivation d'une rationalité juridique alternative, profondément ancrée dans une éthique sacrificielle et cosmique. Il s'agit d'étudier comment le sacrilège commis par les émigrés déclenche une crise métaphysique que seule une justice invisible, souveraine et communautaire peut résoudre afin de restaurer l'équilibre vital du clan.

2.1. Le sacrilège de l'Idole d'or : de la désacralisation marchande à la rupture du pacte cosmique

Le drame d'Oniateh s'enracine dans un acte fondateur de transgression : le vol et le détournement de l'Idole d'or par six membres émigrés de la communauté. Cet acte ne peut être lu à travers la simple grille de lecture du droit pénal moderne, par exemple, comme un vol qualifié ou une atteinte aux biens. Pour la pensée traditionnelle bassari, l'idole n'est pas un bien meuble, un objet d'art ou un capital thésaurisable ; elle est le réceptacle de la force vitale du clan, le nœud théologico-politique qui unit les vivants, les morts à naître et les forces de la nature. En effet, en introduisant l'idole dans le circuit de l'échange marchand et de la fétichisation capitaliste, les émigrés commettent un sacrilège ontologique. Ils substituent à la valeur d'usage sacré une valeur d'échange profane. Cette profanation rompt instantanément le pacte d'alliance conclu avec les puissances chthoniennes et ancestrales qui régulent le climat et la fertilité de la terre.

Dans l'économie métaphysique africaine, la sécheresse n'est pas seulement un phénomène météorologique explicable par l'aridité sahélienne ; elle est la traduction matérielle, écologique et biologique de ce désordre spirituel. J. S. Mbiti (1969, p. 204) explicite cette interconnexion radicale entre l'agir humain et l'ordre de la nature dans les ontologies traditionnelles :

> Pour l'homme africain, l'univers est un tout profondément religieux, où l'ordre naturel et l'ordre moral sont intimement liés. Toute transgression éthique majeure, tout sacrilège envers les interdis ancestraux, perturbe l'harmonie cosmique et se répercute directement sur la nature, se manifestant par des fléaux tels que les épidémies, la stérilité ou la sécheresse.

Un tel sacrilège illustre la violence de la modernité périphérique : l'aliénation par l'argent pousse les sujets post-coloniaux à profaner leurs propres fondements culturels pour s'insérer dans une économie de consommation qu'ils ne maîtrisent pas. Les six émigrés croient s'émanciper de la tutelle « archaïque » du village en vendant l'idole, mais ils ne font que précipiter la mort biologique de leur communauté

d'origine. La faim qui ronge Oniateh est le prix de leur trahison. Le droit positif de l'État moderne se révèle incapable de punir ou même de comprendre ce crime, puisqu'il ne reconnaît que la propriété privée et ignore la dimension holiste de la responsabilité communautaire. C'est cette impuissance de la rationalité occidentale importée qui légitime l'émergence d'une modalité alternative de châtiment.

2.2. Le Comité secret et l'archer : l'exercice d'une souveraineté invisible et le consensus muet

Face à l'impossibilité d'obtenir justice par les tribunaux officiels de Kionda, eux-mêmes corrompus et complices des prédateurs, Oniateh réactive ses instances judiciaires endogènes : le Comité secret des sages. Cette juridiction de l'ombre n'obéit pas aux règles de la publicité des débats ou de la contradiction propre au droit processuel moderne. Sa force réside dans son invisibilité, son caractère sacré et l'immédiateté de son exécution. L'archer devient le bras armé de cette volonté collective transcendante. Il n'agit pas en tant qu'individu mû par la vengeance personnelle (*la vendetta*), mais comme l'instrument anonyme, impersonnel et théologique d'une justice restauratrice. Ses flèches, qui frappent les coupables de manière implacable l'un après l'autre, n'appartiennent pas à l'ordre du meurtre anarchique, mais à celui de l'exécution souveraine. Cette invisibilité de la sentence crée une atmosphère de terreur sacrée qui déstabilise l'arrogance des élites urbaines.

Cette dynamique du pouvoir de l'ombre en postcolonie fait écho aux analyses d'A. Mbembe (2019, p. 11) sur la redistribution de la violence en dehors des canaux étatiques officiels :

> Dans les espaces où l'État post-colonial subit une défaillance morale ou fonctionnelle, on assiste à la résurgence de souverainetés fragmentées et invisibles. Ces instances mystiques ou traditionnelles réinvestissent le droit de tuer ou de faire vivre, s'appuyant sur l'imaginaire de la sorcellerie, du sacré ou du secret pour reconstruire une légitimité que l'ordre constitutionnel formel ne peut plus garantir.

