

# Construction de la nation et évolution des valeurs politiques

*Joseph Ki-Zerbo, Ali A. Mazrui et Christophe Wondji  
en collaboration avec A. A. Boahen*

Deux dialectiques familières ont conditionné les valeurs politiques en Afrique depuis 1935: la dialectique opposant le collectivisme et l'individualisme, d'une part, celle opposant le pluralisme et le nationalisme, d'autre part. On a vu les anciennes traditions de collectivisme entrer parfois en conflit avec les formes plus récentes d'individualisme et les principes du pluralisme interagir avec les valeurs du nationalisme.

Pour des penseurs comme le Tanzanien Julius K. Nyerere ou le Kényen Tom Mboya, le collectivisme traditionnel pouvait servir de base à des formes modernes de socialisme (nous y reviendrons ultérieurement plus en détail). Mboya le dit en ces termes: «Le socialisme [...] est une tradition permanente de notre peuple [...]. C'est une attitude de nos sociétés envers les gens qui n'a pas eu besoin pour exister d'être codifiée en théorie scientifique<sup>1</sup>.»

Sékou Touré a invoqué le collectivisme traditionnel pour refuser presque toutes les formes d'*individualisme* dans la Guinée postcoloniale. «L'Afrique est essentiellement communautaire. La vie collective, la solidarité sociale donnent à ses habitudes un fond d'humanisme que beaucoup de peuples peuvent envier. C'est aussi à cause de ces qualités humaines qu'un être ne peut, en Afrique, concevoir l'organisation de sa vie en dehors de celle de la société familiale villageoise ou clanique. [...] Intellectuels ou artistes, penseurs ou chercheurs, leurs capacités n'ont de valeur que si elles concourent réellement à la vie du peuple, que si elles

1. T. Mboya, 1963a.

sont intégrées de manière fondamentale à l'action, à la pensée, aux aspirations de la population<sup>2</sup>. »

Sékou Touré s'est servi du collectivisme traditionnel à la fois contre l'individualisme et contre le pluralisme. La Guinée et d'autres pays de l'Afrique postcoloniale se sont aussi appuyés sur les idées collectivistes pour fonder rationnellement leur régime d'État à parti unique.

Nous avons montré ailleurs comment Gamāl 'Abd al-Nasser, dans sa *Philosophie de la révolution*, a marié le nationalisme aux trois sphères qui s'interpénètrent en Égypte et pour lesquelles ce pays est un acteur de premier plan, les sphères arabe, musulmane et africaine. L'idéologie d'al-Nasser, à la fois collectiviste et nationaliste, était fondamentalement antipluraliste et méfiante à l'égard de l'individualisme.

Quelles ont été les *phases* de l'histoire de l'idéologie en Afrique depuis 1935? Peut-on subdiviser cette période en phases idéologiques distinctes?

Les dernières années du régime colonial (1945-1960) virent les beaux jours de la *compatibilité* entre nationalisme et pluralisme dans la majeure partie de l'Afrique anglophone et francophone. Au cours de ces années, le nationalisme africain — en tant que stratégie de lutte contre le colonialisme — avançait des revendications libérales: suffrage universel, démocratie et multipartisme, liberté de la presse et fin des détentions arbitraires. Loin d'être en conflit, le nationalisme et le pluralisme étaient alors, stratégiquement et tactiquement, des alliés. Des leaders comme Kenneth Kaunda, Hastings Kamuzu Banda, Habib Bourguiba ou Léopold Sédar Senghor étaient à cette époque à la fois de grands nationalistes et de grands démocrates libéraux. Dans la lutte contre les impérialismes britannique et français, il était de bonne guerre d'invoquer les valeurs libérales occidentales contre l'Occident lui-même. Mais cette pratique fut sans effet contre le colonialisme *portugais*.

Après l'indépendance, beaucoup de pays africains ont vu décliner en même temps (de 1965 à 1985) le nationalisme et la démocratie libérale. Le collectivisme était invoqué par les idéologues du parti unique et par les socialistes, tandis que le pluralisme et l'individualisme étaient en perte de vitesse. À vrai dire, le nationalisme lui-même est en déclin presque partout, sauf en Afrique australe, dans les années 60 et 70. Le carcan de l'autoritarisme et du pseudo-collectivisme étranglera une bonne partie de l'Afrique jusque dans les années 80. Le Sénégal, la Gambie, l'île Maurice et le Botswana font alors figure de très rares exceptions. Nous y reviendrons ultérieurement.

Vient ensuite, de l'Algérie au Mozambique, le renouveau libéral de la *fin des années 80* et du *début des années 90*, avec la résurgence de revendications populaires en faveur d'une démocratie pluraliste et une agitation réclamant une plus grande privatisation de l'économie. Les régimes militaires et les États à parti unique se retrouvent sur la défensive. Le pluralisme est dans l'air du temps et l'opinion publique africaine devient vraiment militante.

2. Cité dans C. Wauthier, 1964, p.182-183.

Le présent chapitre approfondira ces thèmes. Peut-on dire que la morale collectiviste est remise en cause? Un vent libéral souffle-t-il à nouveau sur l'Afrique?

Les valeurs politiques en Afrique ont été conditionnées non seulement par la double opposition collectivisme-individualisme et pluralisme-nationalisme, mais aussi par ce que Kwame Nkrumah a appelé le « consciencisme », c'est-à-dire l'interaction entre la tradition autochtone, l'islam et la culture eurochrétienne. La démocratie libérale au Nigéria favorise-t-elle les musulmans? L'islam en Algérie favorise-t-il la démocratie libérale? Dans les deux premières républiques nigériennes, des musulmans ont occupé le pouvoir (Abubakar Tafawa Balewa à la tête de la première République et al-Haji Shehu Shagari à la tête de la deuxième). En revanche, plus récemment, en Algérie, la crainte de l'opposition islamique a forcé le régime du FLN à rechercher des alliés parmi les opposants non islamiques et a accéléré la démocratisation. Si, dans les deux premières républiques du Nigéria, le pluralisme a favorisé l'islam, dans l'Algérie de la dernière période l'islam, à son corps défendant, a favorisé le pluralisme.

## Construction de la nation et valeurs politiques

Le succès que le libéralisme a connu en 1989-1990, dans le monde entier et singulièrement en Afrique, pose avec acuité le problème des valeurs politiques sous-tendant l'action menée depuis quelques décennies par les dirigeants africains.

La quasi-totalité des pays du continent a accepté de se soumettre aux programmes d'ajustement structurel « proposés » par les institutions financières internationales. Y aurait-il un réveil du libéralisme en Afrique dans les ultimes années du XX<sup>e</sup> siècle? On constate parallèlement un renoncement spectaculaire aux valeurs et aux institutions du marxisme-léninisme dans d'autres pays (Bénin, Mozambique, Éthiopie...), ce qui montre que ces valeurs n'étaient pas vraiment ancrées dans la classe politique, *a fortiori* dans la société civile.

De nouveau, les pays africains semblent sommés de choisir entre plusieurs systèmes de valeurs; ou plutôt, comme au début de la colonisation, ils sont contraints d'inscrire leurs politiques dans un ensemble de valeurs qui restent souvent implicites. Le colonialisme avait démantelé l'essentiel des institutions politiques africaines et, du même coup, les valeurs qui y étaient liées. Certaines valeurs africaines survécurent cependant aux institutions, alors que des structures épargnées par le colonisateur ou préservées par les colonisés continuaient de générer des valeurs autochtones. La lutte anticoloniale, en particulier avant et après la seconde guerre mondiale, fut aussi un débat et un combat de valeurs politiques. Il s'agissait de reprendre le contrôle des fins et des motivations de l'action politique.

Aussi, lors de l'accession à l'indépendance dans les années 60, les États africains furent-ils confrontés à des choix cruciaux en matière de valeurs politiques, leurs décisions, ou leur indécision, engageant l'avenir pour longtemps.

Il importait, à l'aube des indépendances, de bâtir des États et des communautés nationales, de construire des économies satisfaisant les besoins des peuples, de tisser des relations interafricaines et mondiales susceptibles d'aider à réaliser les options politiques globales tout en transformant les valeurs animant les transactions internationales. Face à ce projet, se dressaient des obstacles redoutables : l'intégration nationale se heurtait à certains intérêts ethniques ou pseudo-ethniques, et l'intégration africaine était contrecarrée par des ambitions « micronationales ». Par ailleurs, les projets de société visant à assurer le progrès socio-économique du plus grand nombre se heurtaient à certaines valeurs « négatives » des sociétés précoloniales et du système colonial.

Devant ce réseau de cercles vicieux, les dirigeants africains ont, au départ, tantôt choisi de gérer le *statu quo* néocolonial, tantôt opté pour le bouleversement des valeurs sociopolitiques africaines et internationales. Mais, à la fin des années 80, ils se retrouvent professant presque tous des valeurs identiques ou analogues, soit en raison du poids des structures objectives, soit du fait des mutations de valeurs survenues à l'extérieur et se reflétant dans les orientations africaines. Les pays africains partagent des traditions politiques précoloniales et coloniales souvent semblables. Ils ont un double patrimoine de valeurs politiques. Ces valeurs sont des références pour l'analyse et l'action, des idées motrices, des idéaux qui éclairent et orientent systématiquement les choix individuels et collectifs.

Mais les valeurs ne sont pas des entités transcendantes figées en dehors du temps. Productrices d'histoire, les valeurs politiques sont aussi produites, influencées et transformées par l'histoire. C'est pourquoi certaines questions s'imposent ici. Quels sont les traits durables et les transformations des valeurs politiques africaines depuis 1935 ? Quelle est la dynamique contradictoire des grands leviers de l'œuvre de construction nationale, depuis les luttes pour l'indépendance jusqu'à la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle ? Quelles valeurs sous-tendent les événements, les institutions et les idéologies marquant cette évolution ?

## De la domination coloniale au pluralisme politique dans les luttes pour l'indépendance

Le système colonial était construit sur un corpus assez cohérent de valeurs politiques. Lord Lugard l'exprima bien dans *Le double mandat dans l'Afrique tropicale britannique*<sup>3</sup>, livre où il exposait que les colonisateurs détenaient deux mandats, de civilisation et d'exploitation, porteurs de valeurs implicites et explicites. Selon lui, la gestion indirecte était le système le plus apte à concilier ces deux objectifs. Dans les pays colonisateurs assimilationnistes, comme la France et le Portugal, l'imposition des valeurs politiques métropolitaines était plus flagrante<sup>4</sup>. C'est après la seconde guerre mondiale que les

3. Lugard (Lord), 1922.

4. R. F. Betts, 1985.

revendications africaines pour l'autonomie et l'indépendance vont s'affirmer dans tous les territoires coloniaux, créant ou promouvant deux faisceaux de valeurs politiques destinées à un grand avenir: les valeurs du pluralisme et celles du nationalisme.

