

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES

SOCIALISME ET DÉMOCRATIE EN AFRIQUE, UNE ANALYSE DU MODÈLE DE GOUVERNANCE CHEZ JULIUS NYERERE

MÉMOIRE RÉDIGÉ ET PRÉSENTÉ
EN VUE DE L'OBTENTION DU DIPLÔME DE
MASTER EN PHILOSOPHIE
SPÉCIALITÉ : ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

PAR

Armand DINGAMBEYE NADJIEKINGAR

MATRICULE : 18Z745

SOUS LA DIRECTION DE

M. OUMAROU MAZADOU

MAÎTRE DE CONFÉRENCES



JUILLET 2022

SOMMAIRE

DÉDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT.....	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DU SOCIALISME ET DE LA DÉMOCRATIE DANS LA PHILOSOPHIE AFRICAINE	9
CHAPITRE I : Le socialisme et la démocratie dans l’Afrique traditionnelle.....	11
CHAPITRE II : Analyses senghoriennes du socialisme et prise de conscience africaine.....	20
CHAPITRE III : La politique africaine et l’entrée en scène de Julius K. Nyerere	30
DEUXIÈME PARTIE : SOCIALISME ET DÉMOCRATIE CHEZ JULIUS K. NYERERE	47
CHAPITRE IV : De la pensée politique de Julius K. Nyerere	49
CHAPITRE V : Politique africaine : unité africaine, socialisme et démocratie.....	60
CHAPITRE VI : De la politique chez Julius K. Nyerere comme prémisse au développement de l’Afrique	68
TROISIÈME PARTIE : POUR UN VÉRITABLE SOCIALISME ET UNE DÉMOCRATIE EFFECTIVE EN AFRIQUE AUJOURD’HUI.....	82
CHAPITRE VII : Problème de pertinence et de mise en œuvre du socialisme de Julius K. Nyerere	84
CHAPITRE VIII : Socialisme de Julius K. Nyerere : un pivot pour la libération et le développement de l’Afrique	100
CHAPITRE IX : Socialisme et démocratie de Julius K. Nyerere : un pivot pour la libération et la bonne gouvernance de l’Afrique.....	112
CONCLUSION GÉNÉRALE	126
BIBLIOGRAPHIE	131
TABLE DES MATIÈRES	144

À feu mon père **NADJIEKINGAR NDODJIDE MBAILAO**

REMERCIEMENTS

L'expression de notre profonde gratitude va à l'endroit de toutes les personnes qui, dans la patience et le dévouement, n'ont cessé de nous apporter leur soutien durant toutes les années de notre parcours universitaire et dans la réalisation de ce travail de recherche.

Nous tenons, de prime abord, à exprimer notre profonde gratitude au Professeur OUMAROU MAZADOU, notre directeur de mémoire qui, malgré ses multiples occupations, n'a ménagé aucun effort pour assurer la direction de ce travail. La réalisation de ce travail scientifique tient, d'une part, à son ouverture et à sa totale disponibilité ; et d'autre part, à sa rigueur et à la pertinence de ses orientations. Ce climat, à la fois hospitalier, bienveillant, mais surtout exigeant et rigoureux, aura été pour nous un véritable levain pour l'aboutissement de ce travail.

Nos remerciements vont ensuite à l'endroit du Chef de Département ainsi qu'à tous les Enseignants du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I pour la formation de qualité qu'ils nous ont apportée.

Une gratitude exceptionnelle à notre père NADJIEKINGAR NDODJIDE MBAILAO qui, en dépit de la charge administrative et familiale, a dépensé sans compter pour notre devenir. Que ce travail le comble de bénédictions et de bonheur dans sa vie.

À notre mère MORTORE MBAITOU DJI ALHERE, qui a pris soin de notre éducation durant notre enfance à ce jour. Que ce travail soit pour elle une fierté.

Nous remercions également nos parents paternels de BÉBOTO et maternels de BEKOURA pour leur soutien affectif et moral.

Notre reconnaissance s'adresse également aux amis et camarades pour toutes leurs suggestions, surtout leur disponibilité et leur ouverture lors des échanges que nous avons eus.

Que tous ceux qui n'ont cessé de m'encourager dans mes études trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

RÉSUMÉ

Le problème de la gouvernance en Afrique fait objet des nombreuses interrogations aujourd'hui. Ces questions sont tantôt endossées au régime, tantôt à des personnalités politiques africaines, voire à des puissances extérieures continuant à manipuler l'Afrique au nom d'une vieille histoire du paternalisme colonial. Pourtant, la lecture attentive de *Socialisme, démocratie et l'unité africaine* de Julius K. Nyerere laisse entrevoir les vestiges traditionnels du socialisme qui ont hissé certains pays du monde parmi les grandes puissances. Il s'agit notamment de l'ardeur au travail, la solidarité et l'hospitalité autour desquels l'Afrique a construit ses valeurs depuis la période précoloniale. Parlant de la démocratie, perçue aujourd'hui comme le meilleur régime politique, Julius K. Nyerere pense que ce régime n'est pas étranger à l'Afrique, encore moins une panacée aux problèmes de ce continent. Selon l'homme politique tanzanien, l'Afrique renfermait, depuis l'Antiquité, les valeurs qu'incarne la démocratie. En effet, la démocratie est née de la solidarité, du respect de la dignité humaine, du partage, des droits de l'Homme et de la liberté qui ne sont rien d'autres que l'identité d'une Afrique traditionnelle. Ainsi avec Julius K. Nyerere, la symbiose entre le socialisme et la démocratie va répondre aux attentes du continent. Ce socialisme est également perceptible chez Léopold Sédar Senghor à travers son projet de la négritude. L'unité africaine aura donc pour prémisses le socialisme et la démocratie en rejetant le capitalisme et la lutte des classes. Ce projet que porte le concept d'Ujamaa comme une autre possibilité de décollage chez Julius K. Nyerere. Unie, autonome et socialiste, l'Afrique verra son développement et une mentalité nouvelle fondée sur la responsabilité des tous. De cette façon, le développement brillera par la qualité et la quantité. Sous cet angle, le socialisme de Julius K. Nyerere devient un pivot pour la libération et le développement de l'Afrique, car il rompt avec l'éducation coloniale pour promouvoir une nouvelle éducation adéquate à l'Afrique. Tout ceci est tributaire à la bonne gouvernance qui prend son envol sur le mixage du socialisme et la démocratie. C'est ce qui fait la pertinence et l'originalité du socialisme de Julius K. Nyerere. L'urgence est donc de repenser la politique africaine sous les auspices cet homme politique tanzanien pour juguler les problèmes qui accablent la gouvernance en Afrique qui ne cesse de sombrer dans des coups d'État récurrent.

Mots clés : socialisme, démocratie, bonne gouvernance.

ABSTRACT

The problem of governance in Africa is the subject of many questions today. These questions are sometimes endorsed by the regime, sometimes by African politicians, and even by outside powers continuing to manipulate Africa in the name of an old history of colonial paternalism. However, a careful reading of *African Socialism*, by Julius K. Nyerere gives glimpse to the traditional vestiges of socialism which have raised certain countries of the world among the great powers. These include the hard work, solidarity and hospitality around which Africa has built its values since the pre-colonial period. Speaking of democracy, seen today as the best political regime, Julius K. Nyerere thinks that this regime is no stranger to Africa, much less a variegation of the problems of this continent. According to the Tanzanian politician, Africa has, since ancient times, held the values that democracy embodies. Indeed, democracy was born out of solidarity, respect for human dignity, sharing, human rights and freedom which are nothing more than the identity of a traditional Africa. Thus with Julius K. Nyerere, the symbiosis between socialism and democracy will meet the expectations of the continent. This socialism is also perceptible in Léopold Sédar Senghor through his project of Negritude. African unity will therefore be premised on socialism and democracy, rejecting capitalism and class struggle. This project carried by the concept of Ujamaa as another possibility of take-off at Julius K. Nyerere. United, autonomous and socialist, Africa will see its development and a new mentality based on the responsibility of all. In this way, the development will shine in quality and quantity. From this angle, the socialism of Julius K. Nyerere becomes a pivot for the liberation and development of Africa, because it breaks with colonial education to promote a new education adequate for Africa. All this is dependent on good governance which takes off on the mix of socialism and democracy. This is what makes the relevance and originality of the socialism of Julius K. Nyerere. The urgency is therefore to rethink African policy under the auspices of this Tanzanian politician in order to curb the problems which overwhelm governance in Africa, which continues to sink into recurring coup d'état.

Keywords: socialism, democracy, good governance.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le mot socialisme recouvre un ensemble très divers de courants de pensées et de mouvements politiques, dont le point commun est de rechercher une organisation sociale et économique plus juste. Ceci dit, le but originel du socialisme est d'obtenir l'égalité sociale, ou du moins une réduction des inégalités et, notamment pour les courants d'inspiration marxiste, d'établir une société sans classes sociales. Plus largement, le socialisme peut être défini comme une tendance politique, historiquement marquée à gauche, dont le principe de base est l'aspiration à un monde meilleur, fondé sur une organisation sociale harmonieuse et sur la lutte contre les injustices. Selon les contextes, le mot socialisme ou l'adjectif socialiste peuvent qualifier une idéologie, un parti politique, un régime politique ou une organisation sociale.

Le socialisme entre dans le langage courant à partir des années 1820, dans le contexte de la révolution industrielle et de l'urbanisation qui l'accompagne : il désigne alors un ensemble de revendications et d'idées visant à améliorer le sort des ouvriers, et plus largement de la population, via le remplacement du capitalisme par une société supposée plus juste. L'idée socialiste, sous de multiples formes, se développe au long du XIX^e siècle et donne naissance, dans le monde entier, à des partis politiques s'en réclamant sous diverses dénominations¹.

En Afrique noire, après la décolonisation, des partis se réclamant à titres divers du socialisme arrivent au pouvoir, en sus des régimes communistes comme ceux de l'Angola, du Mozambique, de la Somalie, de l'Éthiopie, du Bénin ou du Congo-Brazzaville. En Afrique francophone, diverses tendances issues du Rassemblement Démocratique Africain (RDA) s'identifient comme socialistes, au Sénégal, au Mali et en Guinée. Le président sénégalais, Léopold Sédar Senghor théorise en 1961 une « voie africaine du socialisme », où des influences marxistes se marient avec celles de Pierre Teilhard de Chardin. Pour Léopold Sédar Senghor, la victoire de la négritude se confond avec celle du socialisme, conçu comme un « socialisme existentiel » non communiste dont la lutte des classes est exclue car, contraire à la tradition africaine d'unanimité et de conciliation. En Guinée, Ahmed Sékou Touré instaure un régime autoritaire fondé sur une planification ultra-centralisée, proche des conceptions stalinienne. En Afrique anglophone, les influences socialistes, davantage marquées par le socialisme chrétien et par un panafricanisme radical, sont revendiquées par des régimes comme ceux de Kwame Nkrumah au Ghana et de Julius K. Nyerere en Tanzanie.

¹ Karl Marx, *Le Capital*, cité par Alladoum Désiré, « 'Éthique et gouvernance », mémoire de Master en philosophie, Université de Yaoundé I, 2019-2020.

Julius K. Nyerere théorise un socialisme africain spécifique au continent qui, dans le cadre de communautés villageoises autogérées et égalitaires ; les villages *Ujamaa* - respecteraient les traditions africaines et lutteraient contre les inégalités, tout en revenant aux sources de l'esprit communautaire ébranlé par l'individualisme de l'époque coloniale. L'existence d'un socialisme spécifiquement africain ne fait, cependant, l'objet d'aucun consensus chez les socialistes du continent. Dans des anciennes colonies portugaises et françaises, se mettent par ailleurs en place, dans les années 1970, des régimes autoritaires influencés par le marxisme soviétique. Face aux différentes crises qui minent la gouvernance des pays africains, en général et plus particulièrement ceux de l'Afrique subsaharienne, que faut-il réellement faire ? Autrement dit, quel type de régime ou de gouvernement conviendrait-il pour le développement des États africains ?

Au sortir de la colonisation, c'est en référence aux concepts d'« anticolonialisme », de « nationalisme », de « socialisme » et de « panafricanisme » tels qu'ils sont mobilisés par les leaders nouveaux politiques que sont abordés analytiquement les régimes politiques de la postindépendance et les idéologies qui les portent. Les essais politistes de définition du « socialisme africain » théorisé par des hommes tels que Julius K. Nyerere, Léopold Sédar Senghor ou Kwamé Nkrumah², ainsi que les travaux de présentation et d'analyse comparée des nouvelles idéologies politiques qui émergent en Afrique³ exposent les fondements intellectuels qui leur servent de support sans référer à la catégorie politiste de populisme. Les socialismes africains y sont évalués à l'aune des socialismes européens, par la mise en lumière de leur ancrage dans la pensée politique européenne mais aussi de leurs caractères spécifiques. Certes, la figure du peuple n'est pas absente puisque dans ces « philosophies » politiques africaines, comme elles sont parfois appelées, le peuple apparaît sous la forme d'une communauté unie non seulement par une même expérience de l'esclavage et de la colonisation porteuse de violence et d'aliénation, mais aussi par le combat pour la liberté et la souveraineté ainsi que par le partage des valeurs culturelles et des traditions communes. Il s'agissait alors, par le biais de mesures politiques adéquates, de retrouver la fierté d'une culture africaine précoloniale pensée en terme d'authenticité culturelle écrasée par des siècles de servitude, tout en introduisant les éléments de modernité propices au développement économique, social et politique que la colonisation avait entravé. Mais les analystes politistes

² Voir le grand classique sur le socialisme africain, Friedland W.H. & Rosberg C.G. Jr. (ed.), *African Socialism*, Stanford, Stanford University Press, 1964. Pour la Tanzanie, voir Coulson A., *African Socialism in Practice: The Tanzanian Experience*, Nottingham, Spokesman, 1979.

³ Parmi une vaste littérature, voir notamment Mutiso G.M. & Rohio S.W., *Readings in African Thought*, London, Heinemann Educational Books, 1979.

renvoient à ces projets politiques non pas en référence à la catégorie savante de « populisme » mais dans le cadre analytique alors dominant, celui du développementaliste et du marxiste, au sein duquel sont articulés les concepts de socialisme, d'impérialisme, d'exploitation, de développement, de formation de classes et de modes de production.

Il importe ici de rappeler l'histoire obscure et atroce que les peuples africains ont vécue. En effet, les peuples africains, plus particulièrement ceux de l'Afrique noire ont subi la traite, la déportation, l'esclavage, les tortures de tout genre, la colonisation, bref toutes formes d'humiliation dont les conséquences sont restées gravées dans les mémoires. Ces phénomènes à savoir l'esclavage, la traite négrière, la colonisation, etc., que l'impérialisme occidental a fait naître et qui traduisent la souffrance endurée par tout un peuple, ont énormément bouleversé l'organisation politique, socio-économique et même les valeurs culturelles dans les sociétés africaines. Depuis lors, le continent africain souffre d'une sorte de pathologie que nous pouvons qualifier de crise ; d'autant plus que l'idéologie héritée de la colonisation manque d'efficacité face à la misère des populations et s'apparente d'ailleurs à une volonté de l'occident de maintenir l'Afrique dans la misère. C'est pourquoi, Julius K. Nyerere propose le socialisme fondé sur le concept d'Ujamaa pour y remédier. D'étymologie swahilie, Ujamaa signifie « esprit de famille », c'est-à-dire l'unité que forment les membres d'une famille. En tant que forme de gouvernance mise sur pied par Julius K. Nyerere dans le but de ressusciter les valeurs africaines quasi mortes, Ujamaa se présente comme l'une des solutions aux problèmes dont fait face l'Afrique. En réalité, il défend comme son nom l'indique l'idée de communauté, d'unité, d'égalité, de solidarité, de coopération et même de justice sociale.

Julius K. Nyerere est né le 13 avril 1922 dans un petit village des environs de Musoma sur les bords du Lac Victoria et est mort le 14 octobre à Londres. Son père s'appelait Nyerere Burite, chef des Wazanaki. Après ses études à l'école primaire de Musoma puis au collège de Tabora, une ville au cœur du Tanganyika et ensuite au collège de Makerere en Ouganda, il retourne à Taboura pour enseigner au grand lycée Sainte-Mary de Taboura. En 1949, il s'inscrivit à l'Université d'Édimbourg où il passa sa licence de lettres en 1952. De retour d'Édinbourg, il reprit son poste d'enseignant, cette fois au grand lycée Saint-Francis à Pugu, près de Dar-es-Salam. C'est en ce moment qu'il commença vraiment à s'intéresser à la politique. Il fut ensuite désigné au conseil législatif du Tanganyika, où il devint un des membres fondateurs du TANU (Tanganyika African National Union) en juillet 1954. À la même période, il fut élu président de ce parti nationaliste. En effet, le TANU, se fixe pour

objectif de construire une société solidaire sans violence et ce dans la dignité comme l'exprime d'ailleurs la phrase suivante : la politique du TANU est de construire un État socialiste, c'est-à-dire juste et solidaire.

De 1955 à 1957, Julius K. Nyerere se rend à New-York où il défend avec opiniâtreté l'indépendance du Tanganyika devant le Conseil de Tutelle des Nations-Unies. Un acte qui n'a fait que renforcer la confiance du gouvernement du TANU à l'égard de Julius K. Nyerere. Raison pour laquelle, il fut d'abord élu député aux premières élections du Tanganyika en 1958, ensuite, il prêta serment comme premier ministre en Mai 1961. Enfin, fut investi président de la république du Tanganyika le 09 décembre 1962. Après la fusion du Tanganyika et du Zanzibar en 1964, il devient président de la nouvelle République Unie de Tanzanie. Il a passé 21 ans à la magistrature suprême. Pendant son séjour, à ce poste, il coupe le cordon qui liait son pays au gouvernement britannique et élabore sa propre idéologie qui tire ses origines des valeurs traditionnelles africaines et repose sur « l'autosuffisance » ou le « self-reliance » qu'il appelle Ujamaa.

Le socialisme dans le sens nyererien du terme, insiste précisément sur l'unité et sur la nécessité de mettre fin à l'inégalité, l'injustice sociale et plus encore à l'abandon du capitalisme. C'est la raison pour laquelle pour justifier son choix, il écrit : le fondement, et l'objectif, du socialisme africain c'est la famille étendue. Compte tenu de cela, nous nous proposons, dans le cadre de cette recherche, de mener une réflexion sur la nature de la société et de la politique en Afrique, en examinant minutieusement l'idée du socialisme et de la démocratie chez Julius K. Nyerere comme modèle de gouvernance approprié pour une Afrique en crise. Cette crise s'explique par le fait que, depuis des indépendances dans les années 1960 jusqu'à nos jours, les États africains ont toujours du mal à assurer une bonne gouvernance pour, non seulement le bien-être pour dire le bien-vivre de leurs peuples, mais aussi pour leur développement de l'Afrique. D'où la formulation de notre thématique : « Socialisme et démocratie en Afrique, une analyse du modèle de gouvernance chez Julius K. Nyerere ». Le choix de ce thème qui s'inscrit dans le champ de la philosophie politique se justifie, d'une part, par le fait que la mal gouvernance constitue un fléau qui continue de gangréner nos États et partant empêche leur émergence et d'autre part, par le manque d'une véritable solidarité entre les États africains pouvant conduire à la réalisation d'une unité africaine, c'est-à-dire à la constitution des États-Unis d'Afrique tant prônée par les leaders emblématiques comme Julius K. Nyerere, Kwamé Nkrumah, Mouammar Kadhafi, pour ne

citer que ceux-là. Autrement dit, la mal gouvernance dans les États africains et le manque de véritable solidarité entre les Africains et entre nos États constituent des raisons qui justifient le choix de notre thème de recherche.

En effet, l'on est souvent choqué et bouleversé de constater dans nos États africains et tous les jours, de la mal gouvernance qui se manifeste à travers de l'abus de pouvoir exercé sur les peuples, des violences, des assassinats politiques, des enlèvements, des détournements et dilapidations des biens publics, de la prise du pouvoir par les armes, de la confiscation de pouvoir par le trucage des élections, etc.. Cette mauvaise gestion de l'État qui engendre généralement le soulèvement populaire ou des rébellions constitue le facteur qui entrave véritablement le développement politique et socio-économique des États africains.

En outre, les sociétés africaines qui furent présentées par notre auteur comme des sociétés unies, sont, aujourd'hui, marquées par le manque de solidarité qui les poursuit depuis la nuit des indépendances. Ce qui fait que les causes du sous-développement des États africains sont à la fois endogènes et exogènes. Elles sont endogènes dans la mesure où la mauvaise gouvernance et le manque de solidarité généralement engendrés par l'avidité de gain facile, d'intérêts égoïstes, etc., provoquant ainsi une déstabilisation sociale. Et elles sont exogènes du fait que la mauvaise gestion de l'État et le manque de cohésion sociale tant à l'intérieur des États qu'interétatique mettent des États africains dans une situation d'éternels dépendants vis-à-vis de l'Occident.

Ce problème de mauvaise gouvernance et de manque de cohésion dans un État tout comme entre les États suscite en nous plusieurs questions. Dès lors, pourquoi tant de problèmes en matière de gouvernance dans les États africains ? Autrement dit, pourquoi les États africains, depuis les années de leurs indépendances jusqu'à nos jours, rencontrent toujours des problèmes de gouvernance ? Est-ce parce que les Africains sont incapables de se gouverner eux-mêmes ou bien parce que l'Afrique renferme des réalités particulières inadéquates à une bonne gouvernance ? La mal gouvernance ne rend-elle pas illusoire l'idée d'émergence ? Autrement dit, comment peut-on espérer un jour à une émergence du moment où l'on aspire à mal gérer un État, à assurer une cohésion sociale, socle de tout développement ? Pourquoi les États africains ont, dans leurs relations régionales, du mal à s'entendre pour parvenir véritablement à la constitution des « États-Unis d'Afrique » pour prouver aux yeux du monde leur capacité à s'unir ? Est-ce parce que l'Afrique a été victime

de la colonisation qui continue de la suivre sous la néo-colonisation comme une malédiction historique ou bien les Africains sont vraiment incapables de s'unir ?

Notre choix porté sur le modèle de gouvernance selon Julius K. Nyerere nous semble approprié pour répondre à ces questions. Car, l'objectif étant de cerner les enjeux liés à la question de la gouvernance dans les États africains afin de proposer un paradigme politique prônant le socialisme et la démocratie véritable comme facteur, à la fois, de la bonne gouvernance et d'unité dans et entre les États africains. En quoi le modèle de gouvernance basé sur le socialisme et la démocratie prôné par Julius K. Nyerere serait-il le mieux approprié pour assurer une bonne gestion dans les États africains afin qu'ils amorcent véritablement le chemin de leur émergence ? Que peut-on bien comprendre par le socialisme et la démocratie dans le contexte de ce grand homme politique africain et en quoi consiste ce modèle de gouvernance ? L'applicabilité de ce modèle traditionnel de gouvernance dans les États africain aujourd'hui serait-elle aisée et facile eu égard à l'évolution actuelle du monde marquée par la mondialisation ? Ce sont autant de questions que suscite le problème de la gouvernance dans les États africains d'une part et d'autre part, de la solidarité entre les Africains pour une véritable unité de l'Afrique.

Ce faisant, partant du modèle de gouvernance basé sur le socialisme et la démocratie prôné par Julius K. Nyerere, nous envisageons, à travers ce travail, apporter notre modeste contribution dans la réorientation de la politique en Afrique dans un paradigme pouvant promouvoir la bonne gouvernance qui est la pierre angulaire du développement de tout État. Car, l'Afrique qui a tant souffert dans son histoire, a besoin d'un modèle de gouvernance pouvant assurer non seulement la bonne gestion dans les États africains et partant maintenir la cohésion sociale, mais aussi favoriser une bonne collaboration entre nos États afin de parvenir à la constitution des États-Unis d'Afrique tant prônée par les grandes figures de la politique africaine, parmi lesquelles se trouve notre auteur. Ce modèle, c'est celui de Julius K. Nyerere basé sur le socialisme et la démocratie ; y compris l'unité des peuples africains, leur autonomie monétaire, politique, économique et culturelle.

Pour mener à bien notre recherche sur ce problème qui se pérennise dans nos États africains, nous avons adopté une démarche analytique. Ce qui nous permettra de partir de la question du socialisme et de démocratie dans le contexte africain pour, d'une part, faire une étude analytique de la conception nyerérienne du socialisme et de démocratie et d'autre part,

examiner l'applicabilité de ce modèle comme paradigme de gouvernance des États africains qui aspirent à l'émergence d'ici 2035.

Étant donné que notre thème s'intitule « Socialisme et démocratie en Afrique, une analyse du modèle de gouvernance chez Julius K. Nyerere », la matérialisation de notre démarche méthodologique nous conduit à structurer notre travail en trois grandes parties dont chacune est divisée en trois chapitres, subdivisé chacun en trois sous-chapitres, de manière équilibrée. La première intitulée « La question du socialisme et de la démocratie dans la philosophie africaine » évoque en amont et en aval les circonstances, les évènements et les hommes qui, de près et de loin, ont participé à la formation du socialisme et de la démocratie en Afrique, ainsi que l'entrée de Julius K. Nyerere sur la scène politique africaine. La deuxième partie qui est « Le socialisme et la démocratie chez Julius K. Nyerere » analyse, dans la pensée de ce grand homme politique, la relation de cause à effet entre la politique et le développement. Elle le fait après avoir dûment ébauché cette pensée. La troisième partie intitulée « Pour un véritable socialisme et une démocratie effective en Afrique » soumet cette pensée à une critique sans complaisance, afin de la dépouiller de toute faille qui l'encombrerait pour, ultimement, l'utiliser à bon escient pour un véritable socialisme et une véritable démocratie que l'Afrique a tant besoin pour développement.

PREMIÈRE PARTIE :

**LA QUESTION DU SOCIALISME ET DE LA
DÉMOCRATIE DANS LA PHILOSOPHIE
AFRICAINES**

L'Afrique est l'un des continents où le problème de gouvernance se pose avec acuité. En effet, outre la particularité de son histoire obscure, humiliante marquée par la traite négrière, l'esclavage, la colonisation, etc., et qui a pesé et influence encore sur son développement politique, socio-économique, l'Afrique est un continent où les États souffrent énormément de problème de gouvernance. Autrement dit, la question de la gouvernance constitue, pour la quasi-totalité des États africains, l'épicentre de tous leurs problèmes. Car, mal voire très mal gouvernés, les États africains vivent une instabilité dans tous les domaines. Problèmes face auxquels tout étudiant qui se lance sur le chemin de la recherche, surtout dans le domaine qui nous concerne, ne peut rester indifférent. C'est ce qui a motivé notre choix du thème intitulé : « Socialisme et démocratie en Afrique, une analyse du modèle de gouvernance chez Julius K. Nyerere » dans l'objectif de parvenir à une réorientation de la politique en Afrique dans un paradigme prônant le socialisme et la démocratie véritable pour la bonne gouvernance, socle indispensable du développement de tout État.

Dans cette première partie intitulée : « La question du socialisme et de la démocratie dans la philosophie africaine », il sera question, d'une part, de partir, dans le premier chapitre, d'une approche définitionnelle des concepts socialisme et démocratie pour pouvoir redéfinir la question de la politique en Afrique ; d'autre part, de jeter, dans le deuxième chapitre, un regard analytique sur la conception senghorienne du socialisme et de la prise de conscience ; pour enfin aboutir, dans le troisième chapitre, à étudier l'entrée de notre auteur sur la scène de la politique africaine.

CHAPITRE I :

LE SOCIALISME ET LA DÉMOCRATIE DANS L'AFRIQUE TRADITIONNELLE

Aux antipodes des idéologies impérialistes, Julius K. Nyerere pense que ni le socialisme ni la démocratie n'est méconnue des Africains. C'est pourquoi, afin de bien cerner le sens de chacun de ces concepts dans la pensée de ce grand homme politique africain, il est important de procéder à leur définir sous toutes leurs dimensions. C'est ainsi que ce chapitre, dans sa tripartition, s'appesantit d'abord sur le socialisme ; ensuite sur la notion de démocratie pour, enfin aboutir à une orientation politique en Afrique.

I.1. LE SOCIALISME DANS L'AFRIQUE TRADITIONNELLE

Une lecture minutieuse du Socialisme, Démocratie et Unité africaine permet de relever cinq valeurs cardinales caractérisant le socialisme traditionnel africain.

I.1.1. L'ardeur au travail

L'ardeur au travail n'est rien d'autre que le dur labeur ; c'est l'application à une tâche; c'est l'effort soutenu pour faire quelque chose. Il caractérisait le socialisme traditionnel africain. Il en était aussi un élément justificateur. Le travail entraînait comme composante nécessaire dans la réalisation socialiste ; en fait, il en constituait le fondement et la justification. Le socialisme sans le travail, cela n'existe pas. La société n'était pas, d'une part, constituée des travailleurs, et d'autres parts des paresseux. Elle n'était pas un agglomérat des employés et des employeurs. Il n'y avait jamais eu de mains d'œuvres ou des ouvriers pour travailler à la place des patrons, qui, eux, n'effectuent aucune tâche, si ce n'est que celle de donner *ex cathedra* des instructions. Le travail ainsi effectué, les retombées ainsi recueillies, l'on faisait des distributions, à chacun selon qu'il en avait besoin : c'est la juste distribution des biens.

I.1.2. La juste distribution des biens

Dans l'Afrique traditionnelle, les biens étaient redistribués d'une manière, pas équitable, mais juste. Tous travaillaient pour tous et chacun recueillait une moisson digne de ce qu'il avait semé : c'est la justice distributive. La justice distributive, comme son nom

l'indique, consiste ici à faire en sorte que chacun reçoive des biens suffisants pour combler ses besoins, à la mesure du travail global effectué. Dans ce cas, la juste distribution des biens n'est pas l'équitable distribution dans le sens mathématique du terme. Tout le monde travaillait certes, mais l'on partageait le produit entre tous, selon les besoins de chacun. Entre équitable distribution et juste distribution, il y a non seulement une différence de sens, mais aussi de finalité. Si le premier véhicule en filigrane l'idée de l'égoïsme et de l'indifférence, le second quant à lui a pour finalité la charité, la piété, la fraternité, la compassion et la solidarité⁴.

I.1.3. La solidarité

La solidarité est le sentiment qui pousse les personnes à s'accorder, par devoir moral, une aide mutuelle. C'est une dépendance réciproque fondant la cohésion. Il était de mise dans la société traditionnelle africaine, pense Julius K. Nyerere : « Dans notre société africaine traditionnelle nous étions des personnes au sein d'une communauté. Nous prenions soin de la communauté et la communauté prenait soin de nous »⁵. Il y existait des personnes naturellement incapables d'effectuer telle ou telle tâche parce que, soit infirmes, soit immatures, soit vieilles. À côté d'eux, existaient des personnes vigoureuses et travailleuses, déterminées à effectuer même les tâches les plus ardues. Les uns n'étaient pas pour autant en insécurité alimentaire que les autres, même en temps de crise, sous prétexte qu'ils sont démunis. Au nom de la solidarité, nul ne disait que ses biens lui appartenaient en propre. Tout était commun entre eux. L'individu infirme, veuf ou orphelin méritait le même respect, la même considération que les autres membres de la communauté. Tous étaient égaux en droit et en dignité⁶.

En effet, bien des gens peuvent être solidaires sans éprouver pour les uns et les autres le moindre sentiment de fraternité. Dans ce cas, le mobile de leur solidarité est moins l'obligation morale que l'intérêt. Ce n'est pas cette espèce de solidarité que décrit Julius K. Nyerere. Il s'agit de la solidarité dans le sens vrai du terme, celle qui s'apparente à la fraternité.

⁴ J. K. Nyerere, *Freedom and Socialism*, New York, Oxford University Press, 1966, p. 337.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

I.1.4. Le sentiment de fraternité

La fraternité, dans l'esprit de Julius K. Nyerere, ne désigne pas seulement le lien de parenté qui unit les enfants, frères et sœurs, nés de mêmes parents ; elle est aussi la liaison étroite que contractent ensemble ceux qui, sans être frères, se traitent néanmoins comme tel. C'est en clair le lien de solidarité et de proximité qui lie les êtres humains qui se reconnaissent appartenir à une même entité. Dans l'Afrique traditionnelle donc, les êtres humains se considéraient et se traitaient comme des frères appartenant à une même et seule famille. Ils vivaient en parfaite symbiose. L'unité et la communauté dans le sens premier des termes donnaient une signification à leur vie.

La société n'était qu'un cœur et qu'une âme⁷. C'est donc dire que la société traditionnelle africaine n'était pas une société de classes. Le socialisme africain par ricochet, n'est pas conséquent de luttes de classes, comme c'est le cas du socialisme révolutionnaire occidental⁸. Il est même difficile de trouver l'équivalent du mot « classe » dans un dialecte typiquement africain⁹. Autrement dit, les luttes intestines étaient inadmissibles. Aucune condition ne leur donnait accès. Il n'y avait pas des bourgeois pour opprimer les prolétaires. À la place de l'hostilité régnait absolument l'hospitalité.

I.1.5. L'hospitalité

L'hospitalité est la charité, la libéralité qu'on exerce en recevant ou en logeant chez soi les étrangers, mieux les frères. Elle était l'une des caractéristiques fondamentales de la société traditionnelle africaine : « L'une des réalisations les plus socialistes de notre société c'est [...] la pratique universelle de l'hospitalité¹⁰ ». Les hommes pouvaient se déplacer d'un village à un autre, sans la moindre crainte d'une éventuelle hostilité ou adversité. Tous pouvaient compter sur l'hospitalité et la libéralité de chacun. Par ailleurs, les personnes âgées avaient un traitement spécial caractérisé par le respect. Le vieillard, en Afrique traditionnelle, était couvert de beaucoup de considérations et d'égards. Garant de l'intelligence et de la sagesse, pédagogue et gardien de la tradition, il a pour rôle, non seulement de transmettre cette tradition à la jeune génération, mais aussi et surtout de veiller à l'équilibre de la communauté. Il a dû travailler avec ardeur et abnégation pour le bien-être de la communauté avant de devenir vieux. Pour toutes ces raisons, les plus jeunes, en retour, l'entouraient de

⁷ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 27.

⁸ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁹ *Id.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

l'estime admirative et affectueuse¹¹. Ainsi, il pouvait décliner sans angoisse, au milieu des soins et de la vénération de tous.

Eu égard à ce qui précède, force est de constater que tous les éléments du socialisme traditionnel africain sont intimement liés. Le travail et la solidarité vont de pair et fécondent la juste redistribution des biens. La fraternité donne un sens à la solidarité et donne naissance à l'hospitalité. Qu'il s'agisse de l'hospitalité, de la fraternité ou de la solidarité, il est question de la dignité humaine, laquelle dignité commande de couvrir les personnes âgées, notamment les vieillards, de respect et de l'affection. Un tel socialisme est l'antithèse parfait du capitalisme. Cependant, qu'en est-il de la démocratie en Afrique traditionnelle ?

I.2. DE LA DÉMOCRATIE DANS L'AFRIQUE TRADITIONNELLE

Julius K. Nyerere démontre avec force que « la démocratie, dans son vrai sens, est aussi familière à l'Afrique que la chaleur du soleil tropical¹² » et que, ce n'est aucunement pas pour remédier à une quelconque incapacité des Africains à se gouverner eux-mêmes démocratiquement que les Occidentaux ont envahi l'Afrique¹³. En effet, « avant l'arrivée relativement récente des impérialistes, nous nous gouvernions bel et bien nous-mêmes¹⁴ ». Ainsi, il n'y a pas de démocratie que l'on puisse apprendre à l'Africain. Si la démocratie est le gouvernement par le peuple, ou plus exactement le fait de régler les affaires au cours d'une discussion où chacun s'exprime librement, alors, dans la société africaine traditionnelle, « Les vieillards s'assoient au pied du grand arbre, et discutent jusqu'à ce qu'ils parviennent à un accord... »¹⁵. À titre de rappel, cette forme de démocratie était pratiquée dans les cités grecques antiques¹⁶.

I.2.1. L'idée du socialisme et de la démocratie dans l'Afrique traditionnelle

Pour tout dire, ni le socialisme, ni la démocratie ne sont méconnus des Africains. L'un aussi bien que l'autre est enfoui dans les éléments de la culture. Mais d'où vient le capitalisme? D'où vient la division ? À ces questions la réponse de Julius K. Nyerere est la suivante : « Là-dessus arrivèrent les capitalistes étrangers. Ils étaient riches. Ils étaient puissants. Et, tout naturellement, l'Africain commença à vouloir [...] acquérir richesse et

¹¹ J. K. Nyerere, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹² *Ibid.*, p. 20.

¹³ *Id.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹⁵ Guy Clutton-Brook cité par Nyerere, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶ J. K. Nyerere, *op. cit.*, p. 30.

puissance pour opprimer quelqu'un d'autre »¹⁷. De cette manière, le capitalisme s'installe en lieu et place du socialisme ; la démocratie cède la place aux jeux égoïstes des factions politiques. D'où la nécessité de se rééduquer, de retrouver l'attitude d'esprit d'autrefois pour une Afrique moderne plus prospère.

L'idée d'un socialisme et d'une démocratie en Afrique moderne¹⁸, l'Afrique socialiste est un vieux souvenir. Elle a été perturbée par une cause extérieure : le colonialisme. Toutefois, cette perturbation est superficielle à en croire Julius K. Nyerere lorsqu'il souligne qu'« elle n'a atteint que des individus isolés et moralement faibles : il doit être encore possible de faire retour au substrat socialiste du pays¹⁹ ». C'est pourquoi, il recommande à l'Afrique moderne de pouvoir effectuer un saut méthodique dans le passé pour n'y prendre que ce qui peut lui être utile. En effet, la société traditionnelle africaine, elle aussi, connaît des imperfections. Ici, entre l'homme et la femme, il n'y a pas égalité: « *it is true that the women in traditional society were regarded as having a place in the community which was not only different, but was also to some extent inferior* »²⁰. En plus, une pauvreté généralisée en matière de confort caractérisait la société. Personne ne manquait de quoi manger, il est vrai. Il y régnait une parfaite et noble équilibre économique et sociale, il est aussi vrai. Mais cet équilibre était à la plus basse échelle: « *the other aspect of traditional life which we have to break away from is its poverty. Certainly there was an attractive degree of economic equality, but it was equality at a low level. The equality is good, but the level can be raise* »²¹.

Deux facteurs étaient à l'origine de cette pauvreté : l'ignorance et la faible exploitation de richesses : « *for there was nothing inherent in the traditional system which caused this poverty; it was the result of two things only. The first was ignorance, and the second was the scale of operations.* »²²

¹⁷ J. K. Nyerere, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸ J.K. Nyerere *Socialisme, démocratie et unité africaine suivie de la déclaration d'Arusha*, Paris, Présence Africaine, 1970. Dans cet ouvrage, Julius K. Nyerere énonce à peine l'idée d'un socialisme et d'une démocratie en Afrique moderne. Il ne la développe pas suffisamment. Ainsi, pour rendre claire cette idée, il nous semble important de le faire de nous-même.

¹⁹ J.K. Nyerere cité par Yves Bénot, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, François Maspero, 1972, p. 204.

²⁰ « Il est vrai que les femmes dans la société traditionnelle ont été vues comme ayant une place pas seulement différente, mais aussi quelques fois inférieures » (J.K. Nyerere, *Freedom and Socialism, op. cit.*, p. 339).

²¹ « L'autre aspect de la vie traditionnelle auquel nous devons mettre fin est sa pauvreté. Certainement il y avait un degré d'attraction d'égalité économique, mais c'était une égalité à un niveau bas. L'égalité est bonne, mais le niveau peut être rehaussé » (*ibid.*, pp. 339-340).

²² « En effet, rien n'était inhérent dans le système traditionnel qui a causé cette pauvreté ; c'était seulement le résultat de deux choses. La première était l'ignorance, et la seconde était l'échelle des opérations », (J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine, op. cit.*, p. 40).

I.2.2. La revalorisation des valeurs traditionnelles africaines

Il s'agit donc, en retournant aux sources, de faire un tri rationnel, en reprenant ce qui était vertu et en corrigeant ce qui semble être aujourd'hui un vice. Il s'agit précisément de reprendre le socialisme et la démocratie traditionnels, de remplacer la misogynie par le principe de l'égalité des sexes ; l'ignorance par l'intelligence, la curiosité ou la quête permanente de la sagesse, nécessaire pour l'amélioration de la productivité. Il s'agit ainsi de créer une société socialiste fondée sur trois principes à savoir : l'égalité et le respect de la dignité humaine ; la mise en commun des ressources produites en commun ; le travail pour tous et le rejet de toute exploitation de l'homme par l'homme²³. Le socialisme ainsi réalisé, il devient moins difficile pour les Africains à s'unir à l'échelle continentale, afin de mieux contrecarrer les affres du sous-développement.

I.3. DE L'ORIENTATION POLITIQUE EN AFRIQUE : AU-DELÀ DU CAPITALISME ET DU SOCIALISME

I.3.1. L'affirmation théorique

Parmi les objections les plus couramment faites contre la réalisation du socialisme en Afrique, la plus usuelle est celle qui consiste à faire du socialisme de Marx, seulement un produit de circonstances historiques déterminées, ce qui conduit par le fait même, à la négation de la possibilité d'extension de ce modèle et de l'application de certains de ses catégories à la réalité africaine contemporaine. Cette objection, nous la retrouvons chez Léopold Sédar Senghor, comme nous l'avons vu plus haut ou chez Mamadou Dia, et nous lisons, par exemple dans cette optique les lignes suivantes :

Le socialisme scientifique de Marx et d'Engels est né comme on le sait, de la situation de l'Europe occidentale au milieu du XIX^e siècle, de la situation de ses sciences et de ses techniques ; à présent, c'est aux pays africains de le repenser en fonction de leur vision du monde moderne, en fonction de leur situation négro-africaine, en fonction d'une paix interhumaine qui ne souffre point de mystification historique et ne cède point à l'illusion des arrière-mondes²⁴.

Certes, c'est la situation historique occidentale du milieu du XIX^e siècle qui a donné naissance à l'analyse et à la thématique socialiste et communiste de Marx, mais, il y a, de ce point de vue, dans le socialisme marxien un aspect conjoncturel historique indéniable. Ceci dit, le socialisme de Marx n'en est pas moins pourtant une saisie systématique et pratique de

²³ J.K. Nyerere, *Indépendance et éducation*, trad. Allain Collange, Yaoundé, CLÉ, 1972, p. 16.

²⁴ Mamadou Dia, *Marx et l'étrangeté d'un socialisme africain*, Paris, Présence Africaine, 1964, p. 36.

la structure même du capitalisme qui a pu créer, comme on l'a vu, aliénation et exploitation. Or, en dépit de quelques transformations et évolutions, cette structure, fondamentalement, demeure, que ce soit au Centre avec la prolétarianisation accentuée du "prolétariat", des agriculteurs, de la petite bourgeoisie, et intensification potentielle de la lutte des classes ou à la Périphérie à travers l'impérialisme colonial et le néocolonialisme. C'est donc cette structure qui doit être remise en cause dans sa double dialectique interne et externe. Les pays africains ne devraient-ils pas dans ces conditions, repenser le socialisme en fonction de leur vision du monde moderne et de leur situation négro-africaine, une fois mise suffisamment en lumière ce qui caractérise justement cette situation négro-africaine. Or, la caractéristique essentielle de cette situation négro-africaine demeure, du point de vue interne qu'externe : l'aliénation et l'exploitation. Et cette situation contient les germes de son propre dépassement, en vue d'une réalisation et d'une libération véritables de l'homme africain. C'est de cette manière se trouve, ici, posé le problème de la spécificité et de la consistance de ces « valeurs africaines » que proclame et prétend notamment réhabiliter la négritude senghorienne²⁵.

Ce serait pourtant faire peu de cas de la destruction (ou de la transformation) même de ces valeurs par la pénétration de la civilisation occidentale capitaliste, et c'est moins sur ces valeurs (qui n'ont pas été épargnées, pas plus que la force de travail des africains) qu'il faudrait tabler maintenant pour la « réalisation » de l'homme africain moderne. De ce point de vue, nous nous situons au-delà d'un certain essentialisme idéaliste prompt à élaborer des théories sur « l'originalité » du Noir. Or, la situation concrète d'où part notre analyse nous impose comme originalité actuelle du Noir son aliénation dans et par son exploitation.²⁶

Le modèle théorique du développement, entrevu dans le sillage d'un arrimage à la primauté de l'homme et du social n'est donc pas et ne saurait être une récupération d'un quelconque dogme socialiste posé comme vérité a priori, universelle, intangible et anhistorique. Ce modèle pourrait, sans dommage, s'inspirer de l'analyse marxienne, pour cerner la situation, la conjoncture historique du Tiers-monde, (elle-même non figée, en pleine

²⁵ Pour Mamadou Dia, cette spécificité se trouve dans le respect de la hiérarchie, la primauté des forces spirituelles et leur respect ; et le socialisme scientifique pour lui, ne saurait sauvegarder cette spécificité : d'où sa mise en garde : « Serrant de plus près l'enseignement de Marx, le socialisme européen n'oubliera pas que, pour construire une économie socialiste, faite pour l'Afrique, point ne sera besoin de bouleverser les tables de valeurs établies, de prêcher par exemple l'athéisme comme dogme socialiste, de prêcher l'insurrection des consciences contre les forces spirituelles si caractéristiques des civilisations africaines » (*Réflexions sur l'économie de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1961. p. 71).