L'archer, Atumbi, n'est pas un assassin mais l'instrument d'une justice transcendante. Sa précision est redoutable, comme le montre le moment où il exécute Sérigne Ladji :

> La flèche prit son départ de l'éclaircie. Elle feula en franchissant la dizaine de mètres qui la séparait de sa cible et vint s'enfoncer avec force dans la poitrine de Sérigne Ladji. Dessoulé par le choc et la douleur, celui-ci considéra avec une stupeur immense l'instrument de sa mort, planté là de façon sinistre ; et dans un réflexe de survie, il tenta de l'arracher. La flèche avait déjà causé une sérieuse entaille dans la crosse aortique, et la tentative pour l'enlever provoqua de plus graves dégâts. Le sang gicla sur la voiture et sur les deux prostituées qui essayaient de comprendre, interdites. Le râle poussé par leur compagnon mais surtout le contact tiède et visqueux et l'odeur écœurante du sang leur firent lâcher prise et hurler à tue-tête. (DOC, 1984, p. 8-9).

Cette justice agit dans l'invisibilité, reconstruisant une légitimité que l'ordre constitutionnel formel ne peut plus garantir. Ainsi, le fonctionnement du Comité secret repose sur ce qu'on peut appeler un *consensus muet* de la communauté.

Contrairement au contractualisme de J.-J. Rousseau (2000, 2001, 2012) où la volonté générale s'exprime par le vote et la délibération publique, ici la volonté générale s'exprime par le silence complice, l'approbation mystique et la non-dénonciation. Les villageois savent, ou du moins devinent, l'origine des flèches, mais aucun ne collabore avec la police d'État dépêchée depuis Kionda. Ce mutisme collectif est un acte d'insurrection politique majeur : il signifie le rejet absolu de la légalité étatique au profit de la légitimité coutumière. L'archer n'est pas un criminel aux yeux du peuple d'Oniateh, il est le restaurateur du droit. Ainsi, la flèche redéfinit la frontière du licite et de l'illicite, rappelant que la souveraineté véritable n'appartient pas à celui qui possède les armes à feu de l'armée moderne, mais à celui qui incarne l'*ethos* et les valeurs de survie de la collectivité.

2.3. La métaphysique du sacrifice et la justice réparatrice : restaurer l'ordre cosmique

L'élimination physique des traîtres par l'archer ne relève pas d'une logique de l'élimination brute ou de la simple justice rétributive (œil pour œil, dent pour dent). Elle s'inscrit dans une profonde métaphysique du sacrifice. Dans la pensée traditionnelle africaine, le sang versé par le coupable n'est pas une perte arithmétique, mais une offrande expiatoire nécessaire pour laver la souillure spirituelle qui infecte la terre. Ainsi, le crime des émigrés a introduit le désordre dans le tissu de l'être. La mort de ces derniers, orchestrée par l'archer, fonctionne comme une opération de purification ontologique. Il faut que les corps des profanateurs tombent pour que la pluie puisse à nouveau féconder le sol d'Oniateh. La justice coutumière est ici fondamentalement une *justice réparatrice* et thérapeutique : son but ultime n'est pas de punir pour le plaisir de faire souffrir, mais de réharmoniser les rapports entre le monde visible (les hommes) et le monde invisible (les ancêtres et la nature). M. Towa (1971, p. 89), bien que critique envers les dérives immobilistes de la tradition, reconnaît la puissance de cohésion de ces structures normatives lorsqu'elles sont mobilisées pour la survie collective :

> Les institutions traditionnelles africaines, dans leur rigueur rituelle et éthique, visaient d'abord la préservation de la force vitale du groupe. Face aux agressions extérieures ou intérieures, le recours au sacré et au sacrifice constituait une arme de résistance idéologique et de réorganisation sociale contre la dissolution de l'identité collective.

Cette éthique sacrificielle met en lumière les limites de la rationalité juridique occidentale face aux crises holistiques. Le droit moderne, individualiste et procédural, segmente les problèmes : il traite le vol d'un côté, la gestion écologique de l'autre, et la famine comme un problème logistique. La pensée bassari, quant à elle, perçoit la crise dans sa totalité systémique. La mort des coupables est le prix éthique à payer pour que le cycle de la vie reprenne.