### Le legs du pluralisme

Le pluralisme fut à la base des *mouvements de libération nationale eux-mêmes*, du moins au départ, en Angola, en Rhodésie du Sud (actuel Zimbabwe) ou au Mozambique par exemple. Mais c'est surtout dans les cas d'évolution *pacifique* vers l'indépendance que la valeur du pluralisme politique fut le plus fortement affirmée. Cette affirmation s'appuyait sur le libéralisme, fondé sur le principe de la liberté de l'individu dans tous les domaines, que professaient chez elles les puissances coloniales. L'idéologie libérale procurait donc un arsenal de formules juridiques et de méthodes politiques aux dirigeants africains en lutte contre le colonialisme, car c'est sur la base même des principes et des valeurs de liberté proclamés par les colonisateurs que les intellectuels colonisés revendiquèrent l'égalité des droits, puis l'indépendance des colonies, souvent avec le soutien de groupes d'opposition dans la métropole.

En *Afrique du Nord*, à l'exception de l'Algérie qui instaure le présidentielisme et le parti unique dès l'indépendance en 1962, le pluralisme prévaut. C'est le cas en Égypte, régie par la Constitution de 1923 jusqu'au coup d'État des Officiers libres en 1952, ou en Tunisie dont la Constitution de 1955 succédant au protectorat français est d'essence libérale. Le Néo-Destour réformé d'ailleurs les institutions sociales conformément au code libéral occidental: abolition de la polygamie, droit civil, droit de vote et d'éligibilité pour les femmes. Le Maroc de Mohammed V (1956-1961) présente un compromis entre la monarchie traditionnelle et les institutions parlementaires. Mais après avoir proclamé les valeurs libérales comme normes de la reconstitution des sociétés, les États nord-africains tourneront plus ou moins vite le dos au libéralisme.

En *Afrique noire au sud du Sahara*, des dizaines de partis ou mouvements, légaux ou non, ont proliféré entre 1945 et 1960 sur la base des valeurs du pluralisme politique européen, qui constituait de loin le modèle dominant. Cela tant dans les pays anglophones que dans les pays francophones. En Côte-de-l'Or (actuel Ghana), le rassemblement politique fondé par J. B. Danquah en 1947, la United Gold Coast Convention, ne durera pas plus de deux ans avant que Kwame Nkrumah ne s'en sépare pour former le Convention People's Party (CPP). Au Nigéria, les constitutions octroyées de 1945 et de 1948 permettent l'éclosion d'une presse dynamique animée par les associations de jeunes, les syndicats et les partis centrés sur les grandes régions du pays. En Sierra Leone et en Gambie, le pluralisme libéral confronte les « Créoles » de la « colonie » et les peuples autochtones majoritaires des protectorats de l'hinterland. Dans la Fédération de l'Afrique-Centrale britannique (Malawi, Zambie et Zimbabwe actuels), de longues et tortueuses négociations triangulaires interviennent entre les Africains, divisés en plusieurs partis, les colons blancs, eux aussi parfois divisés, et le

gouvernement de Londres.

Dans les *territoires francophones*, on constate la même prolifération politique entre 1935 et 1960, essentiellement à partir de la fin de la seconde guerre mondiale. L'assimilation, inscrite ici dans les structures politiques elles-mêmes, va conduire les élus africains dans les enceintes parlementaires de la métropole, à Paris ou Versailles, et renforcer encore l'imprégnation des leaders politiques africains par les valeurs politiques prévalant dans le système français.

À l'origine, ces partis n'agissaient pas indépendamment de ceux de la métropole. C'est ainsi que les Groupes d'études communistes français (GEC) étaient extrêmement actifs dans de nombreuses villes africaines. Au Sénégal, ces GEC voués à la formation pour le compte du RDA furent surclassés par les militants africains du Parti socialiste français (SFIO).

Bref, avant les indépendances, les valeurs politiques prônées dans les pays africains constituaient un transfert culturel sous le couvert du fameux « mandat de civilisation ». Ce transfert ignorait les éléments démocratiques endogènes, compromettant ainsi gravement l'ajustement organique interne entre la société politique et la société civile. Néanmoins, ce transfert à l'Afrique des idéaux politiques occidentaux, surtout quand s'y mêlaient les valeurs du socialisme marxiste, ne pouvait qu'accélérer la dynamique de l'édification nationale et, d'abord, la lutte pour l'indépendance africaine.

Entre 1945 et 1960, les partis progressistes, marxistes (comme le Parti africain de l'indépendance, PAI) ou non (comme le Mouvement de libération nationale, MLN)<sup>5</sup>, bien que minoritaires, purent ainsi, grâce aux valeurs du pluralisme politique, se faire entendre et jouer un rôle moteur d'avant-garde en entraînant les partis modérés ou conservateurs proches de l'administration coloniale. Les puissances coloniales elles-mêmes, tout en défendant pied à pied leurs énormes intérêts matériels investis en Afrique, devaient tôt ou tard, de bon ou de mauvais gré, accepter les exigences des nationalistes africains sous peine de répudier leurs propres valeurs politiques.

### Les valeurs du nationalisme

Parallèlement aux valeurs du pluralisme démocratique véhiculées par les institutions politiques libérales empruntées à l'Europe, et en interaction dialectique avec elles, les valeurs liées au nationalisme grandissaient donc en Afrique, sur le terreau de la résistance et de la lutte armée, mais aussi dans le cadre de l'évolution pacifique du système colonial. C'est surtout à travers les luttes violentes que les valeurs du nationalisme africain furent le plus exaltées. En réalité, ces luttes armées n'étaient pas des explosions nées du néant, mais la continuation historique des mouvements de lutte et de résistance qui s'étaient dressés contre l'invasion et le régime des colonisateurs.

T. O. Ranger a souligné les relations entre le mouvement nationaliste en Afrique subsaharienne et la résistance multiforme à la domination étrangère. Les militants du parti de Julius Nyerere se considéraient comme les héritiers directs du mouvement maji-maji qui avait affronté l'impérialisme

5. *Libérons l'Afrique*, Manifeste du MLN, 1958.

allemand de 1904 à 1906 et le leader de la Tanganyika African National Union (TANU) déclarait lui-même : « C'est sur les cendres des Maji-Maji que notre nouvelle nation a été fondée<sup>6</sup>. » Au Zimbabwe aussi, les nationalistes faisaient appel à la mémoire de la rébellion anticoloniale de 1896-1897, et remettaient à l'honneur le concept de *chimurenga* (résistance armée), expression du patriotisme africain de l'époque. En Afrique du Sud, Nelson Mandela lui-même chercha son inspiration dans le récit « des guerres que les ancêtres menèrent pour la défense de la patrie et qui sont la gloire et la fierté de la nation africaine tout entière ». Outre l'héritage de la résistance armée et politique, le patrimoine de la résistance culturelle à connotation religieuse fut également mis à contribution. Entre les deux guerres mondiales et dans l'après-guerre, les militants de la Kenya African National Union (KANU), par exemple, puisèrent dans l'héritage idéologique du culte *Mumbi* et du culte *Dini Ya Musambwa*. Ainsi donc, la lutte de libération était liée, par le truchement de la mémoire historique, à un passé mobilisateur qui lui conférait sa légitimité.

Plus généralement encore, la nécessité d'affirmer par la force le droit des peuples exploités face à la domination des colonisateurs va magnifier la « valeur » de *la violence en tant que thérapeutique de progrès historique*. Tout le



16.1. Frantz Fanon, auteur français né à la Martinique.  
[Source : avec l'aimable autorisation des Éditions du Seuil, Paris.]

6. T. O. Ranger, 1968a, p. 636.

contexte y conduisait : l'exaltation du militarisme au cours des guerres mondiales, les exactions des troupes coloniales dites de « pacification », l'utilisation des Noirs recrutés en masse pour les guerres de reconquête coloniale en Indochine, en Algérie et à Madagascar... Si l'on y ajoute l'uniforme, les pensions et le niveau de vie des anciens combattants, on voit comment le mythe du guerrier a été formidablement stimulé dans l'imaginaire populaire.

D'ailleurs, les combats anticoloniaux se dérouleront parfois sur les sites mêmes des exploits accomplis par les ancêtres dans leur lutte contre les étrangers : par exemple, quand le FLN algérien établit ses sanctuaires dans le massif des Aurès en Kabylie ou dans le Chouf. De même, Houari Boumediène forgea son surnom à partir du nom de deux saints de l'islam algérien : Houari et Bou Medin<sup>7</sup>. Habib Bourguiba, lui, s'appellera le « Combattant suprême », Jomo Kenyatta, le « Javelot flamboyant du Kenya », Houphouët-Boigny, le « Bélier défenseur du peuple », Kwame Nkrumah, « Osagyefo » ou le « Général victorieux », Amílcar Cabral, « Abdel Jessi » ou le « Justicier porteur de sabre ».

Ces valeurs du nationalisme militant seront alimentées aussi par la *théorie marxiste-léniniste* qui voit dans la violence, sous toutes ses formes, le démiurge de l'histoire et qui fait de l'impérialisme le stade suprême du capitalisme. Les continents colonisés, l'Afrique au premier rang, deviennent donc le « ventre mou » où des coups mortels peuvent être assésés au système capitaliste mondial. Tels étaient les messages du congrès de Moscou de la III<sup>e</sup> Internationale, en 1919, et du Congrès des peuples opprimés de Bakou, en 1920.

## Le nationalisme et la culture au sens large

En dehors des luttes armées ou directement liées à l'action politique, les Africains ont cultivé les valeurs du nationalisme dans un contexte historique particulier, sous des formes tantôt originales, tantôt mimétiques.

L'*idéologie de l'État-nation* était, avec l'impérialisme capitaliste, l'un des deux piliers de la conquête coloniale, et les frontières africaines, par exemple, n'étaient qu'une projection des frontières européennes de l'époque. Bien que cette idéologie ait valu à l'Europe et au monde des guerres locales et des holocaustes planétaires, les territoires colonisés héritèrent de ces valeurs européennes de l'État-nation européen au moment de leur indépendance.

La religion, qui joue un rôle crucial, constitue un autre aspect important du nationalisme. Le soulèvement mahdiste contre le pouvoir étranger, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, s'inspirait largement des valeurs d'un nationalisme à fondement religieux. Chez les Somali apparut aussi, en 1899, un Mahdī dressé contre la colonisation britannique et italienne : c'était Muḥammad ʿAbdallāh Ḥassan, surnommé par les impérialistes le « Mullah fou ». En Afrique occidentale, des mouvements mahdistes explosèrent sporadiquement, faisant écho aux multiples résistances opposées par des leaders musulmans comme Shaykh Amadu Bamba au Sénégal ou Shaykh Hāmallāh au Mali et en Mauritanie. Mais les valeurs de refus de toute soumission à une autorité extérieure furent abondamment illustrées aussi par les chefs de la religion traditionnelle africaine. Ainsi les Maji-Maji du Tanganyika combattirent

7. Voir l'article sur Boumediène, dans M. Mourre, 1978, vol. I, p. 619.



les Allemands de 1905 à 1907 en utilisant de l'eau bénite pour se protéger contre les balles. Le soulèvement de l'est et du sud-est de Madagascar, en 1947, constitue un autre exemple dramatique du même ordre, les révoltés malgaches se croyant eux aussi magiquement protégés des balles. Cette insurrection, sauvagement réprimée, est considérée par les Malgaches comme une étape importante de leur marche vers l'indépendance, même si toute l'île ne s'y est pas associée.