²⁶ Et comme le montre Potietkhine, l'originalité du noir est due : « non à on ne sait quels traits inhérents aux peuples africains, mais à l'intervention du capitalisme européen qui a réduit ces peuples à l'esclavage » (« Observations sur le socialisme africain », in *Recherches internationales. Afrique noire* n° 22, Moscou, 1961, p. 20).

transformation interne) ainsi que sa structure même, en posant son dépassement comme une nécessité dialectiquement contenue en elle. Comment faire avancer notre recherche en dehors de ce cadre théorique ?

I.3.2. La primauté de l'homme et du social

La nécessité de la réalisation africaine d'un développement privilégiant l'homme et le social (d'un socialisme rénové) est donc à la fois une exigence du dépassement de la situation d'exploitation de l'Afrique analysée théoriquement à la lumière de la dialectique de Marx et une récupération du socialisme africain traditionnel²⁷. Certes, comme le rappelle Julius K. Nyerere : « *le socialiste européen ne peut penser à son socialisme sans penser en même temps à ce dont il procède : le capitalisme !* »²⁸ Cependant, le penseur socialiste africain moderne ne peut pas non plus, désormais, penser le socialisme en référence seulement à la société socialiste traditionnelle africaine. Où est-elle d'ailleurs, cette société traditionnelle ?²⁹ Ou a-t-elle été conservée, figée, en l'état, hors de l'histoire ? Une référence au capitalisme est évidemment nécessaire dans toute analyse et dans tout essai d'interprétation de la situation africaine, celui-ci ayant été introduit en Afrique et ayant bouleversé profondément les structures sociales traditionnelles.

S'il est vrai que traditionnellement, le problème des classes et des luttes de classes était moins aigu comme nous l'avons mentionné plus haut, il n'en est plus de même actuellement³⁰. Or, il faut reconnaître que tous ces clivages et tous ces antagonismes sociaux actuels sont des créations du capitalisme, ou tout au-moins ont été accentués par lui. Et c'est contre cette réalité sociologique et contre l'idéologisation dominante faite pour la justifier (en la reliant au respect traditionnel de l'ordre établi !) que le penseur socialiste africain moderne peut s'insurger, au nom précisément de « l'humanité » (primauté de l'homme) et de sa « réalisation ». Et c'est de ce point de vue que la réalisation africaine du socialisme rénové

²⁷ Ou du moins ce qui peut en rester, après l'irruption du capitalisme occidental et de son échelle des valeurs.

²⁸ Julius Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., p. 260.

²⁹ La société par définition, n'étant pas une réalité en soi, statique et anhistorique, mais étant une réalité dynamique, évoluant sous impulsion interne - externe, on ne saurait s'attendre à trouver, conservée à l'abri de toute transformation, une société traditionnelle africaine !

³⁰ On ne peut nier l'existence d'un prolétariat urbain qui se développe rapidement, on ne peut nier une réelle prolétarianisation des masses rurales, on ne peut passer sous silence l'existence des clivages sociaux dans les centres urbains. (Professions libérales, hauts fonctionnaires, petits salariés). La conscience de classe n'y est certes pas encore suffisamment élaborée, mais ce n'est pas la conscience seule qui détermine l'existence d'une classe en tant que telle, encore que certaines classes (notamment la classe dirigeante, aient une réelle conscience de classe qui transparaît dans la définition de la classe dirigeante que donne ici J. Ziegler : « Une minorité délimitée, cohérente, consciente d'elle-même et qui, détenant le pouvoir, use ou abuse de sa situation privilégiée pour exploiter ou opprimer les masses en défendant, par l'action collective, les intérêts particuliers de ses membres », (*Sociologie de la nouvelle Afrique*, Paris, Seuil, 1964, p. 48). Les termes soulignés le sont par nous.

peut se présenter comme une synthèse théorique-pratique (mais non un syncrétisme) qui pose comme valeur absolue l'homme.

I.3.3. Socialisme et développement

La socialisation des forces productives consécutives à la modification des rapports sociaux fonde le développement vrai de l'Afrique, sur la base technologique préalablement définie : celle de la créativité et non pas seulement celle du transfert en matière technologique, au-delà de l'exploitation capitaliste et de sa rationalité technologique.³¹ À ce niveau, nous aboutissons donc à une redéfinition du développement pour l'Afrique ainsi que pour le Tiers-monde en général : c'est l'instauration de rapports de production désaliénés et désaliénants, réalisant l'homme « créatif » qui par son travail, se crée lui-même en même temps qu'il crée la richesse sociale et instaurant une juste redistribution de la richesse sociale créée par ce travail social. Tant que ne seront pas instaurés de tels rapports, il ne sera possible de parler ni de développement³², ni par conséquent de libération de l'Afrique et du Tiers-monde. La réalité actuelle ou mieux la situation actuelle du Tiers-monde et de l'Afrique semble plutôt réaliser un contre développement par la reproduction du type de croissance et de développement occidental, caractérisé par la contradiction entre les possibilités grandissantes de la technologie moderne et les possibilités limitées d'accès à cette richesse sociale ainsi créée. Il y a aussi une nécessité de dépassement interne - externe par la restructuration des rapports internes du système et l'atténuation des antagonismes de classes d'une part, par la rupture des rapports de sujétion et d'exploitation externes d'autre part. Le développement de l'Afrique et du Tiers-monde dans ce nouveau cadre, réaliserait cette « auto-détermination » des sujets humains dont parle Herbert Marcuse : « Les "producteurs immédiats" auraient la chance de créer eux-mêmes, avec leur propre travail et leur propre loisir, leur propre progrès, de pouvoir contrôler son taux de croissance et son orientation »³³.

³¹ Et c'est ainsi que nous rejoignons la définition du socialisme par Julius K. Nyerere : « Le propre du socialisme, c'est la justice distributive. Son souci est de veiller à ce que ceux qui sèment recueillent une moisson digne de ce qu'ils sèment » (*Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., p. 18).

³² En dépit de l'implantation possible d'un certain nombre d'industries sous l'impulsion du capitalisme et de sa logique des délocalisations.

³³ H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, traduction Monique Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 73.

CHAPITRE II :

ANALYSES SENGHORIENNES DU SOCIALISME ET PRISE DE CONSCIENCE AFRICAINE

Léopold Sédar Senghor va ainsi placer sa problématique de l'affirmation de soi dans une thématique générale : le pan humanisme culturel. Cette thématique annexe quelques idées-guides, des étapes nécessaires pour sa réalisation : la Négritude, l'humanisme, le socialisme.

II.1. ANALYSE SENGHORIENNE DE LA VIE POLITIQUE AFRICAINE

II.1.1. Une problématique essentialiste

L'analyse menée par Léopold Sédar Senghor est inséparable de son contexte originel : elle est au départ l'expression d'un opprimé prenant conscience de son exploitation et de celle de toute sa race (le phénomène colonial) ; ensuite, en tant que prise de conscience, elle se veut un instrument de lutte pour la libération et la reconnaissance d'un « être-nègre » : elle est Négritude. Léopold Sédar Senghor le dit lui-même en ces termes: « pour asseoir une révolution efficace, notre révolution, il nous fallait d'abord nous débarrasser de nos vêtements d'emprunt, ceux de l'assimilation, et affirmer notre être, c'est-à-dire notre négritude³⁴ ». Ces deux premiers aspects, l'aspect de prise de conscience et celui de lutte contre l'exploitation pour la réhabilitation de l'homme noir, paraissent éminemment positifs. Mais si nous parlons de problématique essentialiste, c'est pour caractériser le troisième aspect de la démarche senghorienne qui cherche à déterminer un être-nègre, une essence du nègre³⁵ face à un être blanc, une essence du blanc. En effet, selon Léopold Sédar Senghor, une civilisation noire (fruit de l'être nègre), est intuitionniste, elle procède par identification sympathique à la nature, à l'autre, au social. Et cette civilisation est opposée dans son essence même au rationalisme occidental (blanc), essentiellement analytique. J. Chevrier, expliquant sur ce point la démarche senghorienne, dit notamment : « là où l'europpéen se complait à reconnaître le monde par la reproduction de l'objet, le négro-africain se plait à le connaître vitalement par l'image et par le rythme³⁶ ».

³⁴ Cité par J. Chevrier, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin. 1974. p. 47.

³⁵ L'essence est par définition intemporelle, anhistorique. Elle s'oppose à l'accident et est considérée comme formant le fond de l'être. L'essence du nègre a-t-elle alors comme unique fondement la biologie ? Les conditions socio- historiques ? C'est un problème qu'il faut éclaircir.

³⁶ J. Chevrier, *op.cit.*, p. 191.

Le problème est donc de savoir si la civilisation nègre est un résultat de la biologie du nègre ou plutôt le fruit des déterminations géo-historiques et sociologiques. Sur ce point, Léopold Sédar Senghor ne semble pas clair, même s'il parle de cette « familiarité cosmique de l'homme et de la terre » issue du caractère agricole et pastoral des sociétés africaines, solidarité qui conditionne à la fois l'organisation sociale et les productions culturelles.

S'il est vrai que les deux premiers aspects de la démarche senghorienne, en tant que contestation et instruments potentiels d'une praxis visant la promotion de l'être-nègre par sa reconnaissance universelle face à l'idéologie dominante qui lui a dénié toute humanité, se révèlent positifs la démarche essentialiste, par contre, ne risque-t-elle pas de confiner le nègre dans des déterminations catégorielles et dans des attributs « essentialisant » sa situation réelle de domination et de retard technologique ? S'il en est ainsi, cette démarche peut-elle permettre réellement une mobilisation et une praxis luttant essentiellement contre le rapport de forces (à base technologique) créé en faveur du colonialisme ? En d'autres termes, cette démarche fournit-elle les armes propres à liquider la domination ? C'est ce problème qu'il faut examiner ici.

II.1.2. La réalisation concrète du socialisme

Pour Léopold Sédar Senghor, la réalisation du socialisme africain entraînera le développement économique et social. Cette réalisation partira d'un triple inventaire : un inventaire de la civilisation négro-africaine traditionnelle, un inventaire de la rencontre des deux civilisations et un inventaire des ressources économiques. Cette réalisation tendra vers l'instauration d'une démocratie fédérale forte.

De l'inventaire de la civilisation négro-africaine traditionnelle, le résultat est la découverte du collectivisme et du socialisme traditionnel : « Nous y apprendrions que la philosophie négro-africaine est une philosophie existentialiste et humaniste, comme la philosophie socialiste, mais qui intègre les valeurs spirituelles [...] que la société négro-africaine est une société collectiviste, plus exactement communautaire³⁷ ». Cependant, lorsque Léopold Sédar Senghor propose de réaliser le socialisme par le renouvellement de cet ancien communautarisme traditionnel, cela ne semble guère rien moins que mythique, étant donné, comme nous l'avons vu, la destruction de cette société traditionnelle par le choc colonial.

³⁷ L. S. Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1971, p. 71.

Dans quel musée peut-on désormais, précieusement conserver, cette valeur importante du communautarisme traditionnel ?

De l'inventaire de la rencontre des civilisations, Léopold Sédar Senghor veut opérer une « symbiose », un métissage culturel. Mais l'élément mâle et fécondant, parce que le rapport des forces est en sa faveur, reste l'Occident capitaliste. De ce point de vue, cette symbiose devient problématique. Bien plus, elle se présente comme la consécration d'un assujettissement vécu, désormais assumé. N'y a-t-il pas là une nouvelle aliénation, aux antipodes de la révolution ? Enfin, l'inventaire des ressources économiques permettra l'élaboration des plans de développement en fonction des réalités et des besoins nationaux : « *c'est en fonction de nos objectifs et de notre but que les options économiques et sociales de départ – la culture négro-africaine – que les rapports socialistes devront être adaptés à nos réalités* ³⁸ », affirme Léopold Sédar Senghor. Toutefois, cette formule, théoriquement satisfaisante, ne présente guère les moyens à utiliser pour rompre avec l'extraversion actuelle de l'économie périphérique : si les plans sont élaborés dans le cadre de cette extraversion et en entérinant le système des besoins et de production introduits par le colonialisme, ils deviennent tout juste une gestion locale des ressources locales en fonction des intérêts étrangers.

II.2. NÉGRITUDE, MÉTISSAGE ET HUMANISME

La place de Léopold Sédar Senghor dans le combat pour l'affirmation de l'Africain a été au centre d'une vaste polémique autant par ses options. La recherche d'un accord conciliant avec les colonisateurs, le métissage culturel, etc..³⁹ que par ses prises de positions (l'émotion est nègre, la raison est hellène). Il apparaît donc d'entrée de jeu que la conception senghorienne se positionne à contre-courant de la vision fanonienne. Léopold Sédar Senghor est animé par la volonté de réconciliation, l'établissement d'une alliance pour ouvrir une nouvelle ère : l'ère de la convergence. Mais il serait erroné de ne voir entre Franz Fanon et Léopold Sédar Senghor que l'idée d'une rupture, d'une inconciliable divergence. En fait, les deux penseurs, quoique s'opposant du point de vue de l'action politique, se retrouvent au niveau de la finalité, l'horizon téléologique étant le même.

³⁸ L. S. Senghor, *op. cit.*, p. 73.

³⁹ Au sujet du métissage, à bien des égards, Léopold Sédar Senghor apparaît comme le précurseur de la nouvelle vague de l'intelligentsia africaine qui se refuse aujourd'hui à revendiquer une identité africaine spécifique : Achille Mbembe, Ludovic Obiang, Anthony Appiah et bien d'autres.

II.2.1. La Négritude

Parler de la Négritude, c'est se contraindre à remonter le temps pour déceler les étapes de mise en place de cet épisode essentiel de l'aventure intellectuelle de l'Afrique pré et postindépendance. Il est certes vrai que c'est l'élaboration de Léopold Sédar Senghor qui nous intéresse au premier chef, mais une étude minutieuse ne peut faire l'impasse des moments importants qui ont marqués ce vaste mouvement. Retenons tout d'abord que la Négritude consacre la découverte et l'affirmation des valeurs nègres et, même si le concept est forgé par Aimé Césaire dans les années 30⁴⁰, l'idée qui se cache derrière ce concept est perceptible tout au moins à partir de la renaissance nègre aux États-Unis.

Le point de départ du mouvement de revendication et d'affirmation de son identité nègre est à replacer dans le mouvement de la négro-renaissance aux États-Unis d'Amérique au début du XX^{ème} siècle. *Ames noires* du docteur en philosophie William Édouard Burghardt Dubois apparaît, de ce fait, comme un acte majeur dans la prise de conscience du Noir de sa négrité⁴¹ et à la défense de son identité ainsi que de sa liberté. W.E.B. Dubois y écrit : « *Je suis nègre et je me glorifie de ce nom ; je suis fier du sang noir qui coule dans mes veines*⁴² » au moment où le Noir sort à peine de l'esclavage, au moment où le Ku-Klux-Klan sème encore la terreur dans le but de maintenir l'homme noir dans la sous-humanité. Cet acte, véritable sursaut d'humanité, sera le socle à partir duquel s'édifiera le réveil de la conscience noire à travers les œuvres des écrivains tels que Langston Hughes, Countee Cullen, Claude Mac Kay, Sterling Brown, Jean Toomer et bien d'autres⁴³. La contribution de la négro-renaissance est décisive dans la mesure où « *le groupe de la renaissance nègre non seulement dénonce les brimades et la répression, mais aussi dans la joie et le rire d'une vitalité retrouvée, assume les "origines primitives", l'originalité culturelle, la peau noire*⁴⁴ ».

En fait, le thème de l'originalité culturelle renvoie à l'image de l'Afrique de leurs pères, une Afrique dont il faut retrouver l'héritage. Il s'agit là, sans nul doute, de cette idée du retour aux sources afin de retrouver, dans sa pureté, l'Afrique profonde avec ses valeurs

⁴⁰ Léopold Sédar Senghor le reconnaît lors d'une conférence délivrée à l'Université de Montréal. Lilyan Kesteloot, dans son *Anthologie Négro-Africaine*, Paris, Éditions Marabout, 1981, p. 90, nous apprend que « ce mot est un néologisme que Césaire a employé pour la première fois dans le cahier d'un retour au pays natal en 1939. ».

⁴¹ Ce concept, nous le comprenons ici simplement comme le fait d'être noir et de l'accepter.

⁴² W.E.B. Dubois, cité par Lilyan Kesteloot, in *Anthologie Négro-Africaine*, *op. cit.*, p. 14.

⁴³ Des penseurs africains tels que Kwame Nkrumah, Aimé Césaire, Blaise Diagne ou Jomo Kenyatta furent influencés par l'élan donné par W.E.B. Dubois.

⁴⁴ Bernard Lecherbonnier, *Initiation à la littérature Négro-Africaine*, Paris, Fernand Nathan, 1977, p. 11.

séculaires. Il est question en fait de se réapproprier son humanité et partant, sa dignité tout en s'attaquant aux sources d'aliénation les plus diverses. Langston Hughes dévoile assez clairement l'intention qui anime les poètes de la renaissance noire : « *Nous créateurs de la nouvelle génération nègre, nous voulons exprimer notre personnalité noire sans honte ni crainte. Si cela plait aux Blancs, nous en sommes forts heureux. Si cela ne leur plait pas, peu importe (...)*⁴⁵ ».

Sans avoir à insister outre mesure sur ces origines lointaines du mouvement de la Négritude, notons tout de même la forte personnalité de Claude Mac Kay qui se dresse contre le christianisme, la technique, la raison et plus généralement, tout ce qui sert de base de légitimation à l'esclavage, à la colonisation, et à l'infériorité sociale des Noirs. Il prône le retour vers le peuple qui a su sauvegarder sa personnalité instinctive. Notons également que dans les années trente, on assiste à des contacts et à des échanges riches entre les écrivains négro-américains et les étudiants noirs de Paris, comme le relève Marcien Towa :

*Précisément de 1930 à 1940 les étudiants noirs de Paris furent en contact étroit avec les écrivains négro-américains : Claude Mac Kay, Jean Toomer, Langston Hughes et Countee Cullen. Ils se rencontraient soit chez mademoiselle Andrée Nardal, soit chez René Maran. Cette ouverture sur l'Amérique fut particulièrement importante pour la jeunesse noire de Paris. Elle leur révélait un drame.*⁴⁶

Parmi les étudiants noirs de Paris dont il est question dans ce passage de Marcien Towa, se trouve de toute évidence Léopold Sédar Senghor. Comment ce dernier définit-il donc la Négritude ? « J'ai souvent écrit que l'émotion était nègre (...) Je ne vois pas comment rendre compte autrement de notre spécificité, de cette négritude qui est « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir⁴⁷ ». En fait, la thèse essentielle de Léopold Sédar Senghor, le pilier qui porte tout son édifice intellectuel, est l'émotivité du nègre. Le poète sénégalais vise la définition de l'âme noire. Le fil d'Ariane permettant de cerner l'âme nègre est « l'émotion-féminité ». Le Nègre, en effet, ne se distingue pas du monde, il y a de ce fait une identité immédiate entre le sujet et l'objet, on pourrait même parler d'indifférenciation. La thèse senghorienne s'inscrit dans le cadre du vitalisme⁴⁸ tel qu'il se déploie chez le révérend

⁴⁵ Langston Hughes cité par Bernard Lecharbonnier, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶ Marcien Towa, *Poésie de la Négritude*, Québec, Éditions Naaman de Sherbrooke, 1983, p. 60.

⁴⁷ L. S. Senghor, *Éthiopiennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1956, p. 116.

⁴⁸ Les origines de ce courant remontent en fait dans l'antiquité avec Aristote qui entendait expliquer sous une forme philosophique la différence entre la matière vivante et la matière inerte. Dans la thèse d'Aristote l'idée est que rien dans le domaine de la vie ne peut s'expliquer en tant que l'on s'en tient à l'unique et simple cause matérielle.

père Placide Tempels dans son célèbre ouvrage *La philosophie bantoue*⁴⁹. En effet, dans un contexte de négation de la possibilité même du Noir à accéder à la sphère de la pensée claire et lucide⁵⁰, le missionnaire belge fait une publication dont le titre seul apparaît déjà comme toute une révolution. Placide Tempels soutient dans cet ouvrage la thèse d'une philosophie ou d'une ontologie bantoue fondée sur la théorie de la « force vitale ». Dans *La philosophie bantoue*, il y a une valeur qui justifie toutes les autres : c'est la vie, la force vitale :

*Il est dans la bouche des Noirs, des mots qui reviennent sans cesse. Ce sont ceux qui expriment les suprêmes valeurs, les suprêmes aspirations. Ils sont comme des variations sur un leitmotiv qui se retrouve dans leur langage, leur pensée et dans leurs faits et gestes. Cette valeur suprême est la vie, la force, vivre fort ou force vitale.*⁵¹

Tempels affirme avoir été frappé par le caractère dynamique du phénomène ontologique chez les Noirs d'Afrique équatoriale. Aussi souligne-t-il que dans cette philosophie, aucune distinction n'est concevable entre l'être et la force. Il y a, de ce fait, une consubstantialité, une adéquation entre la notion de l'être et celle de la force. La force, pour le bantou, n'est pas un accident ou un attribut de l'être, c'est la substance même de l'être en soi. La « force vitale », c'est l'être même tel qu'il est dans sa totalité réelle, actuellement réalisé et actuellement capable d'une réalisation plus intense.

L'ontologie bantoue est, de ce fait, essentiellement une théorie des forces. Cette philosophie bantoue est en outre vécue et non pensée. Elle constitue une vision du monde collective, anhistorique et inconsciente. Les Bantous sont donc de véritables philosophes qui ne parviennent cependant pas à la conscience de leur philosophie. Ils ignorent leur propre pensée, d'où la nécessité de l'intervention d'une tierce personne pour mettre en lumière ce qui n'est chez eux qu'un vécu ineffable :

*Nous ne prétendons certes pas (affirme Tempels) que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie exposé dans un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire d'une façon précise quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles, et acquiesceront en disant : « tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu "sais" à la manière dont nous "savons" ».*⁵²

⁴⁹ P. Tempels, *Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1948, p. 28.

⁵⁰ Cf. thèses de l'idéologie occidentale avec Hegel, Lévy Brühl, Arthur de Gobineau, Guernier, etc..

⁵¹ P. Tempels, *op. cit.*, p. 30.

⁵² P. Tempels, *op. cit.*, p. 24.

II.2.2. Négritude et humanisme

Par humanisme, on entend généralement cette doctrine qui accorde la primauté à l'homme. Est dit humaniste, toute civilisation, toute attitude, toute doctrine qui place l'homme au centre de ses préoccupations. L'humanisme se décline même comme une attitude de défense de la personne humaine dans ses droits. Léopold Sédar Senghor s'accorde avec Jacques Maritain à qui il emprunte d'ailleurs la définition de l'humanisme :

L'humanisme tend essentiellement à rendre l'homme plus vraiment humain... en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire (...); il demande tout à la fois que l'homme développe les virtualités contenues en lui, ses forces créatives et la vie de la raison, et travaille à faire des forces du monde physique, les instruments de sa liberté.⁵³

Cette définition confirme ce que nous disions déjà au sujet de l'humanisme en tant que ce réfèrent à tout système de promotion de la personne humaine et de ses potentialités. En quoi la Négritude est-elle donc un humanisme ? Léopold Sédar Senghor présente la Négritude comme un humanisme du XX^e siècle. Que faut-il entendre par cette expression ? Qu'est-ce que l'homme de lettres sénégalais entend par humanisme du XX^e siècle ? Tout d'abord, le rejet de l'ordre ancien symbolisé par le classicisme gréco-latin, rupture d'avec les prétentions d'un certain rationalisme étriqué que consacre la civilisation de la raison discursive : la séparation stricte entre l'idéalisme et le matérialisme, l'opposition entre l'esprit et la matière, la raison et le cœur, la science, la foi et l'art. En fait, la raison discursive ne peut pas tout expliquer, la réalité ne se laisse nullement entièrement embrigadée dans le cadre des catégories de la raison. Il est vrai que la pensée occidentale depuis le XIX^e siècle, a fait peser une sérieuse hypothèque sur le pouvoir épistémologique et herméneutique de la raison, comme l'attestent les écrits des penseurs tels qu'Arthur Schopenhauer, Henri Bergson, Arthur Rimbaud, Teilhard de Chardin et bien d'autres. En effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, Léopold Sédar Senghor se réfère abondamment à Henri Bergson qui, dans ses ouvrages et plus particulièrement dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*, la pensée et le mouvant, les deux sources de la morale et de la religion, exalte l'intuition au détriment de la raison discursive, brisant ainsi le cadre du rationalisme exacerbé qu'a connu l'occident dès la fin du XVI^e siècle. Arthur Rimbaud ne sera pas du reste, lui qui rompt avec la raison discursive pour se réclamer de la Négritude. L'auteur d'*Une saison en enfer* écrit : « Je suis

⁵³ Lire notamment Fabien Eboussi Boulaga, « Le bantou problématique », in *Présence Africaine* n° 66, 1968. Dans cet article, le philosophe camerounais démasque l'ouvrage du père Tempels comme une entreprise au service de l'idéologie occidentale. Pour Eboussi Boulaga, Tempels fait de l'Africain « le monsieur Jourdain de la philosophie » c'est-à-dire celui-là qui philosopherait sans en avoir conscience.

*nègre... Je réglais la forme et le mouvement de chaque consonne, et avec les rythmes instinctifs, je me flattais d'inventer un verbe poétique, accessible un jour ou l'autre à tous les sens*⁵⁴ ». Cette verve critique est aussi présente dans le domaine de l'art (notamment dans le cubisme, l'impressionnisme et le fauvisme) de même que dans celui des sciences dites exactes. Teilhard de Chardin aura le mérite de faire la synthèse de toutes ces tendances en affirmant l'unité fondamentale de la matière et en mettant fin à la séparation entre la matière et l'esprit. C'est du moins ce que révèle ce passage que Léopold Sédar Senghor cite :

*Il n'y a que l'énergie, qui est un réseau de forces se présentant sous deux aspects. D'une part l'énergie tendancielle, celle du dehors, qui est matérielle et quantitative : elle relie les uns aux autres, massivement, les corpuscules qui forment la matière. D'autre part, l'énergie radiale celle du dedans, qui est psychique et qualitative : elle organise en la complexifiant, l'association des centres de conscience.*⁵⁵

Au regard de ce qui précède, on pourrait affirmer que l'humanisme du XX^e siècle dont parle Léopold Sédar Senghor, s'inscrit en droite ligne dans des valeurs essentielles de la Négritude. Mais, ce serait perdre de vue la volonté de conciliation qui anime d'un bout à l'autre la pensée du poète président, que de conclure à la consécration de la raison-étroite nègre au détriment de la raison-œil de l'Occidental. Pour Léopold Sédar Senghor en effet, l'avenir culturel du monde se trouve en équilibre entre les deux modes de connaissance. La Négritude dans cette perspective est un maillon essentiel dans le vaste projet de ce qu'il nomme civilisation de l'universel « *qui sera l'œuvre commune de toutes les races, de toutes les civilisations différentes ou ne sera pas*⁵⁶ ».

II.2.3. Léopold Sédar Senghor et le socialisme

L'œuvre de Léopold Sédar Senghor, peut-on dire, a une assise socialiste. Ses textes révèlent une conception socialiste. Toutefois ce serait une erreur de penser que l'auteur se contente de reprendre les thèses socialistes telles que développées par Karl Marx. En fait, à la lumière des données spécifiques de l'Afrique noire, Léopold Sédar Senghor entreprend une étude critique des thèses fondamentales de la doctrine de Karl Marx, étude critique qui rejette quelques-unes des convictions du marxisme et en retient quelques autres.

⁵⁴ L.S. Senghor, *Liberté III*, Paris, Éditions Seuil, 1977, p. 98.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 9.

Tout d'abord, au plan purement philosophique, Léopold Sédar Senghor fait peser une sérieuse hypothèque sur la validité de la thèse centrale du matérialisme historique. Karl Marx se propose de saisir l'homme concret comme produit de son activité, comme le résultat de son histoire, déterminée par des conditions économiques. Il est convaincu que le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuelle en général.⁵⁷ La mise en place de nouveaux modes de production est l'un des principaux enjeux de la « lutte des classes » que Karl Marx identifie à l'histoire de l'humanité. C'est ce qu'il nomme en fait matérialisme historique. Pour Karl Marx, c'est l'infrastructure économique-matérielle qui détermine la superstructure idéologique. Voilà pourquoi il affirme :

*Dans la production sociale de leur existence, les hommes contractent certains rapports indépendants de leur volonté, nécessaires, déterminés. Ces rapports de production correspondent à un certain degré de développement de leurs forces productives matérielles [...] Ces rapports qui constituaient autrefois les formes du développement des forces productives, deviennent des obstacles pour celles-ci ; Alors naît une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique ruine plus ou moins rapidement l'énorme superstructure.*⁵⁸

Pour Léopold Sédar Senghor par contre, le rôle que Karl Marx attribue à l'économie revient en fait à la culture, elle joue un rôle décisif dans l'évolution des sociétés. Il est certes vrai que cette thèse de Karl Marx avait déjà été attaquée par Lénine et bien plus profondément par Mao qui soutient que dans des conditions déterminées, notamment lorsque la superstructure empêche l'évolution de l'infrastructure, mieux de la base économique, les transformations dans la superstructure deviennent décisives :

*D'aucuns estiment...que dans la contradiction entre la base économique et la superstructure, l'aspect principal est représenté par la base économique... C'est là une conception propre au matérialisme mécaniste et non au matérialisme dialectique. Bien entendu, les forces productives, la base économique, la pratique, 91 jouent en général le rôle principal, décisif, et celui qui le nie n'est pas matérialiste. Il faut reconnaître toutefois, que dans des conditions déterminées, la théorie, la superstructure peuvent à leur tour jouer le rôle principal, décisif...Lorsque la superstructure politique, culturelle, gêne le développement de la base économique, les transformations politiques ou culturelles deviennent essentielles et décisives.*⁵⁹

Léopold Sédar Senghor n'est pas d'accord avec les conclusions du Capital, estimant qu'elles ne sont adéquates que pour la seule Europe occidentale. En fait pour Léopold Sédar Senghor, les leçons de Marx ne peuvent être appliquées dans un contexte différent de celui

⁵⁷ K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859.

⁵⁸ K. Marx, cité par L. Remy, in *Marx et marxisme*, Paris, PUF, 1973, p. 225.

⁵⁹ Mao, cité par A. Khamei, in *Le révisionnisme de Marx à Mao*, Paris, Anthropos, 1976, p. 174.

que le philosophe allemand a étudié. Le contexte particulier des sociétés africaines ne se prête nullement aux élaborations de Karl Marx. En fait, de la pensée de Karl Marx, Léopold Sédar Senghor retient prioritairement l'humanisme du jeune Marx, cet humanisme anthropocentrique est mobilisé contre les penseurs qui font l'impasse de cette période de la construction de la pensée de Karl Marx, pour ne retenir les thèses de sa maturité. Ainsi, pour Léopold Sédar Senghor, la thèse fondamentale du matérialisme historique « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience » est l'objet d'une interprétation qui n'est en rien satisfaisante. L'interprétation qui clame la primauté et même la priorité de la matière sur l'esprit, de la vie sur la conscience, de l'histoire sur la pensée, est erronée.

Du point de vue de Léopold Sédar Senghor, cette phrase de Karl Marx doit se comprendre en termes d'une antériorité de la vie sur la conscience, sans pour autant nier l'interdépendance entre l'esprit et la nature, entre la pensée et l'histoire : « *Les hommes font des circonstances tout autant que les circonstances font les hommes*⁶⁰ ». De l'antériorité de la vie, en passant par l'affirmation de l'interdépendance entre l'histoire et la pensée, entre la nature et l'esprit, Léopold Sédar Senghor en arrive à l'affirmation de la prééminence de la conscience. Léopold Sédar Senghor soutient d'abord que l'homme est le produit de la nature historique et géographique. Il reconnaît ensuite que cette nature est également le produit de l'homme. Cette deuxième position consacre en réalité le rôle fondamental de la conscience. C'est la conscience qui donne à l'homme une possibilité d'action sur les forces de la nature. C'est encore elle, cette conscience, qui explique et justifie l'action révolutionnaire. C'est enfin toujours elle qui spécifie l'homme par rapport à l'animal en faisant de lui le créateur de la nature, non seulement par la science et la technique, mais aussi par l'art : « *C'est pourquoi l'homme sait également œuvrer selon les lois de la beauté*⁶¹ ». Pour tout dire, Léopold Sédar Senghor retient de la pensée de Karl Marx deux mouvements dont l'accomplissement n'est possible que par et pour l'homme : la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature. L'humanisme réalisé qui diffère de l'idéalisme aussi bien que du matérialisme, est en même temps la vérité qui les unit, la socialisation de l'homme et l'humanisation de la société selon un procédé qui évacue tout totalitarisme et tout fixisme.

⁶⁰ L. S. Senghor, *Liberté II*, Paris, Éditions Seuil, 1971, p. 32.

⁶¹ K. Marx, cité par L. S. Senghor, *op. cit.*, p. 39.

CHAPITRE III :

LA POLITIQUE AFRICAINE ET L'ENTRÉE EN SCÈNE DE JULIUS K. NYERERE

Julius Kambarage⁶² Nyerere, premier chef d'État de la Tanzanie indépendante, est aujourd'hui reconnu en Afrique, et plus particulièrement dans son pays pour son intégrité et son exercice modéré du pouvoir.⁶³ Les nombreux travaux consacrés à son régime et au concept socialiste et agraire, Ujamaa, sont à la dimension de l'intérêt grandissante que son œuvre suscite au sien de la communauté scientifique mondiale. Ses efforts dans la recherche du modèle économique le mieux adapté pour la Tanzanie ont propulsé cette dernière parmi les pays africains les plus étudiés par les économistes à partir des années 1970. Sa contribution sur le plan des idées panafricanistes, également vaste et dense, demeure, en revanche, toujours très peu étudiée. Cela s'explique, en partie, par l'ubiquité de Kwame Nkrumah sur la scène panafricaniste entre 1945⁶⁴ et 1966, l'année à laquelle il fut renversé par un coup d'État militaire. Pourtant, tout le cheminement politique et intellectuel de Julius K. Nyerere témoigne bien d'un engagement exceptionnel pour l'Afrique, aussi bien sur le plan continental qu'international, comme nous le verrons tout au long de cette thèse, qui est consacrée à sa pensée politique et panafricaniste.

III.1. LES GRANDES LIGNES DE SA CARRIÈRE POLITIQUE

Les bouleversements que le monde a connu ces dernières années (la question des réfugiés de guerre, le problème des migrations clandestines, la crise économique, les relations commerciales de plus en plus déséquilibrées entre les pays du Nord et ceux du Sud) ont contribué à la redécouverte de sa pensée, comme l'indiquent les nombreuses distinctions

⁶² Nom donné par sa mère et inspiré de la mythologie locale. Il évoque dans la croyance ancienne de cette région de l'Afrique l'esprit bienfaiteur qui réside dans la pluie.

⁶³ Il existe aujourd'hui dans le pays une initiative portée par des chefs religieux tanzaniens qui cherchent à honorer la mémoire de « Julius ». Celle-ci rassemble des Chrétiens et des Musulmans tanzaniens qui estiment que leur premier président a été un saint homme et mérite à ce titre la canonisation par l'église catholique. Ce projet a en effet suscité de vives réactions comme le montre le documentaire « The Road to Sainthood » réalisé par Mwene J. Ikaweba et disponible à l'adresse suivante : <https://www.youtube.com/watch?v=WJzCwO5d9Ak>. Il a aussi provoqué un regain d'intérêt pour l'œuvre et la personnalité de Julius K. Nyerere qui s'est traduit par des publications récentes le concernant : Paul Bjerck, *Building a Peaceful Nation : Julius Nyerere and the Establishment of Sovereignty in Tanzania, 1960-1964*, Rochester (N.Y), Boydell & Brewer, 2015, Thèse de Doctorat soutenue en 2008 à l'Université du Wisconsin-Madison ; Thomas Molony, *Nyerere : The Early Years*, New York, James Currey, 2014.

⁶⁴ Voir l'histoire du panafricanisme.

posthumes : en 2004 le magazine panafricaniste *New African* le place à la quatrième place⁶⁵ des plus grandes personnalités africaines de tous les temps, et en 2007 l'Union Africaine a lancé le programmes de bourses Mwalimu Nyerere en reconnaissance de ses efforts intellectuels et politiques pour l'amélioration de l'éducation en Afrique postcoloniale. En revanche, les publications critiques, qui remettent en cause les fondements théoriques et les modalités de mise en œuvre de sa politique économique demeurent et continuent à assombrir le tableau, même si elles ne sont pas toujours tout à fait objectives. Précisons, toutefois, que l'objet de cette thèse n'est pas d'analyser les échecs politiques de Julius K. Nyerere, mais de comprendre et d'expliquer la finalité de sa vision politique à partir de ses propres écrits.

III.1.1. Milieu social et contexte politique

D'abord, concernant les sources consultées pour la rédaction de cette sous-partie, il est important de remarquer que jusqu'à très récemment, c'est-à-dire en 2014, il n'existait pas de biographie complète de Julius K. Nyerere donnant des informations fiables et objectives sur son enfance et sa jeunesse. Ce vide biographique n'a été comblé que très récemment. Les biographies qui existaient jusqu'à cette date ne s'intéressaient qu'à des aspects particuliers de sa vie publique.⁶⁶ Pour cette raison, il nous a fallu, dans un premier temps, de chercher à comprendre la personnalité de l'homme d'État à travers les informations que nous avons pu collecter sur l'environnement socio-politique, où il a passé sa jeunesse. Ensuite, nous avons pu confronter nos déductions aux éléments apportés par Thomas Molony. Celui-ci a réalisé une étude bien documentée de la vie de Julius K. Nyerere dans son ouvrage *Nyerere : The Early Years*.⁶⁷ Cet ouvrage s'appuie sur des sources épistolaires (lettres d'amis proches parmi les missionnaires des Pères Blancs, correspondance avec des officiers des services coloniaux britanniques à Londres et à Dar-Es-Salam) et des documents d'archives concernant les étudiants originaires du Tanganyika (ex : Fabian Colonial Bureau) jusque-là inexplorées, ainsi que sur des entretiens avec ses amis d'enfance. Il est donc indispensable pour ceux qui voudraient connaître plus de détails sur le parcours de Julius K. Nyerere entre son village

⁶⁵ Dans les trois premières places on retrouve les noms de Nelson Mandela (Afrique du Sud), de Kwame Nkrumah (Ghana) et celui de Robert Mugabe (Zimbabwe). Remarquons au passage que toutes les personnalités citées dans ce classement appartiennent à l'histoire récente de l'Afrique. Ceci démontre très clairement que la plupart des Africains en savent très peu sur leur histoire, mais ceci n'est pas l'objet de notre étude.

⁶⁶ Listowel, *The Making of Tanganyika*, London, Chatto & Windus, 1965 ; Hatch, *Two African Statesmen: Kaunda of Zambia and Nyerere of Tanzania*, London, Secker & Warburg, 1976 ; Pratt, *The Critical Phase in Tanzania*, Nairobi, Oxford University Press, 1978 ; Mwakikagile, *Nyerere and Africa: End of an era*, Dar-Es-Salaam, New Africa Press, 2010 ; Brennan, Taifa, *Making nation and race in urban Tanzania*, Athens, OH: Ohio University Press, 2012.

⁶⁷ Thomas Molony, *Nyerere : The Early Years*, New York, James Currey, 2014.

natal et l'université d'Edinbourg, où il a poursuivi ses études supérieures entre 1949 et 1952. Qui était Julius K. Nyerere ? Quelles étaient ses origines sociales ? Il est né le 13 avril 1922 à Butiama au nord-ouest du Tanganyika, qui a d'abord été une colonie allemande avant de devenir un territoire sous mandat, mis sous la tutelle des Britanniques après la Première Guerre mondiale par la S.D.N⁶⁸. Le père de Julius K. Nyerere, Nyerere Burito (1860-1942) était le chef de l'ethnie Zanaki.

Comment était organisé le système colonial dans lequel il a évolué ? Comment celui-ci a-t-il contribué à façonner sa personnalité politique ? Le système d'administration mis en place par les Allemands reposait, notamment dans les régions où il n'existait pas (selon les critères d'évaluation de ses mêmes colons) une organisation tribale suffisamment sophistiquée, sur une subdivision en « districts » avec à leurs têtes des « officiers de district » qui pouvaient s'appuyer sur des officiers subalternes nommés akidas et jumbes. Ce système a été préservé par les autorités britanniques.⁶⁹ Le Gouverneur Sir Horace Byatt introduit en 1923 un premier cadre légal d'une administration indirecte britannique avec une Native Authority Ordinance qui donne aux officiers britanniques et à leurs subordonnés autochtones la prérogative d'édicter des lois et de les appliquer dans leurs juridictions respectives. C'est à partir de ces bases administratives et légales que le Gouverneur Sir Donald Cameron, qui dirige la colonie entre 1925 et 1931, a pu bâtir le système d'administration indirect resté en vigueur au Tanganyika durant tout le reste de la présence coloniale britannique. Selon ses propres mots, la Native Authority Ordinance de 1926 avait pour but le maintien de la cohésion des sociétés autochtones et l'amélioration des capacités administratives des chefs traditionnels par le biais d'une formation assurée par les officiels britanniques. L'extrait suivant nous fournit quelques renseignements sur la procédure, qui était généralement suivi pour désigner les chefs :

It will be understood that, as in Nigeria, the chief or headman obtains that position by the customary usage of his community, whether it be hereditary or by selection, and the administration intervenes mainly in order to settle disputes as to succession. He acquires the constitutional position of native authority only when he is recognized by the administration as such; and it is implied that, in acting in this capacity, he maintains the customs of his community in respect of consultation with his council. The membership of the council is not prescribed by the administration; it is regulated by local custom.⁷⁰

⁶⁸ L'article 22 du *Pacte de la S.D.N* contient les principes généraux du régime du mandat.

⁶⁹ Lord Hailey, *An African Survey*, 1938, p. 435.

⁷⁰ Lord Hailey, *op. cit.*, p. 438.

Mais il est important de noter que, par exemple, contrairement au Nigéria où les principaux groupes ethniques (Yoruba, Ibo) avaient (et continuent à avoir) une grande importance sur l'échiquier politique, la plupart des colonies britanniques de l'Afrique de l'Est (exception faite du Kenya) ont connu des circonstances politiques qui n'ont pas favorisé les rivalités entre les différentes ethnies, celles-ci étant beaucoup moins importantes dans cette région du point de vue de leur taille. Et le fait que les chefs traditionnels de cette partie de l'Afrique ont été beaucoup plus nombreux à percevoir une très faible rémunération a, sans doute, été un facteur déterminant. Lord Hailey nous apprend, par exemple, qu'au Nigéria le système de gouvernance indirecte avait, à l'inverse, engendré l'enrichissement personnel de certains « Chiefs » ou « Paramount Chiefs », ce qui a contribué à exacerber les tensions ethniques et à fragmenter et fragiliser le mouvement nationaliste dans les années 1930-1940. On peut affirmer que, dans le cas du Tanganyika, ces relations inter-ethniques, relativement apaisées, ont été propices à une transition politique tranquille vers l'ère postcoloniale, qui, elle, a produit, sous l'égide de Julius K. Nyerere, l'un des modèles démocratiques les plus stables sur l'ensemble du continent. On peut penser que le système d'administration indirecte a été mieux adapté au cas du Tanganyika, à cause principalement de l'absence de groupes ethniques dominants et/ou rivaux, et moins bien adapté au cas du Nigeria ou celui de l'Ouganda, par exemple, où le Bouganda avait presque toutes les caractéristiques d'une nation à part entière.⁷¹ Dans le Tanganyika où Julius K. Nyerere a grandi, la légitimation de l'autorité publique, que détenait son père Nyerere Burito dans son village natal de Butiama, se faisait par la voie du consensus. Le fait d'avoir grandi dans le foyer d'un chef traditionnel dans les circonstances que nous venons de décrire a permis à Julius K. Nyerere de développer une philosophie politique et une approche de l'autorité le distinguant de ses contemporains. Ali Mazrui attribue cette caractéristique de la vie politique tanganyikaise à ce qu'il a identifié comme étant « une tradition de l'acceptation de l'autorité » dans cette colonie. Il ajoute :

Even during the colonial period Tanganyika did not have a militant form of nationalism. There was a certain gentleness in Tanganyika's "struggle" for independence which made it hardly a struggle at all. And it was fitting that

⁷¹ Quand on voit la situation du Nigeria (au Nord notamment) et de l'Ouganda où sévissent les terroristes de Boko Haram et de la Lord's Resistance Army de Joseph Kony avec la complicité des chefs traditionnels, qui entretiennent une tradition de défiance à l'égard des pouvoirs centraux, dont ils n'ont jamais accepté de reconnaître l'autorité, on comprend que les gouvernements, qui ont succédé aux colons dans ces pays, ont failli dans leur mission de construction nationale, parce qu'ils ont sous-estimé les revendications des chefs traditionnels ou ont pensé qu'en les éliminant physiquement la menace allait disparaître d'elle-même. On voit aujourd'hui avec le Ghana (Ashanti), le Nigeria (au nord) où la dimension religieuse est également réelle, et l'Ouganda, que certains de ces chefs ont réussi à préserver leur pouvoir au grand dam de la construction nationale.