Cependant, le philosophe critique ne saurait ignorer l'ambiguïté de cette justice mythique. Si elle réussit à châtier les

corrompus et à restaurer une dignité morale, elle flirte constamment avec le risque de l'enfermement théocratique et de la violence arbitraire non régulée par une loi écrite. L'archer guérit le symptôme de la trahison, mais il ne résout pas structurellement le problème de la modernisation technique du Sahel. Le roman de Modibo Sounkalo Keïta montre ainsi la grandeur tragique de cette justice traditionnelle : elle est indispensable pour punir le crime métaphysique et restaurer la dignité, mais elle doit nécessairement s'ouvrir, sous peine de stérilité historique, vers de nouvelles formes de rationalité endogène pour assurer l'avenir matériel de la communauté.

3. La modernité mal assimilée et les perspectives d'une rationalisation endogène en Afrique

La confrontation dramatique entre la faillite éthique de l'État centralisé et l'implacable rigueur de la justice mythique bassari ne débouche pas, dans l'économie narrative de l'œuvre de Modibo Sounkalo Keïta, sur une impasse tragique ou sur un éloge du surplace temporel. Elle appelle un dépassement dialectique. Si le retour à la normativité ancestrale s'avère indispensable pour châtier la trahison métaphysique et restaurer la dignité bafouée du groupe, il ne saurait constituer un projet de société viable pour affronter les défis matériels du siècle. Le dépérissement du Sahel exige une double rupture : d'une part, le rejet de cette modernité extravertie, purement consumériste et mal assimilée par les élites de Kionda ; d'autre part, le refus d'un traditionalisme pétrifié qui confondrait fidélité aux ancêtres et immobilisme technique. Il convient dès lors d'analyser comment le roman met en scène la nécessité d'une rupture avec l'aliénation technocratique pour poser les jalons d'une rationalisation endogène, illustrée par la synthèse philosophique et pratique de l'initiative collective de Kameh.

3.1. L'aliénation par la modernité périphérique : le fétichisme de la technique et l'échec du mimétisme technique

Le drame du développement en Afrique post-coloniale, tel qu'il se déploie à travers les débats d'Oniateh et les politiques hors-sol de Kionda, réside dans l'assimilation de la modernité à ses seuls attributs extérieurs et matériels. Pour les fonctionnaires de la capitale,

moderniser le monde rural se réduit à l'importation mécanique de technologies occidentales, tracteurs, projets de mécanisation agricole à grande échelle, plans de reforestation standardisés, sans ancrage dans la réalité sociologique ni respect des écosystèmes locaux. Ce mimétisme technocratique produit l'effet inverse de celui escompté : il engendre le gaspillage, la dépendance économique vis-à-vis de l'aide internationale et l'accentuation de la crise écologique. Les tracteurs rouillent faute de pièces de rechange et de carburant, tandis que les interdictions administratives concernant l'élevage traditionnel des chèvres aliènent un peu plus des paysans dépossédés de leurs savoirs séculaires. Cette modernité de surface fonctionne comme une « aliénation par la technique » qui détruit le tissu social sans édifier d'alternative productive.

M. Towa (1971, p. 112) a magistralement dénoncé cette confusion tragique entre l'appropriation véritable de l'esprit scientifique et la consommation passive des produits de la technique occidentale :

> L'erreur fondamentale des dirigeants africains a été de croire que l'on pouvait acquérir la puissance de la modernité par la simple importation de ses artefacts ou par le mimétisme de ses structures administratives. Cette attitude passive installe le continent dans une dépendance structurelle et aliène la pensée, car la modernité n'est pas un stock de marchandises à consommer, mais une attitude critique de l'esprit et une capacité d'autodétermination.

En transposant cette critique sur le texte de Keïta, on s'aperçoit que les projets de développement échouent à Oniateh parce qu'ils procèdent d'une vision descendante et coloniale du savoir. Le paysan y est traité comme un ignorant à civiliser, et non comme un partenaire doté d'une rationalité empirique propre. Le débat sur la mécanisation ou sur la reforestation artificielle révèle une fracture épistémologique : là où l'ingénieur de Kionda ne voit qu'un sol à exploiter ou un rendement à optimiser à l'aide d'intrants importés, le Sage bassari perçoit une terre nourricière sacrée dont les cycles biologiques exigent une gestion prudente et respectueuse. L'échec des projets de l'État

n'est pas dû à un refus intrinsèque du progrès de la part des populations, mais au caractère profondément impérialiste et inadapté d'une modernité imposée comme une violence culturelle (A. Renaut, 2004).