Un autre élément caractéristique du nationalisme, souvent proche de la langue et de la religion, est l'*ethnicité* — concept très ambigu qui doit être utilisé avec beaucoup de précaution. Ainsi, le mouvement mau-mau au Kenya (1952-1960) était un combat issu de la quête de terres disputées entre les peuples du Kenya central et contre l'accaparement des meilleurs terroirs agricoles par les Européens. Mais c'était aussi une bataille pour la libération politique et culturelle. Les rituels symboliques pratiqués à l'origine par les guérilleros — les cérémonies de prestation de serment, où ils contractaient un engagement sacré destiné à décourager toute idée de trahison, par exemple — étaient empruntés au patrimoine religieux des Kikuyu et des groupes ethniques apparentés (Meru et Embu). De même, l'armée de Mugabe en Rhodésie du Sud, deux décennies plus tard, se composait principalement de Shona, mais les visées du mouvement en faisaient une lutte de libération pour l'ensemble du Zimbabwe. Bref, la résistance des Shona, des Ndebele, des Fon du Dahomey, des Ashanti, des Samo du Burkina Faso, des Wolof et des Jula du Sénégal revêtait à la fois le caractère d'une lutte pour préserver le groupe ethnique et d'une lutte pour des intérêts et des valeurs plus larges de type national. C'est l'irruption coloniale elle-même qui, en disloquant la carte antérieure, a désagrégé l'adéquation entre les identités « nationales » et « ethniques ».

Le *territoire* est évidemment l'autre dimension fondamentale de l'État-nation; mais contrairement à l'Europe et à l'Afrique précoloniale où le façonnement de l'espace « national » par les peuples et les États demanda des siècles d'efforts, le tracé des frontières des États africains modernes est le fruit de l'ardeur conquérante qu'une poignée d'étrangers déploya durant une ou deux décennies. Or certains territoires fédérés sous l'autorité coloniale, en Afrique-Orientale britannique ou en Afrique-Occidentale française, ont été fractionnés. Les nationalistes africains luttaient d'ailleurs souvent non pour libérer tel territoire particulier, mais pour mettre fin au statut de soumission des peuples africains. Les valeurs du nationalisme étaient presque toujours indissociables des valeurs de l'unité africaine.

Enfin, il nous faut aborder le contenu à la fois le plus vague, le plus ambigu mais aussi le plus fondamental du nationalisme africain: celui qui concerne la « *race* » et la « *civilisation* ». Selon René Plevin, homme d'État français, « coloniser, c'est étendre sa civilisation dans l'espace ». La colonisation, acte éminemment économique, était donc aussi un phénomène culturel et la décolonisation, en conséquence, devait assumer une dimension de combat culturel. Il fallait opérer un arbitrage entre les valeurs du patrimoine autochtone et les principes culturels véhiculés par les colonisateurs. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le mouvement de réveil culturel du monde arabo-musulman (*nahda*) et le mouvement de la renaissance noire en Amérique avaient été confrontés à ce problème. Au sein de la *civilisation négro-africaine*, cet

effort s'incarna dans les mouvements d'idées allant de l'*African Personality* et du panafricanisme à la négritude, thème développé par le foyer intellectuel réuni autour de la revue *Présence africaine* et de son directeur, Alioune Diop.

L'interrogation fondamentale est venue d'Edward Wilmot Blyden. Après avoir proposé en 1887, dans *Christianity, Islam and the Negro race*, une synthèse des valeurs des sociétés du Soudan occidental et de celles de l'Occident chrétien, Blyden se fit en effet l'avocat de la conscience et de la fierté raciales chez les Noirs du continent et ceux de la *diaspora*, contribuant ainsi à la naissance du mouvement panafricain. C'est dans ce courant que se situent la négritude et son projet de « civilisation de l'universel ».

Dans la première moitié du siècle, comme nous l'avons montré dans le volume VII du présent ouvrage, le mouvement panafricain fut animé par les descendants des Africains vivant en Amérique, surtout aux États-Unis et aux Antilles. Des hommes comme Marcus Garvey, en Jamaïque, George Padmore, à Trinité-et-Tobago, et W. E. B. Du Bois, aux États-Unis, comptent parmi les pères fondateurs du panafricanisme. À partir de 1900, des congrès panafricains se sont employés à renforcer la solidarité raciale, à organiser la lutte contre la discrimination et à promouvoir la dignité raciale des peuples noirs tant en Afrique que dans le monde occidental.

Il faudra attendre le cinquième Congrès panafricain, tenu à Manchester (Grande-Bretagne) en 1945, pour voir la direction du mouvement panafricain passer des Noirs d'Amérique aux Noirs d'Afrique. Deux des participants à ce congrès devinrent ensuite les pères fondateurs de nouveaux pays indépendants. Il s'agit, comme l'exposent d'autres chapitres de ce volume, du Ghanaïen Kwame Nkrumah et du Kényen Jomo Kenyatta. Les Africains présents à ce congrès étaient encore quelque peu écrasés par la stature de quelques-uns des géants du nationalisme noir américain, mais 1945 n'en marque pas moins la réafricanisation du panafricanisme, le passage du flambeau des mains des Noirs de la diaspora, descendants des Africains à l'étranger, à celles de citoyens des pays africains. Douze ans plus tard, Kwame Nkrumah dirigeait le premier gouvernement du Ghana indépendant, lui-même premier pays d'Afrique noire à être libéré de la domination coloniale européenne. Le panafricanisme prit dès lors une forme plus militante, dont nous reparlerons plus loin.

Les débats sur l'orientation générale que devaient prendre les pays d'*Afrique du Nord* sur les valeurs devant inspirer cette orientation ont opposé les partisans d'une voie coranique ou islamique du nationalisme à ceux d'une voie libérale ou moderniste, des réformistes favorables à un individualisme mêlé d'islam occupant des positions intermédiaires.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Égyptien Muḥammad 'Abduh, qui eut des disciples au Maghreb ('Allāl al-Fāsi), anime un mouvement de retour aux sources du Coran ou *salafiyya* sans rejeter absolument les apports étrangers ni l'évolution vers des institutions représentatives. Son condisciple A. Razeq, se fondant sur la nature essentiellement politique du califat, admet le principe de la séparation des pouvoirs spirituel et temporel. Plus tard, dans les années 30, Taha Hussein apparaît comme le défenseur résolu du modernisme libéral, qu'il voit d'ailleurs comme l'héritier de la civilisation hellénistique méditerranéenne. Mais certains adoptent des positions extrêmes, comme les Frères musulmans, opposés à tout réformisme, et les socialistes, pourfendeurs du

modernisme libéral bourgeois. Écrivains et artistes se font les champions de la créativité individuelle.

L'accélération du processus historique conduisant aux indépendances est survenue alors qu'aucune pensée sociale intégrée, pas plus en Afrique du Nord qu'en Afrique subsaharienne, n'avait réussi à assumer les valeurs exogènes du modernisme occidental dans une réflexion autonome ancrée sur les patrimoines culturels endogènes, car la maturation des idéologies va moins vite que les événements. Cette absence d'une philosophie globale de la culture et de la libération nationale pèsera lourd dans l'évolution ultérieure des pays africains.

En résumé, la période allant de 1935 aux indépendances est marquée principalement par deux grandes valeurs politiques, le pluralisme et le nationalisme; ces valeurs n'ont cependant pas effacé la tension culturelle plus ancienne entre collectivisme et individualisme. D'une certaine façon, ces deux idéologies se renforçaient mutuellement, mais leurs limites vont se révéler très rapidement et, à partir des années 60, elles céderont le pas à d'autres valeurs.

## Les valeurs politiques depuis l'indépendance

Avec l'accession des pays africains à l'indépendance s'ouvre une période qui aurait pu déboucher sur un foisonnement de valeurs originales et positives mêlant, à partir de choix délibérés, le meilleur des expériences pré-coloniales et les apports exogènes. Or, la plupart du temps, on va assister à un dépérissement spectaculaire des valeurs du pluralisme, les motivations et comportements endogènes et exogènes étant mobilisés à cet effet. Mais ce processus, quand il aboutit au pouvoir personnel, sonne aussi le glas des valeurs liées au nationalisme et au pluralisme.

Si l'on considère les devises, les hymnes et les drapeaux adoptés par les nouveaux États indépendants, on voit les valeurs qu'ils avaient l'ambition de promouvoir. *Les devises étatiques*, formules concises qui frappent par leur caractère d'impératif catégorique, en appellent à des valeurs collectives fondamentales comme « l'unité, la paix, le développement »: « un peuple, un but, une foi » (Sénégal); « union, discipline, travail » (Côte d'Ivoire); « unité et foi, paix et progrès » (Nigéria); « unité, liberté, travail » (Zimbabwe); « paix, travail, patrie » (Cameroun) ou « liberté et justice » (Ghana). Les hymnes nationaux, quant à eux, exaltent la lutte commune, l'unité et la fraternité africaine et universelle (hymne sénégalais), rappellent l'honneur des ancêtres, la liberté et l'unité (hymnes camerounais et nigérian). *Les couleurs des drapeaux et les emblèmes* ou armoiries nationales renvoient surtout aux animaux symboles: le lion du Sénégal, l'éléphant de la Côte d'Ivoire, l'aigle du Nigéria, le léopard du Zaïre, l'oiseau mystérieux qui surplombe les ruines du Zimbabwe. Les couleurs des drapeaux nationaux montrent la prédominance du vert qui symbolise soit les ressources végétales, soit l'islam, soit l'espoir dans l'avenir; il faut noter aussi la fréquence du rouge pour le sang des martyrs, l'héroïsme des luttes ou la révolution, et celle du jaune (l'or des mines, le soleil africain). Le blanc, quand il figure (assez rarement), est la couleur de la paix et de l'unité. Enfin, le noir identifie la race ou renvoie à une référence islamique.

Au total, quatre messages idéologiques dominent dans ce discours dense et imagé des emblèmes et des symboles: l'affirmation d'une identité, la quête du développement, le désir d'unité, l'appel à la liberté et à la justice sociale. Tout cela manifeste avec force une exigence de liberté collective et témoigne d'une continuité avec les valeurs immédiatement antérieures à l'indépendance.

### De nouvelles idéologies politiques

À côté de ces devises, hymnes et emblèmes, quelques-uns des nouveaux dirigeants africains ont formulé leurs propres idéologies. Tel est le cas d'al-Nasser, Nkrumah, Senghor, Bourguiba, Sékou Touré, Nyerere, Amilcar Cabral et Kaunda. De *La philosophie de la révolution égyptienne* (1954) à *La charte nationale* (1962), l'Égyptien Gamāl 'Abd al-Nasser a accentué son abandon des valeurs libérales occidentales pour le recours au panarabisme, à l'islam, au socialisme arabe, au panafricanisme et au pouvoir présidentiel charismatique. *La charte nationale* dénonce avec vigueur la mascarade de la démocratie de type occidental qui fonctionne dans l'intérêt des castes dirigeantes, féodales et capitalistes, et elle porte un jugement favorable sur le socialisme qui garantit aux masses la démocratie économique et la liberté collective. Le socialisme y est décrit comme « la voie qui mène à [la] liberté sociale<sup>8</sup> ». D'où la nécessité pour le peuple de posséder les instruments de la production et d'orienter l'excédent de cette production selon un plan déterminé. Le nassérisme était une idéologie à la fois prosocialiste et antimarxiste.

Le socialisme arabe, qui s'exprime aussi par le parti unique, rejette catégoriquement, en revanche, l'athéisme comme l'antivaleur absolue, ainsi que la dictature du prolétariat. Il préconise l'assimilation des classes dans le pouvoir démocratique du peuple tout entier, dont la confiance légitime et inspire les dirigeants.

Enfin, le socialisme arabe postule l'impératif de l'unité arabe. Cette dernière option rapproche al-Nasser des tenants du Ba'th comme le Syrien Michel Aflaq, pour qui le problème véritable est « de redonner son âme à notre nation, de faire en sorte que l'Arabe et la nation dans son intégralité fassent retour à cette attitude positive, agissante, volontaire et correcte qui consiste, pour l'Arabe, à dominer le destin ». D'où l'impératif d'une révolution baassiste dont « le socialisme est le corps et l'unité est l'âme; cette résurgence (*ba'th*) devra s'appuyer sur le peuple, seule force capable de réaliser l'unité ».

Ces idées-forces du nassérisme et du baassisme — démocratie, socialisme théiste, valeurs authentiques de l'islam (fraternité, défense de la communauté), unité arabe et recours au peuple — vont essaimer en Afrique du Nord.

En *Algérie*, un socialisme révolutionnaire paysan et islamique issu d'une longue et sanglante lutte de libération tente de conjuguer les valeurs politiques du nationalisme et de l'autogestion sous l'égide de Ben Bella et, à partir de 1976, d'un FLN devenu parti unique, dont le rôle dirigeant doit

8. Pour plus de détails sur cette question, voir les textes rassemblés par A. Abdel-Malek (dir. publ.), 1980, et J.-P. Charnay, 1966.



16.2. Arrivée d'Ahmed Ben Bella en Algérie le 5 juillet 1962.  
[Photo : © Magnum, Paris. Photo: M. Riboud.]

confirmer la démocratie socialiste, cependant que l'islam devient religion d'État<sup>9</sup>.

En *Tunisie*, c'est le triomphe d'un socialisme néodestourien de type coopérativiste, associant les notions de profit et d'accumulation du capital à celles d'entreprises publiques et de participation de l'État. D'après son théoricien et protagoniste, A. Ben Šalāh, il s'agissait de conjurer les affres de la lutte des classes par une révolution « dans les esprits plus que dans les structures », en vue de faire accepter les sacrifices qu'impose le décollage économique<sup>10</sup>.

En *Libye*, après le renversement de la monarchie en 1969, puis l'instauration d'une république socialiste arabe fondée sur les nationalisations et le panarabisme, el-Khadafi entreprend, dans son *Livre vert* (1976), une destruction systématique des thèses libérales en recherchant dans l'islam une troisième voie entre le capitalisme et le socialisme défailants. La démocratie représentative n'est, dit-il, qu'un cirque; le référendum est une imposture. D'où le recours à la démocratie directe des comités et congrès populaires (*jamahiriyah*) d'inspiration traditionnelle<sup>11</sup>.

9. J.-P. Charnay, 1966, p. 245.

10. Textes de A. Ben Šalāh dans A. Abdel-Malek (dir. publ.), 1980, p. 255-258.

11. Texte de M. el-Khadafi dans A. Abdel-Malek (dir. publ.), 1980, p. 337-341.

En Afrique subsaharienne, Kwame Nkrumah formule, dans *Le consciencisme* (1964), une des plus importantes doctrines de décolonisation et de développement pour l'Afrique. Il écrit : « On ne peut songer à rejeter toutes les influences islamiques ou de l'Europe colonialiste, dans une vaine tentative pour recréer un passé qui ne peut plus renaître. Pour en sortir, on ne peut qu'aller de l'avant vers une forme de société plus élevée et plus équilibrée, dans laquelle l'essentiel des valeurs humaines de la société traditionnelle sera réaffirmé dans un contexte moderne<sup>12</sup>. »

Le consciencisme est donc un effort de synthèse qui, comme dans le projet nassérien, combine les valeurs du nationalisme anti-impérialiste, de la modernité technique et scientifique et du patrimoine africain et islamique, le tout grâce au socialisme et à l'unité africaine.

Julius Nyerere, quant à lui, mise avant tout sur le legs africain des valeurs sociales dont la plus décisive est la solidarité communautaire : « L'Afrique, dit-il, n'a pas de leçon de socialisme à recevoir de l'Europe ; elle aurait plutôt à en donner. » Un tel socialisme est avant tout une attitude qui consiste en ce que « chacun se soucie du bien-être des autres<sup>13</sup> ». *L'ujamaa* est « la communauté soudée par l'affection et la solidarité entre ses membres qui travaillent à enrichir le patrimoine commun et, par ce travail, à satisfaire leurs besoins personnels ». Si Nkrumah est celui qui a le plus fait pour intégrer les valeurs considérées, c'est peut-être Nyerere qui a le plus fait pour promouvoir le développement et l'exploration critique et créatrice du patrimoine et des valeurs de l'Afrique. C'est ainsi qu'à ceux qui craignent que la valeur de solidarité n'étouffe l'esprit d'initiative individuelle et l'impératif du travail, il réplique que la solidarité de tous passe par le travail de tous. S'il existe un devoir d'hospitalité, l'individu qui en bénéficie a, quant à lui, le devoir de participer au travail de la communauté. D'où l'accent mis sur les valeurs d'un « socialisme africain » qui doit animer tant la société civile que la société politique.

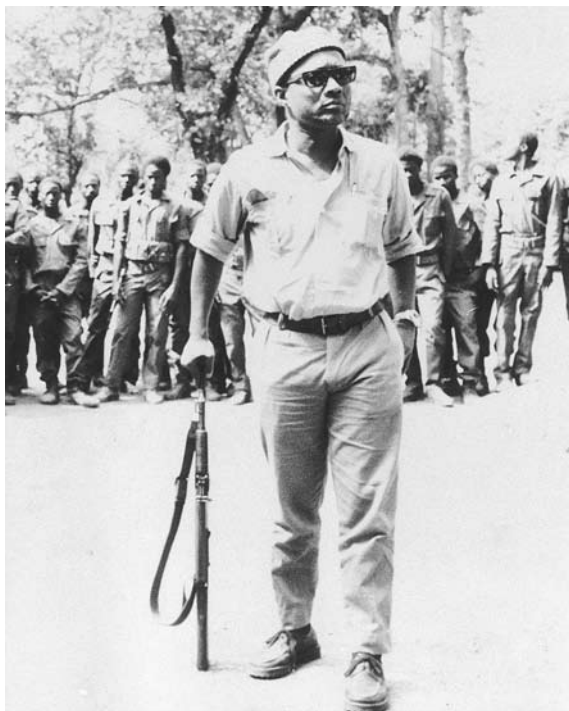
Par le truchement de la discipline du marxisme-léninisme, Amilcar Cabral, fondateur du Parti africain pour l'indépendance de la Guinée-Bissau et du Cap-Vert (PAIGC), a également tenté une intégration des valeurs du socialisme et du nationalisme. Selon lui, seule cette association organique permettra de faire droit aux aspirations du peuple dans le domaine politique par le pouvoir populaire et dans la sphère socio-économique et culturelle grâce à la justice sociale et à l'enracinement dans les valeurs de civilisation des gens ordinaires. Un tel projet de société avait été lancé dans les zones libérées par les combattants du PAIGC en Guinée-Bissau.

Léopold Sédar Senghor enfin, adepte du socialisme africain, tout en reconnaissant l'utilité du cadre conceptuel qu'offre le marxisme, refuse d'adhérer à une idéologie qui prône la lutte des classes et l'athéisme : « Nous pouvons donc légitimement, tout en nous servant de la méthode de Marx

12. K. Nkrumah, cité par Y. Benot, 1969, p.394.

13. J. K. Nyerere, 1963b, p.8.

pour analyser la situation économique-sociale du Sénégal et de l'Afrique noire sous l'emprise du capitalisme, faire à nos valeurs religieuses et culturelles leur place naturelle dans notre vie spirituelle<sup>14</sup>. »



16.3. Amílcar Cabral, président du PAIGC, sur le front oriental de la Guinée-Bissau.  
[Photo : © Le Nouvel Afrique-Asie, Paris.]

Toutes ces idées, rangées sous l'appellation générique de socialisme africain, ont été à l'évidence fortement influencées par l'islam, le marxisme-léninisme et les valeurs traditionnelles africaines.

Quelles sortes de régimes l'Afrique postcoloniale vit-elle naître sous l'effet de toutes ces idéologies anciennes et nouvelles ?

## Les régimes postcoloniaux en Afrique

En tout, cinq types de régimes environ se sont établis en Afrique à l'ère postcoloniale. Sont d'abord apparus des régimes socialistes fondés par ces dirigeants dont nous avons analysé les idées plus haut. Al-Nasser prit

14. L. S. Senghor 1971, p.58.

la tête du mouvement en 1952 en prononçant la dissolution de tous les partis égyptiens en instituant l'Union socialiste arabe parti d'État ou, plutôt, organisme étatique chargé d'encadrer politiquement les masses<sup>15</sup>. Ce précédent fut largement copié en Afrique sous des appellations diverses : rassemblement, mouvement, front, convention, congrès, union et ainsi de suite. Tous représentaient uniformément un appareil sociopolitique et idéologique fonctionnant comme un système destiné à monopoliser la communication entre les adhérents et la base populaire. Kwame Nkrumah suivit lui aussi cette voie et transforma le Ghana en régime socialiste à parti unique en 1964, après avoir supprimé les organisations ethniques, régionalistes et religieuses. Sékou Touré fit de même en Guinée, ainsi que Modibo Keita au Mali et que Julius Nyerere en Tanzanie dans les années 60. Au Mozambique, en 1974, le Front de libération du Mozambique (FRELIMO) fut également constitué en parti unique, seul instrument d'intégration de la société rurale au projet de création d'une nation par le truchement de l'appareil d'État. Amilcar Cabral en Guinée-Bissau et Agostinho Neto en Angola alignèrent quant à eux leurs pays sur les pays socialistes, du moins pour un temps.

Le deuxième type de régime est le régime militaire. Les régimes de ce type, dont le nombre varie selon les années, ont été étudiés au chapitre 15. Disons ici simplement que ce sont des régimes dans lesquels les dirigeants civils ont été remplacés par des soldats à la suite d'un coup d'État militaire. Ces interventions brutales, qui se sont comptées par dizaines, instaurent de nouvelles valeurs politiques se résumant à l'assujettissement au consensus par la force des armes et le rejet de la primauté du droit.

Le troisième type est le régime de l'*apartheid*, régnant, heureusement, dans la seule Afrique du Sud. Nous ne l'étudierons pas ici et précisons seulement qu'il constitue un cas extrême de théorisation et de mise en œuvre de « valeurs » politiques monstrueuses : l'inégalité, la ségrégation et un racisme sanglant. La religion elle-même a été appelée à la rescousse pour justifier le *statu quo*. Pendant des décennies, la présence de ce régime a entraîné les États de la ligne de front de l'Afrique australe dans une chaîne de violences revêtant des formes multiples : guerres ethniques, guerres menées par l'État ou guerres de libération (Namibie), révoltes de bandits et de mercenaires, coups d'État, migrations forcées en masse, actes de sabotage, et ainsi de suite, L'*apartheid* a empêché, dans de nombreux pays, la construction de la nation.

Le quatrième type de régime est le régime conservateur. Les régimes de ce type, qui professent foi et respect à l'égard de l'approche capitaliste du développement et de la construction de la nation, ont abandonné le libéralisme et la démocratie qui vont de pair avec cette approche au profit d'un système fondé sur un parti unique ou sur un parti dominant et sur l'autocratie. Ils sont établis dans de nombreux États africains : Côte d'Ivoire, Sierra Leone, Sénégal (jusqu'en 1978), Cameroun, Kenya, Zambie, Zaïre, Malawi et Gabon. Une de leurs valeurs fondamentales est la

15. P. Wanyande, 1987, p. 71.



« modernisation », c'est-à-dire la course à la croissance extravertie. De 60 à 80% de leurs recettes d'exportation proviennent de la vente d'un, de deux ou de trois produits agricoles ou miniers. Le capitalisme d'État siphonne de vastes ressources pour les déposer dans les coffres publics à la merci de la classe politique. La ruée vers l'argent inspire toutes les motivations, les attitudes et les comportements. Pouvoir et richesse sont devenus des vases communicants. Dans tous ces États, le sens du service public et le sens des responsabilités sont mis à mal, les individus y sont privés de certains droits et des valeurs qui s'y attachent. De même, les classes pauvres, spoliées des fruits de la croissance, n'ont pas le droit de s'exprimer, car le leur laisser mettrait en péril la stabilité nécessaire à un développement qui, d'ailleurs, n'est nullement garanti.

Ainsi sont réunies les conditions idéales d'une accumulation sans frein de capital aux dépens d'un lumpenprolétariat sans défense : un « système politique hybride », selon la déclaration faite le 15 mars 1990 par la Conférence épiscopale zaïroise à titre de contribution à la « consultation nationale sur la situation générale du pays ». Le système, poursuivent les évêques, « puise dans le libéralisme les avantages qu'offre — en fait à une minorité — la jouissance de la propriété privée, et emprunte par ailleurs au totalitarisme les méthodes de conquête et de maintien au pouvoir<sup>16</sup> ». L'incohérence de cette contradiction calculée, transformée en une « valeur » politique perverse, est à la racine du mal africain en ceci qu'elle a cumulé tous les aspects négatifs de trois systèmes : l'héritage africain, le libéralisme capitaliste et le marxisme-léninisme des pays de l'ancien bloc de l'Est.

Enfin, il y a les pays qui s'en sont tenus aux valeurs du pluralisme et de la démocratie parlementaire. Malheureusement, ils constituent le groupe le plus petit, cinq pays en tout et pour tout : la Gambie, le Botswana, le Sénégal, la Namibie et Maurice. Ces pays sont les seuls qui autorisent encore des élections politiques placées sous le signe de la concurrence et où les partis d'opposition ne sont pas ligotés. Il est vrai que dans ces pays la situation économique n'est pas beaucoup plus brillante qu'ailleurs mais, comme on le verra dans d'autres chapitres, cela montre simplement que les limites structurelles sont les mêmes pour tous les pays africains. La situation est, toutefois, qualitativement différente du point de vue des valeurs politiques quand il existe, entre autres, une presse indépendante, un système judiciaire autonome jouissant de garanties légales, une relative séparation des pouvoirs, des élections ouvertes sinon totalement libres et la liberté de mouvement et de rassemblement.

## Panafricanisme et non-alignement

À côté des nouvelles idéologies et des régimes nouveaux apparus dans l'Afrique postcoloniale, deux thèmes ont aussi intégré le champ des valeurs politiques africaines. Ce sont une approche plus radicale et africanisée du

16. *Jeune Afrique*, n° 1527, 9 avril 1990.

panafricanisme et le non-alignement. Ces deux thèmes seront approfondis aux chapitres 24, 25 et 28 ci-après. Qu'il nous suffise de dire ici, d'abord, que si les rênes du mouvement panafricain sont passées des mains des Noirs des Amériques à celles des Noirs d'Afrique au cinquième Congrès panafricain tenu à Manchester en 1945, ce n'est qu'après l'accession du Ghana à l'indépendance en 1957 que le panafricanisme, en tant que mouvement opérationnel, a été transféré d'Amérique et d'Europe au continent africain lui-même. Le signe en fut donné par les deux conférences que le nouveau dirigeant du Ghana, Kwame Nkrumah, qui avait été l'un des cosecrétaires du congrès de Manchester, organisa à Accra en 1958: la Conférence des chefs des États africains alors indépendants et la Conférence de tous les peuples d'Afrique. C'est aussi à partir de ce moment que le point de vue territorial est entré dans l'univers du panafricanisme. Dès lors, ce mouvement allait assumer deux dimensions, celle du panafricanisme transsaharien et celle du panafricanisme transatlantique, l'un appelant à l'unité sur la base de la mystique du territoire continental africain, l'autre la fondant sur la mystique de la race noire. Par ailleurs, sur le plan idéologique, le panafricanisme mettait désormais l'accent sur deux thèmes: le panafricanisme de libération et le panafricanisme d'intégration, qui seront l'un et l'autre analysés plus loin.

La deuxième idéologie nouvelle qui s'est intégrée à la vision du monde des États africains, surtout dans le domaine des relations extérieures et mondiales, est celle du non-alignement. On peut dire d'emblée qu'aucun principe de politique étrangère n'a eu, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, un impact plus grand sur les relations entre les petits pays et les grandes puissances que le non-alignement. La signification de ce concept et les modalités de sa traduction sur le plan opérationnel ont changé depuis son apparition dans les années 50, mais il n'a pas cessé d'avoir une incidence importante sur les orientations diplomatiques de la majorité des États du monde en développement. Kwame Nkrumah et Gamāl 'Abd al-Nasser figurèrent parmi les fondateurs africains du non-alignement. Au départ, le mouvement était l'expression d'une protestation solidaire et visait la modernisation des rapports Est-Ouest. Mais depuis les années 70, et plus particulièrement à partir du sommet algérien de septembre 1973, l'axe du mouvement s'est déplacé pour privilégier une restructuration fondamentale du système mondial allant dans le sens d'une plus grande équité dans les relations Nord-Sud.

## Les nouvelles tendances politiques en Afrique

Ce n'est pas dans l'ordre du non-alignement et des relations mondiales que des tendances nouvelles sont apparues dans les années 70 mais plutôt dans celui de la situation politique interne de l'Afrique. Leur apparition est marquée d'abord par l'effondrement des régimes socialistes en Afrique, ensuite par la rétrocession du pouvoir de l'armée aux civils, avec le retour temporaire du Ghana et du Nigéria à des régimes civils vers la fin des années 70, et, surtout, par l'abandon du système du parti unique et du régime autokra-

tique pour en revenir aux valeurs antérieures de la démocratie libérale et du multipartisme.

### L'échec du modèle socialiste

Comme on l'a indiqué précédemment, le modèle socialiste qui combinait le marxisme-léninisme, le socialisme islamique et les valeurs africaines traditionnelles fut en grande vogue pendant les premières décennies de l'indépendance et adopté par des pays comme l'Égypte, la Guinée, le Ghana, le Mali, la Tanzanie, le Mozambique et l'Angola. Or ce modèle a été abandonné par tous ces pays sans exception, selon un processus entamé en Égypte avec al-Nasser et poursuivi avec la chute de Nkrumah au Ghana et celle de Modibo Keita au Mali dans les années 60. Comment peut-on expliquer cet échec du socialisme en Afrique? Telle est la question qui se pose.

D'emblée, il faut préciser que c'est un échec qui n'a rien à voir avec l'effondrement du communisme en Union soviétique et en Europe orientale dans les années 80. Le processus, on l'a vu, a commencé en Afrique dans les années 60. L'effondrement enregistré en Europe de l'Est n'a fait qu'accélérer le processus en cours en Afrique. Il semble qu'en Afrique l'échec du socialisme ait été dû au fait que, si le climat intellectuel lui était propice, le terrain sociologique et matériel ne s'est pas révélé assez fertile. Le climat intellectuel devint favorable au socialisme dans les premières décennies de l'indépendance d'abord parce que beaucoup de nationalistes africains en étaient venus à associer sur le plan conceptuel le capitalisme à l'impérialisme et au colonialisme; dès lors, les dirigeants africains progressistes devinrent « socialistes » parce qu'ils étaient nationalistes. En second lieu, l'approche capitaliste du développement pendant les premières années d'indépendance s'étant révélée inadéquate, certains dirigeants africains ont eu tendance à voir dans la voie socialiste une stratégie de rechange pour améliorer et transformer la situation sociale et économique.

Le troisième facteur qui prédisposait favorablement beaucoup d'Africains à l'égard du socialisme était la corruption endémique qui n'avait pas tardé à apparaître parmi les dirigeants postcoloniaux du continent. Il est vrai que le capitalisme n'a nullement l'exclusivité de la corruption et qu'elle n'est pas inconnue des pays socialistes. Le sentiment prévalait, néanmoins, qu'il pouvait parfois être plus difficile de maintenir la discipline sociale dans les conditions d'un comportement économique obéissant au laisser-faire que dans celles d'une planification et d'un contrôle relativement centralisés. Le quatrième facteur était l'idée très répandue que la culture africaine traditionnelle était essentiellement collectiviste et, par conséquent, « socialiste ». Tel était, en tout cas, le point de vue défendu par des dirigeants africains comme Senghor, Nyerere et Mboya. Par-dessus tout, les régimes africains qui comptaient s'engager sur la voie de l'État à parti unique étaient particulièrement fascinés par la symbolique socialiste. Après tout, les tendances centralisatrices du socialisme étaient de nature à justifier la monopolisation du pouvoir par un seul parti.

Pour toutes ces raisons, le climat intellectuel paraissait dans l'ensemble plus favorable au socialisme. Le fait est qu'au lendemain de l'indépendance,

la plupart des gouvernements africains faisaient au moins du bout des lèvres profession de socialisme et que les pays précédemment énumérés l'adoptèrent non seulement idéologiquement mais dans la pratique.

Or tous ces pays ont échoué parce que, malgré un climat intellectuel propice, le terrain sociologique s'est révélé réfractaire au socialisme. Le premier facteur sociologique défavorable était, et est encore, le fait que l'ethnicité est en Afrique beaucoup plus forte que la conscience de classe. La plupart des Africains sont d'abord membres de leur ethnie et, ensuite, membres d'une certaine classe sociale. En cas de crise, les ouvriers luo et les ouvriers yoruba sont plus portés à s'identifier respectivement à la bourgeoisie luo au Kenya et à la bourgeoisie yoruba au Nigéria qu'à leurs frères les paysans; telle est la conclusion que Jaramogi Oginga Odinga et le chef Obafemi Awolowo ont pu tirer de leur expérience. Oginga Odinga tenta de former un parti socialiste radical. Il ne tarda pas à découvrir que ceux qui le soutenaient n'étaient pas les défavorisés du Kenya mais presque exclusivement des Luo. De même, le chef Obafemi Awolowo eut vite l'occasion de se rendre compte, au cours de la première et de la deuxième République du Nigéria, que, malgré son discours socialiste, il était le héros non pas de la classe ouvrière de l'ensemble du Nigéria mais de pratiquement toutes les classes du pays yoruba. Tout bien considéré, on est fondé à affirmer qu'en Afrique, chaque fois que sont entrées en concurrence jusqu'à la limite de l'affrontement, d'un côté, les forces de l'ethnicité, de l'autre, celles de la conscience de classe, c'est presque invariablement l'appartenance ethnique qui a triomphé.

Le deuxième facteur sociologique défavorable est la force des élites culturelles en Afrique par rapport aux classes économiques en tant que telles. Du fait de la faiblesse de ces dernières, la seule classe qui aurait pu accomplir la révolution socialiste en Afrique était l'élite. Malheureusement, l'élite était entièrement formée d'Africains fortement occidentalisés qui tenaient leur pouvoir non de la possession de richesses mais de celle d'une éducation occidentale et de l'aptitude à manier le verbe. Ainsi, bien que devenue révolutionnaire, cette élite n'était pas capable de faire la révolution socialiste car, comme Karl Marx l'avait pressenti, seule la classe la moins avantagée dans les sociétés les plus évoluées — et non la classe la plus avantagée que constituait l'élite africaine occidentalisée — peut l'accomplir. Même les Africains qui allaient étudier en Union soviétique ou en Chine devaient au préalable être occidentalisés car les œuvres de Marx, d'Engels, de Lénine et de Mao n'avaient pas été traduites dans des langues africaines comme le kiswahili ou le yoruba. C'est pour un Africain une impossibilité sociolinguistique que d'être un marxiste accompli sans être en même temps fortement occidentalisé. On peut donc incontestablement ranger la nature de la formation des élites en Afrique parmi les caractéristiques défavorables du terrain sociologique auquel a été confronté le socialisme en milieu africain.

Un troisième facteur de cette aridité du sol tient aux capacités organisationnelles de l'Afrique dans la phase historique actuelle. L'idée est répandue qu'une tradition de collectivisme dans un cadre traditionnel est propre à prédisposer au déploiement d'efforts collectifs organisés dans un cadre



16.4. Tom Mboya, ancien dirigeant syndical et ministre de la planification économique du Kenya, assassiné en 1969.

[Photo : © Foundations Books Limited, Nairobi.]

moderne. Malheureusement, on constate plutôt l'inverse. L'effort collectif fondé sur la coutume et la tradition et sur les liens de parenté n'a nullement préparé l'Afrique au type de collectivisme organisé qui doit reposer sur le commandement et non sur le rituel. Si le socialisme nécessite une structure de commandement efficace et rationnelle non fondée sur la coutume, les affinités ethniques ou les rites, la société au stade actuel d'évolution de l'expérience africaine n'est toujours pas prête à accueillir le mode de transformation socialiste.

Le quatrième aspect de l'inadaptation du terrain sociologique africain à la transplantation du socialisme nous ramène quant à lui à des questions de continuité historique. Beaucoup d'économies africaines se sont déjà intégrées en profondeur à une économie mondiale dominée par l'Occident. Les pays africains qui adoptent chez eux le socialisme découvrent qu'ils restent intégrés au système capitaliste mondial. Les règles de ce système découlent massivement de principes élaborés au fil de l'histoire du capitalisme. Dans le commerce international, les pays cherchent à se procurer le maximum de recettes et à réaliser des bénéfices. Les règles des affaires et des échanges au niveau international, le système bancaire qui sous-tend ces échanges, les monnaies effectivement utilisées sur les marchés financiers et pour régler les paiements sont autant de produits de l'expérience capi-

taliste. Des pays comme le Viet Nam, l'Angola et même Cuba finissent par comprendre que leur meilleure planche de salut économique est d'acquérir une légitimité internationale selon les normes occidentales. Il se peut que le Viet Nam et Cuba ne parviennent pas à acquérir leur légitimité, mais l'une de leurs ambitions est de recevoir les bienfaits de l'Occident, d'obtenir pour leurs produits un accès facile à ses marchés et d'accéder aussi à ses marchés financiers.

Tout cela, on le voit, signifie que les pays du tiers monde peuvent se doter de modalités de fonctionnement interne socialistes tout en restant profondément intégrés au système capitaliste international. On a aussi fait valoir qu'un pays comme la Tanzanie est plus dépendant aujourd'hui du système capitaliste mondial qu'il ne l'était avant d'inaugurer son expérience néosocialiste aux termes de la Déclaration d'Arusha de 1967.

On est donc en présence d'une configuration de facteurs qui, d'une part, révèle que l'Afrique est intellectuellement prête pour le socialisme et, d'autre part, nous avertit que les conditions matérielles d'une authentique expérience socialiste en Afrique ne sont pas encore réunies. Le climat intellectuel est prometteur; le terrain sociologique est dissuasif.

### Retour aux valeurs démocratiques libérales

L'effacement des valeurs socialistes en Afrique s'est accompagné d'un courant soutenu de retour aux anciennes valeurs démocratiques libérales des premiers temps de l'indépendance. Il y a aujourd'hui dans la majorité des États africains des mouvements démocratiques libéraux qui réclament la fin de la domination du parti unique et de l'armée, le retour au multipartisme et à des élections politiques fondées sur la concurrence et le rétablissement des droits de l'homme fondamentaux, notamment la liberté d'association et la liberté des médias, ainsi que l'abolition du pouvoir d'arrestation et de détention arbitraires. Ils réclament en outre la justice sociale et le contrôle des responsabilités, la privatisation, la libération des marchés et la décentralisation, ainsi que la participation de toutes les classes aux processus de prise des décisions et de mise en œuvre du développement. Même d'anciens piliers du système du parti unique et du modèle socialiste de développement, comme Nyerere, ont pris le train en marche. Et l'on peut mesurer le succès manifeste de ce nouveau mouvement au fait que des dirigeants comme Mobutu au Zaïre, Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire et Kerekou au Bénin ont octroyé le multipartisme et les élections libres. Des élections ouvertes à la concurrence ont été depuis organisées au Bénin, au Cap-Vert, à São Tomé-et-Principe, au Gabon et au Sénégal, qui ont tous décidé de rejoindre le petit groupe des États démocratiques d'Afrique. Encore une fois, on ne peut que réclamer l'explication de cette tournure fort heureusement prise par les événements.

Hâtons-nous ici aussi d'ajouter que ces évolutions ne sont ni des nouveautés ni des effets de la *glasnost* et de la *perestroïka* de Gorbatchev ou ceux de pressions exercées par des institutions financières internationales comme

la Banque mondiale et le FMI ou par des donateurs d'aide comme les États-Unis, la Grande-Bretagne et la France. Dans certains pays africains, tels que le Ghana, le Nigéria, la Côte d'Ivoire et le Kenya, la demande de démocratie et de régime civil a commencé à s'exprimer dès la fin des années 60 et dans les années 70 après la mise en place du système du parti unique ou de dictatures militaires. Nul n'a oublié l'existence au Kenya du mouvement Mwakenya, l'arrestation et l'emprisonnement du romancier Ngugi, de certains membres du parlement et d'autres intellectuels du pays dans les années 70. Nul n'a oublié non plus l'opposition au gouvernement d'union au Ghana dans ces mêmes années, opposition dirigée par le Mouvement populaire pour la liberté et la justice contre le régime militaire du colonel I. K. Acheampong et qui réclamait le rétablissement d'un gouvernement civil et de la démocratie parlementaire fondée sur le système du multipartisme. La chute du communisme en Europe orientale et en Union soviétique et les pressions du FMI et des pays industrialisés de l'Ouest ont eu pour effet d'obliger les dirigeants africains à accéder aux exigences de ces mouvements au lieu de les réprimer arbitrairement et brutalement, comme cela se faisait dans les années 70 et au début des années 80. La véritable raison de l'apparition de ces mouvements est le simple fait que, dans les années 70, non seulement les régimes socialistes mais aussi les systèmes à parti unique se sont montrés incapables d'apporter ce qu'on attendait d'eux, à savoir le développement et la construction de la nation.

Soulignons que deux arguments clés étaient avancés à la fin des années 50 et dans les années 60 pour justifier l'introduction des régimes à parti unique : l'impératif de l'unité nationale par-delà les classes ou les ethnies et les exigences du développement. C'est ainsi que Julius Nyerere écrivait : « Maintenant que les colonialistes sont partis, il n'y a plus de division entre dominants d'une part et dominés d'autre part [...]. Le multipartisme est un luxe que nous autres, en Afrique, ne pouvons pas nous offrir. Nous avons trop peu de temps et il y a trop de réalisations sérieuses à faire pour nous laisser aller à ce passe-temps oiseux<sup>17</sup>. »

Au Mali, Madaïra Keita soutenait pour sa part que le parti unique, structure concentrée de la nation, est « le creuset dans lequel se retrouvent le paysan et l'homme des villes<sup>18</sup> ».

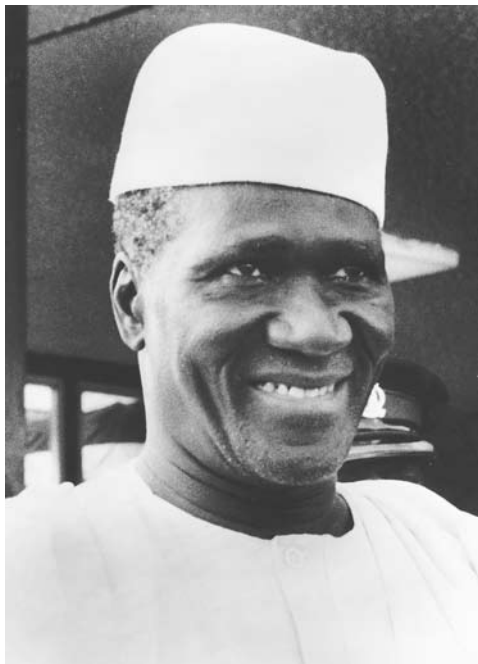
« Le développement continu, écrivait François Tombalbaye (Tchad), exige l'adhésion de tous à un objectif adopté en commun ainsi que le rassemblement de toutes les énergies; et le parti unique jouera, en tant que mobilisateur, un rôle principal dans ce domaine<sup>19</sup>. »

« Si le parti s'identifie au peuple, écrivait Sékou Touré, il est évident que l'État doit également s'identifier au parti afin que se constitue la trilogie indissociable : peuple, parti, État. » Ainsi, « aucune raison du parti ne peut ni ne doit prévaloir sur la raison et l'intérêt du peuple, de même qu'aucune

17. J. K. Nyerere, 1970a, p. 48.

18. M. Keita, cité par L. Sylla, 1977, p. 260.

19. F. Tombalbaye, cité par L. Sylla, 1977, p. 260.



16.5. Ahmed Sékou Touré, président de la République de Guinée de 1958 à 1984.  
[Photo: © IMAPRESS, Paris.]

raison d'État ne peut prévaloir sur la ligne du parti<sup>20</sup> ». La Constitution de 1982 en Guinée dispose que « le pouvoir révolutionnaire [...] est exercé par le peuple, organisé au sein du Parti démocratique de Guinée, parti-État, sur la base du centralisme démocratique » ; tous les organes du pouvoir sont des organes de ce parti-État et « les juges sont élus par les instances du parti à tous les échelons ». Ainsi parlaient aussi les dirigeants du Togo, du Cameroun, du Zimbabwe et du Zaïre ; dans ce dernier pays, le parti du président était « la seule institution de l'État<sup>21</sup> ». Le collectivisme était devenu un monopole politique.

Cependant, après des dizaines d'années de ce système, ni l'unité nationale ni le développement n'avaient été réalisés dans ces pays africains. À l'inverse, il était manifeste, à la fin des années 70, que les rares pays démocratiques, comme le Botswana et Maurice, avaient obtenu des résultats nettement meilleurs en matière de développement économique, de stabilité politique et de construction de la nation. En dehors de ces quelques pays, on avait en fait assisté à la suppression de droits de l'homme fondamentaux, à l'établissement d'une autocratie sans vergogne, de la corruption généralisée,

20. A. Sékou Touré, 1977, cité par L. Sylla, 1977, p. 245-247.

21. P.-F. Gonidec, 1983, p. 72



du népotisme, et à la mainmise sur tous les aspects de la société par l'appareil d'État avec monopolisation des ressources et de la richesse de l'État par les dirigeants du parti ou les oligarchies militaires et leur clientèle. Or on se rend compte de plus en plus que, si le pluralisme n'est manifestement pas une panacée pour les maux politiques, il facilite bien l'accomplissement d'une des valeurs politiques les plus hautes, la liberté. Car enfin, se demandent maintenant beaucoup d'Africains, pourquoi faire du développement et de l'unité des valeurs absolues? Le développement pour qui? L'unité pour qui? Qu'est-ce que le développement pour ceux qui ne sont pas des apparatchiks du parti? Ces questions sont au cœur de la révolution démocratique qui balaie l'Afrique au début des années 90. Ce que réclament donc les Africains, c'est un retour non seulement aux valeurs démocratiques libérales mais aussi aux valeurs mêmes qu'incarnent et symbolisent leurs devises, leurs hymnes et leurs drapeaux nationaux: l'unité nationale, le développement, la liberté et la justice sociale.

### Vers une nouvelle éthique capitaliste

Cependant, dans sa poussée actuelle en faveur du mode de développement libéral et démocratique, l'Afrique doit-elle en passer par tout l'éventail des privatisations et par l'approche occidentale de la liberté des marchés? L'expérience du passé conseille ici à l'Afrique d'avancer avec prudence et de modifier quelque peu sa démarche. Tout d'abord, les Africains ont tous pu mesurer la force qu'a encore en Afrique l'appartenance ethnique avec le népotisme qui l'accompagne, et s'ils adoptent cette approche, n'est-il pas à craindre que l'ensemble du marché soit encadré ou monopolisé par une ou deux ethnies? Dès lors, ne faudrait-il pas que l'Afrique mette en place une sorte de « législation antitrust » ethnique pour empêcher ou briser les « monopoles ethniques », comme ceux que détenaient les Ibo au Nigéria ou les Kikuyu au Kenya aux premiers temps de l'indépendance?

Le deuxième grand enseignement de l'histoire est la façon dont le mobile du prestige dans le comportement économique africain a poussé à une consommation ostentatoire et à un exhibitionnisme « aristocratique » et monarchique débridé. La Mercedes est en Afrique le symbole permanent de la vanité ostentatoire, mais il est des lieux comme le Nigéria où l'onéreuse armada de voitures est parfois assortie d'un palais ou deux, d'un avion et d'un hélicoptère privés et d'un train de vie tapageur, le tout pour une seule famille!

Alors que le mobile du profit dans la théorie économique classique est censé inciter à plus de *production*, le mobile du prestige dans le comportement économique africain d'aujourd'hui incite à plus de *consommation*. Qui plus est, les produits de consommation les plus prestigieux sont souvent importés et se paient en devises. En soi, la privatisation ne fait pas produire davantage à une économie africaine. Le mobile du prestige fonctionne tant en privé qu'au niveau de l'État et dévore monstrueusement les ressources du pays.

Lorsque les Occidentaux exhortent les pays africains à privatiser, ils comptent sur les effets de la liberté rendue au mobile du profit. Or, en fait, dans la majeure partie de l'Afrique, il ne s'agit pas simplement de libérer et d'activer le *mobile du profit*, mais encore de maîtriser et de brider le *mobile du prestige*. On peut soutenir que, des deux croisades, la plus urgente est encore la seconde.

À vrai dire, la croisade des croisades pourrait bien se ramener à trouver les moyens d'utiliser le mobile du prestige de manière à lui faire servir les fins de la production et pas seulement les appétits de consommation. Ne faudrait-il pas que l'Afrique rende la créativité et la production plus prestigieuses que la possession ? Ne faudrait-il pas que les Africains s'intéressent de plus près aux problèmes liés aux *stimulants* en Afrique ? Comment affiner la sensibilisation à l'équilibre *africain* entre prestige et profit ?

Une troisième grande contrainte d'ordre *privé* qui pèse sur le marché (en plus du népotisme ethnique et du mobile du prestige) est le problème général des pratiques de corruption répandues dans l'Afrique postcoloniale. La corruption peut bloquer les procédures et avoir un effet paralysant sur la production et la distribution. Elle peut toucher à la fois le secteur public et le secteur privé ; elle peut être bureaucratique ou omniprésente. La privatisation de l'économie risque de se traduire simplement par la *privatisation* de la corruption — mal parfois plus contagieux pour l'ensemble de la société que la corruption des fonctionnaires et des bureaucrates.

Le capitalisme est arrivé en Afrique sans l'« éthique protestante » du travail et de la frugalité. Économiquement parlant, le protestantisme n'était pas contre l'instinct d'acquisition ; il se méfiait de l'instinct de consommation, surtout à des fins de jouissance. Selon un dicton puritain de l'époque de la Réforme, « Travaille à être riche pour Dieu, mais non pour la chair et le péché ». La richesse n'était considérée comme contraire à la morale que dans la mesure où elle incitait à l'oisiveté et à une complaisance coupable. L'acquisition de richesses n'était dangereuse que si elle sapait les principes jumeaux du *travail* et de la *frugalité* au nom de Dieu.

En arrivant en Afrique, le capitalisme a apporté l'impératif d'acquisition sans la discipline du travail et de la frugalité. L'homme blanc lui-même a montré en Afrique un dangereux exemple. Jamais on ne le voyait laver son propre linge, faire sa cuisine, cirer ses chaussures, faire son lit ou le ménage de sa propre chambre, ni même verser lui-même l'alcool de ses apéritifs. Le luxe de la vie aristocratique des colons blancs jouant à être les maîtres de serviteurs africains a joué un mauvais tour à l'esprit du capitalisme avec lequel était arrivé l'homme blanc. Le mobile du prestige proprement africain qui, dans ses versions originales, avait un caractère convivial a été transformé par les styles de vie aristocratiques importés par l'homme blanc. Le mobile du prestige en Afrique s'est dès lors incarné dans la culture dépensière de la consommation à l'européenne, avec ses immenses demeures et leurs gens de maison, domestiques et « boys » au jardin.

Si l'idéologie de l'esprit d'entreprise se résume au besoin d'acquisition, on peut dire qu'elle est aujourd'hui en terrain conquis dans une bonne partie de l'Afrique. À tel point que l'on y méprise parfois ceux qui ne profitent pas des possibilités qui s'offrent à eux de s'enrichir et d'aider leur parentèle.

La question cruciale est en partie celle des moyens employés pour acquérir la richesse. Celle-ci a-t-elle été *créée* ou simplement obtenue? Acquérir de la richesse au moyen d'une ferme prospère est un processus créateur. S'enrichir en tant qu'intermédiaire pour le compte d'intérêts extérieurs ou par la corruption peut n'avoir strictement rien de créateur. La question est de savoir si l'on peut transformer l'instinct d'acquisition en Afrique en quelque chose de plus directement productif.

Cependant, s'il faut que les *moyens* d'acquérir la richesse soient créateurs, il faut aussi que les *fins* de cette acquisition soient saines. Or la consommation ostentatoire ne figure généralement pas parmi les finalités les plus saines de la réussite économique. En résumé, il faut une réforme fondamentale de l'idéologie africaine de l'esprit d'entreprise aux deux niveaux des moyens et des fins de la poursuite de la richesse dans la société. Tant que cela n'aura pas été accompli, la privatisation des économies africaines, loin d'être le meilleur moyen d'assurer la santé et la liberté du marché, risquera de jouer elle-même au détriment du marché. Aux observateurs suffisamment perspicaces, l'expérience africaine prouve que la privatisation n'est pas nécessairement dans toutes les cultures la meilleure protection de la liberté du marché. Celle-ci nécessite souvent d'autres mesures de sauvegarde d'ordre social, moral et juridique.

## Conclusion: chronologie de l'idéologie

L'histoire est en partie une tentative d'identification des tendances. Mais les tendances de l'histoire des idées et des valeurs sont particulièrement difficiles à saisir. Que peut-on dire, néanmoins, de l'Afrique depuis 1935? Quelles tendances y discerne-t-on dans le domaine des valeurs et des idées?

Au niveau le plus général, nous avons identifié dans l'histoire idéologique de l'Afrique le débat familier entre collectivisme et individualisme. Nous y avons également décelé le débat entre pluralisme et nationalisme, qui englobe des questions aussi diversifiées que celle de la démocratie et du panafricanisme ou celle de l'État et de l'ethnicité.

Ce chapitre a également abordé ce que Nkrumah a appelé le *conscientisme*, c'est-à-dire le jeu des rapports entre la culture autochtone, l'islam et la civilisation eurochrétienne. E. W. Blyden avait précédé Nkrumah dans la vision de cette triade. Ali Mazrui l'a poussée plus loin dans sa série d'émissions de télévision intitulée *The Africans: a triple heritage* et dans le livre publié parallèlement sous le même titre.

Mais sur le terrain en Afrique, peut-on identifier nettement des tendances qui correspondraient à des *subdivisions* de la période écoulée depuis

1935? Nous avons déjà évoqué l'âge d'or de l'alliance entre le pluralisme et le nationalisme, c'est-à-dire la période correspondant aux dernières années du régime colonial. Les nationalistes africains retournent alors le discours libéral et pluraliste contre leurs maîtres occidentaux. Les mots d'ordre libéraux servent la cause nationaliste.

Dans les années 60, la majeure partie de l'Afrique vire à l'autoritarisme. Systèmes à parti unique, coups d'État militaires et autocraties présidentielles sont en phase ascendante pendant une bonne part de cette première décennie d'indépendance africaine. Beaucoup de régimes, même engagés sur la voie capitaliste, se réclament alors du socialisme. Dans les premières années de l'indépendance du Kenya, on pouvait entendre un ministre de Jomo Kenyatta aussi important que Tom Mboya parler avec enthousiasme du « socialisme africain ».

Le « socialisme arabe » était aussi fortement revendiqué dans une partie de l'Afrique du Nord. Les années 60 correspondent à la dernière décennie de Gamāl ʿAbd al-Nasser au pouvoir. Celui-ci consacre en partie ces années à consolider les changements « socialistes » introduits en Égypte et en partie à poursuivre de vigoureuses politiques panarabes, panafricaines et non alignées dans les affaires du monde. Il meurt en 1970.

Ahmed Ben Bella est renversé en Algérie en 1965, mais le régime de son successeur, Houari Boumediene, poursuit la politique de socialisme d'État qu'avait prônée la jeune révolution algérienne. Muammar el-Kadhafi renverse le roi Idrīs en 1969 et entreprend sans délai de mettre en œuvre une version libyenne du socialisme protecteur du bien-être, qu'il appellera ultérieurement la « troisième voie ».

Pendant toutes les années 60, cependant, à peu près partout en Afrique, on aurait cherché en vain une déclaration prônant ouvertement le marxisme-léninisme comme idéologie officielle. Ces années ont été, d'une manière générale, des années d'enthousiasme pour le socialisme, mais accompagné d'une attitude de prudence à l'égard du marxisme-léninisme. De fait, des régimes comme celui d'al-Nasser en Égypte ont été à la fois fortement prosocialistes et antimarxistes. Beaucoup de communistes égyptiens ont été emprisonnés par al-Nasser.

Quand Djaʿfar al-Nimayrī monte son coup d'État au Soudan en 1969, il s'appuie sur une forte alliance avec les communistes soudanais. Mais celle-ci sera de courte durée. Les partenaires se retourneront l'un contre l'autre, et c'est al-Nimayrī qui triomphera.

Politiquement fractionné, le Nigéria n'a pas élaboré d'idéologie à l'usage de toute la nation. On peut, cependant, discerner des tendances de gauche non seulement dans les universités mais aussi chez le chef Obafemi Awolowo. Le communisme est presque totalement absent.

Il faut attendre les années 70 pour voir le marxisme-léninisme prendre une dimension majeure dans le paysage continental africain. Deux facteurs ont été déterminants dans ces années: il y a eu, d'abord, des révolutions sociales dans des pays comme l'Éthiopie et Madagascar, et, ensuite, l'effondrement de l'Empire portugais. Le soulèvement de 1974 en Éthiopie a peut-être été

la révolution sociale la plus profonde en Afrique dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Le régime qui supplanta celui de Haïlé Sélassié allait ensuite se déclarer marxiste-léniniste. Des pays francophones comme Madagascar, le Congo et le Bénin ont également pris des orientations marxistes-léninistes, encore qu'elles fussent peut-être plus inscrites dans les discours que dans les actes.

Avec l'effondrement de l'Empire portugais, le marxisme-léninisme a acquis ailleurs un supplément de visibilité. L'Angola et le Mozambique se déclarent l'un et l'autre États marxistes-léninistes et la Guinée-Bissau flirta quelque temps avec l'idéologie de gauche.

L'âge d'or du marxisme-léninisme en Afrique se situe-t-il pendant la période allant des années 70 jusque vers la fin des années 80? Le fait est qu'à la fin des années 80, des pays comme le Mozambique, le Bénin et le Congo étaient en train de prendre leurs distances au niveau gouvernemental avec la rhétorique marxiste-léniniste. Certains n'allaient pas tarder à renoncer entièrement à l'étiquette d'États marxistes-léninistes. Vers la fin des années 80 et au début des années 90, le pluralisme était-il en passe de se réaffirmer en Afrique? Une renaissance libérale était-elle en cours? Nous l'avons vu, beaucoup de pays sont même revenus à des constitutions établissant le multipartisme et à des élections ouvertes à la concurrence. Ce qu'on ne pouvait prévoir avec certitude, c'était ce que dureraient ces nouvelles tendances pluralistes. Allaient-elles au moins caractériser les toutes dernières années du XX<sup>e</sup> siècle? Cela reste à voir.

Un dernier rébus historique est celui du rapport entre la nature exacte de la politique coloniale, d'une part, et ses conséquences idéologiques post-coloniales, d'autre part. Il n'y a pratiquement aucun pays du continent africain antérieurement sous la domination du Royaume-Uni qui se soit déclaré État marxiste-léniniste. En revanche, pratiquement *tous* les pays auparavant sous domination portugaise ont au moins expérimenté le marxisme-léninisme, quand ils ne l'ont pas adopté comme idéologie officielle. Les pays anciennement colonisés par la France se situent quelque part entre le paradigme anglophone (pas de marxisme-léninisme) et le paradigme lusophone (marxisme-léninisme très répandu). L'Afrique francophone est idéologiquement diverse. Dans quelle mesure les politiques coloniales différentes des trois puissances impériales sont-elles à créditer des différences idéologiques postcoloniales entre leurs anciennes colonies? Par exemple, l'oppression plus forte du régime colonial portugais explique-t-elle la radicalisation idéologique plus poussée de ses victimes coloniales? Il n'y a pas de réponses faciles à certaines des questions historiques complexes que pose l'expérience africaine, mais les degrés divers de répression pourraient bien être parmi les facteurs à l'origine des phénomènes.

En tout état de cause, les différences idéologiques postcoloniales entre les pays anglophones, lusophones et francophones se révéleront peut-être de courte durée. Il se peut que les valeurs et les idées apportées par la colonisation soient en définitive beaucoup plus éphémères que les continuités culturelles sous-jacentes de l'Afrique autochtone.

Le régime colonial a obligé des gens qui avaient auparavant vécu séparément à vivre ensemble et divisé des gens qui étaient auparavant unis. Les

tensions ethniques sont des conflits de valeurs. Elles sont aussi devenues source de la plus forte menace qui pèse sur la stabilité de l'Afrique et sur la démocratie africaine. La parade tient dans une action déterminée d'intégration nationale et dans le partage vécu des idées et des valeurs. L'Afrique est à la recherche d'une idéologie créatrice.

Lorsque des cultures multiples sont confrontées les unes aux autres à l'intérieur des frontières d'une même nation, leurs relations peuvent se situer à des degrés divers de profondeur sociale. Le degré minimal de relation est celui de la *coexistence*, dans laquelle deux ou plus de deux communautés culturelles ne savent que très peu de choses l'une de l'autre. Chacune peut avoir ses propres paradigmes de pensée conservateurs, fondés sur l'exclusive ethnique. Le traditionalisme autochtone peut régner en maître à ce niveau.

Le deuxième degré de relation est celui du *contact*, par lequel deux ou plus de deux groupes entrent en relations commerciales, ou participent en commun au marché du travail, ou deviennent membres d'un même parti politique, ou encore écoutent chacun la musique de l'autre. Par-dessus tout, le contact doit comporter un partage d'idées et la mise au point de priorités communes. Les traditions ancestrales de l'ancien, du guerrier et du sage peuvent faire l'objet d'une interaction entre plusieurs cultures ethniques.

Le troisième degré de relation interethnique est celui de la *concurrence*, où ces contacts débouchent sur une rivalité pour l'obtention des ressources, du pouvoir ou de débouchés sociaux et économiques. Les débats idéologiques et politiques sont partie intégrante de ce stade concurrentiel de la construction de la nation. Le capitalisme peut être en conflit avec le socialisme sur la scène politique. L'individualisme peut être sur la défensive face au collectivisme.

Le quatrième degré de relation entre deux ou plus de deux cultures ethniques est celui de la *conquête*, où l'une des idéologies ou des cultures commence à prendre le dessus. Une idéologie, par exemple, peut devenir plus influente que d'autres. Ou encore le système de valeurs nouvellement dominant peut réussir à revendiquer une part disproportionnée du pouvoir, des ressources ou des débouchés socio-économiques. Le népotisme peut ainsi prévaloir même sous un régime socialiste. Le pluralisme peut être étouffé par l'hégémonie politique et le monopole du pouvoir.

Le cinquième degré de relation entre les cultures est celui du *compromis*. À ce stade, les idéologies, les valeurs politiques et les traditions en concurrence trouvent un *modus vivendi*, une formule acceptable de résolution des conflits et une base viable de partenariat social. L'individualisme peut se réconcilier avec le collectivisme, le pluralisme avec le nationalisme.

Le sixième degré de relation est celui de la *coalescence*, où les valeurs et les identités des groupes politiques commencent à fusionner et où leurs frontières deviennent de moins en moins distinctes. Les cultures, les valeurs et les idéologies, voire même les langues, s'entremêlent et un sentiment d'identité plus vaste commence à se dégager. Cette identité élargie pourra être la conscience nationale. Le sentiment ethnique fusionne avec la conscience nationale. Une idéologie nationale est peut-être en train de s'élaborer.

Dans certains pays africains, les divisions idéologiques subissent en outre l'influence des *relations internationales* et de *facteurs économiques*. Il faut cependant garder présent à l'esprit que la diplomatie et l'économie sont souvent facteurs d'intégration autant que de division. L'équilibre varie d'une société à l'autre. Le non-alignement peut consolider à l'intérieur des frontières le sens de l'identité nationale.

La lutte pour l'intégration nationale et la construction de l'État ne fait que commencer en Afrique. Le dialogue idéologique et l'interaction culturelle font partie intégrante de l'élaboration du sens de la nation et de la consolidation de l'identité collective dans l'ère postcoloniale.

Cette tendance sociale devra incorporer les apports créatifs des penseurs et des intellectuels de l'Afrique auxquels il sera permis d'œuvrer librement. Les aspects les plus novateurs de l'individualisme peuvent véritablement s'allier aux aspects les plus humanistes du collectivisme. Alors seulement, l'État et la nation en Afrique seront capables, au lieu de se détruire mutuellement, de s'engager enfin dans un processus de construction et d'enrichissement mutuels.