*Tanganyikans should have accepted the leadership of a gentle personality like Nyerere.*⁷²

Bien qu'il soit utile de noter l'absence ou plutôt la faiblesse d'une forme de nationalisme militant au Tanganyika (comme l'a fait Mazrui), il est aussi nécessaire d'insister sur les origines de cette tradition de modération politique.

Si les Tanganyikais avaient choisi Julius K. Nyerere simplement par aversion au « militantisme nationaliste », un meilleur choix aurait, peut-être, été Mr. Ivor Bayldon, chef de l'UTP (United Tanganyika Party), dauphin du Gouverneur Twining, qui prétendait proposer une alternative plus modérée au militantisme nationaliste du TANU. Et pourtant, ils n'ont eu aucun mal à choisir, puis, à soutenir Julius K. Nyerere. Il faut tout de même reconnaître que Julius K. Nyerere est bien le fruit de cette tradition de vie politique et sociale apaisée, qui a longtemps caractérisé le Tanganyika. Il a su incarner et tirer profit de cette atmosphère politique particulière. Mais, il faut aussi insister sur le fait qu'il a su, durant toute sa jeunesse, observer et apprendre des qualités et des faiblesses de son père dans sa méthode d'exercice du pouvoir, et approfondir ainsi ses connaissances des sociétés et des traditions locales. C'est de cette manière qu'il a pu tirer avantage de l'hostilité des autorités coloniales à son égard, comme le souligne Pratt⁷³ affirmant que la stratégie de discréditation menée par le Gouverneur Twining contre lui et son parti politique le TANU n'avait fait qu'augmenter leur popularité.

À partir des éléments ci-dessus, nous pouvons déduire que les Tanzaniens n'avaient pas suivi et soutenu Julius K. Nyerere simplement parce qu'il incarnait une forme de tranquillité parfaite à leurs yeux, mais aussi et surtout parce qu'il avait appris à connaître le peuple en profondeur et savait parfaitement comment s'y prendre pour capter son imagination et sa confiance. Julius K. Nyerere avait pris le soin d'étudier son groupe ethnique et des aspects de la société africaine dans sa jeunesse : ceci se lit dans son article « *The Wa-Zanaki Country and Customs of the Wazanaki* » (1941) ou encore dans son essai inédit intitulé « *Race Problem in East Africa* »⁷⁴. Il ne s'est pas limité qu'à l'étude de ces sociétés, mais il s'est aussi confronté, dans plusieurs de ses écrits, à leurs fondements philosophiques avec une

⁷² Ali A. Mazrui & Linda L. Mhando, *Julius Nyerere: Africa's Titan on a Global Stage. Perspectives from Arusha to Obama*, Durham, Carolina Academic Press, 2012, p. 60.

⁷³ Cranford Pratt, *The Critical Phase in Tanzania, 1945-1968 ; Nyerere and the Emergence of a Socialist Strategy*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1976.

⁷⁴ Judith Listowel, *The Making of Tanganyika*, London, Chatto & Windus, 1965 ; William Edgett Smith, *Nyerere of Tanzania*, London, Victor Gollancz, 1973 ; John Hatch, *Two African Statesmen: Kaunda of Zambia and Julius Nyerere of Tanzania*, London, Secker & Warburg, 1976.

posture critique. Et, la manière dont il s'est approprié certaines grandes idées des philosophes occidentaux (Rousseau, Kant, Mill et d'autres), nous le verrons plus loin, font de lui un esprit universel soucieux de découvrir les valeurs fondamentales communes à l'humanité. On ne peut qu'insister, comme l'ont fait l'ensemble de ses biographes⁵²⁰, sur son ouverture d'esprit qui a marqué son parcours entre son initiation philosophique et politique dans un petit village du Tanganyika et sa découverte de certains penseurs occidentaux dans les bibliothèques de l'université d'Édimbourg en Ecosse. Ce parcours a fait en sorte qu'il a toujours vu son rôle comme celui d'un modèle pour son peuple et celui d'un médiateur entre l'Afrique et l'Europe.

III.1.2. L'importance de la situation familiale

Que pouvons-nous dire du foyer familial pour éclairer davantage notre compréhension du personnage politique ? Ce n'est pas tant la structure familiale, similaire à celle de plusieurs autres familles africaines, qui mérite notre attention. Nous nous interrogeons plutôt sur le rang qu'il y a occupé et les responsabilités associées à celui-ci, à l'intérieur et à l'extérieur de la cellule familiale, dans le village et dans la communauté au sens large.

La mère de Julius K. Nyerere, Mugaya Nyang'ombe, était la cinquième épouse du Chef Nyerere Burito et partageait le foyer conjugal avec une vingtaine de coépouses et leurs enfants. Julius K. Nyerere a grandi dans ce contexte où il pouvait observer de près tous les éléments généralement associés à la société africaine comme la polygamie, l'hospitalité, pour ne citer que deux exemples récurrents. Son père représentait, quant à lui, l'autorité traditionnelle (reconnue par la communauté) et symbolisait en même temps le lien avec le monde extérieur, le pouvoir colonial, perçu comme l'autorité suprême et l'incarnation d'une vision encore plus large de la communauté.

On sait aussi que Julius K. Nyerere était le puîné de sa mère et avait trois frères et quatre sœurs « maternels ». Ce fait mérite d'être mentionné, car, sans pour autant revenir sur l'importance du matriarcat dans les sociétés africaines déjà traitée par des auteurs majeurs⁷⁵, on peut rappeler que l'âge et le sexe sont des facteurs déterminants de l'éducation de l'enfant dans les traditions d'un grand nombre de peuples africains, et que la position sociale de la famille dans la communauté (tribu, ethnie, village, etc.) engendre nécessairement des responsabilités et des devoirs de la part de l'enfant vis-à-vis de cette même communauté. Il est vrai que Julius K. Nyerere n'est pas la seule personnalité politique de sa génération à avoir

⁷⁵ Voir l'ouvrage que Cheikh Anta Diop consacre à ce sujet, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1959.

grandi tout en ayant clairement conscience de son devoir d'exemplarité au sein de sa communauté. Parmi ses homologues africains, beaucoup d'autres ont vécu et grandi dans des circonstances similaires, c'est-à-dire en ayant conscience de devoir toujours être irréprochables pour préserver l'honneur de toute une famille ou celui d'un clan.

Mais, ce qui rend le cas de Julius K. Nyerere encore plus singulier c'est d'avoir grandi en ayant conscience d'une responsabilité sociale à plusieurs versants. D'un côté il était un grand frère pour le foyer maternel, censé à ce titre, montrer, dans tous les domaines, la voie à suivre à ses petits frères et petites sœurs. De l'autre, en tant qu'héritier potentiel de la chefferie de Burito, il était un modèle de conduite pour les jeunes de sa génération et le garant de l'honneur de tout le foyer paternel. Parmi les hommes politiques africains de sa génération, on peut comparer ses origines à celle de Seretse Khama (1921-1980) qui était également enfant de chef important de son pays puis Président de la République du Botswana. On connaît la carrière qui a été la sienne et qui lui a valu d'être sans cesse présenté comme le modèle africain de l'exercice démocratique et modéré du pouvoir. Il serait intéressant, dans le cadre des études de politique africaine, de faire une étude comparative des personnalités politiques africaines sur la base de leurs origines sociales.

À ce propos on peut évoquer brièvement les travaux d'Amadou Hampâté Bâ (1901-1991). Ce dernier dénonce dans ses mémoires ce qu'il considérait comme le renversement brutal, par le système colonial français, de la hiérarchie sociale dans les sociétés africaines. Il explique que dans le cadre de l'Afrique occidentale française (AOF), où il a servi comme fonctionnaire du gouvernement colonial, les gouverneurs des colonies n'hésitaient pas à abuser de leurs pouvoirs pour nommer et destituer des chefs sans prendre en compte les sentiments et les avis des populations. Par opposition, le système d'administration indirecte (*indirect rule*), privilégié par les britanniques, a permis à une ethnie minoritaire comme celle des Zakani non seulement de survivre mais aussi de maintenir, à travers un chef dont l'autorité était reconnue par les membres, une organisation sociale stable.

Le souci qu'a montré Julius K. Nyerere durant toute sa vie de devoir partout, et en toutes circonstances, se conduire de façon exemplaire, lui vient de son éducation dans une structure familiale à la fois normale pour une société africaine et particulière compte tenu de la position sociale qui était celle de son père.⁷⁶ Dans une certaine mesure cette attitude a servi

⁷⁶ À ce propos voir le documentaire « Mwalimu Julius Nyerere », consulté le 25 janvier 2015.

son ambition politique dans un pays encore peu urbanisé au milieu des années 1950, et où les valeurs coutumières et traditionnelles avaient été préservées par la politique des puissances coloniales qui s'y étaient succédé. On peut dire que si Burito Nyerere a pu transmettre à son fils et potentiel successeur Kamarage certaines qualités de dirigeants comme le sens du devoir et de la responsabilité, il a su lui-même s'imposer les valeurs et les principes qui ont caractérisé son approche de l'exercice du pouvoir (l'exemplarité, le sens du devoir, la modestie) à partir des enseignements tirés de la foi chrétienne qu'il a adoptée à l'âge de 21 ans, devenant ainsi Julius Kamarage Nyerere.⁷⁷ Si, par exemple, il a toujours tenu à vivre modestement c'est sans doute parce qu'il avait reçu une éducation qui allait dans ce sens, mais c'est aussi parce qu'il était un fervent catholique et un homme politique adepte du socialisme.

III.2. DE L'ENSEIGNANT À L'HOMME POLITIQUE

Comme nous l'avons vu, Julius K. Nyerere est issu d'un groupe ethnique minoritaire⁷⁸ au Tanganyika mais cela n'a pas constitué pour autant un frein à son ascension politique. Deux raisons peuvent expliquer son succès. D'abord la stabilité politique et l'équilibre social auxquels les systèmes coloniaux allemand et britannique ont contribué à préserver dans cette colonie. Ensuite il faut prendre en compte la reconnaissance par les Tanganyikais de la légitimité de l'autorité héréditaire, rendue possible par la préservation des traditions locales. Mais au-delà de ces aspects sociopolitiques, il ne faut pas minimiser l'importance de sa profession d'enseignant qui lui a valu le surnom de « Mwalimu ».⁷⁹ Avant de se lancer dans une carrière politique, ne jouissait-il pas déjà de l'admiration et du respect de ses élèves et de

⁷⁷ Il fut baptisé le 23 décembre 1943 par un Père Blanc du nom d'Aloysius Junker. Molony 63.

⁷⁸ La répartition tribale très différente de celle qui prévalait dans le Kenya voisin où se dégagent deux ethnies majoritaires qui monopolisent le pouvoir politique, en entretenant entre elles des rivalités qui débouchent sur des violences meurtrières à chaque période électorale. Toutefois, le poids de l'ethnicité telle qu'elle se donne à voir dans le contexte kenyan ne doit pas être perçu comme le symptôme d'une rivalité systématique, qui, selon certains politologues de l'Afrique, est la caractéristique culminant et déterminant de la vie politique en Afrique. La théorie qu'ils défendent selon laquelle l'ethnicité détermine le dénouement final de toute échéance électorale en Afrique est largement démentie par la situation de beaucoup de pays africains et les résultats de récentes élections dans plusieurs pays. Il est possible que cette erreur de jugement vienne du fait que la plupart de ces chercheurs ne s'intéressent, pour la plupart, qu'à des cas de coexistences difficiles entre groupes ethniques durant une période donnée, souvent de grande instabilité politique ou économique, et tendent ensuite de les généraliser. Il serait peut-être plus éclairant d'analyser cette question à partir non pas des conséquences électorales des rivalités (de certaines groupes ethniques) mais plutôt à partir des facteurs de cristallisation des crispations et des frustrations ethniques. Une étude empirique des relations interethniques dans la plupart des régions africaines permettrait de montrer que les rivalités qui se manifestent à travers l'usage de la violence lors de rendez-vous électoraux ne sont que les conséquences des stratégies de divisions que certaines organisations politiques voient comme le seul moyen sûr, ou la voie la plus certaine, de s'emparer du pouvoir dans certains pays. Ce fut le cas du Kenya de Kenyatta père, et Kenyatta fils également.

⁷⁹ Darek Ingram (Co-founder of the Commonwealth Journalists Association), "The Modest Ways of Julius Nyerere", consulté le 27 décembre 2020.

leurs parents, notamment à Tabora ? En plus de l'estime qui était généralement réservée aux enseignants à cette époque, Julius K. Nyerere a su développer des relations privilégiées avec les populations grâce à ses capacités d'écoute, son talent d'orateur, et sa maîtrise de la langue kiswahili. Il avait le don de pouvoir communiquer son message à toutes les couches de la population tanganyikaise, qualité qu'il devait, en grande partie, à sa profession d'enseignant.

À cela s'ajoute son érudition qui est un facteur de plus pouvant expliquer sa fulgurante ascension dans la vie politique de son pays. On peut dire que son éducation traditionnelle lui a appris à adopter l'attitude que les Tanganyikais avaient l'habitude d'attendre de leur chef : celui de toujours faire preuve de dignité et de courage dans l'exercice des fonctions publiques. De son éducation formelle, il a tiré le goût de la découverte, celui de ne jamais se contenter des connaissances acquises, des opinions favorables, mais de toujours être au fait des dernières avancées et de prendre en compte les points de vue contradictoires. Ces qualités lui ont sans doute permis de gagner des sympathisants et des disciples en Tanzanie et ailleurs.

Les mêmes qualités ont été aussi pour lui autant d'atouts pour briguer et conserver la présidence de son parti politique. Il n'était pas le plus connu des politiciens de cette période très agitée des luttes anticoloniales mais son programme audacieux⁸⁰ lui a permis de mobiliser le soutien de la majorité des militants. Il n'était ni avocat célèbre, ni marchand fortuné⁸¹ mais simplement jeune enseignant. Et, peut-être, plus étonnant encore (compte tenu de l'importance que beaucoup de chercheurs accordent à la question de l'ethnicité dans la politique africaine) il était issu d'un groupe ethnique minoritaire dans le pays.⁸² On peut dire que son pedigree socio-professionnel et ses origines ethniques le distinguent de l'image habituelle du politicien classique de cette période coloniale.

III.2.1. Le militant nationaliste

Enrichi par ses nouvelles rencontres et armé d'une vision complexifiée du monde et des hommes, Julius K. Nyerere regagne le bercail et l'Afrique en 1952, au moment où les revendications sociales, de plus en plus organisées, contre l'autorité coloniale étaient en train

⁸⁰ Gabriel Ruhumbika, *Towards Ujamaa, Twenty Years of TANU leadership*, Dar-Es-Salaam, East African Literature Bureau, 1974, p. 2.

⁸¹ Dans son roman, l'écrivain ghanéen Ayi Kwei Armah ironise sur le fait que pendant longtemps le paysage politique africain était dominé par des hommes issus de ces catégories socio-professionnelles (*The Beautiful Ones Are Not Yet Born*, Ghana, Houghton, Mifflin, 1968).

⁸² Ali Mazrui soutient que la politique de détribalisation menée par Julius K. Nyerere dès le début de sa carrière s'inscrivait dans une stratégie nationale et panafricaine (*Histoire générale de l'Afrique VIII, l'Afrique depuis 1935*, Paris, UNESCO, 1998, p. 27).

de devenir monnaie courante. Il s'engage aussitôt en politique et commence à peaufiner sa stratégie en vue d'obtenir des britanniques l'Indépendance du Tanganyika. Aussi encourage-t-il son parti à demeurer solidaire des autres mouvements de libération nationale surtout en Afrique de l'Est et du Sud.

Après un bref détour par la profession d'enseignant suite à son retour d'Ecosse, Julius K. Nyerere décide de consacrer le reste de sa vie à la politique sûrement à cause du climat de trouble et de conflits sociaux qui régnait dans toute l'Afrique de l'Est.

C'est en 1953 qu'il commence réellement à jouer un rôle de premier plan dans la vie politique de son pays en tant que « Territorial President » de la Tanganyika African Association (TAA). Cette nomination lui offre l'occasion de vérifier l'impact de ses idées sur la société à travers ses représentants, et de prouver, dans la lutte qui se préparait, les qualités de courage qu'on lui attribuait. Très vite il gagne la confiance de ses compagnons qui voient en lui les qualités naturelles d'un dirigeant capable de guider la nation entière sur le chemin de la libération nationale. Le 7 juillet 1954 la Tanganyika African Association organise sa conférence annuelle. Marquée par la présence de 17 délégués représentant les principales régions de la colonie, cette conférence est l'occasion de fonder un véritable parti politique pouvant organiser et coordonner la lutte contre le régime colonial au Tanganyika. À l'issue de cette conférence, Julius K. Nyerere obtient démocratiquement la confiance de la majorité des délégués et est élu Président de la nouvelle formation politique TANU. En transformant une organisation en décrépitude, la TAA, en un mouvement dynamique avec des objectifs bien définis, Julius K. Nyerere réalise l'ambition qu'il entretenait : de ranimer la TAA et de l'utiliser pour aller encore plus loin dans le projet d'éveiller les Africains du Tanganyika pour lutter pour l'indépendance. Il réussit sans heurts à fédérer les différents groupes nationalistes au sein du nouveau parti qui reste le parti dominant jusqu'au 5 février 1977, date à laquelle celui-ci est dissout, puis remplacé par le Chama cha Mapinduzi (CCM) qui regroupe le TANU et l'ASP (Afro-Shirazi Party) de Zanzibar.

III.2.2. Ses activités à l'ONU et le bras de fer avec le pouvoir colonial

On ne peut pas faire le bilan de la carrière politique de Julius K. Nyerere sans évoquer son travail sur la scène internationale, que ce soit pour défendre son pays ou pour porter devant les instances supranationales les revendications des gouvernements et des peuples du tiers-monde. Dès 1954, peu de temps après la fondation du TANU, il fait le choix stratégique

d'interpeller moralement les représentants des Nations Unies pour le Tanganyika sur ce qu'il considérait comme les preuves de l'incapacité de l'administration britannique à mettre son pays sur la voie du progrès et de la modernité. Deux ans plus tard, le 20 décembre 1956, il s'envole pour New York où il délivre un discours devant l'assemblée des Nations Unies dans lequel il plaide pour l'indépendance tout en rappelant l'engagement du TANU de faire du Tanganyika avec ses 8.000.000 d'Africains, 70.000 Asiatiques, et 20.000 Européens d'alors une nation multiraciale et égalitaire. Il y retourne en 1957 provoquant cette fois-ci l'ire du pouvoir colonial, qui publie des pamphlets contre le TANU et son leader. Non content de s'en prendre à la réputation de Julius K. Nyerere, les autorités coloniales de l'époque encouragent et soutiennent la formation d'un parti d'opposition favorable au régime coloniale, l'United Tanganyika Party (UTP).

Ils tentent également de le faire taire en votant des mesures lui interdisant toute déclaration publique. Fidèle à sa stratégie d'intimidation, la justice coloniale l'accuse de sédition le 9 juillet 1958 et lui impose une amende de 150 livres sterling ou une peine de six mois d'emprisonnement. Les militants se chargent aussitôt de payer la somme demandée pour éviter à Julius K. Nyerere un séjour en prison. L'effort de déstabilisation engagé par le régime colonial bute ainsi contre le soutien des couches populaires, qui se mobilisent derrière Julius K. Nyerere comme leur chef légitime et le TANU comme le véritable parti du peuple tanganyikais en lutte pour son indépendance.

III.2.3. Un dirigeant favorable au fédéralisme proposé par les Britanniques

Quant à son œuvre dans le sens de l'unité régionale, il s'illustre à travers plusieurs exemples. Avant l'indépendance de son pays, il tente de convaincre ses homologues ougandais et kenyan, Milton Obote et Jomo Kenyatta, d'unir leurs pays au sein d'une fédération est-africaine. On peut alors penser que la position fédéraliste proposée par Julius K. Nyerere comme alternative à cette dernière était strictement stratégique. En se positionnant comme le portevoix du panafricanisme dans le front est-africain, il se présente en même temps comme le meilleur allié de Nkrumah, même si celui-ci se méfiait également du régionalisme, qu'il considérait comme une autre forme de balkanisation. Mais Julius K. Nyerere ne se contente pas de faire des déclarations ; il prend aussi l'initiative d'un projet de réforme constitutionnelle pour aller plus loin dans le sens de cette idée de fédération. Même Mazrui qui défend l'argument d'un sabotage par la Tanzanie du projet fédéral reconnaît, au début de son argumentaire, que ce n'est pas Julius K. Nyerere mais Milton Obote et Jomo

Kenyatta⁸³ qui ont ruiné le processus constitutionnel, débuté avec la déclaration de Nairobi du 5 juin 1963.⁸⁴ Nous abordons plus en détails cette critique de Mazrui dans les désaccords internes.

III.3. JULIUS K. NYERERE, CHEF D'ÉTAT TANZANIEN

Julius K. Nyerere est élu député du peuple pour la première fois en 1958. Puis suite aux élections de 1960 il retourne au conseil législatif et devient, en tant que dirigeant du parti majoritaire, Chief Minister d'un gouvernement encore sous le contrôle des Britanniques. Le 1 mai 1961 le Tanganyika obtient son autonomie interne et un nouveau gouvernement est formé sous la conduite de Julius K. Nyerere, qui prend le poste de Premier Ministre. Notons que pendant qu'il luttait pour l'indépendance totale de son pays, il militait en même temps pour une fédération des colonies de l'Afrique de l'Est (nous reviendrons sur ce point dans les lignes qui suivent). Finalement, l'indépendance totale arrive le 9 décembre 1961 et il est élu premier président du pays. Il prend ses fonctions de Président du Tanganyika en janvier 1962.

III.3.1. L'unité nationale

Aussitôt l'indépendance acquise il utilise son nouveau pouvoir pour œuvrer dans le sens de l'unité régionale. Ses efforts dans ce sens, et l'aide de la Grande Bretagne et des États-Unis, permettent à l'union entre le Tanganyika et Zanzibar de voir le jour.⁸⁵

Les deux pays forment officiellement la République de Tanzanie en 1964. Cette union forgée dans la paix, témoigne de l'habileté politique et des qualités de diplomates de Julius K. Nyerere qui peuvent être une source d'inspiration pour les dirigeants africains d'aujourd'hui et de demain. On peut affirmer avec Derek Ingram que la plus grande action panafricaniste de Julius K. Nyerere est l'édification d'une Tanzanie unie.

Mais l'union Tanganyika-Zanzibar, loin d'être une simple formalité administrative, impliquait de réels défis pour un état jeune avec des ressources limitées. Sur le plan

⁸³ Ce dernier a prouvé dans une déclaration faite en août 1964 qu'il n'a jamais réellement adhérer à l'idée d'une fédération est-africaine. Il avait déclaré en fait que la déclaration conjointe de juin 1963 n'était en réalité qu'une « ruse » pour forcer les Britanniques qui étaient favorables à la fédération, à accélérer l'indépendance de la Tanzanie.

⁸⁴ Dans cette déclaration les trois leaders réitérèrent leur intention de rendre la fédération concrète avant la fin de cette année 1963.

⁸⁵ Ces pays occidentaux entendaient ainsi barrer la route à l'infiltration communiste par l'est de l'Afrique. Les Américains acceptent le plan de Julius K. Nyerere de soutenir le camp modéré (ou plutôt favorable à l'Occident) représenté par Abeid Karume et son parti le ASP contre celui des radicaux représentés par le Castriste Abdulrahman Babu. (Mazrui, *op. cit.*, p. 26).

linguistique et culturel il fallait trouver les moyens de garantir une cohabitation paisible et, dans le meilleur des cas, harmonieuse et fraternelle entre les différents groupes ethniques et raciaux. Cela était, nous le verrons, un des objectifs visés par la politique linguistique adoptée par Julius K. Nyerere. Sur le plan économique aussi cette union exigeait une nouvelle approche globale adaptée aux deux parties constitutives de la nouvelle république. Il a pour cette raison opté pour un programme basé sur le principe de self-reliance, qui oblige à construire l'avenir à partir des moyens immédiatement disponibles sans attendre une aide hypothétique. Quelles sont les raisons structurelles qui expliquent ce choix ?

À son arrivée à la tête de la Tanzanie, Julius K. Nyerere trouve un pays extrêmement pauvre en ressources humaines, avec un petit nombre d'autochtones qualifiés sur lesquels un gouvernement pouvait s'appuyer pour mettre en œuvre un programme de développement économique. Comme il aimait à le rappeler à ses détracteurs, la Tanzanie post-indépendante souffrait d'un grave déficit en matière d'éducation et de formation professionnelle, avec 85% de sa population adulte illettrée et seulement 2 ingénieurs et 12 docteurs qualifiés. Dans ces conditions il était difficile d'envisager un modèle de développement nécessitant de recourir à une main-d'œuvre abondante et hautement qualifiée. En plus, la majorité de la population tanzanienne vivait dans les zones rurales et travaillait la terre pour sa subsistance. L'agriculture vivrière était pratiquée à l'échelle familiale et la monoculture du sisal, encouragée par les autorités coloniales, était restée le socle de l'économie nationale.

La commercialisation des récoltes de sisal était la plus importante source de revenu pour le gouvernement, et l'investissement requis dans tous les domaines dépendait totalement de la quantité et de la qualité de la production agricole. Ces éléments structurels militaient en faveur d'une politique de développement fondée sur l'agriculture, car, d'une part, la population active majoritairement illettrée et peu qualifiée était plutôt orientée vers l'activité agricole, et d'autre part, parce que les investissements pour assurer l'éducation des populations et la formation des cadres, en dehors de l'aide extérieure et des dons, ne pouvaient être assurés que si les rendements du sisal étaient abondants et les prix de vente favorables. Conscient de tous ces paramètres internes et externes, Julius K. Nyerere décide de placer l'agriculture au centre de son programme de développement. En tant que président de la République de Tanzanie mais aussi en tant que panafricaniste, il élabore une idée du développement s'appuyant sur les spécificités locales de chaque pays et visant comme finalité le développement au niveau national, régional et continental.

III.3.2. Le Kiswahili : langue nationale voire panafricaine ?

Nous venons de voir que Julius K. Nyerere faisait de l'unité nationale sa priorité, et, pour la réaliser, entendait s'appuyer sur les acquis historiques de la langue Kiswahili, parfois appelée Swahili. On peut dire qu'il avait fait le choix pendant qu'il était étudiant à Édimbourg de donner ses lettres de noblesse à une langue africaine en traduisant Julius Caesar de Shakespeare en langue Kiswahili. En tant que chef d'État de la Tanzanie, il a poursuivi sa politique de construction nationale en s'appuyant sur cette langue nationale tandis que la plupart de ses pairs ont privilégié les langues européennes, y compris là où il existait une langue vernaculaire. Mais il faut reconnaître, sans pour autant minimiser le mérite de Julius K. Nyerere, qu'au Tanganyika l'importance linguistique du Kiswahili était une réalité bien avant son apparition sur la scène politique.

Sur la question de savoir par quels processus le Kiswahili est devenue une langue nationale en Tanzanie, Mazrui nous donne les repères historiques et politiques qui permettent de voir très précisément la manière dont Julius K. Nyerere a contribué au développement de celle-ci en tant que première langue de communication, de diffusion de l'information et des connaissances en Tanzanie. Mazrui explique que deux premiers facteurs historiques ont contribué à faire du Kiswahili une langue dominante.

Il cite d'abord l'idéologie, selon lui, « raciste » des colonisateurs allemands qui ont permis à cette langue de se développer et de devenir la langue vernaculaire au Tanganyika. En effet, ces derniers considéraient que la préservation de la pureté et la supériorité de la langue allemande nécessitait que ses locuteurs soient exclusivement de la race aryenne considérée comme supérieure à toutes les autres. Ils ne pouvaient admettre que des Noirs l'utilisent comme leur langue de communication. C'est la raison pour laquelle ils ont favorisé le développement du Kiswahili pour qu'elle devienne la langue de communication intertribale au Tanganyika. L'autre facteur que relève Mazrui réside dans le fait que les colonisateurs britanniques, s'appuyant sur le modèle inauguré par leurs prédécesseurs allemands, ont renforcé le statut de cette langue de façon significatif à travers l'écriture et l'enseignement. Par ailleurs, les Britanniques ne se sont pas contentés de donner l'alphabet latin au Kiswahili, ils ont aussi encouragé son enseignement dans les écoles des colonies est-africaines, et autorisé la publication de journaux locaux édités dans cette langue et diffusés localement. Il y avait donc cette contribution historique des colons allemands et britanniques concernant la place de la langue Kiswahili en Tanzanie, qui a constitué un terrain favorable à la politique

linguistique menée par Julius K. Nyerere dès son arrivée à la tête de ce pays. Mais, il faut dire qu'il a fait plus que poursuivre ces politiques coloniales ; il a considéré la promotion de cette langue comme un axe clé de sa politique nationale⁸⁶ et internationale comme la démontré Ngugi Wa Thiongo.⁸⁷

Sur le plan national Julius K. Nyerere s'est appuyé sur le Kiswahili pour mener à bien sa politique de construction nationale, dont l'objectif, largement atteint, était de surpasser les loyautés tribales, ethniques, et raciales. Sur le plan international le Kiswahili lui a permis de rétablir, par l'intermédiaire de l'Europe, le dialogue longtemps rompu entre l'Afrique et le reste du monde. À ce propos il avait comme habitude de dire en Kiswahili que « *Kiingereza ni Kiswahili cha Dunia*⁸⁸ ». La conviction qui était la sienne que chaque nation a un message à communiquer au reste de l'humanité s'est illustrée à travers les efforts qu'il a consacrés à enrichir le patrimoine littéraire de cette langue. Il suffit de rappeler à ce propos qu'il a rendu les idées de William Shakespeare, de John Stuart Mill et de Lénine accessibles à des millions d'africains en traduisant leurs écrits en langue Kiswahili. Aussi ses efforts ont contribué à faire de celle-ci la langue africaine la mieux placée pour devenir une langue panafricaine, comme l'a également soulignée Ngugi Wa Thiongo.

Julius K. Nyerere est aussi, sans aucun doute, le chef d'État africain qui a consacré le plus d'énergie et de ressources à soutenir les luttes de libération des années 1960 et 1970 en Afrique, ceci d'abord parce qu'il pensait que les soutenir était une manière de préserver la souveraineté de son pays.⁸⁹ Aussitôt son indépendance proclamée, le Tanganyika était devenu une terre d'accueil et une base arrière pour les nationalistes, les indépendantistes et les activistes des mouvements de libération des pays voisins en lutte pour leur indépendance (la Zambie, le Mozambique, l'Angola, etc.). Julius K. Nyerere et son gouvernement soutenaient moralement et matériellement ces mouvements de libération, adoptant une posture favorable à leurs dirigeants devant les institutions internationales telles que les Nations-Unies et le

⁸⁶ Il en fait une langue officielle au même titre que l'anglais. Son apprentissage est obligatoire durant les sept premières années de l'instruction publique en Tanzanie. Il lance des programmes d'alphabétisation en Kiswahili destinés aux adultes.

⁸⁷ Ngugi Wa Thiongo, « The Politics of Self-Reliance: Julius Nyerere and the Asmara Declaration », in David McDonald & E. N. Sahle, eds., *The Legacies of Julius Nyerere : Influences on Development Discourse and Practice in Africa*, Trenton, Africa World Press, 2002.

⁸⁸ Ce qui veut dire comme l'explique Yohana P. Msanjila, professeur de linguistique à l'université de Dar-Es-Salaam, que l'Anglais est pour les Tanzaniens qui souhaitent s'adresser au reste du monde ce que le Kiswahili est pour un groupe ethnique qui veut s'adresser à un autre groupe ethnique. Lire, par exemple, Yohana P. Msanjila, « Kiswahili as a unifying force » <<file:///C:/Users/Lamine/Downloads/Prof%20Msanjila.pdf>>, consulté le 25 janvier 2013.

⁸⁹ J.K. Nyerere, *Farewell Speech*, Dar-Es-Salaam, Diamond Jubilee Hall, 1985.

Commonwealth. Aussi autorisait-il le transit de l'aide militaire venue des pays socialistes dont l'Union soviétique, qui soutenaient également ces mouvements. Le peuple tanzanien participait lui aussi à ce soutien comme en témoigne Julius K. Nyerere dans un discours prononcé en 1985.

L'on se souviendra de Julius K. Nyerere comme d'un chef d'État dont la contribution à la recherche de la paix et de la stabilité politique en Afrique reste inégalée. Sous son autorité, la Tanzanie était devenue une terre d'asile pour les milliers de réfugiés de la Région des Grands Lacs depuis les années 1960, où l'hospitalité interafricaine en tant qu'obligation panafricaine (selon Julius K. Nyerere) était devenue un principe étatique sous sa présidence. Dans les années 1990, il s'engage dans la recherche de solution au conflit burundais. Sa médiation a notamment abouti à la signature d'accords de paix entre les parties belligérantes. Sa décision la plus controversée dans le domaine de la recherche de la paix en Afrique est, peut-être, celle d'avoir autorisé l'invasion de l'Ouganda par l'armée tanzanienne en 1979, pour défendre l'intégrité territoriale de son pays menacé par le régime d'Idi Amin et pour faire chuter ce dernier.

Pour conclure cette partie intitulée : « La question du socialisme et de la démocratie dans la philosophie africaine », il y'a lieu de retenir d'une part, que dans la pensée de Julius K. Nyerere, dans l'Afrique traditionnelle était construite sur une forme de gouvernance basée sur le socialisme et la démocratie libérale. Autrement dit, les Africains, à cette période de leur vie avant la colonisation occidentale, vivaient dans un socialisme qui déterminait leur cohésion sociale à la fois dans leurs différentes activités et dans leur vie quotidienne. Ceci, ils vivaient soudés et en harmonie. C'est juste titre que cet auteur en mettant l'accent sur la solidarité africaine affirme : « *Dans notre société africaine traditionnelle, nous étions des personnes au sein d'une communauté. Nous prenions soin de la communauté et la communauté prenait soin de nous* »⁹⁰ et de l'hospitalité « *l'une des réalisations les plus socialistes de notre société c'est (...) la pratique universelle de l'hospitalité* »⁹¹. Ceci dit, dans la conception de Julius K. Nyerere, il n'y a pas la démocratie que l'on puisse apprendre à l'Africain. Et d'autre part, que cette conception de l'homme politique tanzanien est partagée par Léopold Sédar Senghor qui, en plus du socialisme, parle de la prise de conscience comme facteur de la reconnaissance de soi et de la cohésion sociale. Enfin, il faut noter que Julius K. Nyerere, de son statut d'enseignant, fait une entrée spectaculaire sur la scène politique

⁹⁰ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op.cit., p.20.

⁹¹ J.K. Nyerere, op. cit., p. 22.

tanzanienne et africaine de manière générale, avec des idéaux propices pour résoudre de la gouvernance en Afrique en prônant le socialisme et la démocratie. Dès lors, que peut-on entendre par socialisme et démocratie, dans le contexte nyererien ?

DEUXIÈME PARTIE :

**SOCIALISME ET DÉMOCRATIE
CHEZ JULIUS K. NYERERE**

Quand on parle du socialisme, on pense inmanquablement aux grands théoriciens européens à l'instar de Marx, d'Engels, de Lénine, etc. Et quand on évoque l'idée de son corolaire la démocratie, les yeux sont rivés sur Aristote, Rousseau, etc. Des dictionnaires et encyclopédies ne citent pas, le plus souvent, l'expérience socialiste et démocratique de l'Afrique traditionnelle à l'appui quand il faut les définir. C'est cette erreur que se propose de corriger Julius K. Nyerere dans *Socialisme, Démocratie et Unité africaine*. Comment le fait-il ou de quelle manière procède-t-il ? Répondre à cette question revient à livrer la quintessence de sa pensée politique. Le but étant d'en établir un rapport direct pour la bonne gouvernance en Afrique. En effet, *Socialisme, Démocratie et Unité africaine* suivi de *La Déclaration d'Arusha*, traduit de l'anglais en français par Jean Mfoulou, est un essai de philosophie politique de 109 pages.

Dans cette partie de notre travail, il sera question d'analyser les concepts « Socialisme » et « Démocratie » dans le contexte de Julius K. Nyerere. Ceci dit, nous allons d'abord faire le compte rendu de sa pensée politique. Ensuite, montrer le rôle du socialisme et de la démocratie dans la vocation de l'unité africaine. Enfin, nous montrerons que, dans la pensée de Julius K. Nyerere, une bonne politique est prémisses du développement.

CHAPITRE IV :

DE LA PENSÉE POLITIQUE DE JULIUS K. NYERERE

En cette première partie, il est présenté les deux premiers chapitres du livre en question. Cette présentation binominale se justifie par le rapprochement qu'il y a entre les deux concepts. Pour des besoins de lisibilité, une élucidation conceptuelle, au préalable, propédeutique à la compréhension du socialisme et de la démocratie dans l'Afrique traditionnelle et leur nécessité pour une Afrique moderne plus authentique et prospère, selon la lecture de Julius K. Nyerere, s'avère nécessaire.

IV.1. CLARIFICATION NOTIONNELLE

Les mots socialisme et démocratie méritent d'être clarifiés au préalable, à cause de leur place prépondérante, leurs implications, leurs sous-entendus et leurs présupposés respectifs.

IV.1.1. Autour du mot socialisme

Le socialisme est, de l'avis de Julius K. Nyerere, une opinion adoptée par une personne ou un groupe de personnes, qui détermine une façon d'agir, en conformité avec le bien-être des uns et des autres. Il est plus précisément le sentiment de fraternité et de solidarité entre les membres de la société. Il est moins une adhésion ; totale soit-elle, à un système politique existant qu'une question de mentalité : « *Le socialisme [...] est une attitude d'esprit*⁹² ». Ainsi, il n'est déterminé, ni par la possession des biens matériels, ni par sa non-possession⁹³.

Est donc socialiste, celui qui, même riche, n'use pas sa richesse pour opprimer ses semblables, mais s'en sert pour les servir. Est aussi socialiste celui qui, étant dans la pauvreté ne songe pas à exploiter, de quelque manière que ce soit, son semblable, si, par la force des choses, il arrive à devenir riche⁹⁴. Du coup, le socialisme s'oppose au capitalisme, entendu comme l'exploitation de l'homme par l'homme. Par capitalisme, Julius K. Nyerere n'entend pas seulement l'exploitation des ouvriers par les patrons, des employés par les employeurs ; il

⁹² J. K., Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., p. 29.

⁹³ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁹⁴ J. K., Nyerere, op. cit., pp. 15-16.

entend aussi le fait de profiter oisivement de l'hospitalité de la société sans rien lui offrir en retour⁹⁵.

Une société socialiste par conséquent est celle organisée de telle sorte que les intérêts de tous et de chacun soient au centre des préoccupations, mais à condition que tous soient disposés et déterminés à travailler⁹⁶. C'est une société où les gens ne sont pas avides du gain, c'est à-dire celle dans laquelle les individus ne se livrent pas aux pratiques capitalistes, à savoir l'accumulation des richesses individuelles, pire encore si elle est réalisée en employant des méthodes exploiteuses, humainement parlant⁹⁷. Une société socialiste est en substance celle dans laquelle « *les gens vivent comme en famille*⁹⁸ ». Par ailleurs, le socialisme et la démocratie font équipe.

IV.1.2. Autour du mot démocratie

La démocratie de même est une attitude d'esprit. C'est aussi une question de mentalité et non d'appartenance physique à un régime démocratique en place. Bien des gens peuvent, en effet, adhérer à un parti démocratique, tout en demeurant intrinsèquement antidémocratique. C'est donc la mentalité démocratique qui fait d'une personne un démocrate et non la détention d'une carte d'adhésion du parti très démocratique. En plus d'être une attitude d'esprit, la démocratie est, pour Julius K. Nyerere, le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple, fondé sur la raison et dont la caractéristique majeure est la liberté d'exprimer ses opinions⁹⁹. C'est à travers des élections libres et transparentes qu'elle s'exprime¹⁰⁰.

Cependant, Julius K. Nyerere pense que la vraie démocratie n'existe pas là où il y a deux ou plusieurs partis politiques en compétition¹⁰¹. La vraie démocratie est l'expression de l'union, de l'unité, gage de la nation. Elle doit faire fi de toutes querelles intestines, de toute intention factionnaire et fractionnaire. Seul le système à parti unique qui s'identifie à la nation toute entière peut réaliser un tel vœu¹⁰². Dans ce contexte, point n'a besoin des élections à deux tours. Un seul tour suffit pour élire démocratiquement. Tout compte fait, force est de

⁹⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁹⁹ *Ibid.*, p.50.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰² J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 38.

constater que Julius K. Nyerere insiste sur un mouvement national qui n'exclurait personne. Donc, il apparaît clairement qu'il ne légitime aucunement pas un type de parti unique qui instaurerait une espèce de monarchie. Il rappelle formellement à tous ses potentiels critiques que le parti unique véritable, celui qui s'identifie à la nation toute entière, ne doit pas faire l'objet d'une mauvaise interprétation.

IV.2. JULIUS K. NYERERE ET LE SOCIALISME AFRICAIN

La pensée et l'action de Julius K. Nyerere visent elles aussi, tout comme chez Franz Fanon et chez Léopold Sédar Senghor, la libération multidimensionnelle du soi africain : libération politique, économique, et culturelle. Le penseur et homme politique tanzanien épouse les revendications déjà présentes chez la plupart des théoriciens africains de son époque : l'africanité, la dignité, la liberté, l'indépendance etc. Ces idéaux tendent vers la réalisation d'un idéal de société puisant ses ressources dans les valeurs de l'Afrique profonde. C'est ce qu'il traduit par le concept « Ujamaa » qui résume toute sa philosophie. Que peut-on entendre par ce concept de « Ujamaa » ?

IV.2.1. L'essence de l'Ujamaa

Une saisie idoine des sources de l'idéologie que met en place Julius K. Nyerere ne peut s'opérer que par insertion de celle-ci dans le cadre global des socialismes africains. Le socialisme a en effet investi les élaborations théoriques des penseurs africains en quête de libération dans la mesure où ces penseurs, à tort ou à raison, estiment repérer dans les valeurs de l'Afrique profonde les bases mêmes du socialisme. C'est ainsi qu'on aura l'expérience du socialisme panarabe chez Nasser, le socialisme panafricaniste de Kwamé Nkrumah, le socialisme humaniste de Léopold Sédar Senghor etc.¹⁰³. L'Ujamaa est un mot swahili que Julius K. Nyerere choisit pour signifier le socle endogène du socialisme qu'il entend faire revivre.

Nous avons choisi le mot « Ujamaa » pour des raisons spéciales. D'abord c'est un mot africain qui met ainsi l'accent sur l'africanité de la politique que nous voulons poursuivre. Ensuite son sens littéral est « l'état de famille », si bien qu'il apporte à l'esprit de notre peuple l'idée d'un engagement mutuel dans la famille telle que nous la connaissons. En conséquence, en employant le mot « Ujamaa », nous affirmons que pour nous le socialisme veut dire construire sur les fondations de notre passé, construire comme nous l'entendons. Il ne s'agit pas d'importer en Tanzanie une idéologie étrangère qui étouffe nos modèles sociaux particuliers.¹⁰⁴

¹⁰³ On retrouve le même idéal socialiste chez Sékou Touré, Jomo Kenyatta, et bien d'autres.

¹⁰⁴ J.K. Nyerere, *Liberté et socialisme*, Yaoundé, CLÉ, 1972, pp. 35-36.

L'allusion est nette, l'option est claire et sans ambiguïté. Il s'agit d'adopter une idéologie qui, tirant sa source dans la tradition africaine profonde, permette l'émergence, mieux, l'éclosion sociale tout en demeurant soi, c'est-à-dire, sans courir le risque de s'aliéner dans des idéologies exogènes. La première définition de l'« Ujamaa » remonte cependant en 1962 dans un ouvrage dont le titre est précisément *Ujamaa, the basis of African socialisme*¹⁰⁵. Les principes de base de l'Ujamaa, inspirés de la tradition familiale africaine, se résument en trois exigences :

- respect mutuel et engagement mutuel ou des uns pour les autres ;
- propriété commune des biens de base et partage de la production commune ;
- obligation pour tous de travailler.

L'Ujamaa insistera donc pour que l'émergence, mieux la croissance se fasse à partir des modèles traditionnels de l'existence sociale tanzanienne. En fait, Julius K. Nyerere pense que s'il s'appuie sur le socialisme, celui-ci ne nécessite pas de transformer l'homme dans un moule unique, sans la moindre référence quant à son lieu de naissance. Pour lui, le socialisme « doit pouvoir nous accepter tels que nous sommes- tels que notre géographie et notre histoire nous ont faits¹⁰⁶».

On lit dans cette prise de position toute la volonté de se démarquer de l'orthodoxie marxiste. Julius K. Nyerere entend ainsi conserver sa lucidité et son autonomie face à la vulgate des adulateurs du marxisme. C'est la raison pour laquelle, en 1961, il déclare triomphalement que « *la Tanzanie a adopté sa propre forme de démocratie ; nous avons rejeté le modèle occidental (et) surmonté le besoin psychologique d'avoir un certificat d'approbation de l'occident sur notre système politique.*»¹⁰⁷

Dans la même lancée, l'Ujamaa entend éviter de se mêler des choses rigoureusement personnelles tant qu'elles ne donnent pas lieu à des pratiques qui iraient à l'encontre des mêmes droits dont jouissent d'autres personnes. Une fois qu'un homme a fait son devoir envers la société, cela n'intéresse en rien l'Ujamaa de savoir s'il passe son temps à peindre, à danser, à jouer au football ou à écrire. Le socialisme Ujamaa est donc un socialisme laïc que l'auteur présente comme laissant en dehors de ses préoccupations les questions religieuses. Il implique, soutient-il :

¹⁰⁵ Traduction : Ujamaa, la base du socialisme africain.