3.2. Le piège de l'essentialisme et de l'immobilisme traditionnel

Si le roman récuse le fétichisme de la modernité importée, il se garde tout autant de sombrer dans un messianisme traditionaliste béat ou dans une célébration romantique de l'autarcie culturelle. Le repli exclusif sur la coutume, s'il n'est pas fécondé par un effort d'adaptation historique, expose la communauté à la mort par inanition. La sécheresse est un défi physique réel que les incantations, la géomancie et la stricte observance des rites d'autrefois ne peuvent à eux seuls endiguer lorsque les nappes phréatiques s'épuisent. La justice de l'archer élimine les traîtres, mais elle ne fait pas pleuvoir ; elle lave l'affront moral, mais elle ne remplit pas les greniers à grains. Dès lors, le roman met en scène la nécessité d'une autocritique de la tradition. Rester prisonnier des structures ésotériques (le Comité secret, les sacrifices rituels) comme unique horizon de régulation sociale conduirait à transformer Oniateh en un musée à ciel ouvert ou en un isolat condamné à la disparition biologique.

Dans son étude monumentale des dynamiques temporelles et éthiques en Afrique, J. S. Mbiti (1969, p. 218) souligne que la pensée traditionnelle doit impérativement conjuguer sa fidélité au passé avec une ouverture prospective vers l'avenir :

> La vision traditionnelle africaine du temps est profondément tournée vers le passé (*le Zamani*), qui est la source de toute légitimité et de tout sens. Cependant, face aux bouleversements de l'histoire contemporaine, cette focalisation exclusive sur les ancêtres peut paralyser l'action historique si elle ne parvient pas à conceptualiser un avenir de transformation technologique et de maîtrise active du destin matériel.

Sur le plan de la critique philosophique, Modibo Sounkalo Keïta invite à une déconstruction de l'opposition binaire et stérile entre tradition et

modernité. Cette dichotomie, théorisée par l'anthropologie coloniale et reprise par les élites post-coloniales pour justifier leur domination, est un piège idéologique. La tradition n'est pas un donné figé, immuable et imperméable au changement ; elle est elle-même une construction historique dynamique, une suite d'adaptations successives. Le refus de la modernité destructrice de Kionda ne doit pas se traduire par un refus de la rationalité technique en soi, mais par l'exigence d'une *re-conceptualisation* de cette technique à partir des besoins réels et de la souveraineté du monde rural. C'est précisément à cette intersection cruciale que se situe l'alternative portée par le personnage de Kameh.

3.3. L'initiative de Kameh et le puits communautaire : vers une praxis de la synthèse et une souveraineté endogène

La figure de Kameh introduit une rupture dialectique majeure dans le roman. Il incarne le dépassement de la contradiction entre l'arc de l'ancêtre et le décret du fonctionnaire. À travers la construction du puits communautaire, Kameh ne déploie ni un projet étatique corrompu ni un rituel magique d'invocation de la pluie ; il met en œuvre une *praxis* (une action transformatrice guidée par une réflexion critique). Le puits communautaire utilise la technique moderne de forage et d'aménagement hydraulique, mais il en subvertit le mode de gestion capitaliste ou bureaucratique. La propriété et l'entretien de l'infrastructure ne sont confiés ni à l'État lointain de Kionda, ni à un commerçant privé comme Bango Besso, mais au collectif villageois lui-même, selon les principes ancestraux de la solidarité organique, du partage équitable des ressources et de la palabre décisionnelle. La technique est ici domestiquée, « endogénéisée » et soumise à l'éthique communautaire.

Cette démarche s'aligne parfaitement sur le concept de réappropriation de la souveraineté économique et psychologique développé par A. Mbembe (2019, p. 185) dans sa critique des structures de dépendance :

> Sortir de la condition post-coloniale exige l'invention de nouvelles formes de rationalité qui ne soient ni une singerie de l'Occident ni un fétichisme du terroir. Il s'agit de mettre en place

des agencements locaux, des micro-pratiques de souveraineté où les populations réinvestissent l'espace de la technique pour le subordonner à une politique du vivant et de la solidarité concrète.

Ainsi, le puits de Kameh est une réponse philosophique à la crise de la citoyenneté en Afrique. Il démontre que l'alternative à l'État failli n'est pas le chaos anarchique, mais la refondation du politique par le bas, à travers des structures de gestion collective des biens communs. La rationalisation endogène n'est pas un retour frileux aux origines, mais un acte de braconnage technologique : on s'empare des outils de la modernité universelle (la science hydraulique, les outils de forage) pour les mettre au service d'un projet de vie dicté par les valeurs locales. Le salut du Sahel ne dépend donc ni de l'aide humanitaire passive, qui infantilise et nourrit la corruption, ni d'un autoritarisme déconnecté. Il réside dans cette capacité de synthèse éthique où la modernité cesse d'être une aliénation pour devenir un instrument de libération, et où la tradition cesse d'être un refuge ésotérique pour devenir le socle moral d'une auto-émancipation matérielle.

Cette relecture de *L'Archer bassari* à l'aune de la crise de souveraineté en Afrique post-coloniale n'est pas seulement un exercice littéraire. Elle constitue, pour nous, une intervention philosophique d'une brûlante actualité. Car, dans un contexte mondial où la crise climatique exacerbe les tensions sociales et où la confiance dans les institutions étatiques est souvent défaillante, traiter ce sujet revêt un intérêt multidimensionnel. En effet, l'actualité de ce roman réside dans la persistance du phénomène de « mimétisme institutionnel » et de la fracture entre légalité et légitimité. Aujourd'hui encore, dans de nombreux États africains, le droit positif hérité de la période coloniale peine à s'enraciner dans les réalités sociologiques locales, créant un vide institutionnel comblé par des pratiques informelles. La « sécherichesse » (DOC, 2014, p. 136) décrite dans le roman, métaphore de la corruption systémique qui privatise les ressources vitales au détriment du bien commun, résonne avec les défis contemporains de la gouvernance, où l'aide internationale et les politiques publiques sont parfois détournées par des élites bureaucratiques, accentuant l'insécurité existentielle des populations rurales. De plus, l'intérêt majeur de cette étude est de dépasser le clivage stérile entre tradition et modernité. Elle démontre que le salut

ne réside ni dans un traditionalisme figé, ni dans l'imitation servile de modèles occidentaux inadaptés. En analysant le recours à la justice communautaire non comme un archaïsme, mais comme un acte de « légitime défense éthique » face à un « illégalisme d'État », l'article offre une clé de lecture indispensable pour comprendre les nouvelles formes de souverainetés fragmentées qui émergent là où l'État fait défaut. Il invite à une déconstruction des structures de pouvoir pour révéler la nécessité d'une éthique de la responsabilité ancrée dans le réel.

La portée socio-utilitaire de ce travail est particulièrement féconde, du fait qu'il propose un paradigme de « rationalisation endogène », dont l'initiative du puits communautaire de Kameh constitue la figure de proue. Primo, l'Afrique a besoin d'une réappropriation technologique (Y. Akakpo, 2016, p. 126). Car, l'idée est de braconner les outils de la modernité (technique, droit, gestion) pour les soumettre à une éthique de solidarité africaine. Cela suggère aux décideurs et aux acteurs du développement que la réussite de tout projet de société passe par la domestication des techniques modernes au service de projets collectifs locaux. Secondo, il requiert aux peuples africains de refonder le politique par le bas, c'est-à-dire de partir de la promotion de micro-pratiques de souveraineté. Plutôt que d'attendre un développement descendant, il faut reconnaître l'efficacité des structures de gestion collective des biens communs, où la délibération et le consensus garantissent une efficacité supérieure aux dispositifs bureaucratiques déconnectés.

Bref, la relecture de *L'Archer bassari* aujourd'hui nous permet de redéfinir la souveraineté non comme un attribut juridique abstrait, mais comme la capacité concrète d'un peuple à produire ses propres normes de justice et de survie (S. Bampini, 2025a ; 2025b), en réconciliant effectivement les impératifs techniques universels avec les valeurs éthiques locales. C'est une invitation pressante à passer d'une posture de consommateur passif de la modernité à celle d'acteur souverain de son propre destin.