¹⁰⁶ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 57-58.

*...qu'on s'efforce d'éviter de bouleverser les croyances religieuses profondément ancrées, même si elles paraissent stupides aux yeux des non croyants. Porter les cheveux longs, ériger des statues à des saints ou à des héros de la religion, faire des libations, interdire la musique et la danse, voilà qui apparaît au mieux étranger à ceux qui ne pratiquent pas la religion en question ; mais cela compte aux yeux des autres. Et précisément parce que ces choses sont importantes pour ceux qui y croient, une société socialiste ne s'en mêlera pas.*¹⁰⁸

Ceci traduit évidemment tout le recul que Julius K. Nyerere prend vis-à-vis de la thématique de la religion comme l'opium du peuple, présente chez Karl Marx. La religion ici, n'est plus considérée comme un obstacle qui se dresse sur le chemin de la révolution. Elle est désormais reléguée dans la sphère de l'existence purement individuelle et engage non pas la collectivité, mais les sujets particuliers. Le concepteur de l'Ujamaa entend prendre ce qu'il y a de bon dans le socialisme et dans la tradition africaine ce qui lui semble susceptible de l'aider à réaliser une société viable.

L'Ujamaa, bien que présentant des différences certaines avec les autres conceptions socialistes africaines, partage tout de même avec celles-ci quelques constantes au plan théorique :

IV.2.2. Le rejet de la lutte des classes

L'idéologie marxiste, comme nous l'avons souligné plus haut, inspira fortement les socialismes africains. Mais les penseurs africains ne se sont pas contentés de valider à l'aveuglette la totalité des positions marxistes. Voilà pourquoi, partant de l'idée d'une tradition communautariste, ces théoriciens rejetèrent l'hypothèse marxiste de la lutte des classes comme le moteur de l'histoire. A contrario, on tenta d'élever la négation de la lutte des classes au rang de condition de possibilité du socialisme africain. Julius K. Nyerere dans sa conception ne croit donc non plus à cette idée de la lutte des classes comme moteur de l'histoire présente chez Karl Marx.

IV.2.3. L'anticapitalisme

La méfiance vis-à-vis du capitalisme est aussi l'une des caractéristiques fondamentales des socialismes africains de la période des indépendances. Pour comprendre cette disqualification du capitalisme, il faut se rappeler que c'est son expansion qui a permis

¹⁰⁸ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 50.

l'aventure coloniale. En fait les puissances colonisatrices se sont lancées dans cette entreprise pour les besoins d'une économie capitaliste en pleine croissance.

D'où l'exigence de la recherche non seulement des matières premières, mais aussi des débouchés. Il est de ce fait évident que pour la plupart des théoriciens africains, capitalisme, impérialisme et colonisation s'imbriquent, le capitalisme constituant en fait le moteur, mieux la cause efficiente de l'entreprise impérialiste et colonisatrice. Bien plus, le capitalisme étant fondé sur la recherche de l'intérêt individuel, il se dégage une conception belliciste des rapports sociaux dans la mesure où chacun poursuit inlassablement et prioritairement son intérêt. On pourrait ainsi penser que le capitalisme rime avec l'individualisme. Mais encore, l'évolution du capitalisme ne peut s'opérer que sur fond d'exploitation de l'homme par l'homme et partant, de l'émergence des classes. Ces considérations cadrent avec la définition que Jacqueline Russ attribue au capitalisme : « *Un régime économique et un mode de production où la propriété des moyens de production est privée. Il est également caractérisé par la grande production en série, par le modernisme et par l'existence d'une classe sociale, la bourgeoisie, déterminant les moyens de production.* »¹⁰⁹

On comprend donc que les intellectuels africains n'ont opéré aucune dissociation entre le capitalisme et le colonialisme et qu'ils ne pouvaient faire bon accueil à cette conception. Mais encore, celle-ci au plan théorique, ne cadre pas avec l'a priori communautariste de la tradition africaine. Julius K. Nyerere et les autres n'ont ainsi vu dans le capitalisme que des éléments négatifs : division de la société en classes antagonistes, exploitation de l'homme par l'homme, impossibilité de fonder une véritable communauté humaine, division internationale du travail au profit des pays industrialisés etc.. Les socialismes africains se sont ainsi orientés vers une économie des besoins, reposant non pas sur l'accumulation, mais sur les besoins des populations locales.

IV.2.4. L'enracinement

Partir sur la base des valeurs traditionnelles, est l'ambition affichée par la plupart des théoriciens des socialismes africains. Ce constat vaut évidemment pour l'Ujamaa de Julius K. Nyerere. Cette exigence d'enracinement obéit à un double souci. D'abord, il est question d'échapper à la logique des « blocs »¹¹⁰ en revendiquant sa particularité.

¹⁰⁹ *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p. 38.

¹¹⁰ Il faut se rappeler que nous sommes à une époque où la bipolarisation du monde est une réalité. Ceci se traduit par un affrontement idéologique et même militaire entre l'Est (constitué par les pays d'obédience

L'Ujamaa entend ainsi se positionner en tant qu'une voie possible entre le communisme et le capitalisme, en renouant avec le sens communautaire des sociétés africaines traditionnelles précapitalistes. Il peut ainsi se comprendre comme une tentative de modernisation du collectivisme ancestral. L'Ujamaa, comme la plupart des autres conceptions socialistes africaines, se positionne également contre l'athéisme caractéristique de la philosophie marxiste¹¹¹ par la reconnaissance des valeurs spirituelles et religieuses comme une dimension fondamentale de l'homme et de la société. Julius K. Nyerere dans sa conception insiste sur cette angoisse métaphysique qui hante les consciences humaines par rapport aux questions relatives à la destinée, au sens de l'existence, à la vie après la mort, à l'âme etc. Or, la religion tente de donner à ces interrogations lancinantes, des réponses.

Bien plus, l'Ujamaa ne vise l'universalité. Il est donc aisé de comprendre le rejet de la logique des blocs si tant est que celle-ci est fondée sur la belligérance et la considération de l'autre comme ennemi. En fait, la conception de l'homme dans l'Afrique traditionnelle est axée sur la recherche de l'harmonie. L'homme n'est pas considéré ici comme un ennemi potentiel ou même réel, mais un être destiné par sa nature, à fonder une communauté avec l'autre. Paradoxalement, la revendication de l'africanité rejoint un humanisme aux dimensions planétaires, et la particularité devient condition sine qua non de l'universalité.

IV.3. L'UJAMAA COMME AUTRE POSSIBILITÉ

Le projet cher à Julius K. Nyerere est l'élaboration d'une idéologie endogène prenant sa source dans une africanité sans ambiguïté : une sorte de socialisme version tropicale. Cette volonté de rester collé aux valeurs africaines est déjà perceptible dans le nom même que le théoricien tanzanien propose à sa construction théorique : Ujamaa. Ce concept, extrait d'une langue locale le swahili, met en lumière toutes les valeurs de la famille africaine authentique : sens de la communauté, entente, entraide, harmonie, sens du partage, égalité, travail de tous etc.. Julius K. Nyerere veut ainsi échapper à une certaine extraversion idéologique. D'où la nécessité de s'appuyer sur l'histoire locale, la tradition villageoise et tribale pour l'édification de sa vision socialiste. Cette érection des éléments tirés de l'expérience locale en principes d'inspiration politique permet d'échapper à l'écueil de la reproduction sur le terrain particulier

communiste : URSS, Chine, Cuba, les pays de l'Europe de l'Est, etc.), et l'Ouest (constitué par les États du giron capitaliste : États-Unis d'Amérique, Grande Bretagne, Allemagne de l'ouest, France, etc.).

¹¹¹ Karl Marx considérait ainsi la religion comme « l'opium du peuple », son rôle est en fait d'étouffer tout élan.

de l'Afrique des idéologies conçues ailleurs et ne tenant pas compte des spécificités, mieux, des réalités africaines.

IV.3.1. Contexte d'émergence et justification de l'Ujamaa

Il ne serait pas tautologique ni trop répétitif, ni même vague ou inutile de remettre sur table en quoi consiste-la rigueur philosophique. En fait, si on conçoit que la philosophie est l'art de la définition ainsi que de la conceptualisation, il importe alors pour nous de partir de ce principe. Tout comme les autres sciences humaines, la définition et bien plus la délimitation du cadre dans lequel il naît, s'impose et évolue au fil du temps, est une étape nécessaire pour la compréhension d'un concept en philosophie. C'est dans la même logique que Nietzsche s'insurge pour émettre l'idée selon laquelle pratiquer l'activité philosophique en propre c'est faire luire et reluire les concepts, et Foucault de lui emboîter le pas lorsqu'il affirme « laisser parler les mots » et s'y accommoder juste, car chaque concept regorge en son sein une signification particulière, intrinsèque et extrinsèque. Cette démarche qui exige l'archéologie et la généalogie nous permet de mieux saisir l'Ujamaa de Julius K. Nyerere dans sa totalité. Il importe alors pour nous dès ces premiers pas dans la deuxième partie de notre travail qui consiste à entrer dans le vif sujet proprement dit de connaître les différents sens que porte le terme Ujamaa, comment il est né et a évolué en Tanzanie. Ainsi, pour comprendre l'origine de l'idéologie tanzanienne et pour le situer dans son contexte sans risque de nous tromper, commençons par son historique.

IV.3.2. Gestation de l'Ujamaa

Lorsque la première guerre mondiale prit fin dès 1918, les grandes puissances se sont regroupées pour signer le traité de Versailles lors duquel ils ont introduit la SDN (Société des Nations) dans le but de préserver la paix en Europe à la fin de la première guerre mondiale. Cette société des nations a donc pour finalité d'éviter une quelconque guerre qui pourrait surgir dans les jours à venir. C'est ainsi que dans son organisation socio-politique, elle place l'Afrique orientale allemande, excepté le Rwanda-Burundi sous mandat britannique, ce qui leur donne l'opportunité de baptiser cette partie du pays sous le nom de Tanganyika. Au vue de la situation du Tanganyika sur le plan économique marqué par un manque criard d'infrastructures et de vivres ; car, cantonné dans une économie de subsistance, la population a subi le pire des martyres : elle a été méprisée, abandonnée et exploitée par les colonisateurs indiens. C'est pourquoi les britanniques venues après eux, n'ont pas pu avoir une place de choix vu que les indiens ont déjà occupé une grande et bonne partie du territoire où on

retrouve des sols fertiles. Mais le plus difficile réside dans le fait que les britanniques devaient rendre compte de temps en temps à la SDN. De plus, la plupart des colons du futur Kenya qui ont laissé leurs fermes pour s'engager dans l'armée, et donc la main d'œuvre a servi pour le portage réclamaient en compensation qu'on les laisse occuper les terres dans le pays conquis. Voilà pourquoi les britanniques ont délaissé le Tanganyika aux indiens.

Tout compte fait, le Tanganyika n'a pas vraiment été pris en charge par les colons, que ce soit les britanniques ou les indiens ce qui plongea le pays dans un « somnambulisme économique », d'où la misère et la souffrance des paysans qui ont été victimes de beaucoup de grands maux : « *C'est là que prit naissance en pleine période coloniale, l'un des aspects primordiaux du socialisme agraire qui plus tard, s'emparera de la Tanzanie indépendante : la fameuse Self Reliance ou la volonté de compter avant tout sur soi-même.* »¹¹²

C'est alors par cette volonté et cette détermination des paysans à créer eux-mêmes leur propre plantation dans le but de résoudre le problème de la pauvreté qui se pose à cette époque qu'« *En 1925, les producteurs Chagga de café, fonde une coopérative de vente pour échapper au monopole des commerçants indiens. Malgré les difficultés, et pas mal des difficultés, ce mouvement coopératif produira ses pleins effets...* ».¹¹³ C'est ainsi que petit à petit ils se sont regroupés pour former de petits groupements de personnes avec pour objectif principal de surpasser la colonie indo-pakistanaise qui, à cette époque avait déjà réussi à regrouper près de cent mille ressortissants courageux, téméraires, battants et actifs non seulement dans le secteur du commerce, mais aussi dans le secteur tertiaire tel que le transport, les activités financières, l'immobilier, hébergement-restauration.

Par ailleurs, les paysans tanzaniens pour briser le lien qui les lie aux colons vont opter pour un pareil modèle, en formant à la base « le mouvement coopératif » des campagnes qui donnera lieu plus tard à la « *formation d'une association rurale à secteurs multiples : Tanganyika African Association (T.A.A)*¹¹⁴ ». Cette association donc l'objectif principal au début est de mettre tous les moyens en œuvre pour se libérer de l'indigence et échapper ainsi au monopole des indiens par le fruit de leur propre effort, va tourner en idéologie lorsque les intellectuels vont commencer à s'y intéresser au fur et à mesure. Le projet des intellectuels qui en n'ont fait une affaire politique est non seulement d'élargir son champ, mais aussi et surtout de l'utiliser comme une arme « *pour s'opposer au gouvernement "multiracial" que les*

¹¹² M. Mbonimpa, *Idéologie de l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, Col. « Points de vue », 1989, p. 184.

¹¹³ *Id.*

¹¹⁴ M. Mbonimpa, *op. cit.*, p. 184.

britanniques s'efforçaient de mettre en place après la deuxième guerre mondiale, pour étouffer l'idée d'indépendance qui menaçait de réduire en morceaux l'empire de Sa Majesté¹¹⁵». L'entrée des intellectuels dans ces associations est très symbolique en ce sens que malgré la pyramide qu'ont introduits les étrangers dans le pays à savoir : les britanniques au sommet, les asiatiques au milieu et les noirs en bas, ils se sont mobilisés avec l'aide de la T.A.A pour combattre. Ce qui du point de vue pratique, ne leur apporta malheureusement pas la victoire.

C'est donc dans ce contexte de lutte acharnée qu'un jeune professeur de lycée renonce à sa carrière d'enseignant et entre ainsi en scène, c'est-à-dire dans la politique avec son idéologie baptisé Ujamaa, au moment où, la Tanzanie juste après les indépendances éprouve le souci de se défaire des chaînes du colon. Particulièrement d'être un État véritablement indépendant sur tous les plans. C'est pourquoi, pour donner une expression à la liberté finalement conquise, il a conçu une voie socialiste, l'Ujamaa. Le souci majeur de ce jeune professeur est celui de mettre en place un État donc le pouvoir serait remis entre les mains des paysans, un État dans lequel chacun se sentirait comme chez soi, État où, tout le monde serait capable de comprendre la politique définie par le gouvernement et d'être capable de la mettre en pratique sans aucune contrainte. C'est pourquoi le premier président tanzanien a eu la sagacité intellectuelle d'élaborer son idéologie politique ou sa politique de l'autonomie en une langue autonome adaptée à la société tanzanienne, ce qui fait d'ailleurs son originalité. Ceci implique alors la création d'un moyen d'expression totalement détaché de la langue du colon comme le soutient d'ailleurs Gérard Philippon « *une pensée indépendante nécessite un langage neuf*¹¹⁶ ». Pour lui, on ne peut être totalement libre que si ce qu'on détient nous appartient en propre.

Ujamaa de Julius K. Nyerere trouve son origine à la fin des années 1950 dans les discours du Mwalimu ainsi que dans le courant des années 1960, alors qu'il n'est présenté que comme code moral et un ensemble qui donne des directives à suivre dans le pays. Car, ce n'est qu'en 1967 que ce concept prend la coloration d'une politique concrète et se pose à cet effet comme fondement même de la politique de Julius K. Nyerere. En tant que base de ladite politique, l'Ujamaa vient suppléer l'Association de développement qui existait dans certaines localités du pays avec pour objectif de former une communauté de travailleurs et producteurs pour acquérir une certaine autonomie auprès des étrangers. Cette voie qui a malheureusement

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 184-185.

¹¹⁶ P. Gérard, *Cahiers d'études africaines*, revue trimestrielle, p. 530.

été inopérante, un échec total. C'est alors par cette chute que Julius K. Nyerere, opte pour le socialisme Ujamaa, où il définit sa politique dans la Déclaration d'Arusha adoptée en 1967 par le Comité national du TANU (Union Nationale Africaine de Tanzanie), partie unique de la Tanzanie.

CHAPITRE V :

POLITIQUE AFRICAINE : UNITÉ AFRICAINE, SOCIALISME ET DÉMOCRATIE

Libération politique, économique, et culturelle, tels sont les domaines centraux du combat de Julius K. Nyerere durant toute sa vie. Le penseur et homme politique tanzanien épouse les revendications déjà présentes chez la plupart des théoriciens africains de son époque : l'africanité, la dignité, la liberté, l'indépendance etc.. Ces idéaux tendent vers la réalisation d'un idéal de société puisant ses ressources dans les valeurs de l'Afrique profonde.

V.1. LA POLITIQUE DE L'UNITÉ AFRICAINE

L'Unité africaine se définit comme un regroupement plus ou moins structurel et global des États d'Afrique, dans le but de permettre au continent de s'offrir les moyens de son autonomie et de sa prospérité, en exploitant en commun son immense potentiel. Par sa philosophie de l'unité africaine, Julius K. Nyerere entend démontrer la nécessité de s'unir en une totalité indivisible et réduite à un seul élément, pour vaincre la misère et la domination. Dument, il élabore un état des lieux de la progression de l'Afrique vers l'unité. Il propose enfin des voies et moyens pour parachever la marche vers cette unité.

V.1.1. La nécessité et l'urgence de l'unité africaine

D'emblée, Julius K. Nyerere soutient que « *Dans l'intérêt de tous les États africains, grands ou petits, l'Unité africaine doit se réaliser et être une unité réelle* »¹¹⁷, car, c'est étant unie que l'Afrique peut venir à bout de l'écrasante crise politique, économique et sociale dont elle fait l'objet. En effet, il compare la situation africaine à la traversée d'un pont fait des plantes dont les tiges, très souples et grimpantes, s'enroulent autour d'un support qui traverse un cours d'eau à très fort courant. Ladite traversée est effectuée par des frères, portant chacun un lourd fardeau et des matériaux de construction, en plus des bâtons leur servant à se maintenir en équilibre (le balancier) durant la traversée. Pour lui donc, pour qu'aucun d'eux ne périsse dans les eaux suite à un mauvais contrôle, le pont en question doit être constitué, non pas des tiges souples et disparates par endroit (lianes), mais d'un seul et large édifice bâti

¹¹⁷ J.K. Nyerere, *Indépendance et éducation*, trad. Allain Collange, Yaoundé, CLÉ, p. 68.

sur le roc. Un tel pont facilitera, à coup sûr, leur traversée, peu importe le poids de leur fardeau¹¹⁸.

Dans cette illustration, les frères traversant le pont en liane renvoient aux Africains qui, par culture, se sentent tous frères et sœurs. La traversée elle-même représente la difficile marche vers le développement. Les fardeaux, ce sont les difficultés politiques, économiques et sociales que connaît l'Afrique. Les balanciers, c'est l'espoir, le courage et surtout la volonté de se développer. Les outils de construction ce sont les ressources disponibles que possède l'Afrique, nécessaires pour son essor. Le pont en liane représente l'absence d'une intégration ou d'une unité structurelle de l'Afrique. Le pont bâti sur le roc qui devra permettre à l'Afrique de traverser les rapides avec beaucoup de facilité désigne l'unité africaine structurelle et globale¹¹⁹. C'est en substance dans l'intérêt de chaque peuple d'envisager l'unité africaine comme une véritable fusion permettant à l'Afrique de devenir l'une des plus grandes forces du monde, tant sur le plan politique, économique que social. Par ailleurs, l'unité est le seul moyen de venir à bout du néocolonialisme.

Celle-ci devra permettre aux Africains d'exploiter eux-mêmes leurs ressources et pour leurs propres intérêts. Elle devra aussi permettre à l'Afrique de barrer la route à toute ingérence politique en provenance bien-sûr des anciennes métropoles, car, « *Aussi longtemps qu'il y aura des nations africaines distinctes, il y aura toujours aussi le danger que d'autres États exploitent nos divergences dans leur propre intérêt*¹²⁰ ». L'Unité africaine n'est pas seulement nécessaire, mais aussi urgente. Mais qu'est-ce qui est fait jusque-là ?

V.1.2. L'état des lieux de la réalisation de l'unité africaine

Julius K. Nyerere publie son texte en 1963, c'est à-dire au lendemain des indépendances des États africains. L'état des lieux qu'il dresse de l'unité africaine ne peut être compris que si l'on tient compte de son contexte. C'est justement dans ce contexte qu'il écrit : « *Considéré sous un certain angle du moins, l'unité africaine est déjà réalisée. Il existe un sentiment d'"africanité", un sentiment de cause commune, qui règne dans toute la vie politique et dans toute la vie culturelle du continent*¹²¹ ». Pour lui, l'unité africaine est un processus ; c'est un trajet parsemé d'embuches. Un trajet qui est en pente vers le haut¹²². C'est

¹¹⁸ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 68.

¹¹⁹ *Id.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 70

¹²¹ *Ibid.*, p. 67.

¹²² *Ibid.*, p. 71.

au sommet que se trouve l'objectif. Les Africains qui sont tenus à le grimper jusqu'au bout sont probablement à mi-chemin. Les premiers balbutiements de cette marche vers l'unité remontent à la période des luttes pour les indépendances, notamment avec les leaders nationalistes. Ces port-flambeaux de la marche vers l'unité « *ont le sentiment qu'ils s'insèrent dans un mouvement plus large*¹²³ ». Certes, chaque leader était motivé par les conditions qui étaient les siennes, en partage avec l'ensemble de sa communauté, et assumait ses responsabilités politiques en prenant appui sur elles. Néanmoins, il se sentait émotionnellement concerné par les exploits ou les déboires réalisés ou encaissés sous la houlette des autres leaders nationalistes africains. Mieux encore, dans le but de s'organiser pour combattre l'ennemi commun, ceux-ci renforçaient leurs liens de fraternité en se reconnaissant comme dénominateur commun, la personnalité africaine, et en se consultant régulièrement¹²⁴. Cependant, cette montée, malgré les difficultés surmontées et les exploits réalisés, demeure à un niveau relativement bas, compte tenu de la distance totale à parcourir. Seuls quelques grimpeurs habiles émergent¹²⁵ nous en sommes encore à un moment de la montée où seuls quelques grimpeurs peuvent avoir une vue d'ensemble du tableau, le reste devant se contenter des bulletins d'information que publient les gens qui doutent que l'entreprise en vaille la peine, lorsqu'ils ne sont pas franchement contre sa réussite.

La raison en est que, jusqu'ici, l'unité africaine ne se conçoit que sous le prisme d'un ressentiment né de la confrontation fatale avec l'impérialisme occidentale : « *l'Unité africaine n'est, pour le moment, qu'une émotion issue d'une histoire de colonialisme et d'oppression*¹²⁶ ». Cette émotion doit se renforcer pour féconder des institutions économiques et politiques à l'échelle continentale pour un avenir meilleur¹²⁷. L'unité africaine, au moment où parle Julius K. Nyerere, est donc en pleine effervescence certes, mais elle reste jusqu'alors un idéal. D'où la nécessité et l'urgence de la finaliser. Mais comment y arriver ?

V.1.3. Les stratégies à adopter pour parvenir à l'unité africaine

Il convient de rappeler que l'Unité africaine est un processus. Les États africains doivent pouvoir marcher pour atteindre l'ultime objectif. Cette marche parsemée d'embûches doit s'effectuer dans le strict respect d'un certain nombre de principes à savoir le principe de la négociation, de l'égalité, de la non-revendication territoriale, de la libre association, de

¹²³ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 66.

¹²⁴ *Ibid.*, p.67.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 67-68.

coopérations régionales, de la négligence de la forme de gouvernement à donner à l'unité africaine, de la progression à rang séparé et du respect de la souveraineté de chaque peuple.

V.1.4. Le principe de négociation

Julius K. Nyerere explique en se fondant sur l'histoire que c'est suivant deux procédés que des régions du monde sont parvenues à s'unir. Les deux procédés en question sont diamétralement opposés. Le premier est la conquête et le second, la négociation. Dans le contexte africain, il préconise la négociation au détriment de la conquête¹²⁸. Il prône donc l'égalité entre différents États d'Afrique. Ainsi, l'unité africaine doit être l'unité entre les égaux¹²⁹. Il est vrai que l'Afrique a été sectionnée en dépit de tout bon sens, séparant institutionnellement les frères de même sang, en traçant entre eux les frontières¹³⁰. Toutefois, cela n'est pas une raison suffisante pour que les uns se sentent supérieurs par rapport aux autres. Cela n'est non plus une raison pour engager des campagnes de revendication territoriales.

V.1.5. Le principe de la non-revendication territoriale

Pour parvenir à l'unité, il faut encaisser le tort commis et avancer patiemment vers elle, car « *nous n'avons pas d'autres choix que de partir de la situation que le partage colonial de l'Afrique nous a légué*¹³¹ ». Procéder à des revendications territoriales n'est pas indiqué. Elles peuvent disperser la marche vers l'objectif. Elles peuvent même provoquer des affrontements sanglants, contraires à l'idéal de l'unité. Elles ne profitent qu'aux capitalistes étrangers dont le but est de maintenir l'Afrique dans la division, afin de mieux la dépouiller. En outre, ce serait pour eux une occasion de réaliser d'énormes bénéfices en écoulant leurs armes. Les acheteurs (les Africains), eux, se verront progressivement détruit, non seulement par les hostilités, mais aussi, faute des soins médicaux, de l'éducation, etc., tous les efforts étant consentis pour se doter des armes les plus sophistiquées¹³². L'Afrique fera donc mieux de laisser intact les frontières tracées par le colon et de procéder à des regroupements régionaux.

¹²⁸ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 68.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 68-69.

¹³¹ *Ibid.*, p. 69.

¹³² *Ibid.*

V.1.6. Le principe de coopérations régionales

L'idée de s'unir pour un avenir meilleur est incontestablement bonne. Cependant, elle doit cesser de n'être qu'une idée. Elle doit devenir réalité : « *Ce qu'il nous faut donc c'est une unité d'action* »¹³³. Et pour que rêve devienne réalité, il faut devoir se constituer en associations régionales dans des domaines aussi variés que l'économie, l'éducation, etc., car, « *le chemin qui mène le mieux à l'unité passe sans doute par une association régionale. Cela aurait comme conséquence immédiate la consolidation de nos économies et montrerait en même temps à nos peuples les avantages de l'unité.* »¹³⁴. Toutefois, les coopérations régionales ne doivent être que des regroupements en vue d'un idéal transcendant : les États-Unis d'Afrique. Afin de parvenir aisément à cet objectif, une erreur fondamentale est à éviter : la détermination de la forme de gouvernement à donner à l'unité africaine.

V.1.7. Le principe de non-détermination de la forme de gouvernement à donner aux États-Unis d'Afrique

Dans la marche vers l'unité africaine, il convient d'éviter les pièges de l'illusion. Ils consistent à faire de la forme de gouvernement à donner à l'Afrique, une priorité : « *ce serait une erreur que d'envisager le problème comme s'il s'agissait simplement de trouver la forme de gouvernement à donner à une Afrique déjà unie* »¹³⁵. Les expériences des mouvements nationalistes à la veille des indépendances peuvent servir d'exemple. En vérité, dans leur lutte pour la libération, ils ne se sont pas préoccupés des régimes politiques à assigner aux éventuels États indépendants. Seule l'indépendance occupait exclusivement leurs esprits. C'est victoire en main que se sont décidés les régimes politiques : « *Il devrait en être de même en ce qui concerne la campagne que nous devons mener maintenant pour l'Unité africaine* »¹³⁶. Parlant des indépendances, les différents territoires les ont acquies ou arrachées à des moments différents. De même, la marche vers l'unité africaine doit s'effectuer à des vitesses différentes.

V.1.8. Le principe de progression en rangs séparés

La marche vers les indépendances s'est effectuée en rangs séparés. Chaque peuple l'a mené en tenant compte des possibilités qui se présentaient à lui. Même les méthodes ont différé. Les uns ont usé des méthodes violentes et sanglantes et les autres, des méthodes

¹³³ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 69.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 70-71.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 71.

pacifiques. Les uns y sont parvenus tôt et les autres tard. Mais en fin de compte, l'objectif a été atteint. De la même façon, l'Afrique doit avancer vers l'unité : « *différentes régions peuvent progresser à des vitesses différentes sur le chemin qui mène à l'unité, et que la méthode à adopter pour cette marche vers l'unité variera selon les conditions en présence* »¹³⁷. Les initiatives doivent être prises localement, sans interférence aucune. D'où le principe de non-ingérence.

V.1.9. Le principe de non-ingérence

Ce principe est, de l'avis de Julius K. Nyerere, très important¹³⁸. Il consiste à ce que, dans la marche vers l'unité, les États ne s'immiscent pas dans les affaires internes des uns et des autres. Par ce principe, le respect de la souveraineté de chaque peuple est recommandé : « *Cela signifie que nous devons nous abstenir de juger les politiques intérieures les uns des autres, en reconnaissant que chaque pays a des problèmes particuliers qui ne concernent que lui* »¹³⁹. Pour que tous ces principes puissent être respectés, il est nécessaire qu'un document qui tient lieu de la charte soit élaboré. C'est du moins ce que firent Julius K. Nyerere et ses compatriotes tanzaniens, en rédigeant *La Déclaration d'Arusha*.

V.2. LA DÉCLARATION D'ARUSHA

La Déclaration d'Arusha est un document très important dans l'histoire de la République Unie de Tanzanie¹⁴⁰. Elle est l'œuvre du Président Julius K. Nyerere en collaboration avec les responsables de son parti. Elle tient lieu et place de la charte du TANU (Tanganyika African National Union) (Union Nationale Africaine de Tanzanie)¹⁴¹, parti politique unique à l'indépendance. Publiée d'abord en swahili puis en anglais, elle fut adoptée en janvier 1967 par le comité national du TANU à Arusha, une ville tanzanienne située au Nord-Est du pays. La Déclaration d'Arusha est subdivisée en quatre parties.

V.2.1. Première et deuxième partie : les convictions du TANU et sa politique du socialisme

La première partie de La Déclaration d'Arusha est intitulée « La profession de foi » du TANU » et la seconde, « L'option socialiste ».

¹³⁷ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 72.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹³⁹ *Id.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴¹ *Id.*

V.2.2. La « profession de foi » du TANU

Le TANU a pour objectif global de créer un État socialiste. Pour se faire, il croit aux principes socialistes suivants : égalité entre tous et droit de tous à la dignité et au respect ; patriotisme de tous les citoyens ; droit aux libertés fondamentales ; refus de toute exploitation ; droit de chaque citoyen à la protection de sa vie et de ses biens par la société ; droit de chaque citoyen aux fruits de ses efforts ; communauté des ressources naturelles.

Comme buts et objectifs spécifiques, le TANU se propose de garantir l'indépendance et la liberté ; de respecter les valeurs humaines telles que définies par la déclaration universelle de droit de l'Homme ; de mettre sur pied un gouvernement démocratique et socialiste ; de travailler à la libération de toute l'Afrique avec les peuples frères, à son unité et à la paix mondiale ; d'éradiquer la pauvreté et l'ignorance et leurs conséquences ; de garantir l'égalité de chances ; de combattre la corruption, la discrimination et l'exploitation capitaliste ; de lutter contre l'intimidation. Ces principes, buts et objectifs du TANU constituent le soubassement de l'option socialiste de sa politique.

V.2.3. L'option socialiste

La politique du socialisme du TANU peut se résumer en quatre points :

- 1) l'absence d'exploitation Tout le monde doit travailler ; personne ne doit vivre au dépend des autres. Seuls les enfants, les vieillards, les infirmes et « ceux à qui l'État, à un moment donné, ne peut procurer du travail »¹⁴² peuvent vivre du travail des autres. Les ressources produites doivent être partagées de la façon la plus juste ;
- 2) le contrôle des moyens de production par les paysans et les travailleurs Les principaux moyens de production sont les suivants : La terre ; les forêts ; les ressources minières ; les cours d'eaux ; le pétrole et l'électricité ; les moyens de communication et de transports ; les banques ; les assurances ; le commerce extérieur, à l'importation ainsi qu'à l'exportation ; le commerce de gros ; les industries sidérurgiques ; les usines à fabriquer les machines agricoles et les armes ; l'industrie automobile ; les cimenteries et les usines de fertilisants ; les industries textiles¹⁴³, etc. ;
- 3) la démocratie : le fait que les ouvriers et les travailleurs contrôlent les principaux moyens de production ne suffit pas pour établir le socialisme. Il faut que le gouvernement soit élu et dirigé par eux.

¹⁴² J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., p. 82.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 83.

- 4) le socialisme comme idéologie : pour implanter le socialisme, il faut croire en lui. Ainsi, chaque citoyen est appelé à accepter ses principes et y bâtir sa vie.

V.2.4. Troisième partie : la politique d'autonomie

La politique d'autonomie exprime globalement l'idée selon laquelle l'on doit d'abord et avant tout compter sur soi-même, sur ses propres moyens. Elle peut être résumée en deux points à savoir : La place secondaire de l'argent et de l'industrie, et la primauté des hommes et de l'agriculture. Incontestablement, l'argent et l'industrie sont des facteurs de développement, mais ils n'occupent pas le premier rang. L'agriculture contrairement à eux, est la base du développement. Ainsi, les conditions du développement sont la terre et l'agriculture, les hommes, des bons objectifs et des bons leaders. Les hommes doivent donc se mettre résolument et sagement au travail.

V.2.5. Le refus des aides extérieures compromettantes

Il convient de privilégier les ressources propres au pays, au lieu de compter sur les aides extérieures pour enrayer la pauvreté. Les raisons en sont les suivantes : premièrement, aucun pays ou institution ne peut se dépouiller pour satisfaire les besoins des autres : « *il nous est impossible d'obtenir, d'outre-mer, assez d'argent pour nos investissements.* ¹⁴⁴ . Deuxièmement, dépendre des aides extérieures compromet l'autonomie : « *L'indépendance d'une nation ne peut être réelle si elle compte sur les dons et les prêts d'une autre pour se développer.* »¹⁴⁵

V.2.6. Quatrième et cinquième parties : conditions d'admission au TANU et dispositions finales

Le TANU est un parti des paysans et des travailleurs. « *Quiconque veut y adhérer doit en accepter pleinement les convictions, les objectifs et les règlements.* »¹⁴⁶. Tout membre du TANU doit être un paysan ou un travailleur et ne doit pratiquer ou s'associer à aucune exploitation capitaliste. Le gouvernement est félicité pour des efforts fournis jusqu'ici pour mettre en application la politique socialiste. Cependant, il est appelé à prendre des nouvelles mesures pour l'implanter définitivement. Il est surtout formellement déconseillé de compter sur les aides extérieures. Les membres sont appelés à s'approprier de l'idéologie du parti pour qu'ils les comprennent mieux, afin qu'ils vivent selon elle.

¹⁴⁴ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 92.

¹⁴⁵ *Id.*

¹⁴⁶ J.K. Nyerere, *Indépendance et éducation, op. cit.*, p. 100.

CHAPITRE VI :

DE LA POLITIQUE CHEZ JULIUS K. NYERERE COMME PRÉMISSE AU DÉVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE

Au regard du chapitre qui précède, on note que la théorie politique de Julius K. Nyerere est un ensemble d'éléments homogènes constitués du socialisme, de la démocratie et de l'unité africaine, le tout chapoté par *La Déclaration d'Arusha*. Cette théorie politique répond aux exigences de l'intentionnalité philosophique. Elle se dirige vers quelque chose. Elle constitue une prémisse au développement. D'où le titre du présent chapitre : « De la politique comme prémisse au développement ». Dès lors, il s'agit ici de dire en quoi le Socialisme, Démocratie et Unité africaine suivi de *La Déclaration d'Arusha* de Julius K. Nyerere est un essai politique ayant pour finalité le développement. Il s'agit surtout de démontrer de quelle manière les éléments constitutifs de cette politique implique respectivement les différentes dimensions du développement. Afin d'y arriver, il convient de présenter d'abord, une vue d'ensemble du développement chez Julius K. Nyerere, ensuite, s'appesantir sur les obstacles contre lesquels se dresse sa théorie et pouvant entacher le développement, enfin, dégager les conditions politiques du développement tel qu'élaboré par lui, en soulignant, à chaque fois, leur impact sur ce dernier.

VI.1. GÉNÉRALITÉS SUR LA CONCEPTION NYERERIEENNE DU DÉVELOPPEMENT

Le concept de développement revêt un caractère pluriel à tel enseigne qu'il est difficile d'appréhender son essence sémantique. Néanmoins, Julius K. Nyerere, lui, conçoit un développement inséparable de trois éléments que sont : la dimension quantitative, qualitative et compétitive ; la liberté et l'économie.

VI.1.1. La dimension quantitative, qualitative et compétitive du développement

Dans *Socialisme, démocratie et unité africaine*, Julius K. Nyerere ne donne pas une définition linéaire du développement. Cependant, il en parle longuement de manière à comprendre aisément le sens. Pour lui, comme pour ceux qui s'intéressent à cette question, le sous-développement, étant un état de manque, le développement est, à l'opposé, une totalité constituée de l'Être et de l'Avoir destiné à assurer le bien-être de l'homme et de sa collectivité. Il réalise par ailleurs l'indépendance et crée ainsi les conditions d'éclosion et

d'affirmation de leur originalité¹⁴⁷. Le développement, de l'avis de Julius K. Nyerere, revêt donc trois dimensions : une dimension quantitative (l'Avoir), une dimension qualitative (l'Être) et une dimension compétitive (l'Originalité). La dimension quantitative du développement La dimension quantitative du développement est assurément l'aspect le plus visible. Elle se traduit par l'acquisition et l'accumulation collective d'une certaine quantité de bien ou par la réalisation d'un certain nombre de performances économiques ou sociales statistiquement mesurable. Ce développement quantitatif peut se chiffrer à l'aide d'indicateurs divers à l'instar du haut niveau du Produit Intérieur Brut (PIB), de la valeur du Produit National Brut (PNB) par tête (généralement au-dessus de 1000 dollars), les infrastructures économiques et sociales, l'industrialisation, l'urbanisation, la maîtrise de la technologie, etc.¹⁴⁸. « *Il obéit aussi à un certain nombre de conditions et de modalités que l'historien de l'économie Walt W. Rostow a admirablement exposées, en son temps, dans une thèse certes controversée mais au succès indéniable* ¹⁴⁹ ». Le développement quantitatif, parce que s'exprimant en terme de richesse et d'infrastructures, est, de l'avis de Julius K. Nyerere, tributaire de l'ardeur des hommes au travail. À cet effet, il montre dans *La Déclaration d'Arusha* que, ni l'argent, ni l'industrie ne sont les conditions du développement. Seul le travail assidu des hommes l'est¹⁵⁰. Quant à la valeur du développement quantitatif, il lui reconnaît certes une place importante, mais ne lui donne pas la première, pas avant le développement qualitatif.

VI.1.2. La dimension qualitative du développement

La dimension qualitative du développement est la plus importante chez Julius K. Nyerere ¹⁵¹ . Pour s'accomplir harmonieusement et pleinement, elle se dédouble d'une dimension humaine, spirituelle et culturelle¹⁵². Julius K. Nyerere accorde donc une place de choix aux valeurs qui accompagnent ce développement qualitatif et fait de l'homme, de l'éducation et de la culture, les piliers fondamentaux de ce développement. C'est alors qu'il considère le bien-être de l'homme comme le commencement et la fin du développement. Autrement dit, le processus du développement doit nécessairement viser au plein

¹⁴⁷ V. Nga Ndong, « Développement, émancipation et originalité », in *La politique de développement à la croisée des chemins, le facteur culturel*, Actes du colloque organisé à Yaoundé par le Goethe-Institut, les 13 et 14 juin 1996, Yaoundé, CLÉ, 1998, p. 47.

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁰ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁵¹ J.K. Nyerere, *Freedom and development. A Selection from Writings and speeches, 1968-1973*, Dar-es-Salaam, Oxford University Press, 1973, p. 59.

¹⁵² V. Nga Ndong, *op. cit.*, p. 46.

accomplissement de l'homme. Cependant, la dimension qualitative, même associée à la dimension quantitative, ne rend pas totalement compte de la définition nyererienne du développement. Il en manque la dimension compétitive.

VI.1.3. La dimension compétitive du développement

Le développement compétitif est celui qui milite pour la libération, dans un contexte de compétitivité et d'agressivité internationale, marqué par la prédominance de la loi oppressante du plus fort¹⁵³. Dans ce contexte, selon Julius K. Nyerere, « *le développement apparaît comme l'arme par excellence contre la dépendance et la sujétion et est la condition sine qua non de la liberté* »¹⁵⁴. Ainsi, se développer « *c'est être à l'abri de la domination extérieure. Se développer c'est agir pour sa libération et son émancipation.* »¹⁵⁵. À l'exemple de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, « *c'est par le développement [...] qu'un peuple assure l'existence de son libre-arbitre, se prémunit contre les agressions et les convoitises extérieures et se mesure au rendez-vous de l'Universel, aux autres peuples* »¹⁵⁶ en « *administrant par là-même la preuve de sa capacité à comprendre, à assimiler, d'un mot, à maîtriser la formule du développement.* »¹⁵⁷.

Cet effort de compétitivité, d'agressivité et surtout de libération est nettement perceptible dans la philosophie nyererienne du développement. De nombreux passages le confirment. Il convient de citer à dessein ceux-ci : « *Nous sommes en guerre* »¹⁵⁸, « *Les dons et les prêts vont compromettre notre indépendance* »¹⁵⁹. De telles assertions péremptoires traduisent la volonté de Julius K. Nyerere de libérer les peuples africains de la servitude, afin qu'ils s'affirment sur la scène internationale. D'où la place de choix qu'il accorde à la liberté en tant qu'aboutissement de la libération.

VI.1.4. Liberté et développement chez Julius K. Nyerere

À la question de savoir qu'est-ce que la liberté ? Julius K. Nyerere fournit trois réponses : primo, la liberté est le pouvoir irréductible de l'État d'être lui-même sa propre cause ; c'est sa capacité à se gouverner sans ingérence aucune, de manière à conduire l'ensemble des citoyens vers un avenir meilleur. Il écrit : « *freedom is the ability of the*

¹⁵³ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité*, op. cit., p. 47.

¹⁵⁴ *Id.*

¹⁵⁵ *Id.*

¹⁵⁶ *Id.*

¹⁵⁷ *Id.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 92.

citizens of Tanzania to determine their own future, and to govern themselves without interference from non-Tanzanians »¹⁶⁰. Ici, la liberté s'apparente à l'autonomie, à l'indépendance. Secundo, elle est la capacité à enrayer la faim, les maladies et la pauvreté : « *there is freedom from hunger, disease, and poverty* »¹⁶¹. Tercio, elle est la capacité de chaque citoyen à jouir des droits qui lui sont reconnus et garantis et à remplir convenablement les devoirs qui lui sont exigés¹⁶². Elle est précisément le droit de chacun à vivre dans la dignité et l'égalité avec ses concitoyens¹⁶³. Après avoir définie de façon exhaustive la liberté, il établit entre elle et le développement un rapport de dépendance mutuelle. Il affirme que le développement dépend de la liberté comme la liberté dépend du développement. Pour justifier la première proposition, Julius K. Nyerere déploie un certain nombre d'arguments. Dans un pays où la pauvreté a élu domicile, où l'analphabétisme caractérise dangereusement le peuple, la liberté nationale peut être phagocytée par des forces extérieures mieux équipées¹⁶⁴.

Quand la communauté est instruite et prospère, la faim, les maladies et la pauvreté disparaissent¹⁶⁵. La liberté individuelle n'est effective que si elle prend appui sur le développement. Autrement dit, l'on ne peut valablement défendre ses droits que s'il comprend leurs significations et sait se servir de la constitution. Cela n'est possible que s'il est instruit¹⁶⁶.

La liberté est essentiellement le produit d'un développement humaniste. Autrement, un développement qui n'est pas au service de l'homme ne peut procurer la liberté à celui-ci, car, « *Development brings freedom, provided it is development of people.* »¹⁶⁷.

« *If development is to increase people's freedom, it must be development for the people.* »¹⁶⁸. La liberté dépend ainsi du développement qui prend l'homme en compte. Pour prouver la deuxième proposition selon laquelle le développement dépend réversiblement de la liberté, Julius K. Nyerere déploie de même un certain nombre d'arguments dont le plus important est celui-ci.

¹⁶⁰ « *La liberté est la capacité des citoyens de Tanzanie de déterminer leur propre futur, et de s'auto gouverner sans intervention étrangère* » (J.K. Nyerere, *Freedom and development*, op. cit., p. 58).

¹⁶¹ *Id.*

¹⁶² *Id.*

¹⁶³ J. K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., p. 79.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁶⁵ *Id.*

¹⁶⁶ *Id.*

¹⁶⁷ « *Le développement apporte la liberté, l'assurer c'est développer de la société.* » (Julius K. Nyerere, *Freedom and development*, op. cit., p. 60).

¹⁶⁸ *Id.*, « *Si le développement c'est augmenter la liberté du peuple, il doit être un développement pour le peuple* ».

La liberté est la condition minimale du développement. En d'autres termes, un peuple opprimé et aliéné est au point zéro de son développement. Tout espoir allant dans ce sens ne peut renaître que s'il recouvre sa liberté, son autonomie ou son indépendance. Il doit nécessairement liquider la domination et l'aliénation dont il fait objet avant d'engranger des nouvelles victoires sur la crasse qui le caractérisait jusqu'ici¹⁶⁹. Autre élément important dans la conception nyerérienne du développement est l'économie.

VI.1.5. Économie et développement chez Julius K. Nyerere

Dans son livre *La richesse des nations*, Adam Smith définit l'économie comme « la lutte de l'homme pour assurer sa survie contre la nature »¹⁷⁰. Cette lutte de l'homme pour sa survie se matérialise par ses efforts fournis pour la production des biens économiques nécessaires pour cette survie. C'est cela qu'explique Pascal Kuate lorsqu'il écrit : « L'activité économique se propose de produire des biens économiques (*[...] rares, coûteux*) pour satisfaire des besoins économiques de l'homme. »¹⁷¹. Julius K. Nyerere de même épouse cette idée lorsqu'il élabore sa science politico-économique. Pour lui, l'on ne peut mener à bien la lutte pour la survie que si les moyens pour y arriver sont connus et dignement exploités. C'est pourquoi, il répertorie au préalable les principaux moyens de production des biens économiques dont dispose son pays, puis recommande fermement à son peuple d'en faire bon usage, en prenant en compte le respect de la dignité humaine, de manière à éviter toute exploitation capitaliste¹⁷². Parmi ces moyens de production économiques que dispose la Tanzanie, Julius K. Nyerere met un accent tout particulier sur la terre à cause de sa disponibilité et de sa capacité productrice.

Il écrit à ce sujet : « *la terre est la base de la vie humaine et tous les Tanzaniens devraient la considérer comme un précieux investissement en vue du développement, et s'en servir comme tel.* »¹⁷³. En effet, sur la terre tanzanienne, deux activités économiques visant à produire des biens tous aussi économiques peuvent, de toute évidence, être réalisées. Il s'agit de l'agriculture et de l'élevage. L'agriculture produit des biens économiques dit vitaux¹⁷⁴. L'élevage quant à lui est favorable aux gros bétails et à la volaille. La pisciculture peut aussi

¹⁶⁹ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., pp. 85-105.

¹⁷⁰ Artel, *Dictionnaire d'économie*, Paris, Éditions Aurora, coll. « La Nouvelle encyclopédie des Sciences Humaines », 1998, p. 127.

¹⁷¹ Pascal Kuate, « Développement et économie », in *La politique de développement à la croisée des chemins, le facteur culturel*, op. cit., p. 75.

¹⁷² J.K. Nyerere, op. cit., p. 83.

¹⁷³ J.K. Nyerere, op. cit. 103.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 103.

être pratiquée avec succès¹⁷⁵. Pascal Kuate qui pense que l'économie est une « *science de combat contre la rareté, mais une rareté progressivement vaincue* »¹⁷⁶ ; elle vise à contribuer à la satisfaction des besoins économiques de l'homme, semble partager cette thèse de Julius K. Nyerere selon laquelle l'agriculture et l'élevage sus mentionnés, sont appelés à être produit à grande échelle pour que la rareté disparaisse et pour que l'abondance s'installe. En outre, le fruit de cette agriculture et de cet élevage sont, en partie, conviés à la commercialisation pour que disparaisse la pauvreté et pour que vive la richesse¹⁷⁷. C'est en cela que consiste le développement économique. Julius K. Nyerere l'atteste en déclarant :

*Puisque le but principal du développement c'est d'avoir plus à manger, et plus d'argent pour nos autres besoins, nos efforts doivent tendre à augmenter la récolte de ces produits agricoles. C'est là en fait le seul moyen par lequel nous pouvons développer notre pays – en d'autres termes, seule l'augmentation de la production de ces biens pourra nous procurer plus de nourriture et plus d'argent pour chaque Tanzanien*¹⁷⁸.

VI.2. LES MENTALITÉS ANTI DÉVELOPPEMENT CHEZ JULIUS K. NYERERE

Les mentalités anti développement sont constituées, aussi bien des dispositifs que les instigateurs extérieurs de la politique malicieuse ont mis sur pied pour assurer l'assouvissement de leurs appétits égoïstes, que des pratiques peu honorifiques auxquelles se livrent les citoyens pour satisfaire, eux aussi, à l'image de leurs maîtres, leurs intérêts appétitifs. Ils constituent ainsi un obstacle au développement. Il s'agit, dans la perspective de Julius K. Nyerere, de la mentalité capitaliste, de la mentalité du multipartisme et de la mentalité cupide.

VI.2.1. La mentalité capitaliste

Si le socialisme est une attitude d'esprit, le capitalisme l'est aussi. Mais contrairement à l'attitude d'esprit socialiste, l'attitude d'esprit capitaliste consiste à vouloir exploiter son semblable, de quelque manière que ce soit, dans le but d'édifier sa propre richesse. À la question de savoir qu'est-ce qui favorise le capitalisme dans une société, Julius K. Nyerere répond : c'est la crise de la justice distributive¹⁷⁹. Quant à sa manifestation, elle est diverse et variée.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁷⁶ Pascal Kuate, *op. cit.*, p. 76.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁷⁸ *Id.*

¹⁷⁹ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 16.

VI.2.1.1. L'apprêté au gain

L'apprêté au gain c'est le désir ou l'action de se porter avec trop d'ardeur aux profits pécuniaires et matériels. Une telle mentalité est condamnée par Julius K. Nyerere parce qu'elle est en général antisocialiste et en particulier corruptrice des bonnes mœurs. C'est à juste titre qu'il écrit : « *Accumuler des biens avec l'intention de conquérir le pouvoir ou le prestige n'est pas socialiste. Dans une société où règne l'apprêté au gain, les riches ont tendance à corrompre ceux qui les possèdent* »¹⁸⁰. Comme la flamme qui dégénère en incendie, la mentalité capitaliste naît de l'apprêté au gain, grandit et règne. Ceux qui auront eu à accumuler des richesses se sentiront supérieurs à leurs semblables restés sédimentaires. C'est alors qu'ils n'auront automatiquement pour désir que renforcer davantage l'écart qui existe déjà entre eux et le reste de la société, au moyen par exemple du luxe, c'est à-dire, en se procurant le confort qui manque au reste. Puis, leur vient le désir de le dominer, tout au plus de les exploiter, pour édifier leur richesse, puisqu'ils en ont désormais les moyens.

Et enfin de compte, le fossé entre le riche capitaliste et les citoyens normaux donne lieu à l'inégalité sociale. À Julius K. Nyerere d'en donner les conséquences : « *Le contraste criant entre leur confort à eux et la gêne dans laquelle vit, en comparaison, le reste de la société, devient presque essentiel à la jouissance de leurs richesses et cela déclenche une escalade sans fin de la compétition entre les individus* »¹⁸¹. Mis à part ses retombés antisociaux, l'apprêté au gain atteste le manque de confiance de celui qui l'exerce envers la société à laquelle il appartient, renchérit Julius K. Nyerere¹⁸². En vérité, si une société est organisée de telle sorte que seuls les intérêts de tous les citoyens soient au centre des préoccupations, personne n'aura à se préoccuper de ce que demain sera, « *la société elle-même devrait s'occuper de lui, de sa veuve, ou de ses orphelins.* »¹⁸³. Il est inadmissible qu'un homme, fut-il entrepreneur, créatif et intelligent, amasse à lui seul une richesse égale à celle des plusieurs de ses semblables réunis. Est aussi capitaliste celui qui fait de la terre un bien commercialisable.

VI.2.1.2. La commercialisation de la terre

La commercialisation de la terre est la mise en vente de celle-ci, après en avoir fait sa propriété exclusive. Une telle mentalité est une ramification du capitalisme et est étrangère à

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁸² *Ibid.*, p. 18.

¹⁸³ *Id.*

l'Afrique. En Afrique traditionnelle, la terre était un don de Dieu à l'homme¹⁸⁴. Et par conséquent, elle n'appartenait à personne en propre. L'homme n'y avait sur elle que le droit d'exploitation. C'est à juste titre que Julius K. Nyerere écrit : « *le droit de l'Africain sur la terre se limitait au droit de l'exploiter* »¹⁸⁵. Mais l'étranger a introduit une attitude d'esprit capitaliste; celle qui consiste à faire de la terre une propriété privée et un bien à but commercial¹⁸⁶. Désormais, des individus revendiquent des portions de terre comme leur appartenant en propre. D'autres individus, après l'avoir confisquée, la font louer, en échange de l'argent bien-sûr, à des personnes qui comme lui, en disposent pourtant les mêmes droits d'exploitations¹⁸⁷. Pour Julius K. Nyerere donc, celui qui fait de la terre un bien commercialisable n'est pas différent d'un parasite social¹⁸⁸.

VI.2.1.3. Le parasitisme social

Par définition, le parasitisme social est une habitude de vivre en parasite au dépend d'autrui. Cette façon d'être implique plusieurs vices « paralysatrices » de la société à l'instar de l'oisiveté ou de la paresse. Dit autrement, le parasite social est un paresseux ou un oisif qui, pour vivre, compte uniquement sur les efforts des autres. C'est un capitaliste au même titre que celui qui exploite son semblable pour édifier sa richesse. Cette phrase de Julius K. Nyerere retraçant la vie en Afrique traditionnelle le certifie : « *nous ignorons [...] cette autre forme de parasitisme moderne – le paresseux ou oisif qui profite de l'hospitalité de la société comme de son droit, mais n'offre rien en retour : l'exploitation capitaliste était impossible.* »¹⁸⁹. Le parasitisme social est par ricochet une mentalité anti-développement à éradiquer sans autre forme de procès. « *Le favoriser équivaldrait à favoriser l'existence d'un type d'homme qui se caractériserait par la paresse, le refus de tout effort et, pour tout résumer la démission de toute responsabilité vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres.* »¹⁹⁰. L'action qui mérite donc d'être entreprise est celle qui consiste à passer d'une « *civilisation de la gratuité* » à une *civilisation du travail* »¹⁹¹ car « *L'ardeur au travail est la racine du développement* »¹⁹². Mais que pense-t-il de l'égoïsme ?

¹⁸⁴ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 22.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁶ *Id.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹⁰ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 120.

VI.2.1.4. L'égoïsme

Selon Manuëlla Baraquin, l'égoïsme est un « *Sentiment qui pousse l'individu à n'aimer que soi, à choisir son intérêt propre à l'exclusion de celui d'autrui* »¹⁹³, c'est « *une forme de motivation (le souci de notre propre intérêt), un trait de caractère (un caractère dominé par des motifs égoïstes)* »¹⁹⁴. En lisant le texte de Julius K. Nyerere, l'on découvre que la mentalité égoïste est une composante du grand ensemble qu'est le capitalisme. Julius K. Nyerere ne parle pas explicitement de l'égoïsme, c'est vrai, mais la description qu'il fait des phénomènes sociaux laisse penser inéluctablement à lui. Il explique que, si dans un pays, un groupe de personnes, parce qu'estimant apporter plus au revenu national, exige qu'il en soit gratifié ou rémunéré à la stricte mesure de sa production ou de ses efforts, au mépris du besoin général de la nation, alors, ce groupe fait preuve d'une mentalité individualiste¹⁹⁵. Les membres de ce groupe sont capitalistes. Ils en sont encore plus s'ils osent réduire leurs efforts pour se mettre au niveau de l'ensemble de la communauté, sous prétexte qu'ils ne tirent pas convenablement profit de ce qu'ils produisent. En agissant ainsi, Julius K. Nyerere pense que « *ce groupe est en train d'exploiter (ou de chercher) à exploiter d'autres êtres humains.* »¹⁹⁶

Est aussi égoïste donc capitaliste, tout travailleur qui exige à sa nation un salaire égal à celui de ses collègues des pays développés, ayant les mêmes qualifications que lui. En effet, des individus peuvent aller sous d'autres cieux plus prospères que les leurs pour suivre une formation quelconque. De retour chez eux, ils ne sont pas censés exiger la même rémunération que celle accordée à leurs collègues d'outre-mer, compte-tenu de leur situation propre. Dans le cas contraire, ils font preuve d'une mentalité capitaliste. Julius K. Nyerere explique :

*Il est certains talents, certaines aptitudes, qui, à bon droit, qualifient ceux qui les possèdent pour un salaire plus élevé que celui des autres. Mais, ici aussi, le vrai socialiste ne demandera, en retour de ses qualifications, qu'une rétribution qu'il sait proportionnelle à la richesse ou à la pauvreté de l'ensemble de la société à laquelle il appartient. Sauf s'il a des dispositions au capitalisme, il ne cherchera pas à faire pression sur la communauté en exigeant un salaire égal à celui qu'on paie à ceux de sa profession dans quelque autre société de loin plus riche*¹⁹⁷.

Au total, une lecture du Socialisme, Démocratie et Unité africaine suivi de La Déclaration d'Arusha révèle sensiblement quatre manifestations de la mentalité capitaliste.

¹⁹³ N. Baraquin, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 109.

¹⁹⁴ M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 477.

¹⁹⁵ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., p. 20.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹⁷ J.K. Nyerere, op. cit., p. 26.

Elles sont les suivantes : l'apprêché au gain, la commercialisation de la terre, le parasitisme social et l'égoïsme. De tels comportements sont à évacuer de la société, car ils constituent un véritable frein au développement. Mais il n'y a pas que le capitalisme qui soit, selon Julius K. Nyerere, une mentalité anti développement.

VI.3. La mentalité du multipartisme

La mentalité du multipartisme est, dans l'esprit de Julius K. Nyerere, un état d'esprit séditionnel qui a pour vocation de fonder la démocratie sur le jeu égoïste de plusieurs partis politiques. La mentalité du multipartisme fait l'objet d'une vive et ferme condamnation dans *Socialisme, Démocratie et Unité africaine* suivi de *La Déclaration d'Arusha*. Pour l'auteur, une telle mentalité est moins constructive, et par conséquent, elle constitue un obstacle au progrès, au développement, au même titre que la mentalité capitaliste. Pour prouver sa « préjudiciabilité », il mobilise, pour le moins, quatre arguments.

VI.3.1. La mentalité du multipartisme transforme la politique en un simple jeu

Le football est un sport qui se joue entre deux équipes adverses. Au cours de ce jeu, chaque équipe, dans l'objectif d'inscrire le maximum de buts tout en empêchant l'équipe adverse, met en pratique son talent, sa capacité physique et parfois la tricherie pourvue que celle-ci passe inaperçue. Il est de même pour une démocratie qui légitime la présence compétitive d'au moins deux partis, pense Julius K. Nyerere. Il écrit : « *Si [...] l'on veut avoir un système bipartite dans un pays où les divergences entre les partis ne sont pas fondamentales, alors on réduit aussitôt la politique à un simple jeu de football.* »¹⁹⁸

En effet, Julius K. Nyerere se sert de l'image du football pour rendre saisissante l'adversité, la combativité et la division qu'entretient la mentalité du multipartisme en prônant, en démocratie, l'existence de plusieurs partis politiques. En se servant de cette image, il dit à peu près ceci : la mentalité du multipartisme est de nature à instaurer au sein de la nation la division, de manière à la fractionner en des groupuscules séditionnels, égoïstes, mutins ou rebelles. La nation est ainsi divisée en des « équipes de football », n'ayant pour seul objectif que de vaincre l'équipe adverse. Autrement dit, le parti politique d'opposition n'a pour seul but que de provoquer la chute du parti au pouvoir.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 40.

C'est ainsi que les honnêtes citoyens finissent par considérer la politique comme une pratique sale, parce que contraire à l'idéal de la justice : « *les voilà donc démunis de tout moyen de servir leur pays sur le plan politique, quand même ils en auraient envie.* »¹⁹⁹. Si pour le football le prix à gagner est une coupe d'argent, pour le jeu des partis politiques, c'est le droit de gouverner un pays²⁰⁰. Dès lors, la politique perd son sens.

VI.3.2. La mentalité du multipartisme dégrade la nature initiale de la politique

La politique est initialement définie comme « *l'art du gouvernement de l'État* »²⁰¹. Chez Platon aussi bien que chez Aristote, elle se définit conformément à la morale²⁰². Cependant, Julius K. Nyerere montre que celle-ci se dégrade sous l'action dissolvante de la mentalité du multipartisme, pour devenir ce qu'Ousmane Sembene appelle « *fourberie, menterie de vrai* »²⁰³, car, dans une société où il n'existe pas de différence fondamentale, créer nécessairement, au nom de la démocratie, un parti ou des partis d'opposition consisterait à dire au peuple à peu près ceci : venez avec nous, non pas parce que nous avons quelque chose à reprocher au parti au pouvoir, mais parce que la démocratie exige qu'il y ait au moins deux partis politiques en compétition. Or, des tels arguments ne sont pas convaincants. Un tel projet ne peut se réaliser qu'en manipulant les consciences, en dissuadant l'opinion publique par rapport à la politique du parti au pouvoir, au moyen, bien sûr, des paroles mensongères. Julius K. Nyerere explique :

*chaque parti mène sa campagne électorale en recourant à cette tactique très « politicienne » qui consiste à rester dans le vague dans ses propos, et en recourant également à de fausses interprétations et même à des mensonges purs et simples au sujet des mobiles et intentions de l'autre parti*²⁰⁴.

Or, « *Dans des telles circonstances, c'est presque invariablement l'honnêteté qui est sacrifiée* »²⁰⁵. En plus, la mentalité du multipartisme a un enjeu négatif sur la liberté d'expression.

VI.3.3. La mentalité du multipartisme offusque la liberté d'expression

Julius K. Nyerere condamne la mentalité du multipartisme à cause de sa capacité de nuisance à la liberté d'expression. Pour lui, dans une démocratie multipartite, les partis en

¹⁹⁹ J. K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., pp. 40-41.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 42.

²⁰¹ N. Baraquin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 264.

²⁰² E. Bréhier, *Histoire de la philosophie Tome I. Antiquité et moyen âge*, Paris, PUF, 1992, p. 201.

²⁰³ O. Sembene, *Le Mandat*, Paris, Présence Africaine, 1966, p. 189.

²⁰⁴ J.K. Nyerere, op. cit., p. 47.

²⁰⁵ J.K. Nyerere, op. cit., p. 47.

présence, dans un contexte de rivalité, se doivent de développer un égoïsme aiguë teinté de ruse et d'hypocrisie pour éviter de « *favoriser ou d'encourager le parti rival* »²⁰⁶. Chaque parti se doit de se méfier de l'autre parti en camouflant, au maximum, les contradictions qu'il y a en son sein, afin de paraître parfait aux yeux de tous. La méthode employée pour réaliser un tel vœu est généralement la restriction de la liberté d'expression. Julius K. Nyerere explique : « *Dans le système bipartite donc, il faut imposer certaines limites à la liberté d'expression – à la fois au moment des élections et durant les débats – pour maintenir la discipline et l'unité du parti* »²⁰⁷. Pour lui, la mentalité du multipartisme qui limite la liberté d'expression favorise moins la démocratie par rapport à la mentalité du monopartisme qui incarne l'unité dans la liberté²⁰⁸. Le multipartisme est même à mesure de rendre les élections compromettantes, pense-t-il encore.

VI.3.4. La mentalité du multipartisme corrompt les élections

Les élections, c'est à-dire le choix objectif des représentants des peuples ont des répercussions néfastes sur la société s'elles sont corrompues. C'est ce que tente d'expliquer Julius K. Nyerere lorsqu'il pense que dans une démocratie ordinaire, la mentalité du multipartisme qui y règne rend les élections moins objectives. Il démontre qu'ici, l'électorat est convié à choisir entre les partis rivaux plutôt que de porter son choix sur des individus dignes de confiance, c'est à-dire capables de gouverner avec justice et droiture²⁰⁹. Il écrit : ici, « *L'électorat est convié à choisir entre des partis rivaux. On peut dire que le but n'est pas tant d'élire des représentants que d'élire un parti représentant.* »²¹⁰. Pour Julius K. Nyerere donc, la mentalité du multipartisme est, pour une société au sein de laquelle il n'existe pas de divergences fondamentales, une secte pernicieuse.

VI.3.5. La mentalité cupide

La mentalité cupide est une disposition psychologique caractérisée par un désir immodéré, avide, âpre ou rapace, de l'argent et de tout ce qui s'y rapporte. Elle aussi est un obstacle au développement. Pour cet homme politique, l'argent est une arme inadéquate contre la pauvreté et l'oppression. En effet, Julius K. Nyerere fait le constat selon lequel, jusqu'ici, les Africains se sont servis d'une arme inadéquate pour combattre la pauvreté et l'oppression : l'argent. Il affirme : « *il s'avère que jusqu'ici nous nous sommes servis d'une*

²⁰⁶ *Ibid.*, p.37.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁰⁸ *Id.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁰ *Id.*

arme inadéquate pour la lutte que nous menons, car nous avons choisi l'argent comme moyen de défense. »²¹¹. En effet, « Nos pensées, nos paroles, et nos actions donnent l'impression que nous ne pouvons pas réaliser la révolution qui est notre objectif. C'est comme si nous nous étions dit : *« l'argent est la source du développement. Sans argent, pas de développement possible. »* »²¹².

Des plans du développement sont conçus çà et là et n'attendent que l'argent pour leur réalisation, renchérit Julius K. Nyerere. Et lorsque les porte-paroles du peuple soumettent au gouvernement une requête faisant état d'un manque criard d'infrastructures sociales de base, la réponse escomptée doit forcément s'exprimer en termes d'argent. Pour chaque problème, la solution qui vient tout à coup à l'esprit c'est l'argent : *« tous pensent ARGENT, espèrent en l'ARGENT et prient pour obtenir l'ARGENT. »*²¹³. Or, Julius K. Nyerere pense que l'argent est certes indispensable, mais il est l'arme des puissants, économiquement parlant, pour maintenir les faibles dans la pauvreté et la dépendance. Il est donc absurde que ceux-ci comptent sur lui pour prétendre organiser leur défense contre ceux-là, du moment où ils n'en n'ont pas. Il écrit à nouveau : *« Nous essayons de sortir de notre état d'économiquement faible en utilisant les armes des économiquement forts – armes que, du reste, nous ne possédons pas. »*²¹⁴. D'ailleurs, l'argent est l'oméga et non l'alpha dans le processus du développement.

Pour terminer cette deuxième partie de notre travail, il y a lieu de retenir qu'il était question d'analyser la pertinence des concepts de socialisme et de démocratie dans le contexte de Julius K. Nyerere. Selon ce dernier, l'Afrique précoloniale n'est pas exempte de mode ou système de gouvernance. C'est pourquoi, ce grand homme politique, l'une des grandes figures de l'unité africaine, considère le socialisme et la démocratie comme « le chemin qui mène le mieux à l'unité » et au développement en Afrique. Pour cet auteur, l'unité africaine passe par un modèle de gouvernance basé sur le socialisme et la démocratie, gage de la liberté tant politique que socioéconomique. Car, pour Julius K. Nyerere, il ne peut avoir de l'unité et de développement sans une bonne politique qui doit assurer une bonne gouvernance. Et cette bonne politique, à ses yeux, est basée sur le socialisme et la démocratie véritable. Cependant,

²¹¹ J. K. Nyerere, *Socialisme, Démocratie et Unité africaine*, op. cit., pp. 85-86.

²¹² *Ibid.*, p. 86.

²¹³ *Id.*

²¹⁴ *Id.*

quelle est la pertinence de la pensée politique de Julius K. Nyerere, dans une Afrique d'aujourd'hui écartelée entre les difficultés politiques, socioéconomiques et culturelles et l'évolution du monde marquée par la globalisation ?

TROISIÈME PARTIE :

**POUR UN VÉRITABLE SOCIALISME ET UNE
DÉMOCRATIE EFFECTIVE EN AFRIQUE
AUJOURD'HUI**

Le contexte d'émergence de la pensée de Julius K. Nyerere est déjà connu ainsi que l'essentiel de sa philosophie politique et son rapport avec le développement. Il ne reste désormais qu'à évaluer cette pensée. D'où le titre du chapitre VII de notre analyse : « *Problème de pertinence* ». En effet, le problème est, en des termes plus simples, l'« *obstacle auquel se heurte le raisonnement.* »²¹⁵. Dans la dialectique d'Aristote, il renvoie à une recherche sur une question qui, en l'absence d'argument décisif, suscite la controverse. Le problème se présente chez ce dernier toujours sous la forme d'une alternative et pour cette raison, il est l'apanage de la dialectique²¹⁶. C'est dans cette perspective aristotélicienne qu'il convient de comprendre la notion de problème ici. Le mot pertinence quant à lui dérive étymologiquement du latin *opertinere*, qui signifie « concerner », « importer »²¹⁷. Il désigne la qualité de ce qui est tel qu'il convient, de ce qui est approprié ou en rapport avec le sujet. Ainsi, le problème de pertinence renvoie à l'ensemble des failles et des mérites d'une entreprise quelconque. Appliquée à la pensée de Julius K. Nyerere, notamment au rapport qu'il établit entre la politique et le développement, le problème de pertinence est la dialectique constituée du côté négatif et du côté positif qui résulte de ce rapport. Dès lors, la question est celle de savoir : quelles sont les limites à la pensée de ce grand homme politique africain qui a marqué son temps par une lutte pour le socialisme et la démocratie en Afrique ? Son système de pensée constitué de la politique et du développement, sans oublier le trait d'union qui unit les deux ensembles, est-il totalement jetable ?

Dans cette dernière partie qui est, comme les deux précédentes, structurée en trois chapitres, il sera question de procéder à une évaluation de la pensée de Julius K. Nyerere. C'est pourquoi, dans le chapitre VII, nous procéderons à une analyse critique de la pensée de ce dernier pour voir sa pertinence sur les difficultés socioculturelles et politiques que rencontrent les États africains, d'où le titre : « problème de pertinence et de mise en œuvre du socialisme de Julius K. Nyerere ». Dans le chapitre VIII, nous allons présenter le socialisme de Julius K. Nyerere comme un pivot, à la fois, pour la libération et le développement africain. Et dans le chapitre IX enfin, nous montrerons que le couple « socialisme-démocratie » se présente dans la pensée de ce grand homme politique africain comme facteur indéniable pour la libération et la bonne gouvernance en Afrique.

²¹⁵ Michel Blay, *Grand dictionnaire de la philosophie*, p. 858.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 858-859.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 789.

CHAPITRE VII :

PROBLÈME DE PERTINENCE ET DE MISE EN ŒUVRE DU SOCIALISME DE JULIUS K. NYERERE

La philosophie de Julius K. Nyerere en matière de politique et de développement est loin d'être parfaite, c'est à-dire, exempte de toute critique. Elle n'est pas une parole d'évangile. Elle présente des failles et des inconsistances à bien des égards. Il est judicieux de les relever et de les exposer explicitement pour ne pas renoncer à la tradition philosophique. C'est cela l'objet de ce chapitre qui pose le problème de limites à la pensée de Julius K. Nyerere. Dès lors, quelles sont les insuffisances que renferme la pensée politique de Julius K. Nyerere ? Les réponses à cette question se structurent autour des trois points qui sont respectivement intitulés « Critique du socialisme du type nyererien », « critique de la démocratie du type nyererienne » et « insuffisances et contribution à la théorie nyererienne de l'unité africaine comme condition du développement. ».

VII.1. CRITIQUE DU SOCIALISME DU TYPE NYERERIEN

Julius K. Nyerere a, certes, développé une théorie politique axée sur le socialisme et la démocratie qu'il considère comme un couple parfait pour assurer la libération de l'Afrique du poids de l'histoire d'une part, et d'autre part promouvoir la bonne gouvernance, mais sa théorie politique n'est pas exempte d'insuffisances. Les critiques qui se dégagent à l'encontre de la pensée politique de Julius K. Nyerere sont de trois natures : historiques, théoriques et pratiques.

VII.1.1. Problème de vérité et inconsistances historiques

L'une des conditions majeures du développement est, chez Julius K. Nyerere, le socialisme. Autrement dit et logiquement parlant, le socialisme est pour l'auteur un levier du développement. Mais, pour qu'il le soit véritablement, il doit être crédible, vrai ou réel, car selon le principe logique de vérité, la conclusion n'est vraie que si les prémisses le sont²¹⁸. Or, il s'avère que le socialisme, tel que présenté par l'auteur, souffre d'une crise de vérité, si on définit la vérité comme la conformité d'un récit avec un fait. Du coup, son discours devient trop idéal et se moque éperdument de la vérité ou de ce qui est réel. En effet, entre idéal et

²¹⁸G. Tangwa, *Introduction to logic: Traditional and Modern. A teach yourself course for Cameroon Students*, 3-D Computer Systems, 1993, p. 23.

réel, il y a discontinuité, il y a même opposition comme il y en a entre la pensée et l'être. L'idéal est ce qui « *existe dans la pensée comme idée.* »²¹⁹, alors que le réel est ce qui « *existe effectivement par opposition à ce qui est seulement conçu ou imaginé.* »²²⁰. Ainsi, le socialisme tel que conçu par Julius K. Nyerere est si peu conforme à la réalité qu'à la pensée ou à l'idée. La preuve en est qu'ayant à l'idée le projet d'un développement axiologique, fondé sur le respect de la dignité humaine, il prend dans le passé africain des éléments nécessaires pour son projet. Mais en le faisant, il décide de ne pas rendre fidèlement compte de la réalité, quand on sait que le passé africain n'est pas que socialisme, solidarité, hospitalité ou fraternité.

Il est aussi rivalité, conquêtes, tyrannie, classes sociales, etc. Des nombreux travaux historiques et archéologiques l'attestent et le confirment. Ils rapportent que, de l'Égypte pharaonique à l'Afrique moderne, la guerre, la domination et l'exploitation ne furent nullement pas méconnues des Africains, malgré la présence du socialisme. Par exemple, les premiers occupants de l'Égypte « *n'eurent pas la vie facile et il dut y avoir d'âpres luttes entre différents groupes humains pour s'assurer des terres en bordure du Nil et dans la région relativement restreint du Delta.* »²²¹. Une fois terminées les hostilités liées à l'installation des premiers habitants, commença aussi tôt (toujours en Égypte pharaonique) l'interminable guerre des dynasties. A. Abu Bakr écrit à ce sujet : « *On a déjà noté que les rois des deux premières dynasties [...] semblent s'être avant tout préoccupé des conquêtes et de la consolidation de celles-ci.* »²²². Pendant la période de la VI^e dynastie, Pépi II, alors âgé de six ans, monta sur le trône et dirigea le pays pendant quatre-vingt-quatorze ans²²³, à sa mort, « *l'Égypte se désintégra dans une explosion de désordre. Une période d'anarchie, de chaos social et de guerre civile commença alors. Sur toute la longueur de la vallée du Nil, des principicules se battaient.* »²²⁴

Outre les guerres, il faut dire que l'Égypte ancienne était une société de classes. C'est avec raison que Cheikh Anta Diop écrit : « *L'organisation sociale égyptienne reposait sans*

²¹⁹ N. Baraquin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 168.

²²⁰ *Ibid.*, p. 194.

²²¹ A. Abu Bakr, « L'Égypte pharaonique », *Histoire Générale de l'Afrique II. Afrique ancienne*, Paris, Jeune Afrique/Stock/Unesco, 1980, p. 74.

²²² *Ibid.*, p. 83.

²²³ *Ibid.*, p. 87.

²²⁴ *Ibid.*, p. 88.

doute sur un système évolué de caste »²²⁵. Ce fut une société capitaliste, si on s'en tient à la définition du capitalisme donnée par Julius K. Nyerere, c'est à-dire l'exploitation de l'homme par l'homme. La société était fortement hiérarchisée. On distinguait la classe supérieure constituée du Pharaon, de la famille royale, des notables, des propriétaires terriens, des fonctionnaires administratifs, des officiers et des prêtres. La classe moyenne était constituée des marchands, des scribes, des artisans, des soldats et des marins. La plus basse classe était constituée des paysans et des esclaves²²⁶.

Par ailleurs, le livre de l'Exode dans la Bible rapporte que les Israélites furent quatre-cent trente ans en servitude en Égypte²²⁷. Le pharaon et ses compatriotes leurs « *rendirent la vie amère.* »²²⁸. « *Les Égyptiens réduisirent les enfants d'Israël à une dure servitude.* »²²⁹. Ceci au risque et au péril de leurs vies et au profit du pharaon et de ses concitoyens. Cela se justifie au verset 11 du chapitre 1 où il est écrit que les Israélites, suite aux travaux ardues à leurs imposés par les égyptiens, sont parvenus à bâtir les villes de Pithom et de Ramsès pour servir de magasin au pharaon : c'est cela le capitalisme. Et si l'Égypte fait partie de l'Afrique, alors, l'Afrique ancienne ou traditionnelle à travers l'Égypte connaissait bel et bien le capitalisme. Le capitalisme africain, celui de l'Égypte, a ceci de particulier que les « prolétaires » c'est-à-dire les Israélites venus en Afrique, gémissaient sous le poids de l'exploitation, jusqu'à provoquer la colère de Dieu²³⁰. L'hospitalité apparente que l'Égypte, sous l'impulsion de Joseph, Israélite vendu par ses frères comme esclave et déporté en Égypte, toujours comme esclave pour y devenir plus tard premier ministre de pharaon²³¹, accorde à la famille de ce dernier venue s'approvisionner en vivres et y élit finalement domicile, a dû disparaître sous le poids du temps. Cette dialectique de maître et de l'esclave, version égypto-israélien dément l'affirmation de Julius K. Nyerere selon laquelle, autrefois, l'Africain « *n'avait jamais eu des ouvriers ou de la "main-d'œuvre" pour travailler à sa place.* »²³².

²²⁵ C. Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique*, Paris, Présence Africaine, 1993, p. 92.

²²⁶ J.F. Bradu, « L'Égypte antique », [en ligne], disponible à l'adresse : <http://jfbradu.free.fr/egypte/SIXIEMES/societe/societe.html>, consulté le 14/02/2017.

²²⁷ *Sainte Bible*, version Louis Second, 1910, Exode 12 : 40.

²²⁸ *Ibid.*, Chapitre 1: V. 14.

²²⁹ *Ibid.*, V. 13.

²³⁰ *Ibid.*, V. 23-24.

²³¹ *Ibid.*, Genèse 37 : 26-28.

²³² J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., p. 21.

Enfin, il convient de rappeler la traite intra-africaine pour prouver que l'Afrique traditionnelle, bien avant l'arrivée des occidentaux, connaissait le capitalisme. Dans un documentaire réalisé par « France tv éducation », Antoine Vitkine affirme :

La traite était une pratique répandue au sein même des sociétés africaines bien avant l'arrivée des Occidentaux et des Arabes et bien après leur départ. Des millions d'Africains ont été réduits en esclavage par d'autres Africains. Quatorze millions selon l'historien Anglais Patrick Manning [...]. Ces esclaves sont généralement capturés au cours des guerres incessantes que se mènent les nations africaines [...]. Parfois, des chefs des villages vendent des enfants ou des adultes pour éponger leurs dettes²³³.

Et selon les explications de l'historien Henri Médard, c'est la poursuite des intérêts égoïstes au mépris de l'humanisme qui explique cette traite intra-africaine²³⁴. Ainsi, à côté de la solidarité africaine qui était « *un trait sociologique qui s'impose à l'observateur même le plus distrait* »²³⁵, on notait aussi une quantité non négligeable de l'individualisme. À côté du socialisme implacable, on rencontrait aussi une bonne dose du capitalisme ; à côté de la fraternité qui régnait entre les membres d'une famille, d'un même village ou d'une même communauté, l'inimitié et la violence entre les différents villages ou différentes communautés étaient une réalité.

En fin de compte, le passé africain est un mélange du socialisme et du capitalisme, de l'humanisme et de l'inhumanité. Reconnaître une partie et nier une autre partie comme l'a fait Julius K. Nyerere, relève tout simplement de l'idée et non de la vérité, car, l'idée poursuit la perfection; elle poursuit ce qui retient toutes les qualités et se présenterait plus beau que le modèle fourni par la vérité. La vérité quant à elle est, contrairement à ce qui devait être.

En se conformant donc aux exigences de l'idée tout en restituant en partie la vérité, Julius K. Nyerere pose par-là, les jalons d'un développement idéologique et moins concret. Il aurait dû restituer l'histoire telle qu'elle, en considérant aussi bien le côté négatif que positif. Et pour mettre sur pied son paradigme socialiste, il aurait dû se servir du côté négatif de ce passé pour persuader l'opinion africaine par rapport à la dangerosité de la guerre, de l'oppression, de la domination ; par rapport au caractère néfaste de l'esclavage. Il aurait dû

²³³ A. Vitkine, « Esclavage : la traite intra-africaine », *France et éducation*, documentaire, [en ligne], publié le 27.05.2014, mis à jour le 10-05-2016, disponible à l'adresse : <file:///Esclavage%20%20%20la%20traite%20intra-africaine%20-%20Francetv%20C3%89ducation.htm>, consulté le 14/05/2017.

²³⁴ *Id.*

²³⁵ J. Ki-Zerbo, *Histoire critique de l'Afrique : l'Afrique au sud du Sahara*, Dakar, Panafrica/Silex/Nouvelles du Sud, 2008, p. 75.

montrer que cette mentalité africaine de guerre, de l'exploitation ou de l'esclavage a favorisé la prolifération de l'inhumanité occidentale en Afrique quand on sait que les Africains ont aidé les Blancs à capturer leurs propres frères. Ils les ont parfois délibérément vendus²³⁶. Il aurait dû stigmatiser la violence et le capitalisme traditionnel africain avant de faire l'éloge sans complaisance du socialisme africain. Bref, il aurait dû présenter aux Africains les deux pans de la réalité historique, c'est-à-dire, le capitalisme et ses implications d'une part et le socialisme et les siennes d'autre part, en les conviant à opérer le bon choix, le choix du développement intégral qui passe par l'option socialiste, comme négation de l'inhumanité, bien que le socialisme lui aussi a ses limites.

VII.1.2. Les dérives du socialisme nyererien

Le socialisme tel que conçu par Julius K. Nyerere peut conduire à des dérives de divers ordres. Dans sa mise en application, il a parfois débouché sur des pratiques antisocialistes, et en l'analysant théoriquement, il se présente comme un récipient contenant plusieurs objets néfastes.

VII.1.2.1. Le processus d'implantation des villages Ujamaa : de la liberté à la violence

La formation des villages Ujamaa est la version pratique de l'idéologie socialiste de Julius K. Nyerere. Si en théorie son socialisme stigmatise toute forme de violence, en pratique, non. La formation des villages Ujamaa en est une illustration. Ce processus de villagisation démarre dans la sérénité, le calme et la liberté, dans les années 1969-1973. « *Les communautés socialistes villageoises ne peuvent être établies qu'avec de membres volontaires – non par la contrainte.* »²³⁷ soutient Julius K. Nyerere. Cependant, à la fin de l'année 1973, la situation change de nature. La liberté qui jadis la caractérisait se transforme peu à peu en autorité, en violence. Selon le journal Daily News en son numéro du 7 novembre 1973, « *vivre en villages est maintenant un ordre, qui devra être exécuté dans les trois prochaines années. C'est une décision de la TANU.* »²³⁸. Cette villagisation violente se matérialise par l'« opération Dodoma » qui, selon les éclaircis de Dumont, a consisté à regrouper, avec violence, les cultivateurs très pauvres le long des voies de communication. « *Certains résistèrent à ces déplacements obligatoires ; mais l'armée intervint qui, parfois,*

²³⁶ Y. Benot, *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 35-39 et 75.

²³⁷ R. Dumont, *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980, p. 129.

²³⁸ *Ibid.*, p. 130.

brûla les veilles maisons. »²³⁹. C'est Sylvain Ufer qui explique avec détails la violente marche vers Ujamaa. Dans son livre intitulé *Une Afrique socialiste*, Tanzanie, il écrit :

*Entre août et novembre 1974, un véritable raz de marée déferla sur le pays, et des millions de personnes se virent autoritairement transférées, parfois du jour au lendemain, sur des espaces en friche dont ils devaient faire leurs villages et leurs champs. En maints endroits, l'armée fut mise à contribution pour mettre les récalcitrants au pas et les déménager manu militari. Courant octobre, le pays semblait sortir d'un cataclysme national : le long des routes, tant bien que mal alignées, se succédaient de misérables huttes de branchages et de feuilles*²⁴⁰.

Cette violence totalitaire perpétrée est idéologiquement antisocialiste et empiriquement anti développement, car, « *cette période de villagisation, 1974-1976, correspond à une stagnation des productions d'exportation et à un recul des cultures vivrières* »²⁴¹. La terreur et l'esclavage semée et entretenue par le régime de Julius K. Nyerere a littéralement fauché son projet socialiste et a donné naissance à deux classes sociales antithétiques.

Ujamaa, un socialisme de classes Paradoxal que cela puisse paraître, le socialisme de Julius K. Nyerere qui se veut pourtant l'antithèse parfait du capitalisme, admet, du moins en pratique, la présence dans la société des deux classes opposées : la bureaucratie et le paysannat. En vérité, lors de la constitution des villages Ujamaa, « *Une mini bureaucratie du Parti, de l'agriculture et du développement communautaire s'était installée au village Ujamaa* »²⁴². Celle-ci recevait des salaires très supérieurs aux revenus des paysans²⁴³. Elle était tellement privilégiée qu'elle se sentait être absolument supérieure aux paysans pour qui elle était censée travailler. Ainsi, elle méprisait le travail manuel²⁴⁴, et à tout point de vue, restait très loin des paysans²⁴⁵. Si la bureaucratie n'employait pas directement les paysans à son propre compte, comme le faisait la bourgeoisie vis-à-vis du prolétariat dans le système marxien²⁴⁶, il faut dire cependant qu'elle se remplissait les poches grâce à ces derniers. Sa situation s'apparente à celle du parasite social qui vit au dépend de ses semblables sans rien leurs offrir en retour. Si les critiques formulées ci-haut sont d'ordre pratique, cela ne signifie pas qu'il n'en existe pas sur le plan théorique.

²³⁹ R. Dumont, *op. cit.*, pp. 130-131.

²⁴⁰ S. Ufer cité par R. Dumont, in *L'Afrique étranglée*, *op. cit.*, p. 230.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

²⁴² *Ibid.*, p. 129.

²⁴³ *Id.*

²⁴⁴ *Id.*

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ V. Lenine, « Karl Marx », in *Souvenirs sur Marx et Engels*, Moscou, Éditions du Progrès, 1982, p. 43.

VII.1.2.2. Le socialisme nyererien est un « paradis perdu » irretrouvable

Julius K. Nyerere souligne clairement que c'est le capitalisme occidental qui a phagocyté le socialisme africain²⁴⁷. Il appelle donc à la reconversion des mentalités. Seulement, cette entreprise semble pouvoir atténuer la situation, mais ne la résout pas complètement. Lorsque l'huile laisse une tâche sur un tissu blanc, on peut essayer de la nettoyer. On peut même diminuer sa densité et sa visibilité, mais on ne peut l'effacer totalement. Il en est de même pour l'état d'esprit capitaliste introduit par l'étranger (si on s'en tient aux dires de Julius K. Nyerere). Dès lors, c'est un rêve que de croire que l'on peut retrouver, dans son intégralité, le paradis perdu, (encore que cette hypothèse de paradis perdu est discutable), surtout dans un contexte de mondialisation où aucune nation ne peut réellement vivre en vase close et où le capitalisme semble être la raison de vivre des géants. C'est d'ailleurs avec raison que Ki-Zerbo déclare : « *la solidarité sociale africaine ne saurait fonctionner aujourd'hui comme au temps précolonial où elle n'était pas immergée dans un mode de production capitaliste dominant.* »²⁴⁸. En plus d'être un rêve, il est un obstacle à l'individualité en tant que facteur du développement.

VII.1.2.3. Le socialisme nyererien est un obstacle à l'effort individuel et à l'épanouissement personnel

Dans une société où tout est mis en commun, où tout appartient à tous, l'effort et l'essor personnels somnolent. Ainsi, le développement somnole aussi. En effet, l'effort et l'essor personnels doivent exister aux côtés de l'effort et l'essor collectifs. Certes, les premiers sans les seconds débouchent inéluctablement sur le capitalisme, mais les seconds sans les premiers rendent la productivité et partant la société amorphe, tout le monde se contentant du strict minimum. C'est la raison pour laquelle les sociétés africaines qui ont vécu sous la bannière de la solidarité, comme caractéristique du socialisme, ont expérimenté la pauvreté. Joseph Ki-Zerbo explique : « *la solidarité comme mode d'être aurait [...] entravé le mode de production africain qui s'est figé à ce stade des siècles ou même des millénaires après les autres Continents* »²⁴⁹. La Tanzanie de Julius K. Nyerere qui, de nos jours, figure parmi les pays les plus pauvres de la planète, en est un exemple²⁵⁰.

²⁴⁷ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op.cit., p. 122.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

²⁴⁹ *Id.*

²⁵⁰ J.I. Thompson, « Qu'en est-il de la dette et de l'Initiative PPTE ? », *Afrique Relance*, ONU, Volume 15, n° 3, Octobre 2001, [en ligne], disponible à l'adresse : <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol15no3/153debt.htm>, consulté le 14/02/2017.

En vérité, l'effort personnel témoigne de la capacité de chaque individu à conceptualiser, à créer, à innover ou à inventer, selon ses aptitudes et ses prédispositions naturelles, si on accorde à Descartes que l'homme ne naît pas *tabula rasa*²⁵¹. Ainsi, si les individualités se diluent dans l'universel au nom de la solidarité, de la communauté ou du socialisme, la société se nivelle et stagne. Or, le développement, comme l'a si bien démontré Valentin Nga Ndong, est un fait de compétitivité. L'effet de cette compétitivité est comparable à la dialectique ascendante platonicienne en tant qu'élévation vers le monde intelligible, le monde du vrai, du beau et du juste²⁵². Il est important que dans une société, des individus s'illustrent par leur capacité créatrice ou innovatrice et décident d'opérer une révolution, à l'image du prisonnier du mythe de la caverne platonicien²⁵³. Cet effort personnel qui va donner naissance à l'essor personnel, joue un rôle fondamental dans le processus du développement. La personne qui l'effectue peut servir d'exemple aux autres qui voudront, elles aussi, travailler personnellement pour assurer leur épanouissement personnel. La somme de tous les épanouissements réunis, produit comme résultat, l'épanouissement de la communauté toute entière. Malheureusement, le socialisme du type nyererien empêche qu'on en arrive là ; lui qui considère l'effort et l'essor personnel comme manifestation du capitalisme²⁵⁴. C'est donc l'une des raisons qui fait de lui une théorie imparfaite parmi tant d'autres raisons.

VII.1.2.4. Le socialisme nyererien marque la crise de la responsabilité

Le socialisme tel que conçu par Julius K. Nyerere inhibe l'esprit de responsabilité. L'auteur laisse entendre que, dans une société où tout appartient à tous, il n'est pas indiqué d'établir les responsabilités, sinon, on ferait preuve d'une mentalité capitaliste²⁵⁵. Or, « *la propriété communautaire noie dans l'anonymat l'esprit de responsabilité individuelle.* »²⁵⁶. Dans ce contexte, nul ne peut véritablement quantifier la mesure de sa contribution au développement. Pourtant, pour que la société progresse, l'on devrait savoir sa part de contribution afin de définir des nouvelles stratégies pour l'améliorer en vue du progrès. Cette situation est semblable à une classe où les élèves, après évaluation, ne connaissent pas leurs

²⁵¹ Descartes affirme à ce sujet que les idées, « les unes me semblent être nées avec moi », *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres, chronologie, présentation et bibliographie* de Jean-Marie Bessyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 103.

²⁵² Platon, *La République*, L.VII., commentaire de Bernard Pietre, Paris, Fernand Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1981, p. 53.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 41-43.

²⁵⁴ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, *op. cit.*, pp. 16-19.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 17-21.

²⁵⁶ J. Ki-Zerbo, *Histoire critique de l'Afrique*, Panafrica, 2008, p. 75.

notes respectives ; le maître ayant opté pour la proclamation de la moyenne générale de la classe. Les élèves de cette classe ne pourront véritablement se mettre au travail que s'ils connaissent leurs notes chacun. Ainsi, la quantité de l'effort à fournir variera selon les différentes notes. Plus d'efforts pour les faibles, encore d'efforts pour les moyens et persévérance pour les meilleurs. Pour une société juste et prospère, il convient que les responsabilités de tous et de chacun soient établies, pour que nul n'empiète sur le droit de l'autre, pour que chacun puisse répondre de ses actes, pour que les droits individuels puissent être respectés et pour que l'esprit d'entreprise, d'investissement et de prévision naisse. Si tel n'est pas le cas, l'esprit d'entreprise ne peut se mouvoir.

VII.1.2.5. Le socialisme nyererien fait obstruction à l'esprit d'entreprise, d'investissement et de prévision

Une Entreprise est ici une « *structure sociale qui a pour vocation la production de biens ou de services économiques* »²⁵⁷. L'investissement quant à lui est « *une avance immédiate des ressources monétaires destinée à susciter des revenus ou de réduction de charges monétaires dans le futur.* »²⁵⁸ La prévision enfin est l'action de prévoir. En termes économiques, on parlerait de l'épargne ; l'épargne étant « *le processus par lequel un revenu courant est conservé en vue d'un usage futur et qui aboutit à l'accumulation d'actifs physiques et financiers.* »²⁵⁹

Ces trois facteurs sont indispensables dans le processus du développement. Le premier et le deuxième sont susceptibles d'augmenter quantitativement et qualitativement le niveau de vie de la population ; le troisième est de nature à faire en sorte que ce bien-être perdure. Or, le socialisme de Julius K. Nyerere les stigmatise formellement. L'auteur pense que dans une société socialiste, « *aucun individu [...] n'aurait à s'occuper de ce qu'il devrait demain s'il amassait des fortunes aujourd'hui* »²⁶⁰, aucun membre ne « *devrait avoir des actions dans une compagnie.* »²⁶¹, qu'« *aucun leader [...] ne devrait posséder des maisons qu'il loue à d'autres.* »²⁶². Si une telle société parvient réellement à s'implanter, ses membres vivront au jour le jour, parce qu'ennemies de l'investissement et de l'épargne. Leur avenir sera incertain. Ils ne subsisteront à aucune crise, parce qu'ils ne l'ont pas prévue. Leur ruine sera grande.

²⁵⁷ Artel, *Dictionnaire d'économie*, p. 139.

²⁵⁸ E. Cohen, *Dictionnaire de gestion*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2001, p. 205.

²⁵⁹ *Encyclopédie économique*, trad. Philippe de La Vergne, Paris, Economica, 1984, p. 376.

²⁶⁰ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 18.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 107.

²⁶² *Id.*

En vérité, ce n'est pas l'accumulation des biens qui fait d'une personne un capitaliste, mais la méthode avec laquelle il accumule ces biens. S'il fait preuve d'une ingéniosité et d'un esprit créatif et inventif particuliers auxquels il joint l'habileté et l'ardeur au travail, il est normal qu'il se crée des richesses. Et si tout le monde en faisait autant, la société toute entière connaîtra des jours glorieux. Le socialisme du type nyererien, en plus des dérives pratiques et théoriques auxquelles il a et peut encore mener, oublie des facteurs indispensables pour le développement.

VII.1.3. Les facteurs du développement les moins pris en compte par le socialisme de Julius K. Nyerere

Il est clair que c'est en vue du développement que Julius K. Nyerere opte pour le socialisme. Cependant, il omet certains éléments importants pour ce développement, à savoir la technoscience, l'écosystème et la démographie.

VII.1.3.1. La domestication de la science et de la technique

Le *Dictionnaire de philosophie* définit la science comme « Tout savoir méthodique au sens large »²⁶³. Le même dictionnaire définit la technique comme l'« Ensemble de procédés définis et transmissibles, mis en œuvre afin de produire de résultats jugés utiles. »²⁶⁴. Comme l'a si bien remarqué Pius Ondoua dans *Existence et Valeurs IV*, science et technique sont désormais définitivement liées dans une collaboration toujours plus étroite, et l'on ne parle plus désormais que de la technoscience²⁶⁵. Ainsi, malgré les critiques que l'on peut lui apporter, la technoscience est incontestablement un vecteur du développement. C'est la raison pour laquelle Issoufou Soulé Mouchili Njimom déclare : « *La technoscience se présente aujourd'hui comme la boussole des temps modernes.* »²⁶⁶. En effet, « *Par la technoscience dont la force se prouve dans les applications techniques, on peut voir l'amélioration constante de la production agricole, des techniques médicales et des moyens de communication, et même l'opportunité de création des véritables États de droit.* »²⁶⁷. Malheureusement, le socialisme de Julius K. Nyerere a faiblement mentionné sa nécessité pour le développement dans sa politique du développement. Il a évoqué à la vitesse de l'éclair la nécessité de la modernisation des moyens de production agricole, mais a très peu insisté sur

²⁶³ N. Baraquin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 309.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 336.

²⁶⁵ P. Ondoua, « Existence et Valeurs IV. Un développement humain », *Réflexions éthiques et politiques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensée Africaine », 2011, p. 43.

²⁶⁶ I. S. Mouchili Njimom, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 16.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 12.

les modalités pratiques y afférentes. En vérité, Julius K. Nyerere considère la technoscience comme le produit du capitalisme²⁶⁸. Or, il aurait dû recommander à son peuple de « *S'emparer du "secret" de l'occident* »²⁶⁹ (la technoscience) pour l'intégrer, à la manière de Towa, dans la culture africaine, créant ainsi un « écosystème », c'est à-dire un environnement favorable au développement.

VII.1.3.2. L'écosystème

L'écosystème est « *l'unité structurale élémentaire de la biosphère. Elle est constituée par un biotope associé à une biocénose. Il présente un caractère d'homogénéité au point de vue topographique, microclimatique, botanique, zoologique et géochimique.* »²⁷⁰. En des termes simples, l'écosystème est l'ensemble formé par une association ou communauté d'êtres vivants et son environnement biologique, géologique, édaphique, hydrologique, climatique, etc. Si tel est la définition de l'écosystème, alors le développement est inconcevable en dehors de lui ; car, il constitue le cadre physique dans lequel s'établit celui-ci. D'ailleurs, la volonté de Julius K. Nyerere de faire de l'agriculture le levier du développement tanzanien implique fortement l'écosystème. Cependant, son socialisme ne se préoccupe pas de la préservation de ce dernier. C'est ainsi que parlant spécifiquement de l'hydrologie, Dumont montre qu'elle a été moins prise en compte par la politique socialiste du développement élaborée par Julius K. Nyerere²⁷¹.

Parlant des terres, Dumont explique qu'elles « ont été véritablement massacrées »²⁷² à cause de leur exploitation abusive lors de la politique agricole Ujamaa. Cette situation de terres massacrées, non découragée par la politique Ujamaa a provoqué de l'érosion au centre même de la Tanzanie²⁷³. Celle-ci a, à son tour, entraîné une inquiétante désertification. L'exploitation abusive des terres et l'érosion ont aussi provoqué la déforestation²⁷⁴. Le socialisme nyererien ne devrait pas se passer de l'écosystème, surtout dans un contexte de développement rural, car, l'écosystème est pour le développement ce que roc représente pour le bâtiment. Un bâtiment bâti sur le roc résiste aux intempéries contrairement à celui qui est bâti sur le sable. Il ne devrait pas aussi se passer de la démographie.

²⁶⁸ J.K. Nyerere, *Socialisme, Démocratie et Unité africaine*, op. cit., p. 16.

²⁶⁹ M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, 1971, p. 40.

²⁷⁰ P. Georges, F. Verger, *Dictionnaire de la géographie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 142.

²⁷¹ R. Dumont, *L'Afrique étranglée*, op. cit., p. 179.

²⁷² *Ibid.*, p. 163.

²⁷³ *Id.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 179.

VII.1.3.3. La démographie

La démographie « *a pour objet l'étude des populations humaines, de leur dimension, de leur structure, de leur évolution et de leurs caractères généraux envisagés principalement d'un point de vue quantitatif* »²⁷⁵. La démographie peut jouer deux rôles dans le processus du développement : positif ou négatif. Positif, si elle est planifiée, encadrée ou rationalisée. Négatif, si elle n'est pas contrôlée. Et comme le note Patrice Vimard et Raïmi Fassassi, « *en Afrique subsaharienne, la croissance démographique a joué un rôle négatif* »²⁷⁶. Ceci parce que les politiques des premières heures, en l'occurrence Julius K. Nyerere, n'ont pas pris en compte les enjeux de cette démographie dans leur politique de développement. C'est cette erreur démographique commise par Julius K. Nyerere dans la planification d'Ujamaa que décrit Dumont. Il montre que le processus de villagisation institué par l'auteur d'Ujamaa n'a pas tenu compte de la planification démographique. Conséquence : l'explosion démographique inquiétante due à la non-rationalisation des naissances ou à la mentalité quasi inexistante du planning familial. Ceci explique en partie l'échec d'Ujamaa. Au total, le socialisme du type nyererien présente, pour l'essentiel, trois limites. Premièrement, il présente un problème de vérité parce qu'il ne rend pas fidèlement compte du passé africain. Deuxièmement, il conduit à des dérives théoriques et pratiques. Troisièmement, il ne tient pas compte des certains facteurs importants du développement. Qu'en est-il de la démocratie ?

VII.2. CRITIQUE DE LA DÉMOCRATIE DU TYPE NYERERIEN

La démocratie nyererien est la prétendue démocratie à parti unique qui s'identifie à la nation toute entière. Elle présente, elle aussi, plusieurs aspects négatifs.

VII.2.1. L'irréalisabilité de la pensée nyererienne dans une Afrique moderne pervertie

Dans son ouvrage intitulé *La démocratie politique*, Philippe Braud, expliquant la valeur de la démocratie en philosophie écrit : pour les philosophes, la démocratie « *constitue [...] un moyen privilégié d'introduire la préoccupation des valeurs dans la méditation sur le politique. C'est à travers la question de la démocratie qu'est posé le problème de la justice et, plus largement, celui du « bon gouvernement » de la société* »²⁷⁷.

²⁷⁵ Pierre-Georges, Fernand Verger, *Dictionnaire de la géographie*, p. 119.

²⁷⁶ Patrice Vimard, Raïmi Fassassi, « Démographie et développement en Afrique : éléments rétrospectifs et prospectifs », *Cahiers québécois de démographie*, Volume 40, n° 2, automne 2011, pp. 331-364, [en ligne], disponible à l'adresse : <http://id.erudit.org/iderudit/1011544ar>, consulté le 14/02/2017.

²⁷⁷ Philippe Braud, *La démocratie politique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Point Essai », 2003, p. 8.

Pour Braud en fait, la philosophie considère la démocratie comme un facteur qui instaure un climat très favorable au développement, car, si la société est bien gouvernée, le développement ne peut que s'en suivre. Julius K. Nyerere, en tant que philosophe est d'avis et va même jusqu'à idéaliser cette dernière, de manière à la rendre absolument parfaite. Seulement, en le faisant, il se déconnecte carrément de la réalité pour concevoir une démocratie idéalement parfaite mais pratiquement irréalisable. La nature humaine est si complexe qu'il est impossible, dans une nation, que tous soient d'accord avec tous et avec tout, au point de n'avoir sur le plan politique qu'un seul et unique parti. Karl Marx n'a-t-il pas raison de dire que l'histoire de toute l'humanité n'est faite que de luttes des classes²⁷⁸?

D'ailleurs, les études de psychologie sur la personnalité humaine prouvent que, chaque individu dans la société, est différent de l'autre. D'où cette affirmation de Richard Meili et de Pierre Roubertoux : « *La personnalité n'est [...] pas une abstraction, mais cet être vivant que nous observons du dehors ou que nous sentons de l'intérieur et qui diffère d'un individu à l'autre* »²⁷⁹. Selon ces psychologues, trois facteurs fondamentaux expliquent les comportements différents de chaque individu en société : le caractère englobant les motivations, le tempérament et les aptitudes de chacun. Ces traits humains sont, soit innés, soit acquis²⁸⁰.

Si tel est le cas, on arrive à la conclusion selon laquelle la démocratie à parti unique qui s'identifie à la nation tout entière est irréalisable, si ce n'est par imposition. En effet, les individus ayant par nature des goûts, de préférences, ou de points de vue différents ne peuvent s'accorder sur un point dont la légitimité est très peu partagée comme le parti unique. Si le parti unique de Julius K. Nyerere prétend n'exclure personne, des personnes s'excluront eux-mêmes parce que ne répondant pas à leurs attentes et leurs préférences. Julius K. Nyerere lui-même reconnaît que même au sein du parti unique, il peut exister ce qu'il appelle « *divergence sur les détails* »²⁸¹. Mais il refuse de reconnaître que ces divergences sont tellement suffisantes pour créer des conditions d'éclosion des partis d'opposition. Par ailleurs, la démocratie à parti unique est utopie pour une Afrique moderne pervertie.

²⁷⁸ Hans Hermann Hoppe, « Marx, la lutte des classes », *Journal of Libertarian Studies*, Volume 9, n° 2, automne 1990, Trad. François Guillaumat, [en ligne], disponible à l'adresse : <http://libertariens.chez-alice.fr/marxa.htm>, consulté le 16/02/2017.

²⁷⁹ Richard Meili et de Pierre Roubertoux, « La structure de la personnalité », in *Traité de psychologie expérimentale V. Motivation, Émotion et personnalité*, Paris, PUF, 1963, p. 184.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 184-185.

²⁸¹ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., p. 45.

En effet, Julius K. Nyerere convoque l'histoire pour justifier cette démocratie. Il explique que les partis politiques occidentaux résultent des divisions sociales et économiques. Les partis d'opposition se sont formés pour combattre les aristocrates qui ont longtemps confisqué le pouvoir. En Afrique par contre, les partis politiques sont nés pour combattre l'autorité coloniale. Maintenant que les colons sont partis, il faut fusionner les factions politiques pour aboutir à un seul parti, pense-t-il²⁸². Mais seulement, les colons ne sont pas partis sans faire des adeptes. À la vérité « pour trop d'"élites" africaines [...] *L'indépendance a consisté à prendre la place des Blancs et à jouir des avantages, souvent exorbitants, jusqu'à concéder aux "coloniaux"* »²⁸³. Ainsi, il s'est créé « Une « bourgeoisie » d'un type nouveau, que Karl Marx n'avait guère pu prévoir, une bourgeoisie de la fonction publique. »²⁸⁴. Comme ce fut le cas en Occident, il y a désormais la présence de deux classes en Afrique : la bourgeoisie de la fonction publique et la classe des « *paysans et prolétaires* »²⁸⁵. Dans ce contexte qui est d'ailleurs le contexte de Julius K. Nyerere, la démocratie à parti unique ne peut s'établir facilement. Du coup, l'insérer dans les projets de développement fauche automatiquement les données. Le mieux serait de laisser libre cours au pluralisme politique et de défendre plutôt l'argument d'un scrutin libre et transparent, sans porter atteinte aux libertés individuelles.

VII.2.2. Le système à parti unique à la fois comme obstacle à la liberté et comme condition et but du développement

Dans *Les doctrines du pouvoir politique. Du totalitarisme à la démocratie*, Michel Richard, expliquant la conception de la liberté chez La Boétie, écrit que la liberté est l'essence de l'homme. La restreindre outre mesure cause immanquablement préjudice à celui-ci²⁸⁶. En amont, Aristote, définissant la cité déclare : « la cité est une communauté d'hommes libres. »²⁸⁷ Julius K. Nyerere semble partager ses avis lorsqu'il inscrit la liberté au cœur de La Déclaration d'Arusha. Parlant du développement, il affirme que la relation qui existe entre la liberté et le développement est de même nature que celle qui existe entre la poule et son œuf. Comme la poule qui pond les œufs, la liberté produit le développement. Par ailleurs, de même que l'œuf est à l'origine de la poule, de même, le développement produit la liberté²⁸⁸.

²⁸² J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 48.

²⁸³ René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 77

²⁸⁴ *Ibid.*, p.72.

²⁸⁵ *Id.*

²⁸⁶ Michel-Richard, *Les doctrines du pouvoir politique. Du totalitarisme à la démocratie*, Lyon, Chronique sociale, 1986, pp. 75-79

²⁸⁷ Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990, pp. 139-140.

²⁸⁸ J.K. Nyerere, *Freedom and development, op. cit.*, p. 58.

Cependant, Julius K. Nyerere semble se contredire dans les faits lorsqu'il préconise la démocratie à parti unique qui est un facteur limitant de la liberté. En vérité, Julius K. Nyerere ne préconise pas seulement le système à parti unique, mais il l'instaure dans son pays. En le faisant, il bafoue les libertés fondamentales parce que, faut-il le rappeler, en dehors du TANU son parti, il existait au Tanganyika des partis politiques rivaux, à l'instar de « United Tanganyika Party » (UTP)²⁸⁹. Si celui-ci « *n'a jamais vraiment décollé* »²⁹⁰, l'« African National Congress » (ANC) de Zuberi Mtemvu créée en 1960 ; le « People's Democratic Party » (PDP) de C. K. Tumbo (ancien dirigeant du syndicat des cheminots et ancien responsable du TANU), fondé en 1962 ont fait long feu⁴⁶⁸ jusqu'à leur interdiction explicite par le régime de Julius K. Nyerere qui instaura, à partir de 1964, le système de gouvernement à parti unique.⁴⁶⁹ Julius K. Nyerere a dû donc bafouer la liberté d'expression et d'association²⁹¹. La démocratie à parti unique devient alors un oxymore, car, la démocratie à parti unique limite l'élément fondamental caractéristique de la démocratie : la liberté.

VII.2.3. Le système à parti unique comme oxymore prédisposant à la monarchie

Un oxymore est une association étroite de deux mots de sens contraires. Exemple : une journée obscure, une nuit ensoleillée, un mort vivant. La démocratie à parti unique en est aussi un exemple. Au fait, depuis ses origines grecques, la démocratie a toujours été inséparable, pour le moins, d'un principe fondamental : le pluralisme politique. Platon, en la définissant comme le « *pouvoir du grand nombre* »²⁹², concède une marge à la minorité, qui est d'ailleurs dans son droit de refuser l'idéologie de la majorité. Aristote de même, en définissant la démocratie comme un régime politique qui consiste à ce que la multitude détienne « *le gouvernement en vue de l'avantage commun* »²⁹³, reconnaît la place de la minorité. Pour Rousseau, la vraie démocratie est le fait que « *le grand nombre gouverne et le plus petit soit gouverné.* »²⁹⁴. Même en Afrique traditionnelle, la forme de la démocratie qui y existait laissait libre cour au pluralisme politique. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre cette déclaration de Marius Foka dans un article intitulé « *La place de l'Afrique dans la*

²⁸⁹ J.K. Nyerere, *Freedom and development*, op. cit., p. 58.

²⁹⁰ Denis Martin, *La Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Karthala, 1988, p. 34. [en ligne], disponible à l'adresse :

<https://books.google.cm/books?id=1he86ZPUXroC&lpg=PA34&ots=dAt3oUEjXV&dq=United%20Tanganyika%20Party%20na%20jamais%20vraiment%20d%C3%A9coll%C3%A9&hl=fr&pg=PA34#v=onepage&q=United%20Tanganyika%20Party%20na%20jamais%20vraiment%20d%C3%A9coll%C3%A9&f=false>, consulté le 16/02/2017.

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

²⁹² Noëlla Baraquin, *Dictionnaire de philosophie*, p. 74.

²⁹³ *Id.*

²⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1762, p. 134.

mondialisation »²⁹⁵. Ainsi, il n'y a jamais eu de vraie démocratie sans pluralisme politique, surtout pas en Tanzanie de Julius K. Nyerere où « *toute personne qui s'oppose au pouvoir en place s'expose à la prison [...], au bannissement* »²⁹⁶, parce que considérée comme un fauteur de trouble, un démon de la division, un agent de l'intoxication, un porteur de confusion. C'est donc dire que la démocratie à parti unique est un oxymore, car démocratie rime avec pluralisme politique et parti unique avec monarchie. En faisant une étude comparative entre la démocratie multipartite et la monarchie d'une part ; la démocratie monopartite et la monarchie d'autre part, on se rend compte que c'est la démocratie monopartite qui est très proche de la monarchie. La raison en est la suivante : la démocratie à parti unique tout comme la monarchie limite la volonté et la liberté des citoyens à former d'autres partis politiques, autre que celui au pouvoir. Dans l'une comme dans l'autre, c'est l'idée de « un » qui est mue.

Certes, le système à parti unique de Julius K. Nyerere s'orne de tous les principes éthiques et moraux, mais il est toujours facile à dire qu'à faire, car, le souverain du parti unique n'est pas toujours absolument sage et rationnel. Il est possible que son jugement soit altéré par la passion. C'est alors que la démocratie à parti unique dégénère en monarchie. Et cela n'est pas sans conséquences sur le développement, quand on sait qu'« *il existe un rapport étroit entre liberté, démocratie et progrès social, donc développement* »²⁹⁷.

Tout compte fait, la démocratie nyerérienne est une noble idée, mais elle est politiquement dangereuse. Elle limite la liberté et crée un climat favorable à la monarchie. Pour un développement véritable donc, il est nécessaire que chaque structure politique, chaque administration, chaque cellule sociale éclairée, devienne, chacun en ce qui le concerne, professeur de la vraie démocratie ; celle qui se fonde sur le pluralisme politique, avec pour finalité l'élaboration d'un projet de société qui prend en compte l'homme ; car si la démocratie se porte mal en Afrique, l'unité africaine demeurera un rêve.

²⁹⁵ Marius Foka, « La place de l'Afrique dans la mondialisation », [en ligne], disponible à l'adresse : http://www.presdie.org/content.php?id_article=53, consulté le 19/10/2016.

²⁹⁶ Tidiane Diakite, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1986, p. 140.

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 140-141.

CHAPITRE VIII :

SOCIALISME DE JULIUS K. NYERERE : UN PIVOT POUR LA LIBÉRATION ET LE DÉVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE

La problématique de la construction d'une société solidaire et juste basée sur le respect de la dignité d'autrui nous intéresse vivement. En effet, après un temps de réflexion et d'observation de l'organisation et du fonctionnement de la société africaine moderne, nous pouvons dire sans ambages que l'Afrique est désubstantialisée sur le plan culturel et perturbée sur le plan politique. Un modèle de société calqué sur les valeurs du socialisme à l'Africaine constitue pour nous un modèle qui peut lui être salutaire. De ce fait, Julius K. Nyerere, parce qu'ayant mené des travaux de réflexion sur cette thématique, apparaît à nos yeux comme source intarissable dans laquelle nous pouvons nous abreuver. Au niveau pédagogique, ce premier pas dans la recherche est un cri, un appel que nous voulons lancer aux africains de prendre enfin conscience du chaos dans lequel nous avons été plongé, et de chercher des solutions pour y remédier afin que notre continent nous revienne. Il nous faut donc pour cela nous rééduquer. C'est pourquoi face à cette situation, Julius K. Nyerere pense qu'il faut revoir le système éducatif, changer les mentalités, car c'est là que se trouve le fond du problème et la solution à ce même problème qui maintient l'Afrique dans une situation de dépendance et dans le sous-développement.

Pour le Tanzanien, la seule idéologie capable de sauver l'Afrique de la domination étrangère est le socialisme. Il ne s'agit pas du socialisme au sens marxien du terme, mais comme l'a envisagé Mao Tsé-Toung en Chine. Tout comme Julius K. Nyerere, Mao « *s'est efforcé d'élaborer, d'une façon systématique, une stratégie originale du développement et de réfléchir non seulement sur les problèmes posés par les rapports entre la base économique et la superstructure idéologique, mais aussi sur la finalité de toute activité et de tout progrès économiques* ». ²⁹⁸ Tel est le projet du socialisme chinois et africain. C'est-à-dire élaborer par soi et en fonction de la situation du pays une stratégie de développement propre au contexte, en tenant compte des problèmes que peuvent causer le rapprochement entre l'économie et l'idéologie.

Si Julius K. Nyerere met autant sa confiance dans le socialisme en promouvant un retour aux origines, c'est justement parce que l'expérience a montré que le meilleur régime

²⁹⁸ M. Zedong, *op. cit.*, p. 6.

politique africain capable de résister face à la domination extérieure c'est le socialisme comme l'affirme précisément Jean Ziegler « *un grand nombre de sociétés africaines ont résisté victorieusement au colonialisme. Ce sont des sociétés qui contiennent des embryons d'une organisation socialiste, égalitaire, autogestionnaire de la communauté humaine* ». ²⁹⁹ Si Julius K. Nyerere et Ziegler, pensent que le socialisme est une arme indispensable que doit se doter l'Afrique pour lutter contre l'impérialisme occidental et la « bourgeoisie compradore », c'est justement parce que c'est un régime qui prône l'unité, la communauté, le vivre ensemble, le travail en commun et l'entente entre les individus. Vu sous cet angle et se fiant à l'adage qui dit qu'« une seule main ne peut pas attacher un paquet », ou « l'union fait la force », on comprend très vite que le socialisme en tant qu'idéologie qui prône toutes ces valeurs serait une arme indispensable que doivent se doter les africains pour mener à bien cette lutte qui nécessite attention et persévérance.

VIII.1. L'UJAMAA : UN SALUT POUR L'AFRIQUE

Ujamaa, autrement dit esprit de famille, de communauté est aux yeux de Julius K. Nyerere le meilleur gouvernement possible qui puisse exister en Afrique en ce sens qu'il sied avec l'histoire de l'Afrique. C'est pourquoi il a une vision optimiste de cette idéologie qu'il a d'ailleurs implantée dans son pays en l'africanisant, c'est dire en y imbriquant les réalités africaines et sa conception du monde.

VIII.1.1. Rupture avec l'éducation coloniale : le déracinement

Le Mwalimu déclare à ce niveau que le système scolaire colonial provoque un divorce entre l'école et la société. Nous n'avons qu'à regarder de plus près, les internats en cette période car, on enfermait les enfants, l'enseignement et le racisme vont de paires, comme c'est fut le cas en Afrique du Sud et de l'Est, au Zimbabwe et au Kenya avec la politique coloniale Britannique qui favorisait les minorités européennes. Soulignant alors le rôle que joue l'éducation coloniale en Afrique, le Professeur James S. Coleman affirme : « *l'éducation occidentale a été immédiatement la plus révolutionnaire de toutes les influences, opérant en Afrique Sud-saharienne, depuis l'établissement de l'autorité européenne. (...) l'éducation occidentale a créé une nouvelle élite africaine...* ». ³⁰⁰ Ce qui veut dire que l'éducation coloniale a totalement transformé l'être africain, au point de diviser la société, ce qui a donné naissance à une nouvelle élite africaine. C'est pourquoi Julius K. Nyerere souhaite éradiquer,

²⁹⁹ J. Ziegler, *Le pouvoir africain*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pp. 27-28.

³⁰⁰ A. Lomé et Anecho, *L'impôt était proportionnel aux réserves*, cf. Buel, p. 313, cité par V. T. Le Vine, in *Le Cameroun*, Paris, Les Éditions INER-NATIONALES, 1970, p.126.

une bonne fois pour toute cette éducation raciste. Sa mission à ce niveau est alors de faire une rupture radicale avec cette éducation dans sa forme et son contenu, afin d'offrir à la jeunesse africaine une éducation de qualité. Une éducation qui sous-tend les idéaux tels que « *l'acceptation par les communautés concernées, de l'égalité sociale, économique et pardessus tout politique* ». ³⁰¹ Et c'est sans doute par la quête d'une telle finalité, qu'« *Il commence par supprimer le racisme dans l'enseignement, élément-clé de la mobilité sociale* ». ³⁰² De plus, il pense qu'il serait bien de refondre l'éducation pour qu'elle soit universelle, afin de ne plus dissocier la formation entre les individus. Cette refonte de l'éducation doit contribuer au regroupement des individus sans distinction de race ni de couleur. Elle doit par la suite rendre l'école accessible à la vie sur tous les plans, à savoir politique, économique, culturelle, sociale, y compris à toutes les couches sociales existantes. C'est ce que Julius K. Nyerere a pratiqué en Tanzanie suite à l'adoption par le TANU du manifeste Education for Self-Reliance (l'éducation pour l'auto dépendance). Voici ce que déclare un commentateur de Julius K. Nyerere, à propos de l'effectivité même de ce projet si cher au Mwalimu car, spécifique à l'Afrique :

Après la promulgation de la nouvelle politique d'autonomie du citoyen par l'éducation, plusieurs changements fondamentaux sont intervenus. Les trimestres dans l'enseignement primaire et secondaire ont été modifiés en fonction de l'époque des semailles et des récoltes. Le Swahili est devenu la langue d'enseignement dans toutes les écoles primaires (...) les programmes scolaires (...) ont fait l'objet d'une reformulation radicale. ³⁰³

Petit à petit, la Tanzanie va se débarrasser du système scolaire Britannique au point de faire de l'enseignement agricole le point culminant, centrale de l'enseignement au primaire. Et les sujets d'ordre pratique tels que l'agriculture, l'artisanat, l'économie sociale et familiale ne sont, en aucune manière prises à la légère. À cela, s'ajoute le volet historique avec l'enseignement de l'histoire de la Tanzanie d'abord, en priorité, ensuite de l'Afrique en général, puis du monde, sans oublier le volet civique avec les objectifs et le fonctionnement du seul et unique parti en vigueur dans le pays. Dans cette nouvelle réforme envisagée par Julius K. Nyerere, le baccalauréat n'ouvre pas naturellement les portes du supérieur, puisque tout le monde n'est pas obligé d'aller à l'université. Pour être admis à l'université, il faut d'abord travailler pendant un bon bout de temps dans les villages Ujamaa ou dans d'autres secteurs d'activités. Telle est la première condition à remplir.

³⁰¹ A. Gillette, « L'Éducation en Tanzanie : une réforme de plus ou une révolution éducationnelle ? », in *Tiers-Monde*, 1975, pp. 735-756, cité par P. Guiffo, in *Doctrines politiques du tiers-monde*, p. 195.

³⁰² *Id.*

³⁰³ *Ibid.*, p. 194.

La seconde quant à elle exige d'avoir à l'appui de la candidature, la lettre de recommandation donnée par l'employeur ou de la cellule du TANU qui dirige ce secteur. Avant de recevoir le diplôme de qualification, l'étudiant doit d'abord aller sur le terrain travailler pendant dix-huit mois pour prouver à l'État qu'il est capable de mettre en exergue le savoir acquis, en apportant sa contribution au développement du pays. Pour Julius K. Nyerere enfin de compte, ce système doit préparer les jeunes au travail et non au chômage ou à fabriquer des clerks, des fonctionnaires et non des penseurs et innovateurs, comme le système des colons. Il doit plutôt préparer et prédisposer l'enfant à accomplir dans la société une tâche, dans n'importe quel domaine pour booster son développement. Déclare-t-il :

...nous ne devons pas déterminer le type de connaissance inculquée aux enfants dès l'école primaire d'après ce que doivent savoir un médecin, un ingénieur, un professeur, un économiste ou un administrateur...la plupart de nos enfants ne seront jamais rien de tout cela. Nous devons déterminer le type de connaissance inculquée à l'école primaire d'après ce que le garçon ou la jeune fille devrait savoir (...) ³⁰⁴

Pour, lui, l'enfant doit mettre en exergue les compétences qu'il devrait acquérir et des valeurs qu'il devrait avoir reçues depuis sa tendre enfance. Cela pour vivre librement et heureux dans un pays socialiste, essentiellement rural et, travailler davantage pour améliorer ses conditions d'existence. Ce qui signifie que pour Julius K. Nyerere, « *le progrès d'une société ne va pas de pair avec l'acquisition des connaissances* »³⁰⁵, puisque l'expérience a même montré qu'on peut avoir des connaissances sans jamais pouvoir les mettre en pratique, ou bien sans pouvoir les utiliser à bon escient. C'est d'ailleurs ce que disait déjà René Descartes dans le Discours de la méthode en ces termes : « *car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien* ». ³⁰⁶ En fait, pour Julius K. Nyerere, l'école n'est pas une fin en soi, mais un moyen d'orienter l'enfant à opérer un choix positif, à s'autonomiser, à servir la nation et non à se laisser servir par la nation. Raison pour laquelle il dit que l'essentiel n'est pas d'aller à l'école, mais de se former et d'être capable à la sortie de mettre en place un système productif en fonction des besoins actuels de la société. Si Julius K. Nyerere insiste tant sur cette réforme,

³⁰⁴ J. Nyerere, *Education of self-reliance*, cité par P. Guiffo, in *Doctrines politiques du tiers-monde*, Paris, Éditions de l'Essoah, 2009, p.195.

³⁰⁵ *Id.*

³⁰⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie de L. Hachette et G., 1856, p. 4.

*c'est parce que le système d'éducation dispensé avant était un moyen d'échapper à la vie rurale et non de l'enrichir. Un grade universitaire payé par la sœur du paysan était une garantie que l'on ne retournera plus jamais dans cet abîme qu'est la vie au village. Chose grave, c'étaient les paysans qui encourageaient cet état d'esprit (...).*³⁰⁷

Le Mwalimu met en place cette réforme pour aider les gens à comprendre que le bonheur ne se trouve pas toujours en ville, mais plutôt dans un espace où l'on se serait sacrifié pour construire avec témérité. Que ce soit dans le village où n'importe où, nous devons y vivre afin de le construire telle que nous le souhaitons. L'éducation occupe alors une place de choix dans une société socialiste, d'où cette insistance, cette priorité que Julius K. Nyerere accorde au système éducatif pour atteindre son objectif qui stipule que « ...construire une nation dans le vrai sens est une tâche à laquelle nous devons nous atteler de tout cœur, car c'est construire le caractère de son peuple ; c'est construire une attitude d'esprit qui permettra de vivre avec nos compatriotes de la Tanzanie et nos camarades du monde entier en amitié et coopération ». ³⁰⁸ Ce vœu de Julius K. Nyerere ne peut être totalement accompli et fleurissant que s'il forge un système éducatif pour les jeunes et l'autre pour les adultes, comme il a si bien fait en Tanzanie.

VIII.2. PROMOTION D'UN NOUVEL ORDRE ÉDUCATIONNEL À L'AFRICAIN

L'éducation définit dans le dictionnaire de l'académie française comme « *le soin qu'on prend de l'instauration des enfants, soit en ce qui regarde les exercices de l'esprit, soit en ce qui regarde les exercices du corps, et principalement en ce qui regarde les mœurs* ». ³⁰⁹ Plus précisément, dans le sens nyererien du terme c'est « *un processus permanent auquel nous devrions tous nous consacrer de l'instant de notre naissance à celui de notre mort* », ³¹⁰ car il va plus loin pour montrer que « *vivre c'est apprendre ; et apprendre c'est essayer de vivre mieux* ». ³¹¹ Raison pour laquelle, il entrevoit dans sa vision, dans son projet deux types d'éducatifs qui sont : l'éducation des jeunes et l'éducation des adultes. Julius K. Nyerere, dans le but de proposer un système éducatif qui sied aux règles en vigueur en Tanzanie et en Afrique noire en générale, pense que la meilleure chose à faire serait de mettre hors d'usage le système colonial qui, au lieu de faire régner l'égalité

³⁰⁷ P. Guiffo, *op. cit.*, p.196.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Dictionnaire de l'académie française*, 5^e éditions, eBooks France, 1798, p. 1084.

³¹⁰ J.K. Nyerere, *Adult Education After Freedom and development*, Dar-es-Salaam, Oxford University Press, 1973, p.138, cité par Y. Kassam, « Julius Kambarage Nyerere (1922-1999) », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, Vol. XXIV, 24, N° 1-2, 1994, UNESCO, Bureau international d'éducation, 2000.

³¹¹ *Id.*

*« retirait du circuit de la production, les jeunes les plus sains et les plus vigoureux. Non seulement on les habituait pendant la formation à vivre du labeur des personnes plus faibles qu'eux, mais en plus, parents et élèves espéraient que l'école donnerai automatiquement droit à un gros salaire et un rang social assurant des vacances à vie ».*³¹²

Si Julius K. Nyerere entrevoit alors de faire disparaître ce système, y compris ses défenseurs, c'est justement parce qu'ils entretiennent d'une part, l'inégalité et d'autre part, ne permettent pas à la jeune génération de se déployer par soi. Aussi, d'être au service de leur pays quel qu'en soit la situation, comme de bons et vaillants patriotes. C'est pourquoi dans sa vision, il dit que :

*L'éducation donnée en Tanzanie pour les étudiants de Tanzanie doit servir les buts de la Tanzanie. Elle doit encourager les valeurs socialistes que nous ambitionnons. Elle doit favoriser la création d'une nation de citoyens fiers, indépendants et libres, qui comptent sur elle-même pour son propre développement, et qui connaissent les avantages et les problèmes de la coopération.*³¹³

En d'autres termes, le type d'éducation que promeut Julius K. Nyerere est une éducation de qualité, qui forme des enfants avec un objectif précis, au sujet des problèmes qui existent dans le pays. C'est pourquoi il mène une lutte acharnée contre l'élitisme.

Par élitisme, nous entendons une attitude qui favorise la formation d'une élite ou d'une infirme partie de la population jugée meilleure afin de leur donner le pouvoir, ou les faire accéder à des postes de responsabilité inaccessible à tout le monde. C'est d'ailleurs cette attitude capitaliste que met en lumière ce passage : « dans le système scolaire colonial, seul 13% des élèves du degré primaire pouvaient accéder au secondaire », ce qui plonge les autres dans le chômage, la souffrance et la misère tant objective que subjective. C'est pourquoi Julius K. Nyerere prend l'initiative de détruire le système scolaire instauré par les colons pour faire place à un système typiquement africain, un système qui répond à la demande de la masse et du continent. Tout comme chaque société à un type d'homme qu'il voudrait façonner à travers sa propre culture, l'Afrique elle aussi à son type d'homme, un homme capable de s'adapter à toutes les situations malgré les circonstances.

Il précise dans *Indépendance et éducation* que le fait qu'il n'existe pas d'école comme celui du colon en Afrique précoloniale, sauf pendant quelque période d'initiation dans certaines tribus ne veut pas pour autant signifier que les africains ne sont pas éduqués. Bien au

³¹² M. Mbonimpa, *op. cit.*, p. 199.

³¹³ J.K. Nyerere, *Indépendance et éducation*, *op. cit.*, p. 44.

contraire, ils sont bel et bien éduqués, puisque dans la conception purement africaine, ce n'est pas l'école qui éduque, le but de l'école c'est d'instruire. C'est pourquoi l'éducation en Afrique précoloniale est fondamentalement l'éducation occidentale. Car, cette forme d'éducation a un objectif précis, un but à atteindre : acquérir le sens d'humanité, apprendre à vivre en société avec des semblables.

Or, l'éducation à l'occidental qui provient d'ailleurs de l'enseignement livresque ne donne pas la chance à tout le monde de réussir. Voici d'ailleurs ce que dit le premier Président de la République Unie de Tanzanie : « ils sont différents parce que les sociétés responsables de l'éducation sont différents et que parce que l'éducation qu'elle soit formelle ou non à un but. » Ce but est de « *transmettre d'une génération à la suivante la sagesse et les connaissances que la société a accumulées et de préparer les jeunes à être, plus tard, membre de cette société, et à participer activement à sa substance et à son développement* ». ³¹⁴ Par ces propos, nous constatons que même si le contenu des systèmes pédagogiques qu'on rencontre dans le monde diffère d'une société à une autre, le but reste cependant le même partout, car il s'agit de préparer la jeunesse à l'autonomie.

Or à bien regarder l'Afrique pendant la période coloniale, on déduit facilement que l'éducation donnée par le gouvernement colonial « *n'était pas conçu pour préparer les jeunes gens au service de leur propre pays, elle était motivée, au contraire par le désir d'inculquer des valeurs de la société coloniale et de former les individus pour le service de l'État colonial* ». ³¹⁵ Cette éducation dite colonial n'avait pour objectif que d'inculquer aux africains de mauvaises valeurs tel que l'individualisme, le capitalisme afin qu'ils restent à jamais leurs serviteurs dévoués. Ce qu'il propose alors à ce niveau c'est une éducation complète, une éducation capable de former les enfants en théorie tout comme en pratique avec l'opportunité de travailler, d'être utile à la société et autonome quel qu'en soit son niveau scolaire : « *En conséquence, l'éducation donnée dans nos écoles primaires devra être une éducation complète en elle-même. Elle ne doit pas se borner à être une préparation au secondaire* ». ³¹⁶ Et « *L'objet de l'enseignement doit être de fournir des connaissances, des compétences qui serviront ensuite à l'étudiant quand il, ou elle, vivra et travaillera dans un État socialiste en voie développement et de transformation ; il ne doit pas prendre comme but l'entrée à*

³¹⁴ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p.10.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

³¹⁶ J.K. Nyerere, *op. cit.*, p. 30.

l'université ». ³¹⁷ Donc avec le projet socialiste de Julius K. Nyerere, ce n'est pas le niveau scolaire qui peut déterminer si tel enfant peut faire telle chose, mais c'est par les compétences acquises.

C'est aussi par la manière donc l'enfant entreprend ses projets qu'on peut déterminer s'il peut travailler dans tel ou tel secteur d'activité, sans avoir à se focaliser sur ses diplômes. En fait, l'essentiel pour lui n'est pas d'avoir des diplômes ni un niveau scolaire élevé, mais plutôt montrer de quoi il est capable, ce qu'il peut faire par soi pour le décollage effectif du pays. Dans le but de rendre effectivement réalisable ses projets sans aucune contrainte extérieure, Julius K. Nyerere propose qu'au-delà des mutations qu'on doit faire sur la méthode à adopter pour respecter le programme établi dans les villages Ujamaa et conformément aux règles de ce village, qu'il faut aussi ajouter la méthode à adopter. Une méthode qui peut faciliter l'acquisition des enseignements qui vont en conformité avec les besoins et surtout les clauses qui fondent la société. Découvrons-le dans ce paragraphe :

Parallèlement à ce changement dans la façon d'aborder les programmes, il faut qu'il ait un changement complet dans la façon dont nos écoles sont dirigées, de telle manière qu'elles deviennent avec ceux qui les fréquentent, partie intégrante de notre société et de notre économie. Il faut, en fait, que les écoles deviennent des communautés qui mettent en pratique le principe d'autonomie. ³¹⁸

Il met également dans son projet l'idée d'égalité, de coopération non seulement entre les membres d'une même famille ou communauté, mais aussi entre les élèves et les enseignants. Il serait en fait vain de penser ou de considérer que les enseignants ou les formateurs sont tellement supérieurs et fondamentalement différents des élèves dans la société, malgré l'expérience et l'âge qui les séparent. Ce qu'il préconise c'est l'entre-aide, la solidarité entre les hommes tels qu'en soit leur statut. À cet effet, il émet l'idée selon laquelle les élèves et les enseignants doivent constituer un corps dans la production des richesses de la société sans que nulle ne se sente ni supérieur, ni lésé. Et c'est en faisant ainsi que les villages constitués vont par eux-mêmes produire leur propre ressource pour le développement de leur localité sans rien attendre de l'État, mais plutôt aider l'État à réaliser ses projets. Voici ce qu'il dit plus loin: je suggère que chaque école soit aussi une ferme, que la communauté scolaire soit composée de personnes qui sont à la fois professeurs et agriculteurs. Il est évident que s'il existe une ferme école, les élèves qui y travaillent devraient apprendre les techniques et les besoins relatifs à une exploitation agricole.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

Mais la ferme serait partie intégrante de l'école et la situation des élèves dépendrait totalement de leur efforts produit dans leurs fermes tout comme le bonheur de l'agriculteur ne dépend que de son dur labeur et de ce que produit ses plantations. Autrement dit, une école ne peut être moderne, plus accessible que si les élèves se mettent véritablement au travail, produisent des richesses afin de doter leur école des matériaux dont ils ont besoin pour rendre l'enseignement plus accessible et l'école moderne.

Ce projet que propose le Mwalimu a pour but non seulement de faire en sorte que les élèves soient des grands penseurs, entrepreneurs et innovateurs, mais plus précisément des maîtres. Il met ainsi fin aux enseignements purement théoriques, c'est-à-dire des théories qui n'ont rien avoir avec la réalité et qui ne peuvent d'ailleurs pas être réalisées. En déclarant : « *pratique sans théorie est aveugle ; théorie sans pratique est vide* »³¹⁹, Nkrumah voulait sans doute dire que nous devons adjoindre à la théorie la pratique pour que l'œuvre soit totalement accomplie. Cette idée de Nkrumah s'inscrit dans la même logique que ces propos du maître, qui stipulent : « *dans une ferme-école, les élèves s'instruisent par l'action...* »³²⁰ En bref, la meilleure manière de lutter et de faire disparaître l'enseignement livresque ainsi que ses fidèles défenseurs, c'est de construire des fermes, qui doivent recruter :

*Les bons agriculteurs locaux comme surveillants et enseignants dans certains aspects particuliers du travail et en usant des services des fonctionnaires agricoles et leur adjoint, nous pourront aider à détruire l'idée que seules les connaissances livresques sont dignes de respect. Voilà un élément important dans notre développement socialiste.*³²¹

Comprenons donc en conclusion que le système éducatif que Julius K. Nyerere forge pour les adultes est une forme de catalyseur. Car, il a pour but de les aider à comprendre qu'ils sont capables de jouer un grand rôle dans le pays pour booster son développement. Ainsi, ils doivent joindre la vie active au travail pour un meilleur rendement. L'éducation et le travail doivent tous deux faire partir du quotidien de l'homme. Ce n'est que par-là, par cette éducation que nous parviendrons à faire comprendre aux gens que l'unité est nécessaire, pour aller plus loin encore, pour parvenir à faire de notre pays ou continent, ce que nous souhaitons tous qu'il soit.

³¹⁹ J.K. Nyerere, *op. cit.*, pp. 32-33.

³²⁰ *Ibid.*, p. 35.

³²¹ *Ibid.*

VIII.3. PROMOTION L'UNITÉ DU CONTINENT NOIR

Julius K. Nyerere, homme politique africain s'est beaucoup intéressé à la question de l'unité de l'Afrique et a d'ailleurs consacré une partie de l'un de ses livres à la thématique de la construction de l'unité africaine ou des « *États-Unis d'Afrique* ». ³²² En fait, Julius K. Nyerere, pour faire de son projet une réalité sur tout son étendu montre d'abord la nécessité d'unir le continent noir par tous les moyens. Il pense d'ailleurs que ce n'est qu'en s'unissant, en unissant nos forces sur le plan politique comme sur le plan économique que le continent noir pourra être en mesure de se défendre, quelle qu'en soit l'angle d'attaque, pour un avenir digne, certain et rassuré. Découvrons-le dans ces propos où, il affirme que l'unité africaine « *doit se renforcer et prendre forme sous les institutions économiques et politiques si elle veut réellement avoir une influence positive sur notre avenir* ». ³²³

C'est pourquoi nous devons tous voir dans cette unité, l'arme indispensable pour un combat réussi à l'avance. L'unité est l'élément principal que nous devons tous rechercher pour le développement complet, total du pays, on comprendra la nécessité de cette union. Par ailleurs, l'unité est une « *vertu que nous devons rechercher en permanence* », ³²⁴ en ceci qu'« *Aux plans spirituel et existentiel, elle est non seulement source de bénédiction, mais encore, manifestation de force et de puissance. Aux plans sociologique et politique, elle constitue un puissant levier de mobilisation et d'action. Cela l'est aussi au plan économique* ». ³²⁵

Nous comprendrons donc pourquoi il y a urgence et nécessité d'être uni, de se regrouper pour en faire une communauté de personnes qui n'ont en tête qu'un seul objectif : devenir fort et puissant. De plus, Julius K. Nyerere qualifie l'unité du « pont de pierre » qui, nous ouvrirait certainement les portes du paradis sans aucun doute, et ce pour toujours. Ainsi, nous devons tous inscrire dans nos esprit cette question de l'unité en tant que ce terme sous entend le vivre ensemble dans la paix, la dignité et la prospérité, malgré les différences.

³²² J.K. Nyerere, *Socialisme, Démocratie et unité Africaine, suivie de la Déclaration d'Arusha*, p. 67.

³²³ « L'autre aspect de la vie traditionnelle auquel nous devons mettre fin est sa pauvreté. Certainement il y avait un degré d'attraction d'égalité économique, mais c'était une égalité à un niveau bas. L'égalité est bonne, mais le niveau peut être rehaussé », pp. 339-340.

³²⁴ « En effet, rien n'était inhérent dans le système traditionnel qui a causé cette pauvreté ; c'était seulement le résultat de deux choses. La première était l'ignorance, et la seconde était l'échelle des opérations » (J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine, op. cit.*, p. 40).

³²⁵ J.K. Nyerere, *Indépendance et éducation, op. cit.*, p. 16.

Chacun doit donc chercher à se débarrasser de son penchant égocentrique, considérer l'autre comme soi et tout ira pour mieux. Ce qui nécessite alors un engagement ferme les uns envers les autres pour une même finalité : unité et développement du continent noir. En effet, l'unité et le développement de l'Afrique dont pense Julius K. Nyerere débute depuis les luttes indépendantistes et se poursuit par la conceptualisation et l'instauration d'un socialisme à l'africain.

Un socialisme dont la vocation consiste à exhumer le passé égalitaire et humaniste du peuple africain. Par ailleurs, remettre carte sur table la question de l'unité en ce siècle plein de controverses, revient sans doute à se mobiliser fermement afin d'affirmer et assumer son passé historique dans un avenir proche, incertain, mais aussi prometteur. Tirant ses racines des mouvements telles que le Panafricanisme et la Négritude, Julius K. Nyerere affirme: « *notre manque d'unité et de domination étrangère que nous avons tous connus ont fait sentir la nécessité d'être unis, et ont développé en nous un sentiment de sympathie pan-africaine qui se mêle aux liens étroits qui nous attachent à notre propre village* ». ³²⁶

D'où le besoin urgent d'une unité d'action qui se pose et s'impose. Cette unité d'action doit selon le maître permettre à chacun d'intervenir en cas de problème, que ce soit chez soi ou proche de soi. Car l'unité donne l'opportunité à tout un chacun d'intervenir n'importe où en cas de force majeure, pour aider son prochain, sans pour autant oublier les valeurs ni les principes du socialisme. Nous devons donc nous considérer comme des frères et sœurs, puisque c'est ce lien de fraternité qui peut arriver à briser toutes les chaînes, quelles qu'en soit la façon dont elles ont été nouées. C'est sans doute pourquoi il dit : « *nous devons nous servir des États nationaux africains pour réaliser l'unification de l'Afrique, et non donner à nos ennemis la possibilité de s'en servir pour diviser l'Afrique* ». ³²⁷ Il donne ainsi l'importance de nos États nations dans la réalisation de cette tâche ardue.

Nos États nations se présentent déjà comme un atout. Enfin, en affirmant que « l'unité africaine indissoluble », c'est-à-dire que cette unité est susceptible de tout surpasser, de tout supporter, est le point de départ de toute action que nous pourrions entreprendre pour résoudre le problème de la balkanisation. Il trouve d'ailleurs que : « *l'unité africaine indissoluble est le pont de pierre qui nous permettrait à tous de traverser en toute sécurité le tourbillon de la politique de force, et de porter plus facilement le fardeau économique et social qui menace*

³²⁶ J.K. Nyerere, *Indépendance et éducation*, op. cit., p. 68.

³²⁷ *Ibid.*, p. 68.

actuellement de nous écraser ». ³²⁸ C'est en effet, le chemin que nous devons tous emprunter pour contrecarrer tous les maux qui se posent comme obstacle à notre progression, et à notre objectif qui est celui de « *créer les États-Unis d'Afrique* ». ³²⁹ Car, c'est le seul moyen qui peut, quel qu'en soit la situation, donner à l'Afrique l'avenir que ses populations ont besoin pour leur sécurité et leur bien-être, après plusieurs siècles de souffrance et de dépendance. C'est pour cette raison qu'il continue en affirmant :

Cet objectif doit être atteint, peu importe que ce soit en une étape seulement ou en plusieurs, ou qu'on emprunte pour cela la voie du développement économique, du développement politique et du développement social. La seule chose qui devrait nous importer à l'heure actuelle, c'est comment réaliser l'unité africaine le plus tôt possible. ³³⁰

Tel est l'un des objectifs du Président tanzanien, dans sa lutte acharnée pour libération et le développement du continent africain en tant qu'État socialiste.

³²⁸ Mbonimpa, *op. cit.*, p. 69.

³²⁹ *Ibid.*, p. 70.

³³⁰ *Ibid.*, p. 68.

CHAPITRE IX :

SOCIALISME ET DÉMOCRATIE DE JULIUS K. NYERERE : UN PIVOT POUR LA LIBÉRATION ET LA BONNE GOUVERNANCE DE L'AFRIQUE

La problématique de la construction d'une société solidaire et juste basée sur le respect de la dignité d'autrui nous intéresse vivement. En effet, après un temps de réflexion et d'observation de l'organisation et du fonctionnement de la société africaine moderne, nous pouvons dire sans ambages que l'Afrique est désubstantialisée sur le plan culturel et perturbée sur le plan politique. Un modèle de société calqué sur les valeurs du socialisme à l'africaine constitue pour nous un modèle qui peut être salutaire à l'Afrique. De ce fait, Julius K. Nyerere, parce qu'ayant mené des travaux de réflexion sur cette thématique, apparaît à nos yeux comme source intarissable dans laquelle nous pouvons nous abreuver. Au niveau pédagogique, ce premier pas dans la recherche est un cri, un appel que nous voulons lancer aux africains de prendre enfin conscience du chaos dans lequel nous avons été plongé, et de chercher des solutions pour y remédier afin que notre continent nous revienne. Il nous faut donc pour cela nous rééduquer. C'est pourquoi face à cette situation, Julius K. Nyerere pense qu'il faut revoir le système éducatif, changer les mentalités, car c'est là que se trouve le fond du problème et la solution à ce même problème qui maintient l'Afrique dans une situation de dépendance et dans le sous-développement. Pour le Tanzanien, la seule idéologie capable de sauver l'Afrique de la domination étrangère est le socialisme. Il ne s'agit pas du socialisme au sens marxien du terme, mais comme l'a envisagé Mao Tsé-Toung en Chine. Tout comme Julius K. Nyerere, Mao

*s'est efforcé d'élaborer, d'une façon systématique, une stratégie originale du développement et de réfléchir non seulement sur les problèmes posés par les rapports entre la base économique et la superstructure idéologique, mais aussi sur la finalité de toute activité et de tout progrès économiques.*³³¹

Tel est le projet du socialisme chinois et africain. C'est-à-dire élaborer par soi et en fonction de la situation du pays une stratégie de développement propre au contexte, en tenant compte des problèmes que peuvent causer le rapprochement entre l'économie et l'idéologie.

³³¹ M. Zedong, *Mao Tse-Toung et la construction du socialisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 6.

IX.1. DE LA NÉCESSITÉ ET DE L'URGENCE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE JULIUS K. NYERERE POUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE ACTUELLE

L'Afrique, depuis les indépendances, est le théâtre des crises sociopolitiques dont la nature, la fréquence et la densité varient selon les âges. Semble-t-il que le tableau dressé en 2003 par Stephen Smith, journaliste à Libération puis au Monde spécialiste de l'Afrique, soit encore valable compte tenu de l'actualité politique et sociale africaine dramatique. En effet, Stephen Smith montre que

La moitié du continent africain est dévastée par des "guerres d'écorcheurs" ; l'autre vivote entre crise et corruption, tribalisme et anarchie. Émigration clandestine, fuite des cerveaux : les meilleurs partent. Dans nombre de pays, les fonctionnaires cumulent des mois voire des années d'arriérés de salaire, les hôpitaux sont des mouroirs, les écoles ferment. L'État s'effondre³³².

Face à ce récit sans complaisance dont les faits sont encore d'actualité, la philosophie du socialisme de Julius K. Nyerere se présente comme une solution idoine pour enrayer notamment le tribalisme, la mauvaise gouvernance et la guerre.

IX.1.1. Le tribalisme

Par définition, « *Le tribalisme c'est la tendance qu'a quelqu'un ou un groupe de personnes à se mettre au-dessus des autres en raison de leur ethnie. Cela rejoint un peu le racisme. On pourrait dire que le tribalisme est une ramification du racisme* »³³³. Pour Évariste Foupoussi Fotso, en Afrique et particulièrement au Cameroun, « *parler du tribalisme actuellement ressemble à un euphémisme tellement le phénomène est partout présent, envahissant et inquiétant.* »³³⁴. Jacques Kago Lele quant à lui, s'attèle à expliquer dans son livre du tribalisme et d'exclusion d'un certain groupe ethnique au Cameroun³³⁵. Pour Jean-Didier Boukougou, « *les poudrières ethno-régionales, le sentiment de marginalisation de certains groupes ethniques [...] ont conduit à des ajustements politico-administratifs taillant la régulation politique sur des équilibres précaires.* »³³⁶. Pour Boukougou donc, l'ethnicité

³³² Stephen Smith, *Négrologie*, 4^{ème} de couverture.

³³³ Evariste Fopoussi Fotso, *Le tribalisme est-il une fatalité africaine ? Le cas du Cameroun*, Québec, AGNV Marquis, 2001, p. 22.

³³⁴ *Ibid.*, p. 33.

³³⁵ Jacques Kago Lele, *Tribalisme et exclusions au Cameroun : le cas des bamiléés*, Yaoundé, Éditions du CRAC, 1995, pp. 9-92.

³³⁶ Jean-Didier Boukougou, « Ethnicité, identités et citoyenneté en Afrique centrale », *Cahier africain des Droits de l'Homme*, n° 6-7, mars 2002, études et documents de l'Association pour la Promotion des Droits de l'Homme en Afrique Centrale (APDAC), Presses de l'UOAC, pp. 11-12.

ou le tribalisme a modifié malicieusement la nature de la politique en Afrique. Bien plus, ce fléau a porté de graves atteintes à la dignité humaine³³⁷. L'anthropologue Jean-Pierre Dozon, approfondi cette réflexion lorsqu'il montre dans L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions, que les conflits tribaux expliquent la recrudescence des guerres civiles en Afrique depuis les indépendances³³⁸.

Avant lui, Elenga Mbuyinga a lamentablement écrit que le tribalisme est un fléau qui gangrène tragiquement l'Afrique, le Cameroun en particulier³³⁹. Ces penseurs sus succinctement évoqués partagent globalement la thèse selon laquelle, le tribalisme est un fléau, un facteur du sous-développement. Il gangrène malheureusement les États africains contemporains. Une éthique sociale inspirée du socialisme nyererien peut, sans doute, apaiser les tensions en ceci que le socialisme nyererien appelle à la fraternité par-delà les ethnies et les tribus³⁴⁰. Il demande aux Africains de se considérer tous comme frères en négligeant les frontières établies par les colons³⁴¹. Il leur demande de se supporter les uns les autres. Cette éthique doit être enseignée et vulgarisée pour une Afrique future sans tribalisme ni népotisme; une Afrique rationnellement gouvernée.

IX.1.2. La mal gouvernance

Le problème de mal gouvernance en Afrique est un problème patent et persistant. Depuis les indépendances jusqu'à nos jours, il persiste malgré les efforts fournis par ceux qui militent en sa défaveur. Jean-François Bayart remarque dans L'État au Cameroun que, le Cameroun particulièrement fait preuve de graves difficultés de gouvernance. Il écrit :

De nombreux observateurs s'accordent à déplorer le fonctionnement médiocre de la machine administrative : les procédures sont lentes, tatillonnent et confuse ; les textes ne sont pas toujours appliqués ; la corruption, l'incurie, l'inertie sont monnaie courante ; la gestion de service public est souvent déplorable, et quasi inexistante, la programmation de leur activité, de leurs commandes, de leurs dépendances ; la hiérarchisation de processus de prise de décision n'est pas toujours respectée, et d'une façon générale, l'appareil administratif n'a guère de prise sur la réalité³⁴².

³³⁷ Jean-Didier Boukougou, *op. cit.*, p. 12.

³³⁸ Jean-Pierre Dozon, *États, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008, pp. 33-42.

³³⁹ Elenga Mbuyinga, *Tribalisme et problème national en Afrique noire : le cas du Kamerun. Contribution à l'étude de la question de nationalité et du problème régional*, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 19-41.

³⁴⁰ J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, *op. cit.*, pp. 15-28.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 69.

³⁴² Jean-François Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1979, p. 225.

Le philosophe camerounais Lucien Ayissi quant à lui, fait de la corruption en tant que manifestation de la mal gouvernance, son domaine de prédilection. Dans *Corruption et Gouvernance*, l'auteur analyse philosophiquement le phénomène de la corruption et propose de voies et moyens pour réduire son existence. Pour lui,

*Quand la corruption domine la gouvernance d'un état, on est dans une sorte de pandémonium où prospère l'utilitarisme et où l'on est plus contraint, dans sa vie privée comme dans sa vie publique, ni par les lois humaines ni par celles des dieux ou de Dieu. On a plutôt l'impression que la cité est devenue la capitale des enfers, prise en otage par des larrons cyniques et violents*³⁴³.

C'est donc dire que la corruption est une spécificité des gouvernances médiocres, qui ont tendance à tolérer la tricherie tout en compromettant les institutions de la république. Dans *Gouvernance Camerounaise et Lutte contre la pauvreté*, le philosophe de la gouvernance s'attaque particulièrement au système de gouvernance actuel au Cameroun et critique ce qu'il appelle « *permissivité politique et contre-productivité éthique de la gouvernance camerounaise actuelle* »³⁴⁴. Ici, l'auteur critique fondamentalement les citoyens camerounais véreux qui s'adonnent à la corruption et aux pratiques mafieuses qui font en sorte que l'état ne parvienne pas « à assurer certains de ses devoirs régaliens »³⁴⁵ le forçant à s'aligner dans « *des logiques néocolonialisantes* »³⁴⁶. Kane Karamoko soutient le même point de vue que Lucien Ayissi lorsqu'il établit, lui aussi, un lien entre la pauvreté et la corruption en Afrique. Aussi utilise-t-il des arguments empiriques pour prouver que la « *corruption relève, en Afrique, de la chronique quotidienne.* »³⁴⁷.

Shanda Tonme dans *La malédiction de l'Afrique noire. De la négritude à la « négrocratie »*, va, lui aussi, au-delà du triangle camerounais pour s'attaquer à d'autres pays africains. Dans le chapitre intitulé « Régimes sales, gouvernance de monstres, démocratie de brousse et élections de singes », il passe en revue les systèmes de gouvernance du Nigéria, de la côte d'ivoire, du Kenya, du Cameroun et du Congo Démocratique. Il y dénonce globalement la corruption, la dictature, la tricherie, la mafia, l'anarchie, le népotisme, la ruse, l'absence de transparence électorale etc.³⁴⁸. Il se montre quelque fois grossier lorsqu'il écrit

³⁴³ Lucien Ayissi, *Corruption et Gouvernance*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensée Africaine », 2008, p. 39.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 32.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁴⁷ Kane Karamoko, *La Corruption des fonctionnaires africains. Comment sortir d'un système de capitulation générale ?*, Yaoundé, CLÉ, 2009, p. 13.

³⁴⁸ Shanda Tonme, *La malédiction de l'Afrique noire. De la négritude à la négrocratie*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 21-39.

par exemple, parlant toujours de la gouvernance en Afrique, « *une gouvernance sauvage des bêtes et des salauds mus uniquement par des passe-droits égoïstes* »³⁴⁹. Il conclut en disant que « *Globalement, ce tableau est tellement sombre qu'une synthèse ne pouvait que verser dans un véritable cauchemar* »³⁵⁰. Cette importante insurrection conceptuelle contre la « *mauvaise volonté des agents de l'état* »³⁵¹ et contre la « *rationalité prédatrice* »³⁵² atteste que la mal gouvernance est la cause fondamentale du sous-développement en Afrique d'hier et d'aujourd'hui. Mais pour que demain soit meilleur et propice au développement, « *Une norme morale consciente doit présider au choix [...] de la bonne gouvernance en tant qu'option délibérée* »³⁵³ du changement. Il est surtout urgent d'engager une lutte acharnée contre « *L'éthique digestive* »³⁵⁴ et de promouvoir l'éthique républicaine au moyen d'une pédagogie citoyenne³⁵⁵, celle qui place l'homme au centre de l'état³⁵⁶. Celle enseignée par Julius K. Nyerere dans *Socialisme, Démocratie et Unité africaine* et dans ses autres ouvrages. En effet, le socialisme de Nyerere est l'antidote de la mal gouvernance en ceci qu'il énonce clairement et légifère absolument la nécessité « *des bons objectifs politiques* » et « *des bons leaders* »³⁵⁷. En plus, il appelle vivement à la solidarité et non à l'égoïsme, au travail et non à la facilité et au laxisme, à la justice et non à la corruption, à l'éthique et non à la malice, à l'autosuffisance et non la pauvreté. Elle va même au-delà du cadre purement administratif pour solutionner des problèmes d'ordre social.

IX.1.3. La guerre

L'on parlait encore des dégâts humanitaires, sociaux, économiques et politiques causés par le génocide rwandais : une hécatombe, un massacre hors proportion organisé et prémédité³⁵⁸ qui causa plus de cinquante mille morts selon Human Rights Watch, « *plus de 100.000 selon d'autres enquêteurs sérieux* »³⁵⁹. Et pour cause lointaine, la crise de l'état d'esprit socialiste. L'on parlait encore de l'insurrection en Côte d'Ivoire qui a plongé³⁶⁰ dans le chaos. Cette crise successorale que connaît la Côte d'Ivoire a profondément divisé le pays.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 38.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 73.

³⁵² Lucien Ayissi, *Rationalité prédatrice et crise de l'État de droit*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 6.

³⁵³ *Id.*

³⁵⁴ Hubert Mono Ndjana, « Culture Bantu, développement et bonne gouvernance », communication présentée au Festival National des Arts et de la Culture (FENAC), Ebolowa, 1998, pp. 13-14.

³⁵⁵ Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensé Africaine », 2007, p. 149.

³⁵⁶ J.K. Nyerere, *Socialisme, Démocratie et Unité africaine*, *op. cit.*, pp. 103-105 et 107.

³⁵⁷ *Id.*

³⁵⁸ Stephen Smith, *Négrologie*, *op. cit.*, p. 125.

³⁵⁹ Stephen Smith, *Négrologie*, *op. cit.*, p. 125.

³⁶⁰ *Ibid.*, p.16.

Ici encore, la vie semble se moquer éperdument des valeurs socialistes de l'Afrique traditionnelle dont Julius K. Nyerere sert le met si agréablement aromatisé, parfumé aux odeurs de l'hospitalité, de la fraternité et de la solidarité. On en a pas fini d'en parler que survient en 2011 ce que les observateurs ont appelé le "*printemps arabe*"³⁶¹. Raphaël-Arthur Ekoutou Engono écrit que « *Plus qu'un effet domino et comme une action planifiée, le Peuple s'est "rebellé" successivement en Tunisie, Égypte, Lybie[...] contre des dirigeants inamovibles devenus mythiques* »³⁶².

En Lybie particulièrement, la crise s'est singularisée par « *l'enchevêtrement entre les manifestations populaires et la guerre complexe, opposant le régime du guide libyen aux insurgés appuyés par l'Otan, force de la coalition internationale mandatée par l'ONU.* »³⁶³. Depuis lors, la Lybie est plongée dans un cycle de violences et de répression animé par les deux protagonistes. Les dégâts qui en découlent sont énormes, tant sur le plan humain, économique, social que sécuritaire. Conclusion, le socialisme traditionnel africain dont Julius K. Nyerere nous en fait écho est enterré au fin fond de la terre, laissant émergé le mal et ses démembrements que sont la haine, les rivalités négatives, l'égoïsme, la sauvagerie, la barbarie, la guerre, bref l'inhumanité. Les Africains n'ont pas fini de déplorer la destruction matérielle et immatérielle de la Lybie, l'altération de l'être libyen, qu'éclatent les tueries en République Centrafricaine. En effet, « *Depuis que les rebelles de la Seleka ont renversé le gouvernement en mars 2013, le nord et l'ouest du pays sont le théâtre de scènes d'une violence extrême et sans précédente perpétuée contre des civils et des minorités.* »³⁶⁴. La question que l'on ne cesse de se poser est toujours celle-ci : où sont passées les valeurs socialistes de fraternité, de cohésion, de solidarité : celle qu'a enseigné Julius K. Nyerere ? Où sont-elles parties ? Cette question se pose encore avec tant d'ardeur et d'acuité, quand on sait que l'actualité en Afrique en matière de guerre est les attaques asymétriques perpétuées par la secte islamiste Boko Haram. Cette incarnation du mal et de l'obscurantisme a causé la mort de 1098 civils, 67 militaires et de 3 policiers camerounais depuis 2013, si on s'en tient au

³⁶¹ Raphaël-Arthur Ekoutou Engono, « L'ONU et l'intervention armée en Lybie », *Jeune Afrique Économie*, n°384, Août-septembre 2011, p. 194.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*, pp. 194-195.

³⁶⁴ Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), « La crise en République centrafricaine et son impact humanitaire régional. Un aperçu des besoins et des fonds requis: République centrafricaine, Tchad, Cameroun, République démocratique du Congo et Congo », [en ligne], disponible à l'adresse : <http://docplayer.fr/21498736-La-crise-en-republique-centrafricaine-et-son-impact-humanitaire-regional.html>, consulté le 11/05/2021

bilan fait par le Ministre camerounais de la communication Issa Tchiroma Bakary, lors d'un point de presse le 15 janvier 2016³⁶⁵.

Ce bilan extrêmement non exhaustif des guerres en Afrique est la conséquence directe, il convient de le rappeler, de la mort du socialisme traditionnel africain, celui dont Julius K. Nyerere se fait le principal défenseur. Il est urgent que l'on fasse réapparaître ce socialisme, pour que, comme la lumière qui dissipe les ténèbres, la guerre cède la place à la paix en Afrique, car, le socialisme nyererien et comme le logos qui, quand il apparaît dans le chaos, y met de l'ordre. La tâche incombe en premier aux intellectuels, ces pédagogues du peuple doivent résolument tremper leur plume dans l'encre du socialisme nyererien pour que, par leurs écrits, leur sagacité, leurs analyses sapientiales, leurs colloques, leur prise de position en faveur des valeurs socialistes sur les plateaux de radios et de télévisions, les mentalités changent. Les pouvoirs publics doivent les accompagner dans cette action pour le passage de l'état de nature à l'état socialiste dans le sens traditionnel africain du terme ; état favorable à l'unité africaine.

IX.2. JULIUS K. NYERERE AU SECOURS DE L'OUA-UA

Des pères fondateurs du panafricanisme au néo panafricanistes, l'unité africaine a été considérée comme un facteur absolu du développement. C'est cela seule qui explique cette affirmation péremptoire de Kwame Nkrumah : « *L'Afrique doit s'unir* »³⁶⁶. C'est aussi cela qui explique cette déclaration de Sékou Touré : « *L'Unité de l'Afrique, nous la considérons comme un puissant moyen d'évolution et de développement* »³⁶⁷. Mais la volonté de Nkrumah et de Touré de créer les États-Unis d'Afrique a très tôt rencontré des obstacles difficilement surmontables. La création des États-Unis d'Afrique comme solution idoine au problème du développement est donc restée un rêve qui peine à se réaliser. Pourtant, l'approche proposée par Julius K. Nyerere est pleine d'espoir à cause de sa praticabilité. Toutefois, cette affirmation est une hypothèse qui, pour être confirmée, a besoin que l'on évalue d'abord l'organisation continentale, ensuite, présenter le système nyererien de l'unité africaine et enfin, en tirer les conséquences positives.

³⁶⁵ Jean-Marie Nkoussa, « Cameroun – Boko Haram : Issa Tchiroma annonce 1098 civils Camerounais tués en deux ans », Cameroon-Info.Net, Yaoundé - Mon, 13 Feb. 2017, [en ligne], disponible à l'adresse : <http://www.cameroon-info.net/article/cameroun-boko-haram-issa-tchiroma-annonce-1-098-civils-camerounaistues-en-deux-ans-255108.html>, consulté le 14/09/2020.

³⁶⁶ Nkwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, trad. L. Jospin, Paris, Présence Africaine, coll. « Le Panafricanisme », 1994, p. 76.

³⁶⁷ Sékou Touré, Texte des interviews accordées aux représentants de la presse par le Président Sékou Toure, Conakry, Imprimerie Nationale, 1959, p. 82.

IX.2.1. Les facteurs des crises de l'OUA-UA

Loin de dresser une liste exhaustive des maladies qui affaiblissent la vieille volonté africaine de s'unir, il est question d'en évoquer quelques-unes pour signaler que « *L'unité africaine demeure un beau mot, mais creux, vide de sens et qui souffre de l'incapacité intrinsèque des Africains à honorer les idéaux de l'unité* »³⁶⁸. Ainsi, comme maladie, il y a, à titre illustratif.

IX.2.1.1. Les contradictions internes

Elles ont été suffisamment, on l'espère, présentées ci-haut. Il convient maintenant d'ajouter que précisément, elles empêchent drastiquement l'avancée de l'Afrique vers l'unité, synonyme de la marche progressive vers le développement. Ces contradictions internes sont celles que Mono Ndjana décrit en ces termes :

*rivalités ethniques au sein des nations, différents conflits interétatiques très souvent suscités et entretenus par les forces extérieures, goût égoïste du pouvoir souverain au sommet des États balkaniques,[...] intolérance religieuse des uns et des autres, esclavage des Noirs dans certains pays arabes et surtout les différences idéologiques, avatars vivaces de la grande scission qui a toujours opposé le groupe de Casablanca au groupe de Monrovia*³⁶⁹.

Ces contradictions internes transforment l'OUA-UA en un simple forum de consultation sans espoir fédéraliste possible.

IX.2.1.2. La conception individualiste de la géopolitique de l'OUA-UA

La conception individualiste de la géopolitique de l'OUA-UA consiste à la considérer simplement comme une plate-forme politique continentale où les chefs d'État s'y réunissent périodiquement pour régler des problèmes d'ordre africain, c'est à-dire, « *Une espèce d'ONU africaine qui permettrait tous les ans d'aborder un certain nombre de problèmes, de coordonner et d'harmoniser les points de vue vis-à-vis du monde extérieur* »³⁷⁰. Ainsi, « *on assiste aux sommets, on débat des problèmes, on coordonne les actions, on évite des conflits entre États, on essaie de résoudre les situations conflictuelles comme cela se passe à*

³⁶⁸ Tidiane Diakite, *L'Afrique malade d'elle-même*, p. 155.

³⁶⁹ Hubert Mono Ndjana, « Les États-Unis d'Afrique : fondements et implications », communication présentée au Centre Culturel Français de Douala, 1999, p. 11.

³⁷⁰ Edem Kodjo, *Panafricanisme et renaissance africaine*, p. 72.

l'ONU »³⁷¹. De telles opinions, constituent une contradiction à l'idéal du fédéralisme ou des États-Unis d'Afrique.

IX.2.1.3. La crise de l'esprit fédéraliste

L'Afrique est-elle incapable de s'unir ?³⁷² Cette interrogation qui est en effet le titre d'un ouvrage collectif, publié sous la coordination d'Yves Ekoue Amaïzo pose le problème de la crise de l'esprit du fédéralisme. C'est cela qui explique le fait que, jusque-là, l'OUA-UA ne puisse pas se transformer en États-Unis d'Afrique, tournant en rond, car, l'OUA, au lieu de donner naissance aux États-Unis d'Afrique se transforme en l'UA. C'est Maurice Tadadjeu qui donne les véritables raisons de cette crise de fédéralisme. Il écrit :

*Les Africains se battent depuis des décennies pour que le mot « liberté » prenne dans leurs pays le sens qui est le sien et deviennent une réalité concrète. D'un autre côté, ils bataillent pour leur survie quotidienne. Ces luttes fonctionnent parfois comme des pesanteurs et les empêchent de prendre de la hauteur pour méditer sur des questions transcendant les cadres nationaux. Ils se trouvent donc, pour des raisons de liberté, d'égalité, de justice sociale et de survie quotidienne, réduit au niveau des États. Ceci se vérifie chaque fois que les Chefs d'États et de Gouvernement africains se réunissent, pour discuter des questions panafricaines. Non pas qu'ils ne définissent pas des programmes et des objectifs panafricains. Tout au contraire, ils en définissent tellement qu'ils croulent aujourd'hui sous le poids des programmes non réalisés. Le véritable problème c'est que l'évocation de cet idéal d'intégration du continent ne dure que le temps d'un sommet. Aussitôt rentrés dans leurs pays, ils se laissent absorber par des questions nationales et oublient les programmes d'envergure continentale dans les tiroirs jusqu'aux prochaines réunions ou sommet.*³⁷³

En plus de la crise du fédéralisme s'ajoute l'irrationalité dans la gouvernance de l'organisation continentale.

IX.2.1.4. La gouvernance irrationnelle de l'OUA-UA

L'une des crises les plus dangereuses qui compromet l'avenir l'OUA-UA est l'irrationalité dans sa gouvernance. Ce constat est fait par plus d'un observateur. Fabien Ewane Kange écrit que les organes exécutifs de l'OUA, à l'exception du secrétariat, sont tous d'ordre politique, « *C'est-à-dire qu'ils sont constitués de personnalités politiques et non de personnalités désignées pour leurs qualités techniques.* »³⁷⁴. Tidiane Diakite quant à lui

³⁷¹ Edem Kodjo, *op. cit.*, p. 72

³⁷² Yves Ekoue Amaïzo, *L'Afrique est-elle incapable de s'unir ? Lever l'intangibilité des frontières et opter pour un passeport commun*, Paris, L'Harmattan, 2002.

³⁷³ Maurice Tadadjeu, *Confédération des États-Unis d'Afrique*, Yaoundé, Éditions BOUMA KOR, 1996, p. 18.

³⁷⁴ Fabien Ewane Kange, *Semence et moisson coloniales*, p. 193.

dénonce, au sein de l’OUA, « *la corruption, le désordre, le laxisme, l’incompétence sous toutes ses formes qui en font une véritable pétaudière.* »³⁷⁵. Ces problèmes sont encore d’actualité. Il suffit de lire l’article de Francine Augustine Ngayap intitulé « *Les contradictions de l’Union africaine* »³⁷⁶ pour s’en rendre compte. Et plus il y a du désordre au sein de l’OUA-UA, grande est la voie ouverte aux apôtres de l’exploitation.

IX.2.1.5. La survivance du néocolonialisme

« *L’UA souffre d’une [...] dépendance [...] dramatique* »³⁷⁷ déclare Francine Augustine Ngayap. Cette affirmation témoigne de la survivance du néocolonialisme en Afrique en général et au sein de l’UA en particulier. En vérité, 77% du budget de l’Union Africaine est d’origine non-africaine.³⁷⁸ « *L’Union Européenne a par exemple débloqué sur plusieurs années 55 millions d’euros pour l’UA.* »³⁷⁹. Cette dépendance financière ôte à l’organisation continentale toute liberté d’action et impacte négativement sur l’espoir de l’UA de parvenir aux États-Unis d’Afrique.

Ce sont toutes ces difficultés qui ont fait de l’OUA ce que Julius K. Nyerere a appelé « *Un syndicat des Chefs d’États* »³⁸⁰ au lieu d’être une véritable union, propédeutique à l’unité. Pire encore, elles continuent à faire de l’UA (comme métamorphose de l’OUA) une simple organisation continentale et non une Fédération en marche vers les États-Unis d’Afrique. Face à ces obstacles, à cette désorientation, à cette perte de vue de l’objectif, la conception nyererienne de l’unité africaine est dotée d’une mission réorganisatrice et est pleine d’espoir.

IX.2.2. Le système nyererien de l’unité africaine

L’Encyclopédie philosophique universelle définit le système comme « *un ensemble de parties, intimement liées entre elles et qui, assez souvent, se rapportent toutes à une partie plus importante.* »³⁸¹. Le système nyererien de l’unité africaine est alors l’ensemble des éléments axiologiques qui ont, explicitement ou implicitement, orienté la réflexion de Julius K. Nyerere sur la question de l’unité africaine. Ce système est constitué des éléments

³⁷⁵ Tidiane Diakite, *op. cit.*, p. 152.

³⁷⁶ Francine-Augustine Ngayap, « Les contradictions de l’Union africaine », *Jeune Afrique Économie*, n° 384, Août-septembre 2011, pp. 230-233.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 232.

³⁷⁸ *Id.*

³⁷⁹ *Id.*

³⁸⁰ J.K. Nyerere cité par Sékou Traore in *Questions africaines. Francophonie, langues nationales*, prix littéraires, OUA, Paris, L’Harmattan, 1989, p. 76.

³⁸¹ *Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions Philosophiques*, tome 2, Paris, PUF, 1990, pp. 25-36.

suivants: L'éthique et la morale L'éthique et la morale sont à la base de ce système. Elles lui donnent une orientation axiologique en recourant à des vertus et valeurs telles que la fraternité, la non-violence, la négociation, la sympathie, la liberté, la coopération, l'hospitalité, le respect mutuel, la tolérance³⁸². Elles lui donnent aussi une orientation culturelle à travers les notions telles que « *sentiment d'africanité* », « *la vie culturelle* », « *l'unité émotionnelle* », « *histoire de la colonisation* », « *tribu* », « *village* », « *vieille tradition de l'Afrique* », « *racine profonde de notre vie* »³⁸³, etc. Elles sont dotées d'une mission didactique ou pédagogique en ce sens qu'elles conscientisent par rapport à la nécessité de l'unité.

IX.2.2.1. La conscience

La prise de conscience est une autre strate du système nyererien de l'unité africaine. Elle est l'aboutissement direct de l'éthique. Elle constitue donc une couche clairement visible dans ce système. Elle s'exprime dans des phrases comme celle-ci :

aucune de ces formules [la marche en rangs séparés vers l'unité et les méthodes variées inspirées des luttes africaines pour les indépendances] n'est le but final à atteindre, mais toutes nous en rapprochent ; toutes elles ravivent la conscience que nous avons de notre indépendance, accroissant la connaissance et la compréhension que nous pouvons avoir les uns des autres, et contiennent toutes quelque chose de l'idéal final des relations interafricaines³⁸⁴. Du moment que nous avons conscience que notre forme d'association à nous n'est pas nécessairement la réponse aux problèmes des autres régions, du moment qu'aucun de nous ne perd de vue le but qui est réellement nôtre, toutes et chacune de ces combinaisons devraient être applaudies et encouragées.³⁸⁵

La conscience n'est pas l'aboutissement du système, mais elle s'ouvre sur d'autres éléments. La rationalité objective La rationalité objective est ici celle qui est « *objectivement la mieux adaptée à la fin recherchée par l'auteur.* »³⁸⁶. Évidemment, la fin recherchée par Julius K. Nyerere est les États-Unis d'Afrique. Cette rationalité combat toutes les autres rationalités, c'est à-dire, celles qui, de par leurs natures, sont contraires à elle. Elle combat précisément la rationalité subjective, celle qui, pour des raisons individualistes, n'adhère pas à l'idée de l'unité africaine. La rationalité objective emploie comme arguments des phrases de ce genre : « *Notre manque d'unité et la domination étrangère que nous avons tous connus ont fait sentir*

³⁸² J.K. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, op. cit., pp. 68-75.

³⁸³ *Ibid.*, pp. 67-68.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 73.

³⁸⁵ *Ibid.*, p.75.

³⁸⁶ *Encyclopédie philosophique universelle*, p. 2164.

la nécessité d'être unie »³⁸⁷. Les États-Unis d'Afrique est la seule chose, mais vraiment la seule qui puisse donner à l'Afrique l'avenir que mérite ses populations³⁸⁸. La rationalité objective constitue l'avant dernière couche du système.

IX.2.2.2. Autonomie et liberté

L'autonomie et liberté constituent l'achèvement du système nyererien de l'unité africaine. Elle est affirmation de soi et négation de non-soi, c'est à-dire qu'elle appelle exclusivement à l'entrepreneuriat africain et met en garde contre toute ingérence extra africaine. Le non-soi désigne donc l'Occident qui veut « *maintenir l'Afrique dans sa faiblesse pour accroître [sa] force à venir.* »³⁸⁹, elle qui n'hésitera pas à « *diviser l'Afrique* »³⁹⁰ si les Africains lui en donne l'occasion. Dans le système nyererien de l'unité africaine, l'Occident est la force de la division et l'Afrique qui n'a d'intérêt que de s'unir ne doit compter que sur elle-même. « *Nous ne devrions sûrement pas nous adresser au monde extérieur* »³⁹¹, insiste Julius K. Nyerere. Dans cette condition, la liberté existe. Dans le cas contraire, elle n'existe pas. Le système nyererien de l'unité africaine est donc constitué de quatre éléments que sont : l'éthique, la conscience, la rationalité objective et l'autonomie et liberté. Appliqué aux difficultés actuelles de l'OUA-UA, ce système est à mesure de produire un effet positif.

IX.2.3. Les éventuels résultats

Les quatre éléments constitutifs du système nyererien de l'unité africaine constituent, s'ils sont reconsidérés et appliqués, des solutions idoines aux difficultés que rencontre l'OUA-UA. À chaque difficulté correspond, comme solution, un élément du système. Ainsi, aux problèmes nés des contradictions internes correspondent l'éthique et la morale et leurs implications (fraternité, non-violence, solidarité hospitalité, tolérance, etc.). En plus des problèmes internes, l'éthique et la morale du système nyererien de l'unité africaine, constituent une solution au problème de la gouvernance irrationnelle de l'OUA-UA, quand on sait que l'éthique et la morale sont l'antithèse de la corruption, de l'incompétence, etc.

À la conception individualiste de la géopolitique de l'unité africaine, correspond comme solution la rationalité objective. Elle a pour vocation de convaincre ou de persuader sur la nécessité de l'unité globale et structurelle de l'Afrique, annihilant ainsi toute position

³⁸⁷ *Encyclopédie philosophique universelle*, p. 69.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 68.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 76.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

particulariste. À la crise de l'esprit fédéraliste, correspond, comme solution la conscience. En vérité, c'est l'ignorance qui est à l'origine de cette crise. Est ignorant, celui qui ne sait pas que « *L'unité africaine est un idéal noble* »³⁹², que le « *pacte panafricain est en quelque sorte le réceptacle au sein duquel se développent et se consolident les rapports sociaux présents et futurs.* »³⁹³. C'est dans ce climat d'ignorance que s'installe la crise de l'esprit de fédéralisme. Or, la conscience fait prendre conscience de la nécessité et de l'urgence du fédéralisme et de l'unité. Julius K. Nyerere le concepteur de conscience comme principe apparaît conséquemment comme un « *éveilleur de conscience* »³⁹⁴.

À la survivance du néocolonialisme enfin, correspond comme solution, l'autonomie et liberté. L'autonomie est cette « *Capacité d'un être vivant à l'autorégulation, au maintien d'une certaine indépendance vis-à-vis du milieu environnant.* »³⁹⁵. Elle est précisément « *Chez l'homme en tant qu'être doué de raison, la capacité à se donner ses propres lois et à se régir d'après elles.* »³⁹⁶. Elle est susceptible de faire en sorte que les Africains n'obéissent qu'à eux-mêmes, au lieu de se soumettre à une volonté extérieure. Elle est susceptible de faire en sorte que l'UA mobilise ses fonds propres, utiles pour son fonctionnement, au lieu de faire recours à l'Union Européenne, aux États-Unis d'Amérique, à la Chine, qui la finance à hauteur de 73%, selon Jeune Afrique³⁹⁷. De cette façon, l'Afrique sera libre. En somme, si le système nyererien de l'unité africaine est appliqué aujourd'hui à l'UA, des effets suivants seront produits : la disparition des contradictions internes laissant place à la réconciliation et à la cohabitation pacifique, le renoncement à la conception individualiste de la géopolitique de l'unité africaine et l'adhésion de tous les États africains à l'idéal des États-Unis d'Afrique, la rationalité dans la gouvernance de l'UA et l'autonomisation de l'UA. Ce préalable ainsi effectué, il sera désormais aisé de marquer le but ultime, encore que, Julius K. Nyerere définit clairement les actions à entreprendre pour l'assaut final. Ces actions sont fondées sur la théorie mathématique de cercles concentriques. Elle consiste à rassembler les cercles primitifs, puis d'autres cercles, pour finalement embrasser l'ensemble du Continent dans un grand et unique cercle. Julius K. Nyerere propose donc une voie sûre qui peut véritablement venir au secours du panafricanisme actuel en crise.

³⁹² Ignace Kissangou, *Une Afrique, un espoir*, Paris, L'Harmattan, coll. « Points de vue », 1996, p. 33.

³⁹³ *Ibid.*, p. 31.

³⁹⁴ Grégoire-Bertin Modedbe, *Césaire, le veilleur de conscience*, Libreville, Presses Universitaires du Gabon, coll. « Figures historiques », 2009, p. 12.

³⁹⁵ Michel Blay, *Grand dictionnaire de la philosophie*, p. 83.

³⁹⁶ *Id.*

³⁹⁷ Michael Pouron, « Reformier le financement », *Jeune Afrique, Hors-série*, n° 45, L'Afrique en 2017, 57^e année, p. 30.

Au terme de cette dernière partie portant sur la question de la pertinence du rapport entre la politique et le développement élaboré par Julius K. Nyerere, il importe de retenir que chaque démembrement de sa pensée, en tant que vecteur du développement, présente des anomalies. Si son socialisme est historiquement incorrect, susceptible d'entraîner des déviations théoricopratiques, en plus du fait qu'il ne prend pas en compte tous les dimensions du développement, sa démocratie quant à elle n'a pas de pieds sur terre, limite la liberté et prédispose à la monarchie. Son système de l'unité africaine enfin est incomplet en ce sens qu'il n'insiste pas sur les faiblesses de l'OUA-UA. Et par conséquent, il est moins objectif dans la conceptualisation de celle-ci et insuffisamment pratique dans sa politique de réalisation. Toutefois, cette pensée est semblable à une masse d'or à l'état brute. Une telle masse, bien que contenant des débris, est d'une valeur inestimable. Bien que n'étant pas parfaite, il n'en demeure pas moins que la pensée de Julius K. Nyerere contient des éléments nécessaires pour le développement. Elle fait de l'ardeur au travail l'objet d'une philosophie nouvelle : la philosophie du progrès qui emploie comme méthode, le travail et l'existentialisme. Par ailleurs, cette philosophie se veut restauratrice des valeurs africaines corrompues par le vent du capitalisme en provenance d'Outre-mer ; elle se veut aussi correctrices des crises sociopolitiques et réalisatrices de l'unité africaine indissoluble.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenu au terme de cette étude, rappelons que le problème qui a fait l'objet de notre analyse est celui de la nature du rapport qui existe entre la politique et le développement. Pour résoudre ce problème, nous nous sommes appuyés sur le livre de Julius K. Nyerere intitulé *Socialisme, Démocratie et Unité africaine suivi de La Déclaration d'Arusha*. Comme démarche, nous avons fait recours à l'histoire, à l'analyse et la discussion, une méthode caractérisée par la dialectique. Par cette méthode pluridimensionnelle nous sommes parvenus à réaliser le travail dont en voici les points focaux. Les trois moments de notre travail sont respectivement, le contexte d'émergence de la pensée de Julius K. Nyerere, le rapport de cause à effet entre la politique et le développement dans sa pensée et le problème de pertinence que soulève ce rapport.

Après analyse, il convient de retenir que le contexte de Julius K. Nyerere est celui de la révolution, de la libération et de la reconstruction africaine. C'est à la suite des mouvements politico-révolutionnaires, en l'occurrence le panafricanisme et la négritude que se positionne sa pensée. Celle-ci se traduit en acte avec le nationalisme en tant que mouvement politique de libération africaine auquel l'auteur prend activement part. Le nationalisme ayant fécondé la libération, il était temps pour le déploiement de la pensée, jadis frustrée par des difficultés existentielles. C'est à partir de ce moment-là que différentes philosophies du développement se pensent de par l'Afrique. L'on peut citer en l'occurrence, le socialisme senghorien qui est un mélange des idées occidentales et des valeurs de la négritude ; l'humanisme zambien, idéologie du Président Kenneth Kaunda, inspirée du gandhisme et du christianisme, mélangé aux valeurs traditionnelles africaines. L'idéologie de Julius K. Nyerere quant à elle, se pose à la fois en continuité et en rupture. En continuité, parce que qu'elle s'appelle, comme toutes les autres, le socialisme ; en rupture parce qu'elle est plus originale ou authentique et ne s'embourbe ni dans l'occidentalisme, ni dans l'orientalisme. Elle tire sa source, essentiellement de la tradition africaine. En plus, du socialisme, la démocratie et la question de l'unité africaine font également l'objet de traitement de Julius K. Nyerere. En effet, le socialisme dont parle Julius K. Nyerere est celui vécu en Afrique traditionnelle fondé sur l'ardeur au travail, la justice distributive, la solidarité, la fraternité, l'hospitalité et le respect des personnes âgées. Il en est de même pour la démocratie dont l'identité remarquable était la discussion libre et harmonieuse.

Quant à l'unité africaine, Julius K. Nyerere en donne la nécessité impérieuse pour le développement de l'Afrique, puis en dresse le bilan en montrant que le chemin qui y mène,

bien qu'amorcé reste encore long. Il propose, pour y arriver, un ensemble de procédures à savoir la négociation, la non-revendication territoriale, les coopérations régionales, la non-détermination de la forme de gouvernement à donner aux États-Unis d'Afrique, la progression en rangs séparés et la non-ingérence. *La Déclaration d'Arusha* est un document officiel qui érige ces valeurs et principes en un système politique conventionnel. En substance, le socialisme, la démocratie et l'unité africaine constituent des prémisses au développement. Autrement dit, si le socialisme et la démocratie peuvent produire un développement aussi bien quantitatif, qualitatif que compétitif, l'unité africaine quant à elle peut générer spécifiquement le développement politique, économique et social. Toutefois, cette philosophie du développement dont Julius K. Nyerere est l'auteur, souffre des plusieurs maux à tous les niveaux. Au niveau du socialisme, il y a un problème de vérité et d'inconsistance historique, le récit de Julius K. Nyerere sur le socialisme ne prenant pas en compte le côté négatif du passé africain.

L'on y rencontre également d'autres dérives, notamment celles liées à sa mise en application, produisant paradoxalement des effets antisocialistes comme la violence, les classes sociales, sans oublier d'autres conséquences théoriques telles que la limitation de l'effort et l'essor personnels, la crise de la responsabilité, l'obstruction à l'esprit d'entreprise, d'investissement et prévision. Bien plus, le socialisme du type nyererien, omet d'autres ingrédients cardinaux du développement politique, tels que la technoscience, l'écosystème et la démographie. Sa démocratie quant à elle (la démocratie à parti unique qui s'identifie à la nation toute entière) se révèle irréalisable à cause de la complexité de la nature humaine. En vérité, les hommes sont naturellement différents et ont des goûts et préférences différents. Il est donc impossible que tous s'accordent sur le même point de vue. En plus, le système à parti unique est un obstacle à la liberté. Son auteur a dû, en l'instituant, empêcher ses compatriotes de jouir de leur liberté d'association, car, l'histoire nous rapporte qu'il existait, en Tanzanie, des partis politiques d'oppositions avant leur interdiction par le régime au profit du monopartisme. D'ailleurs, ce système comporte des fibres de la monarchie, quoique se voulant éthique.

La théorie de l'unité africaine, elle enfin, diagnostique moins les difficultés qui empêchent le continent à s'unir. En plus du fait que son auteur envisage la question sous le seul prisme politico-diplomatique, négligeant la nécessité de la masse populaire, on peut ajouter le fait qu'il ne préconise pas les moyens faciles à l'exemple de ceux qui officialisent

des regroupements régionaux sous formes structurelles semi-fini, c'est-à-dire, des États-Unis régionaux structurels. Toutes ces failles ne décrédibilisent pas pour autant cette conception nyererien du développement. Malgré elles, elle enseigne une théorie du travail, nécessaire pour le développement, articule une philosophie existentialiste pouvant résoudre le problème africain de dépendance financière ou pécuniaire, restaure les valeurs hypothéquées par la mondialisation. Le socialisme comme ingrédient de cette conception peut être un médicament efficace contre les crises socio-politiques africaines contemporaines à l'exemple du tribalisme, de la mal gouvernance et de la guerre. La théorie de l'unité africaine, elle, peut être un espoir pour l'UA en difficulté de réalisation. Si tel est en gros la portée de la pensée de Julius K. Nyerere en matière de politique et du développement, alors, elle mérite d'être reconsidérée, réactualisée, implémentée et enseignée de nos jours. L'on peut affirmer sans risque de se tromper qu'elle constitue une voie sûre pour le développement tant recherché par les Africains, mais à condition qu'elle soit dépoussiérée, dégagée de toutes ses faiblesses. La substance ainsi obtenue après dépoussiérage et mise à jour, constitue une thérapie efficace contre le sous-développement en Afrique. La pensée de Julius K. Nyerere est donc nécessaire et urgente pour une Afrique en crise. Le résultat obtenu au terme de cette analyse nous amène à formuler cinq recommandations aux acteurs du développement en Afrique.

1. Aux politiques, nous recommandons d'élaborer des projets de société et des politiques du développement en prenant en compte les valeurs africaines, à la lumière de Julius K. Nyerere ;
2. À tous les dirigeants africains, nous recommandons d'axiomatiser le système nyererien de l'unité africaine afin de parvenir aux États-Unis d'Afrique. Nous les recommandons d'en faire une affaire du peuple et d'en impliquer toutes les forces vives africaines.
3. Aux éducateurs, nous recommandons de retourner aux sources, d'aller à l'école de Julius K. Nyerere pour s'informer et se former, en vue de transmettre à leurs apprenants des enseignements qui n'aliènent pas mais qui libèrent, qui reconvertissent les mentalités, qui forment au développement éthique, axiologique et matériel de l'Afrique.
4. Aux chercheurs nous recommandons de ne pas être auteurs des « *philosophies qui accompagnent l'ajustement de l'Afrique [...] à la mondialisation du capitalisme*

ultralibéral »³⁹⁸, mais des défenseurs éclairés des valeurs africaines, des éveilleurs des consciences, des pédagogues du peuple, en s'inspirant de Julius K. Nyerere.

5. À la jeunesse Africaine, nous recommandons l'amour de l'Afrique, la connaissance de son histoire, la philosophie du travail de Julius K. Nyerere et sa théorie existentialiste.

³⁹⁸ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou Postcolonialisme ? Lutte en cours en Afrique*, Yaoundé, L'Harmattan, 2015, p. 15.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES DE JULIUS KAMBARAGE JULIUS K. NYERERE

- *Freedom and Unity*, Oxford University Press, 1966.
- *Ujamaa*, Oxford University Press, 1968.
- *Socialisme, Démocratie et unité Africaine, suivi de la Déclaration d'Arusha*, Paris, Présence Africaine, 1970.
- *Indépendance et Éducation*, trad. Allain Collange, Yaoundé, CLÉ, 1972.
- *Liberté et socialisme*, Yaoundé, CLÉ, 1972.
- *Adult Learning: A Design for action*, Londres, Oxford: Pergamon Press, 1979.

II- OUVRAGES ET ARTICLES SUR JULIUS K. NYERERE

1- OUVRAGES

MOLONY, Thomas, *Nyerere : The Early Years*, New York, James Currey, 2014.

MWAKIKAGILE, *Nyerere and Africa: End of an era*, Dar-Es-Salaam, New Africa Press, 2010.

RAISON, Jean Pierre, *Les erreurs géographiques de l'Ujamaa tanzanienne*, in *Tropiques : lieux et liens : florilège offert à Paul Pelissier et Gilles Sautier*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1989.

WILLIAM EDGETT SMITH, *Nyerere of Tanzania*, London, Victor Gollancz, 1973.

YASH Tandon, *Julius Nyerere*, Genève, Éditions du CETIM, Col. « Pensées d'hier pour demain » (Série Afrique/Caraïbes), 2014.

2- ARTICLE

KASSAM, Yusuf, « Julius Kambarage Nyerere (1922-1999) », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, Vol. XXIV, 24, N° 1-2, 1994, p. 253-266. UNESCO, Bureau international d'éducation, 2000.

III- OUVRAGES ET ARTICLES GÉNÉRAUX

1- OUVRAGES

ALMOND, Gabriel Abraham et COLEMAN, James Smoot, *The politics of the developing*, Areas Princeton, Princeton University Press, 1960.

AMIN, Samir, *Le Développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*, Paris, De Minuit, 1967.

- _____, *L'Empire du chaos, la nouvelle mondialisation capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- _____, *L'Éveil du sud, l'ère de Bandoung, 1955-1980*, Le Temps des Cerises, Col. « Poésie Poche », 2008.
- _____, *La déconnexion*, Paris, Éditions La Découverte, 1986.
- _____, *L'Eurocentrisme, critique d'une idéologie*, Paris, Economica-Anthropos, 1988.
- ANAFK, Japhet et E. BELLA, Achille**, *Crise de gouvernamentalité en Afrique post guerre froide*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- ANTA DIOP, Cheikh**, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1959.
- _____, *Nations nègres et cultures (tome 2)*, Paris, Présence Africaine, 1979.
- _____, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1987.
- _____, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique*, Paris, Présence Africaine, 1993.
- ARISTOTE**, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.
- _____, *Éthique à Nicomaque*, Le Livre de Poche, Paris, 1992.
- AYISSI, Lucien**, *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensé Africaine », 2007.
- _____, *Corruption et gouvernance (2003)*, Paris, L'Harmattan, Col. « Pensée africaine », 2008.
- _____, *Rationalité prédatrice et crise de l'État de droit*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- BAYART, Jean-François**, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1979.
- _____, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- BIYA, Paul**, *Pour le libéralisme communautaire*, Paris, Pierre Marcel Favre, 1987.
- BEETHAN, David**, *Parlement et démocratie au vingt-et-unième siècle*, 2006.
- BERNARD, Charles**, « Le socialisme africain : mythe et réalité », *Revue française de science politique* 3, 1965, vol 15, n° 5, pp. 856-884.
- BÉNOT, Yves**, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspero, 1969.
- _____, *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2003.
- BRÉHIER, E.**, *Histoire de la philosophie Tome I. Antiquité et moyen âge*, Paris, PUF, 1992.
- BOUBACAR BARRY**, *Le Royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*, Paris, Karthala, 1985.
- BRAUD, Philippe**, *La démocratie politique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Point Essai », 2003.

- BURDEAU, G.**, *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979.
- CHEVRIER, Jacques**, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1974.
- CONSTANTIN François et LAFORGUE, Gêrôme**, *L'Afrique politique démocratisation, Arrêts sur images*, Paris, Ed Karthala, 1996.
- DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian**, commun, *Essais sur la révolution du XXI^{ème} siècle*, Paris, Éditions la Découverte, 2015.
- DE BENOIS, Joseph-Roger**, *L'Afrique occidentale française de 1944 à 1960*, Dakar, NEA, 1982.
- DESCARTES, René**, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie de L. Hachette et G, 1856.
- DIAKITÉ, Tidiane**, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala.
- DOMENACH, J.-M.**, « Crise de développement, crise de rationalité », le Mythe du développement, ouvrage collectif, Paris, Seuil, 1977.
- DOZON, Jean-Pierre**, *États, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008.
- DROZ, Jacques**, *Histoire générale du socialisme 4. De 1945 à nos jours*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1978.
- DUMONT, René**, *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980.
- EKOUE AMAÏZO, Yves**, *L'Afrique est-elle incapable de s'unir ? Lever l'intangibilité des frontières et opter pour un passeport commun*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- ELA, Jean-Marc**, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- ELENGA MBUYINGA**, *Tribalisme et problème national en Afrique noire : le cas du Kamerun. Contribution à l'étude de la question de nationalité et du problème régional*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- EMERY, Éric**, *Prendre le temps d'être*, Paris, Éditions l'Age d'homme, 2006.
- EZA BOTO**, *Ville cruelle*, Paris, Présence africaine, 1954.
- FANON, Franz**, *Les damnés de la terre*, Paris, Ed. Maspero, 1961.
- _____, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, La Découverte, 2001.
- FOPOUSSI FOTSO, Evariste**, *Le tribalisme est-il une fatalité africaine ? Le cas du Cameroun*, Québec, AGNV Marquis, 2001.
- FOUDA Basil-Juléat**, *La philosophie négro-africaine de l'existence*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- FREYHOLD, Von Michaela**, *Ujamaa villages in Tanzania. Analisis of a social experiment*, Londres, Heinemann, 1979.
- G. FRANCK**, *L'Accumulation mondiale 1500-1800*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

- GOLSMITH, Edward et MANDER, Jerry**, *Le procès de la mondialisation*, Paris, Fayard, 2001.
- GUIFFO, Philippe**, *Doctrines politiques du tiers monde*, Paris, Éditions de l'Essoah, 2009.
- HAMIDOU, K ANE, Cheikh**, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, Union Générale d'Éditions, Coll. « 10 /18 », 1961.
- HEGEL**, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Librairie Plon, 1965.
- JOSEPH, Richard A**, *Radical Nationalism in Cameroun. Social origins of UPC Rebellion*, Oxford University Press, 1977.
- KÄ MANA**, *L'Afrique, notre projet*, Paris, Terroirs, 2009.
- KABOU, Axel**, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- KAGO LELE, Jacques**, *Tribalisme et exclusions au Cameroun : le cas des bamiléks*, Yaoundé, Éditions du CRAC, 1995.
- KANE KARAMOKO**, *La Corruption des fonctionnaires africains. Comment sortir d'un système de capitulation générale ?*, Yaoundé, CLÉ, 2009.
- KANT, Emmanuel**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 1963.
- KESTELOOT, Lilyan**, *Anthologie Négro-Africaine*, Paris, Éditions Marabout, 1981.
- KHAMEI, A.**, *Le révisionnisme de Marx à Mao*, Paris, Anthropos, 1976.
- KISSANGOU, Ignace**, *Une Afrique, un espoir*, Paris, L'Harmattan, coll. « Points de vue »,
- KI-ZERBO, Joseph**, *Histoire critique de l'Afrique : l'Afrique au sud du Sahara*, Dakar, Panafrica/Silex/Nouvelles du Sud, 2008.
- LECHERBONNIER, Bernard**, *Initiation à la littérature Négro-Africaine*, Paris, Fernand Nathan, 1977.
- LENINE, V.**, « Karl Marx », in *Souvenirs sur Marx et Engels*, Moscou, Éditions du Progrès, 1982, p. 43.
- LISTOWEL, Judith**, *The Making of Tanganyika*, London, Chatto & Windus, 1965.
- _____, *Histoire générale de L'Afrique VII l'Afrique sous domination coloniale*, Éditions UNESCO, Paris, 1880- 1935, 1987.
- KWAME, Nkrumah**, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1969.
- _____, *Le néocolonialisme – Dernier, stade de l'impérialisme*, (1965), Col. « Le panafricanisme », Paris, Présence Africaine, 1973.
- _____, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Présence Africaine, 1994.
- Le VINE, Victor T.**, *Le Cameroun*, Paris, Les Éditions INTER-NATIONALES, 1970.
- LOUIS, Paul**, *Le colonialisme*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1905.

- MAMADOU DIA**, *Réflexions sur l'économie de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1961.
- _____, *Marx et l'étrangeté d'un socialisme africain*, Paris, Présence Africaine, 1964.
- MARCUSE, Herbert**, *L'homme unidimensionnel*, traduction Monique Wittig, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- MARSEILLE, Jacques**, *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*, Paris, Albin Michel, 1984.
- MAO ZEDONG**, *Mao Tsé-Toung et la construction du socialisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- MARX, Karl**, *Le capital en quelques mots : De Platon à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- _____, *Économie politique et philosophie*, Paris, Coste, 1962.
- MAZRUI, Ali**, *Histoire générale de L'Afrique VIII, l'Afrique depuis 1935*, Paris, UNESCO, 1998.
- MBONIMPA, Melchior**, *Idéologie de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, Col. « Points de vue », 1989.
- MBELE, Charles Romain**, *Panafricanisme ou Postcolonialisme ? Lutte en Cours en Afrique*, Yaoundé, L'Harmattan, 2015.
- MBEMBE, Achille**, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2013.
- MICHEL-RICHARD**, *Les doctrines du pouvoir politique. Du totalitarisme à la démocratie*, Lyon, Chronique sociale, 1986.
- MODEDBE, Grégoire-Bertin**, *Césaire, le veilleur de conscience*, Libreville, Presses Universitaires du Gabon, coll. « Figures historiques », 2009.
- MONO NDJANA, Hubert**, *La philosophie négro-africaine*, Yaoundé, L'Harmattan, 2016.
- MOUCHILI NJIMOM, I.S.**, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- NJIMOM, ISSOUFOU, Soule, MOUCHILI**, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- NJOH MOUELLE, Ebénézer**, *Jalons II, L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLÉ, 2^{ème} Edition, Col. « Point de vue », 2006.
- _____, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*. 4^e édition, Yaoundé, CLÉ, 2011.
- _____, *Mondialisation rapports de forces et illusion de solidarité*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, Novembre 2016.

- NKOLO FOE**, *Le post modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, CODESRIA, 2008.
- NOAH MVOGO, Thomas**, *Mondialisation et sous-développement*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- OUMAROU MAZADOU**, *Modernité politique, modernité scientifique*, Yaoundé, Afrédit, 2017.
- OWONO ZAMBO, Nathanaël Noël**, *Cameroun, Le défis de l'unité nationale, prolégomènes à une République exemplaire*, Yaoundé, L'Harmattan, 2018.
- PADMORE, Gorge**, *Le panafricanisme ou le communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1960.
- PLATON**, *La République*, commentaire de Bernard Piètre, Paris, Fernand Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1981.
- PRADERVAND, Pierre**, *Une Afrique en marche. La révolution silencieuse des paysans africains*, Paris, Plon, 1989.
- PRATT, Cranford**, *The Critical Phase in Tanzania*, Nairobi, Oxford University Press, 1978.
- ROCHETEAU, Guillaume, ROCH, Jean**, *Pouvoir financier et indépendance économique en Afrique. Le cas du Sénégal*, Paris, ORSTOM, Karthala, 1982.
- ROSENBERG, Patrice**, *Repères pratiques, La philosophie*, Nathan, Paris, 2008.
- RIST, Gilbert**, *Le développement (Histoire d'une croyance occidentale)*, Paris, Presses des sciences PO, 1996.
- ROMAIN MBELE, Charles**, *Panafricanisme ou Postcolonialisme ? Lutte en cours en Afrique*, Yaoundé, L'Harmattan Yaoundé, 2015.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques**, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.
- SALA-MOLINS, Louis**, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF., col. « Pratiques théoriques », 1987.
- SARTRE, Jean Paul**, *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948.
- _____, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
- SEMBENE, Ousmane**, *Le Mandat précédé de Véhi Ciosane*, Paris, Présence Africaine, 1966.
- SENGHOR, Léopold Sédar**, *Éthiopiennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1956.
- _____, *Liberté II*, Paris, Éditions Seuil, 1971.
- _____, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1971.
- _____, *Liberté III*, Paris, Éditions Seuil, 1977.

- SHANDA TONME**, *La malédiction de l'Afrique noire. De la négritude à la négrocratie*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- SOGGE, David**, *Les mirages de l'aide internationale. Quand le calcul l'emporte sur la solidarité*, Tunis, Enjeu Planète, 2003.
- SUSAN, Georges**, *Comment meurt l'autre moitié du monde*, Paris, Laffont, 1978.
- TADADJEU, Maurice**, *Confédération des États-Unis d'Afrique*, Yaoundé, Éditions BOUMA KOR, 1996.
- TAIFA, Brennan**, *Making nation and race in urban Tanzania*, Athens, OH: Ohio University Press, 2012.
- TIDIANE, Diakité**, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1986.
- TOWA, Marcien**, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, 1971.
- _____, *Poésie de la Négritude*, Québec, Éditions Naaman de Sherbrooke, 1983.
- _____, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- TOSEL, André**, *Le monde en abîme, essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Éditions Kimé, 2008.
- UFER, Sylvain**, *Une Afrique socialiste, la Tanzanie*, Paris, Ouvrières, 1976.
- VERLEY, Patric**, *La révolution industrielle*, Paris, Gallimard, 1997.
- VLADIMIR ILITCH, Lénine**, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris, Librairie de l'humanité, Paris, 1917.
- WADE, Abdoulaye**, *Un Destin pour l'Afrique*, Paris, Éditions Michel Lafon, 2005.
- _____, *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978.
- _____, *Le pouvoir africain*, Paris, Seuil, 1979.
- GOLSMITH, Edward et MANDER, Jerry**, *Le procès de la mondialisation*, Paris, Fayard, 2001.

2- ARTICLES GÉNÉRAUX

- EBOUSSI BOULAGA, Fabien**, « Le bantou problématique », in *Présence Africaine* n° 66, 1968.
- ARIB, Fatima**, « Crise économique internationale : quels impacts sur le développement en Afrique ? », in *Afrique et puissance*, Série Colloque n° 17, Institut des études africaines, 2013, pp. 204-216.
- HUBERT, E.**, « Marximo et filosofia nella società sovietica », in *Fénoménologia e società*, n° 23-24, Décembre 1983.

- ECHKOUNDI MHAMMED & BOUTKHILI KHAJIDA**, « La bonne gouvernance est-elle une bonne stratégie de développement pour l'Afrique ? », in *Afrique et puissance*, Série Colloque no 17, Institut des études africaines, 2013, pp. 273-291.
- EKOUTOU ENGONO, Raphaël-Arthur**, « L'ONU et l'intervention armée en Lybie », *Jeune Afrique Économie*, n°384, Août-septembre 2011, p. 194.
- GILLETTE, Arthur**, « L'éducation en Tanzanie : une réforme de plus ou une révolution éducationnelle ? », in *Tiers-Monde programme National persée*, vol 16 (64), pp.745-756.
- LONSDALE, John**, « États et processus sociaux en Afrique : une enquête historiographique », in *Revue des études africaines*, 24, vol. 2, n° 3, 1981, pp.139-226.
- MONO NDJANA, Hubert**, « Culture Bantu, développement et bonne gouvernance », communication présentée au Festival National des Arts et de la Culture (FENAC), Ebolowa, 1998.
- MONO NDJANA, Hubert**, « Les États-Unis d'Afrique : fondements et implications », communication présentée au Centre Culturel Français de Douala, 1999.
- NGA NDONGO, Valentin**, « Développement, émancipation et originalité », in *La politique de développement à la croisée des chemins, le facteur culturel*, Actes du colloque, organisé à Yaoundé par le Goethe-Institut, les 13 et 14 juin 1996, Yaoundé, CLÉ, 1998, pp. 43-64.
- NGAYAP, Francine-Augustine**, « Les contradictions de l'Union africaine », *Jeune Afrique Économie*, n° 384, Août-septembre 2011, pp. 230-233.
- POTIETKHINE**, « Observations sur le socialisme africain », in *Recherches internationales. Afrique noire* n° 22, Moscou, 1961, p. 20.
- POURON, Michael**, « Réformer le financement », *Jeune Afrique, Hors-série*, n° 45, L'Afrique en 2017, 57^e année.
- REYSSET, Bertrand**, « Commerce extérieur et décolonisation », *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 21 déc, 1984, pp. 3129-3165.
- SAUTIER, Gilles**, « Notes sur la construction du chemin de fer Congo-Océan (1921-1934) », in *Cahier d'études africaines* 1967, n° 26, pp. 219-299.
- SHEAHAN, John**, « Development Dichotomies and Economic Strategy », in Simon Teitel, *Toward a new Development Strategy in Latin America*, Washington D.C., Inter-American Bank, 1992.
- VLADIMIR ILITCH, Lénine**, « Karl Marx », in *Souvenirs sur Marx et Engels*, Moscou, Éditions du Progrès, 1982, pp. 25-58.

MEILI, Richard et ROUBERTOUX, Pierre (de), « La structure de la personnalité », in *Traité de psychologie expérimentale V. Motivation, Émotion et personnalité*, Paris, PUF, 1963.

IV- THÈSE ET MÉMOIRES CONSULTÉS

ALLADOUM, Désiré, « Ethique et gouvernance », mémoire de Master, Université de Yaoundé I, 2019.

BJERK, Paul, *Building a Peaceful Nation : Julius Nyerere and the Establishment of Sovereignty in Tanzania, 1960-1964*, Rochester (N.Y), Boydell & Brewer, 2015, Thèse de Doctorat soutenue en 2008 à l'Université du Wisconsin-Madison.

DELANGA, Célestin, « Politique et développement en Afrique : une lecture du *Socialisme, Démocratie et unité Africaine*, de Julius K. Nyerere suivie de la Déclaration d'Arusha », Mémoire de Master en philosophie, Université de Yaoundé I, 2017.

MENYE, André, « La question de la renaissance chez Kwame Nkrumah », Mémoire de Master en philosophie, Université de Yaoundé I, 2018.

NGARMAM, Alfred, « La démocratie face à l'histoire : le cas de l'interface africaine », Mémoire de Master en philosophie, Université de Yaoundé I, 2009-2010.

ONDOUA, Pius, « Existence et Valeurs IV. Un développement humain », *Réflexions éthiques et politiques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensée Africaine », 2011.

ONOBION, Serges Guy, « Les paradoxes du libéralisme dans *La fin de l'histoire et Le dernier homme* de Francis Fukuyama », Mémoire de Master en philosophie, Université de Yaoundé I, 2002-2003.

V- DICTIONNAIRES

ARTEL, *Dictionnaire d'économie*, Paris, Éditions Aurora, coll. « La Nouvelle encyclopédie des Sciences Humaines », 1998.

BARAQUIN, N. et LAFFTIE, J., *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2012.

BLAY, Michel, *Grand dictionnaire de la philosophie*, Éditions Larousse, 2012.

CANTO-SPERBER, M., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

COHEN, E., *Dictionnaire de gestion*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2001.

Dictionnaire de l'académie française, 5^e éditions, eBooks France, 1798.

Dictionnaire de la philosophie, Paris, Bordas, 1991.

PIERRE-GEORGES, VERGER, Fernand, *Dictionnaire de la géographie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.

VI- ENCYCLOPÉDIES

Encyclopédie économique, trad. Philippe de La Vergne, Paris, Economica, 1984, p. 376.

Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions Philosophiques, tome 2, Paris, PUF, 1990,

VII- WEBOGRAPHIE

APTER, E., David, « La mondialisation et les conséquences politiques du pluralisme négatif », in *Revue Internationale des Sciences Sociales* 2007/2 (n° 192), [en ligne], disponible à l'adresse <https://doi.org/10.3917/riss.192.0285>, consulté le 10/12/2019.

ARDENT, Philipe, « Le néocolonialisme : thème, mythe et réalité », in *Revue française de science politique*, 15^{ème} année, numéro 5, 1965. [en ligne], disponible à l'adresse https://doi.org/10.3406/rfsp_5_392883, consulté le 20/11/2019.

ASKEY, Kelly M, « Les villages tanzaniens Ujamaa 40 ans plus tard : moralisation et commémoration du collectivisme », *Anthropologie et sociétés*, Vol 32, n° 1-2, 2008, [en ligne], disponible à l'adresse <https://id.erudit.org/iderudit/018885ar>, consulté le 05/11/2019.

BRADU, J.F., « L'Égypte antique », [en ligne], disponible à l'adresse : <http://jfbradu.free.fr/egypte/SIXIEMES/societe/societe.html>, consulté le 14/02/2017.

CHARLES, Bernard, « Le socialisme africain : mythe et réalité », in *Revue française de science politique*, 1965, 15^e année, n° 5, 1965, [en ligne], disponible à l'adresse <https://doi.org/10.4306/rfsp.1965.392884>, consulté le 02/11/2019.

EKANZA, Simon-Pierre, « Le double héritage de l'Afrique », in *Étude*, n° 5 (Tome 404.) 2006. [en ligne], disponible à l'adresse <https://doi.org/10.3917/etu.045.O604>, consulté le 02/09/2020.

FOKA, Marius, « La place de l'Afrique dans la mondialisation », [en ligne], disponible à l'adresse : http://www.presdie.org/content.php?id_article=53, consulté le 19/10/2016.

GUÉHENNO, Jean-Marie, « Américanisation du monde ou mondialisation de l'Amérique? », in *Politique étrangère*, n° 1, 64^e année, 1999, [en ligne], disponible à l'adresse <http://doi.org/10.3406/polit.1999.4822>, consulté le 12/11/2020.

HANS HERMANN HOPPE, « Marx, la lutte des classes », *Journal of Libertarian Studies*, Volume 9, n° 2, automne 1990, Trad. François Guillaumat, [en ligne], disponible à l'adresse : <http://libertariens.chez-alice.fr/marxa.htm>, consulté le 16/02/2017.

- LINHART, Danièle, Robert Linhart et Anna Malan**, « Syndicats et organisation du travail. Un rendez-vous marqué », in *Sociologie et sociétés*, Vol 30, N° 2, autonome 1998. [en ligne], disponible à l'adresse <https://id.erudit.org/iderudit/001438a>, consulté le 05/10/2020.
- MARTIN, Denis**, *La Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Karthala, 1988, p. 34. [en ligne], disponible à l'adresse : <https://books.google.cm/books?id=1he86ZPUXroC&lpg=PA34&ots=dAt3oUEjXV&dq=United%20Tanganyika%20Party%20na%20jamais%20vraiment%20d%C3%A9coll%C3%A9&hl=fr&pg=PA34#v=onepage&q=United%20Tanganyika%20Party%20na%20jamais%20vraiment%20d%C3%A9coll%C3%A9&f=false>, consulté le 16/02/2017.
- NKOUSSA, Jean-Marie**, « Cameroun – Boko Haram : Issa Tchiroma annonce 1098 civils Camerounais tués en deux ans », Cameroon-Info.Net, Yaoundé - Mon, 13 Feb. 2017, [en ligne], disponible à l'adresse : <http://www.cameroon-info.net/article/cameroun-boko-haram-issa-tchiroma-annonce-1-098-civils-camerounaistues-en-deux-ans-255108.html>, consulté le 14/09/2020.
- OCHA (Office for the Coordination of Humanitarian Affairs)**, « La crise en République centrafricaine et son impact humanitaire régional. Un aperçu des besoins et des fonds requis: République centrafricaine, Tchad, Cameroun, République démocratique du Congo et Congo », [en ligne], disponible à l'adresse : <http://docplayer.fr/21498736-La-crise-en-republique-centrafricaine-et-son-impact-humanitaire-regional.html>, consulté le 11/05/2021
- THOMPSON, J.I.**, « Qu'en est-il de la dette et de l'Initiative PPTE ? », *Afrique Relance*, ONU, Volume 15, n° 3, Octobre 2001, [en ligne], disponible à l'adresse : <http://www.un.org/fr/africarenewal/vol15no3/153debt.htm>, consulté le 14/02/2017.
- VIMARD, Patrice, FASSASSI, Raïmi**, « Démographie et développement en Afrique : éléments rétrospectifs et prospectifs », *Cahiers québécois de démographie*, Volume 40, n° 2, automne 2011, pp. 331-364, [en ligne], disponible à l'adresse : <http://id.erudit.org/iderudit/1011544ar>, consulté le 14/02/2017.
- VITKINE, A.**, « Esclavage : la traite intra-africaine », *France et éducation*, documentaire, [en ligne], publié le 27.05.2014, mis à jour le 10-05-2016, disponible à l'adresse : <file:///Esclavage%20%20la%20traite%20intra-africaine%20-%20Francetv%20%C3%89ducation.htm>, consulté le 14/05/2017.

VI- USUELS

Dictionnaire de l'academie française, 5^{ème} éditions eBooks France, 1798.

Dictionnaire universel, Paris, Hachette, 1995.

FÉDRY, Jacques, *Le travail intellectuel, Méthodologie et techniques d'expression écrite et orale*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2013.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DÉDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DU SOCIALISME ET DE LA DÉMOCRATIE DANS LA PHILOSOPHIE AFRICAINE	9
CHAPITRE I : LE SOCIALISME ET LA DÉMOCRATIE DANS L’AFRIQUE TRADITIONNELLE.....	11
I.1. LE SOCIALISME DANS L’AFRIQUE TRADITIONNELLE.....	11
I.1.1. L’ardeur au travail.....	11
I.1.2. La juste distribution des biens.....	11
I.1.4. Le sentiment de fraternité	13
I.1.5. L’hospitalité	13
I.2. DE LA DÉMOCRATIE DANS L’AFRIQUE TRADITIONNELLE	14
I.3. DE L’ORIENTATION POLITIQUE EN AFRIQUE : AU-DELÀ DU CAPITALISME ET DU SOCIALISME.....	16
I.3.1. L’affirmation théorique	16
I.3.2. La primauté de l’homme et du social	18
I.3.3. Socialisme et développement.....	19
CHAPITRE II : ANALYSES SENGHORIENNES DU SOCIALISME ET PRISE DE CONSCIENCE AFRICAINE	20
II.1. ANALYSE SENGHORIENNE DE LA VIE POLITIQUE AFRICAINE	20
II.1.1. Une problématique essentialiste	20
II.1.2. La réalisation concrète du socialisme	21
II.2. NÉGRITUDE, MÉTISSAGE ET HUMANISME	22
II.2.1. La Négritude	23
II.2.2. Négritude et humanisme.....	26
II.2.3. Léopold Sédar Senghor et le socialisme.....	27
CHAPITRE III : LA POLITIQUE AFRICAINE ET L’ENTRÉE EN SCÈNE DE JULIUS K. NYERERE	30
III.1. LES GRANDES LIGNES DE SA CARRIÈRE POLITIQUE	30
III.1.1. Milieu social et contexte politique.....	31
III.2. DE L’ENSEIGNANT À L’HOMME POLITIQUE.....	37
III.2.1. Le militant nationaliste.....	38
III.2.2. Ses activités à l’ONU et le bras de fer avec le pouvoir colonial	39

III.2.3. Un dirigeant favorable au fédéralisme proposé par les Britanniques	40
III.3. JULIUS K. NYERERE, CHEF D'ÉTAT TANZANIEN	41
DEUXIÈME PARTIE : SOCIALISME ET DÉMOCRATIE CHEZ JULIUS K. NYERERE	47
CHAPITRE IV : DE LA PENSÉE POLITIQUE DE JULIUS K. NYERERE	49
IV.1. CLARIFICATION NOTIONNELLE	49
IV.1.1. Autour du mot socialisme	49
IV.1.2. Autour du mot démocratie	50
IV.2. JULIUS K. NYERERE ET LE SOCIALISME AFRICAIN	51
IV.2.2. Le rejet de la lutte des classes	53
IV.2.3. L'anticapitalisme	53
IV.2.4. L'enracinement.....	54
IV.3. L'UJAMAA COMME AUTRE POSSIBILITÉ	55
IV.3.1. Contexte d'émergence et justification de l'Ujamaa	56
IV.3.2. Gestation de l'Ujamaa	56
CHAPITRE V : POLITIQUE AFRICAINE : UNITÉ AFRICAINE, SOCIALISME ET DÉMOCRATIE.....	60
V.1. LA POLITIQUE DE L'UNITÉ AFRICAINE	60
V.1.1. La nécessité et l'urgence de l'unité africaine	60
V.1.2. L'état des lieux de la réalisation de l'unité africaine	61
V.1.3. Les stratégies à adopter pour parvenir à l'unité africaine	62
V.1.4. Le principe de négociation	63
V.1.5. Le principe de la non-revendication territoriale	63
V.1.6. Le principe de coopérations régionales.....	64
V.1.7. Le principe de non-détermination de la forme de gouvernement à donner aux États-Unis d'Afrique	64
V.1.8. Le principe de progression en rangs séparés	64
V.1.9. Le principe de non-ingérence	65
V.2. LA DÉCLARATION D'ARUSHA	65
V.2.1. Première et deuxième partie : les convictions du TANU et sa politique du socialisme.....	65
V.2.2. La « profession de foi » du TANU	66
V.2.3. L'option socialiste.....	66
V.2.4. Troisième partie : la politique d'autonomie	67
V.2.5. Le refus des aides extérieures compromettantes	67
V.2.6. Quatrième et cinquième parties : conditions d'admission au TANU et dispositions finales.....	67
CHAPITRE VI : DE LA POLITIQUE CHEZ JULIUS K. NYERERE COMME PRÉMISSSE AU DÉVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE	68

VI.1. GÉNÉRALITÉS SUR LA CONCEPTION NYERERIENNE DU DÉVELOPPEMENT	68
VI.1.1. La dimension quantitative, qualitative et compétitive du développement.....	68
VI.1.2. La dimension qualitative du développement.....	69
VI.1.3. La dimension compétitive du développement.....	70
VI.1.4. Liberté et développement chez Julius K. Nyerere.....	70
VI.1.5. Économie et développement chez Julius K. Nyerere	72
VI.2. LES MENTALITÉS ANTI DÉVELOPPEMENT CHEZ JULIUS K. NYERERE	73
VI.2.1.1. L’apprêt au gain	74
VI.2.1.2. La commercialisation de la terre	74
VI.2.1.3. Le parasitisme social.....	75
VI.2.1.4. L’egoïsme.....	76
VI.3.1. La mentalité du multipartisme transforme la politique en un simple jeu	77
VI.3.2. La mentalité du multipartisme dégrade la nature initiale de la politique.....	78
VI.3.4. La mentalité du multipartisme corrompt les élections	79
VI.3.5. La mentalité cupide	79
TROISIÈME PARTIE : POUR UN VÉRITABLE SOCIALISME ET UNE	
DÉMOCRATIE EFFECTIVE EN AFRIQUE AUJOURD’HUI.....	82
CHAPITRE VII : PROBLÈME DE PERTINENCE ET DE MISE EN ŒUVRE DU	
SOCIALISME DE JULIUS K. NYERERE.....	84
VII.1. CRITIQUE DU SOCIALISME DU TYPE NYERERIEN	84
VII.1.1. Problème de vérité et inconsistances historiques	84
VII.1.2. Les dérives du socialisme nyererien.....	88
VII.1.2.1. Le processus d’implantation des villages Ujamaa : de la liberté à la violence	88
VII.1.2.2. Le socialisme nyererien est un « paradis perdu » irretrovable.....	90
VII.1.2.3. Le socialisme nyererien est un obstacle à l’effort individuel et à	
l’épanouissement personnel	90
VII.1.3. Les facteurs du développement les moins pris en compte par le socialisme de	
Julius K. Nyerere.....	93
VII.1.3.1. La domestication de la science et de la technique.....	93
VII.1.3.2. L’écosystème.....	94
VII.1.3.3. La démographie.....	95
VII.2. CRITIQUE DE LA DÉMOCRATIE DU TYPE NYERERIEN	95
VII.2.1. L’irréalisabilité de la pensée nyererienne dans une Afrique moderne pervertie	95
VII.2.2. Le système à parti unique à la fois comme obstacle à la liberté et comme	
condition et but du développement	97
VII.2.3. Le système à parti unique comme oxymore prédisposant à la monarchie	98
CHAPITRE VIII : SOCIALISME DE JULIUS K. NYERERE : UN PIVOT POUR LA	
LIBÉRATION ET LE DÉVELOPPEMENT DE L’AFRIQUE	100
VIII.1. L’UJAMAA : UN SALUT POUR L’AFRIQUE.....	101

VIII.1.1. Rupture avec l'éducation coloniale : le déracinement	101
VIII.2. PROMOTION D'UN NOUVEL ORDRE ÉDUCATIONNEL À L'AFRICAIN ...	104
VIII.3. PROMOTION L'UNITÉ DU CONTINENT NOIR.....	109
CHAPITRE IX : SOCIALISME ET DÉMOCRATIE DE JULIUS K. NYERERE : UN PIVOT POUR LA LIBÉRATION ET LA BONNE GOUVERNANCE DE L'AFRIQUE	112
IX.1. DE LA NÉCESSITÉ ET DE L'URGENCE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE JULIUS K. NYERERE POUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE ACTUELLE	113
IX.1.1. Le tribalisme.....	113
IX.1.2. La mal gouvernance.....	114
IX.1.3. La guerre	116
IX.2. JULIUS K. NYERERE AU SECOURS DE L'OUA-UA.....	118
IX.2.1. Les facteurs des crises de l'OUA-UA	119
IX.2.1.1. Les contradictions internes.....	119
IX.2.1.2. La conception individualiste de la géopolitique de l'OUA-UA.....	119
IX.2.1.3. La crise de l'esprit fédéraliste	120
IX.2.1.4. La gouvernance irrationnelle de l'OUA-UA.....	120
IX.2.1.5. La survivance du néocolonialisme	121
IX.2.2. Le système nyererien de l'unité africaine	121
IX.2.2.1. La conscience	122
IX.2.2.2. Autonomie et liberté	123
IX.2.3. Les éventuels résultats	123
CONCLUSION GÉNÉRALE	126
BIBLIOGRAPHIE	131