Conclusion

Au terme de cette trajectoire analytique et critique, *L'Archer bassari* de Modibo Sounkalo Keïta s'impose bien au-delà de sa trame

policière ou de son ancrage sahélien comme une allégorie philosophique majeure de la crise de légitimité qui fracture l'Afrique contemporaine. Le roman opère une véritable anatomie politique de la post-colonie en mettant en scène les conséquences existentielles et métaphysiques d'un droit positif importé, vidé de sa substance éthique et converti en outil de prédation. Face à la « sécherichesse », l'État de Kionda a révélé son impuissance structurelle et sa faillite morale, transformant le contrat social en un pacte de dépossession et d'abandon biologique. L'analyse de la réaction communautaire d'Oniateh a permis de déconstruire le préjugé colonial et technocratique qui assimilerait la justice coutumière à un archaïsme barbare ou à un élan anarchique. À travers le Comité secret et le bras armé de l'archer, c'est une véritable rationalité alternative qui se déploie. Cette justice réparatrice et sacrificielle ne cherche pas le meurtre pour lui-même, mais l'expiation du sacrilège marchand commis par les émigrés afin de restaurer l'équilibre vital et cosmique rompu. L'arc et la flèche ne symbolisent pas un refus dogmatique de la modernité, mais un refus absolu de l'injustice institutionnalisée et de l'aliénation des consciences.

Cependant, la portée critique de l'œuvre de Keïta réside dans son refus des oppositions binaires et stériles. Si la justice mythique est indispensable pour punir le crime et restaurer la dignité spirituelle du groupe, elle s'avère insuffisante pour surmonter matériellement les défis de la famine et de la désertification. Le roman opère ainsi un dépassement dialectique incarné par l'initiative de Kameh. À travers le puits communautaire, Kameh jette les bases d'une rationalisation endogène : une démarche où la technique moderne est braconnée, domestiquée et soumise à un mode de gestion collectif hérité de la solidarité africaine. En conséquence, Modibo Sounkalo Keïta suggère que le salut du continent africain ne viendra ni d'une aide internationale passive et infantilisante, ni d'un étatisme mimétique déconnecté de ses réalités traditionnelles, ni d'un repli frileux sur un passé pétrifié. Il se trouve dans une synthèse éthique et souveraine par le bas, capable de réconcilier les impératifs techniques universels et les valeurs philosophiques endogènes de solidarité communautaire. *L'Archer bassari* offre ainsi une contribution précieuse à la philosophie politique africaine contemporaine, en rappelant que la

souveraineté véritable n'est pas une simple reconnaissance juridique internationale, mais l'auto-détermination d'un peuple à produire ses propres normes de justice et de survie.

Références bibliographiques

AKAKPO Yaovi, 2016. *Science et reconnaissance : entre puissance et solidarité*, Paris, Présence Africaine.

ARISTOTE, 2004. *Éthique à Nicomaque*, trad.fr. Tricot, Paris, Flammarion.

BAMPINI Souglouman, 2025a. *Justice sociale et théorie des capabilités de Sen*, Paris, L'Harmattan.

BAMPINI Souglouman, 2025b. *Justice sociale en Afrique : entre l'idéal et la réalité*, Paris, L'Harmattan.

DWORKIN Ronald, 1995. *Prendre les droits aux sérieux*, trad.fr. Marie-Jeanne Rossignol et Frédéric Limare, Paris, PUF.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1993. *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Éditions Karthala.

GAUTHIER David, 2000. *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, trad.fr. Serge Champeau, Sprimont, Mardaga.

HOBBES Thomas, 1999. *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile,* trad.fr. François Tricaud, Paris, Dalloz.

KEÏTA Modibo Sounkalo, 1984. *L'Archer bassari*, Paris, Éditions Karthala.

KELSEN Hans, 1997. *Théorie générale du droit et de l'État. La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique*, Paris, Bruyant LGDJ.

LOCKE John, 1999. *Traité du gouvernement civil*, trad.fr David Mazel, Paris, Flammarion.

MBEMBE Achille, 2020. *Nécropolitique*, Paris, Éditions La Découverte.

MBITI John Samuel, 1972. *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éditions Clé.

RENAUT Alain, 2004. *Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset.

RENAUT Alain, 2009. *Un humanisme de la diversité. Essai sur la colonisation des identités*, Paris, Flammarion.

ROUland Norbert, 1988. *Anthropologie juridique*, Paris, PUF.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2000. *L'État de guerre,* Paris, éd. Arles, Actes sud.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2001. *Du contrat social ou principes du droit politique,* Paris, Flammarion.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2012. *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième lettre, in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 6, in-4è édition en ligne www.rousseauonline.ch.

TOWA Marcien, 1971. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions Clé.

SCHMITT Carl, 1996, *Du politique: légalité et légitimité et autres essais*, Paris, Pardès.

SCHMITT Carl, 2016, *Légalité et légitimité*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal.