

# **SOUVERAINETES NEGATIVES : IDENTITES CULTURELLES ET ETAT DE DROIT**

**Le cas de l'Afrique sub-saharienne  
Un programme**

Lukas K. Sosoe



**Reial Acadèmia Europea de Doctors  
Real Academia Europea de Doctores  
Royal European Academy of Doctors**

BARCELONA - 1914



**Lukas K. Sosoe**, Professeur d'éthique, de philosophie du droit et de philosophie politique à l'université dU Luxembourg, Faculté des Lettres, des Sciences humaines, Arts et Sciences de l'Éducation.

Auteur et éditeur de plusieurs articles et ouvrages, entre autres ; *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik* (1988), *Identité : Evolution ou Différence* (éd.) (1989) ; *Philosophie du droit* (1991, avec Alain Renaut) ; *Subjectivité, Démocratie et raison pratique/Self, Democracy and Practical Reason* (éd.) 1998 ; éd. Française de Niklas Luhmann, *Légitimation par la procédure* (2001) ; *La vie des normes et l'esprit des principes* (1995) *Diversité humaine, Multiculturalisme, démocratie et citoyenneté*, (éd.) (2002) ; *Bioéthique et cultures démocratiques* (1996) *Regards croisés sur la Constitution avortée de l'Union européenne* (en collaboration avec Philippe Poirier, Gary Overvold (Ed.)) (2010) ; *Niklas Luhmann. Law as Social System* (ed.,) 2015) ; *Systèmes psychiques et systèmes sociaux* (Ed.,) 2017) ; *Kant et les penseurs de langue anglaise* (Ed. avec Mai Lequan et Sophie Grapotte) (2017) ; Niklas K. Luhmann : *Le droit de la société* (éd.) (2019) *Luther, Europe et la Réforme* (éd.) (2020) ; édition française de Niklas Luhmann : *Droit de l'homme et différenciation sociale* (Hermann, Presses universitaires de Laval (Québec) ; *Trajectoire de la modernité. Mélanges à Alain Renaut*, (éd. en collaboration avec Geoffroy Lauvau) 2023.

En préparation : *Les souverainetés négatives. Essai sur la légitimité de l'Etat en Afrique sub-saharienne.*





# **SOUVERAINETES NEGATIVES : IDENTITES CULTURELLES ET ETAT DE DROIT**

**Le cas de l'Afrique sub-saharienne  
Un programme**

**Excmo. Sr. Dr. Lukas K. Sosoe**



# **SOUVERAINETES NEGATIVES : IDENTITES CULTURELLES ET ETAT DE DROIT**

## **Le cas de l'Afrique sub-saharienne**

### **Un programme**

Discurso de ingreso en la Real Academia Europea de Doctores, como  
Académico Correspondiente, en el acto de su recepción  
el 16 de octubre de 2023

por

**Excmo. Sr. Dr. Lukas K. Sosoe**  
Doctor en Filosofía

Y contestación del Académico de Número

**Excmo. Sr. Dr. Santiago Castellà Surribas**  
Doctor en Derecho

**COLECCIÓN REAL ACADEMIA EUROPEA DE DOCTORES**



Reial Acadèmia Europea de Doctors  
Real Academia Europea de Doctores  
Royal European Academy of Doctors

BARCELONA - 1914

[www.raed.academy](http://www.raed.academy)

© Lukas K. Sosoe

© Real Academia Europea de Doctores

La Real Academia Europea de Doctores, respetando como criterio de autor las opiniones expuestas en sus publicaciones, no se hace ni responsable ni solidaria.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante cualquier medio o préstamo público.

Producción Gráfica: Ediciones Gráficas Rey, S.L.

Impreso en papel offset blanco Superior por la Real Academia Europea de Doctores.

ISBN: 978-84-09-54874-3

D.L: B 18886-2023

Impreso en España –Printed in Spain- Barcelona

Fecha de publicación: octubre 2023



## ⊗ REMERCIEMENTS

C'est avec une émotion à peine contenue que je fais mon entrée dans l'Académie Royale Européenne des Docteurs. J'aimerais en remercier très sincèrement les membres surtout pour leur ouverture à accueillir un discours sur l'État en Afrique. Le mérite de devenir membre de cette Société de savants ne m'appartient pas seul. Loin de là. Je le dois aux liens indéfectibles d'amitié et de saine complicité avec Luis Miguel Ojeda qui a initié une coopération scientifique avec un groupe d'amis espagnols dont Santiago Castella Surribas, mon parrain dans l'Académie. Que Juan Lacruz Bassols, Pedro Díaz, Andrés Rodríguez Benot, Javier Wrana, Jordi Canal, Emilio González Ferrín et Fernando Oliván soient également remerciés.

Quant au thème du discours programmatique avec lequel je fais cette entrée, je le dédie à mes enfants, Philippe, Pierre et particulièrement Mélanie. C'est elle qui un jour à Montréal où il faisait particulièrement froid, la température avoisinait les moins 30 degrés, m'a demandé sur le chemin de l'école où je l'amenaient en luge, si tu es né en Afrique comment as-tu survécu. Elle m'informait qu'elle avait regardé à la télévision des images violentes qui lui avaient fait peur. Je lui souhaite de trouver ma réponse dans ce projet.

La liste des personnes risquée longue avec lesquelles j'ai discuté l'un ou l'autre aspect ou argument de ce projet. Qu'elles trouvent toutes ici l'expression de la profonde gratitude.





# ÍNDICE

REMERCIEMENTS .....	7
DISCURSO DE INGRESO .....	11
BIBLIOGRAFÍA .....	51
DISCURSO DE CONTESTACION .....	59
Publicaciones de la Real Academia Europea de Doctores.....	77





## ⊗ DISCURSO

**Excelentísimo Sr. Presidente de la Real Academia  
Europea de Doctores Dr. Alfredo Rocafort.  
Excmas. Sras. y Sres. Miembros  
De la Junta de Gobierno de la Academia,  
Ilustrísimos Sras. y Sres.  
Querida familia, señoras, señores, amigos,**

Le présent projet est une tentative d'esquisser la problématique de la légitimité et d'en proposer les termes de débat, en tenant compte des circonstances historiques, politiques et sociologiques de l'émergence de l'Etat africain au sud du Sahara. Il s'agit de répondre à la question de savoir comment présenter la question de la légitimité non pas de l'État en général, mais de l'État africain postcolonial avec sa spécificité, de manière raisonnable, c'est-à-dire comment la formuler de manière significative.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'ordre normatif des relations internationales s'est radicalement transformé. De l'inégalité matérielle, politique et organisationnelle au sein et entre les empires qui dominaient le monde est née une nouvelle configuration des relations internationales, fondée sur l'égalité formelle de tous les pays, l'égalité des citoyens et les droits universels de l'homme. De ces nouvelles relations internationales sont nés les États africains, aujourd'hui encore caractérisés par leur autoritarisme, leur instabilité, des coups d'État militaires,

la violence politique et sociale, la corruption et surtout la violation des droits de l'homme, etc. En un mot, ces États constituent ce que Robert Jackson a appelé : souveraineté négative. Notre projet se concentre sur leur légitimité.

## I

Pour expliquer les conditions socio-politiques des États africains et leur échec, les chercheurs ont avancé de nombreuses raisons et hypothèses de toutes sortes, allant des théories de l'évolution sociales selon lesquelles l'évolution vers la démocratie a besoin de temps et de différentes étapes aux considérations les plus pessimistes en passant par les approches institutionnelles et bien d'autres. Des raisons psychologiques d'une mentalité africaine particulière aux caractéristiques structurelles ont été avancées pour expliquer le sous-développement politique, social et économique, la violence politique et l'instabilité, bref tous les maux des États africains. Toutes ces théories ne sont pas fausses. Elles jettent une lumière particulière sur tel ou tel aspect de l'échec des États en Afrique au Sud du Sahara. Mais les chercheurs me semble-il, ont oublié d'accorder une attention particulière à un élément fondamental qui dévoile au mieux les raisons de l'échec des États africains : la pensée politique dite africaine elle-même, les écrits des universitaires et des hommes politiques africains, qui ont fortement marqué la vie politique et qui sont encore très influents sur tout le continent, surtout dans les cercles universitaires. Ces écrits se résument à une seule idée : L'identité culturelle africaine, voire l'unité politique et culturelle africaine, en un mot : la pensée africaine.

Exclusivement fondés sur l'identité culturelle africaine ou l'unité culturelle sous toutes ses formes, ces écrits ont conduit à la formation et à la politisation de nombreux mouvements intellectuels culturels tels que la personnalité africaine, la négri-

tude, l'unité culturelle africaine, voire la démocratie africaine, le socialisme africain. On pourrait même avancer qu'il n'y a pas de discours ou d'écrits politiques qui ne porte cette marque particulière de la culture africaine qui, le plus souvent se réfère à la nécessité de recourir aux traditions dites africaines ou entendent s'en inspirer. Dans la mesure où ce geste conduit à penser qu'il y a un effort à établir une continuité entre le passé culturel africain et le présent, on pourrait y voir une sorte de sagesse ou de prudence à ne pas rompre radicalement avec le passé culturel et à imprimer le sceau de l'identité africaine à des prises de décisions, aux orientations et l'action sociale et politique. Comme le dit Burke dans les *Réflexions sur la Révolution en France* « Les personnes qui ne regardent jamais en arrière vers leurs ancêtres ne se tourneront pas vers la postérité ». Suivant cette logique de non-rupture ou de continuité, quoi de plus naturel de conclure qu'en se référant à leurs traditions ancestrales, les penseurs et écrivains africains, s'arment et arment les peuples d'Afrique pour mieux regarder vers l'avenir, vers la postérité pour mieux assurer leur avenir dans un univers moderne changeant.

Seulement, cette sagesse n'est que pure apparence. Pire encore, elle est le boulet au pied d'une Afrique qui veut avancer, l'entrave qui retarde tout progrès, surtout au plan sociale et politique et qui bloque toute forme de développement politique fondé sur les principes modernes de l'État de droit et la déclaration universelle des droits de l'homme des Nations unies, bref elle constitue l'obstacle majeure à tous les instruments juridiques et politiques, à toutes les idées modernes qui ont présidé à la naissance des États. C'est une sagesse apparente qui barre la voie à l'autonomie individuelle, condition préalable essentielle à l'autonomie politique démocratie libérale, d'une part, et au contrôle de l'exercice du pouvoir politique ainsi qu'à la responsabilité dans la gestion des biens publics,

de l'autre. En d'autres termes, les mêmes élites politiques africaines qui ont revendiqué les droits universels de l'homme et se sont servi de la Charte des Nations unies pour parvenir à l'indépendance politique ont changé de langage. Face au devoir de se conformer aux principes au nom desquels elles ont revendiqué l'autonomie politique, elles ont commencé à insister sur l'identité culturelle, sur la différence culturelle africaine, ethnique et raciale au détriment des principes universels qui leur ont donné accès à la communauté des États souverains. Et, en l'absence d'une culture africaine continentale, les politiciens et philosophes africains ont inventé les idéologies de mobilisation des citoyens en vue de justifier l'exercice du pouvoir politique. Le résultat en est la priorité accordée à l'identité culturelle et ethnique africaine et aux programmes de développement économique sur le langage des droits égaux, des libertés égales, de la citoyenneté et de l'auto-détermination des peuples. L'auto-détermination des peuples s'est vite transformée en autodétermination des gouvernements. L'État africain au Sud du Sahara constitue sa propre fin. Et cette fin n'est rien d'autre que le maintien au pouvoir des dirigeants, leur protection et l'assurance de leur propre sécurité. Car, quand la question se pose de savoir, d'un point de vue des relations internationales, comment ces pays arrivent à survivre depuis les indépendances, la réponse est moins la reconnaissance formelle dont ils jouissent que la survie de ceux qui sont au pouvoir. Comme l'écrit si bien Christopher Clapham : » Dans la grande majorité des cas, les dirigeants cherchent à assurer leur survie personnelle en cherchant leur propre survie et en renforçant leur État. Ils peuvent dans l'ensemble au mieux protéger leur propre sécurité en préservant et en améliorant le pouvoir de l'État qu'ils gouvernent » (4 et suivantes). D'où la question de la légitimation de l'État africain au Sud du Sahara. Une question qui, on le voit bien du point de vue des relations internationales, se divise inévita-



blement en deux points : la légitimité de l'exercice du pouvoir de l'État et la légitimité des gouvernements ou de l'exercice du pouvoir.

Comment est-ce que les dirigeants politiques et penseurs africains ont perçu cette question de la légitimation de l'État et celle de l'exercice du pouvoir ? Quelle conception avaient-ils développé de la citoyenneté, de l'État et de leur propre position ?

Tel est l'objectif de ma présentation qui s'insère dans le cadre des relations internationales, mais procède non pas normativement en mettant en avant ce que les États doivent être, mais en analysant la façon dont les penseurs et gouvernant africains conçoivent l'État et l'exercice de leur pouvoir au sein de la communauté des États.

Pour mieux cerner cette question dans ces grandes lignes et mieux préciser les contours de notre position, nous aimerions procéder en deux parties :

Après une définition du concept de légitimité, nous voudrions, en un premier temps, présenter et analyser un échantillon représentatif de ces écrits des dirigeants politique comme un moment décisif de la conception de l'État sub-saharien selon une logique se réclamant de l'identité culturelle africaine.

En deuxième temps, nous mettrons en évidence logique a conduit au "détournement" des principes normatifs universels au nom desquels les indépendances ont été acquises ce qui a pour conséquence un blocage total du développement d'un État de droit, de la pensée de la citoyenneté et de la création d'institutions libre et démocratiques.

Enfin nous mettrons en avant des propositions constructives qui reprennent l'histoire du panafricanisme et ses principes d'autonomie individuelle et politique comme seul élément réel d'une identité africaine qui, loin d'être culturelle, est plutôt politique.

Notre argument principal se résume comme suit : Choisir l'identité culturelle et faire du développement économique ou autres des options ayant priorité sur les droits de l'homme et de la citoyenneté constitutifs de l'État de droit, c'est, pour de nombreuses raisons, non seulement contradictoires, voire impossibles, ou du moins voués à l'échec et à la violence, mais elles constituent également une menace pour les principes normatifs du droit international qui ont conduit les pays africains à l'indépendance politique. Premièrement, les deux concepts manquent de clarté et de précision. Deuxièmement, l'identité culturelle africaine n'existe pas, l'Afrique étant un continent multiethnique et multiculturel, toute tentative d'imposer un modèle culturel continental défini politiquement constitue une violation des droits des individus, des peuples et des communautés culturelles à choisir leur mode de vie. Troisièmement, le meilleur programme de développement économique peut entrer en conflit avec les soi-disant valeurs ou préférences culturelles africaines. Quatrièmement, les politiques d'identité et de développement peuvent être incompatibles avec a) les principes fondamentaux de la justice politique, de la liberté politique, de l'égalité et de la citoyenneté ou d'une gouvernance politiquement considéré comme juste. Cinquièmement, les seuls éléments que les pays africains ont en commun ne sont pas une culture mais des principes qui ont présidé à leur émergence comme États indépendants, d'une part, et un passé colonial commun, de l'autre. En d'autres termes, les États africains sont des États modernes. Ils sont le modèle de "l'État européen" transposé dans une constellation culturelle et géographique différente en Afrique.

Ils sont apparus après la Seconde Guerre mondiale et étaient censés être gouvernés selon les principes normatifs modernes de justice politique, de liberté et d'égalité, de l'ordre normatif international grâce auxquels les indépendances ont été acquises et non sur la base d'une prétendue identité culturelle commune et d'un concept quelconque de développement. Aucun discours de légitimation acceptable ne peut ignorer ces conditions.

Dans le cas des pays d'Afrique subsaharienne - et c'est notre thèse - la référence à l'identité culturelle par les gouvernants et les élites africaines a eu pour effet d'éluider la question de la légitimité de l'Etat. Elle a donné, à une question de droit et d'Etat de droit, une réponse de fait, plus précisément celle d'une identité culturelle, hypothétique et imaginaire de surcroît parce que sociologiquement inexistante. En bloquant tout effort de construction d'un Etat de droit, le primat accordé à l'identité culturelle, a servi de justification aux pires atrocités, à l'insécurité et aux violations des droits de l'homme et au mépris de la Charte des nations-unies.

La légitimité étant une question juridique et morale à laquelle nous voudrions donner ici un sens sociologique institutionnel, la première question aurait été celle de la création d'institutions légitimes. Par institutions publiques légitimes, nous entendons toutes les institutions libres et opposées à toutes les formes de domination non acceptables par les citoyens, comme la colonisation elle-même. Au lieu de créer un ordre social et juridique pour contrer le système colonial, un discours sur l'identité culturelle s'est développé. La référence massive à une soi-disant identité culturelle africaine inexistante a plongé ces nouveaux Etats dans un marasme institutionnel et surtout politique, caractérisé, entre autres, par une gestion patrimoniale de l'Etat. Par gestion patrimoniale, on entend la gestion des biens publics comme des biens privés par les individus formant le gouverne-

ment et la haute administration. D'où la tendance de chaque gouvernement à se perpétuer au risque de devoir rendre des comptes en cas de changement de gouvernement.

Par légitimité politique, nous entendons les conditions de reconnaissance et d'acceptation, par les citoyens ou les gouvernés, des institutions et des décisions des autorités politiques comme fondement de leur comportement. Cette reconnaissance et cette acceptation des décisions peuvent être tacites, sociologiques, ou selon des critères normatifs explicites et clairement établis au plan philosophique, qui permettent de comprendre l'intérêt qu'il peut y avoir à reconnaître les décisions des gouvernants et à s'y conformer. Alors que les études empiriques sont presque unanimes à ne parler que des avantages matériels des élites politiques africaines et des gouvernants (Bayart, 1989 ; R. Jackson), les essais et réflexions sur la question de la légitimité de l'État post-colonial restent quasiment absents, à l'exception de quelques prises de position de chefs d'État africains, comme nous le verrons plus loin. Il y a certes quelques contributions qui portent le titre de légitimité de l'État en Afrique, mais loin de traiter la question dans le contexte de l'émergence de l'État africain post-colonial, elles posent le problème de manière trop générale ou trop spécifique au contexte économique, financier ou juridique. Par exemple, on le traite dans le cadre de la mondialisation (Gazibo, M. Ch. Moumouni, 2007) ou on utilise des catégories trop liées au contexte de l'émergence de l'État en Occident, comme les théories du contrat social, sans chercher d'équivalent dans l'histoire politique africaine. Ceci est d'autant plus surprenant que l'État en Afrique n'est pas le résultat d'une dynamique sociale et politique endogène, mais reste l'héritage du colonialisme, et que l'indépendance politique formelle ne peut être prise pour la "volonté du peuple", mais pour celle des nouvelles élites modernes soutenues par l'ONU, l'Union soviétique et les États-Unis. Néanmoins ils demeurent

des États dans la mesure où ils jouissent d'une reconnaissance par la communauté des États. Par rapport aux grandes puissances européennes ou à la Russie, la Chine et les États-Unis, par exemple, les États africains au Sud du Sahara sont des États, plus précisément des quasi-États au sens que Robert Jackson donne à ce mot.

Par quasi-État, Jackson entend une ancienne colonie qui est légalement devenue un État, mais qui ne dispose pas de toutes les ressources matérielles et institutionnelles nécessaires à un État, ou pas suffisamment, selon les critères du droit international positif classique. Se référant à Hedley Bull et Adam Watson, Jackson souligne le fait qu'un quasi-État "jouit de la même souveraineté mais n'a pas d'institutions établies capables de contraindre et de vaincre les individus qui occupent leurs positions. Ils reflètent encore moins le respect de sa propre constitution et l'acceptation de l'État de droit". Cela signifie que "les avantages réels de l'indépendance (politique), qui est la raison d'être de la liberté, ne sont pas encore appréciés par la majorité des citoyens". (Jackson, 2001, 22). En un mot, un quasi-État est une formation politique reconnue comme juridiquement souveraine, mais dont la gestion est déficiente et qui n'est pas en mesure d'assumer les fonctions d'un État : la sécurité des biens et des personnes, le respect de sa propre constitution, la reddition publique de comptes à ses citoyens et la stabilité nécessaire à cette fonction par des normes collectivement contraignantes (Luhmann, Le droit de la société, chap. II).

En tant que quasi-États, les formations étatiques africaines jouissent et ne peuvent jouir que d'une souveraineté négative, qui leur garantit formellement la non-ingérence en termes de droit international. Tout comme, dans le libéralisme politique, les individus jouissent d'une liberté négative, au sens de Benjamin Constant (liberté des Anciens et liberté des Modernes)

ou au sens d'I. Berlin, les États sont protégés de l'ingérence extérieure. ( Berlin ...) par la norme de non-ingérence, qu'ils peuvent imposer aux autres États. Cette non-ingérence de jure peut-être contrainte et donc très limitée pour des raisons matérielles. Néanmoins, malgré leur incapacité à jouer un rôle actif significatif à l'extérieur, les dirigeants des quasi-États disposent d'un grand pouvoir, parfois même plus que dans les grands États , en raison de la faiblesse et de l'inefficacité des institutions de contrôle de l'État et du fait qu'ils peuvent s'exempter des obligations imposées par leur propre constitutions. Un exemple en est la constitution, qui peut changer au gré du pouvoir et qui n'est soumise à aucun contrôle institutionnel sauf, bien sûr, celui de l'armée qui intervient de temps en temps sous prétexte de maintenir l'ordre et de promettre, sous la pression extérieure, d'organiser des élections libres et de rendre le pouvoir aux civils. Cela crée souvent une instabilité qui, comme un appel d'air, attire et renforce la dictature comme solution ultime, le plus souvent sous la forme d'un régime militaire ou d'un régime militaire masqué, le plus souvent soutenu de l'extérieur.

La question de la légitimité n'est donc pas anodine, elle est au cœur de la situation politique des États africains depuis leur indépendance, depuis le transfert du pouvoir colonial aux élites autochtones. Ne pas poser explicitement cette question, c'est en quelque sorte perpétuer l'héritage colonial en le taisant ou en le reléguant dans l'imaginaire. Mais comment poser cette question de la légitimité politique dans un contexte aussi spécifique que celui des États africains ? D'où la nécessité de rechercher une formulation spécifique des conditions de légitimité de l'État africain.

## II. La problématique

Comme nous l'avions dit, il s'agit d'un Etat considéré comme souverain, mais qui par manque de moyens, jouit seulement d'une souveraineté négative. Comme entité géopolitique, peut-on dire, l'Afrique n'existait pas avant la colonisation. Il y avait plusieurs régions et territoires très différents sur le continent qui ne pouvaient être considérés comme une entité géopolitique. Ce sont ces régimes coloniaux qui ont regroupé toutes les régions et cultures de l'Afrique Noire dans des États. L'unité des pays africains au Sud du Sahara résulte de l'horizon d'une expérience commune : le colonialisme et décolonisation formelle : l'indépendance politique.

Le point de départ de notre projet prendra la *forme d'une expérience de pensée sur la légitimité* dans ce contexte africain:

*Qu'auraient choisi les Africains comme principes de base de l'ordre politique où ils aimeraient vivre si on leur avait demandé lors des indépendances les conditions juridiques et politiques dans lesquelles ils voudraient vivre comme citoyens à part entière après la période coloniale et s'ils savaient ce qui leur arriverait après les indépendances?*

Les Africains auraient choisi un ordre politique fondé sur les principes de liberté et d'égalité dans les communautés politiques où ils voudraient vivre s'ils avaient en mémoire les exactions du régime colonial et pouvaient anticiper les déboires et misères de ce qui leur arriverait après les indépendances. La liberté politique et l'égalité seraient les principes de leur ordre social et politique. Quelles que soient leurs aspirations, leurs identités, leurs cultures et valeurs, ces deux principes seraient les principes de base de leur ordre politique. La liberté et l'égalité seraient pour eux les conditions fondamentales et la

promesse d'obtenir et d'acquérir d'autres biens, d'autres identités quand ils le voudraient. Pour le dire philosophiquement : ils sont les conditions transcendantale du statut de citoyen au plan normatif. À cause de l'arbitraire et de la brutalité coloniales, mais aussi post-coloniales, les Africains, telle est notre thèse, ne choisiraient pas des principes hypothétiquement ancestraux ou d'hypothétiques cultures ou d'identité africaines. Ils ne mettront pas en première place des idéologies comme la personnalité africaine ou la négritude ou African Personality construites de toute pièce comme des instruments stratégiques de libération, même s'ils pouvaient en comprendre la logique. Ils n'auraient pas posé en première place les programmes post-coloniaux de développement qui sont des stratégies faisant suite à la colonisation.

Les Africains auraient d'abord et avant tout choisi la liberté et l'égalité parce que ces principes sont les conditions pour acquérir ou chercher à obtenir d'autres biens. À la lumière de leurs expériences historique communes, de la brutalité sous la colonisation et plus tard à la suite de ce qu'ils ont vécu à l'ère postcoloniale de tracasseries politiques, de conditions arbitraires, de violences inimaginables dans certains cas et d'insécurité politique, en un mot : de destitution humaine et citoyenne qui ont fini par trahir les espoirs des indépendances, au nom du développement imposé, de l'anti-impérialisme et des « identités culturelles africaines » politiquement improvisées et immédiatement imposées. Les Africains auraient opté pour un ordre fondé sur la liberté et l'égalité politiques – s'ils en avaient eu le choix – parce que c'était au nom de ces principes que l'indépendance leur a été accordée par le nouvel ordre normatif international qu'ils ont accepté.

Une interprétation des principes de base du mouvement panafricain confirmera ce choix de principe de liberté et d'égalité.



té qu'auraient fait les Africains. Bien interprétée, l'histoire du mouvement panafricain à sa naissance dès le 19<sup>e</sup> siècle était faite de revendications de liberté et d'égalité. Les idéaux du mouvement panafricain partagés de tous ses membres au-delà de leur orientation idéologique et de leur différence étaient la liberté et l'égalité. Comme principes, ils correspondaient mieux aux éléments constitutifs de l'État de droit.

### **III. L'identité culturelle et le développement face à l'État de droit**

#### **III. Identité culturelle, développement contre l'État de droit**

Un regard furtif sur la littérature et sur l'histoire des idées et des idéologies politiques contemporaines en Afrique sub-saharienne nous fait découvrir la nature :

La restauration de la culture africaine (la négritude et l'African Personality), la stabilité à tout prix, même au prix de la dictature, le développement remplaçant l'ancienne mission coloniale de l'accompagnement impérial jusqu'à la maturité suffisante pour atteindre l'autonomie politique, l'unité nationale, et d'autres programmes politiques, tels étaient et sont encore les éléments choisis en lieu et place des principes de l'État modernes. Ces éléments forment explicitement l'essentiel de l'histoire des idées et des idéologies politiques en Afrique contemporaine. Implicitement, nous l'avons souligné, la finalité de ces États est le maintien au pouvoir non seulement de telle ou telle équipe gouvernement, mais le plus souvent de la personne du chef de l'État. En tant que tels, ils représentent les mécanismes ou les stratégies de légitimation du pouvoir. À l'évidence, ces idées n'étaient peut-être pas toutes mauvaises, ni inutiles, mais elles étaient inappropriées s'agissant de la légitimation de l'exercice du pouvoir dans

un État moderne dont l'objectif est la protection des droits et des libertés des citoyens. Le besoin des formes légitimes de gouvernance orientées vers la création de l'État de droit n'y trouve pas sa place. Il est remplacé par la revendication de l'identité et de la culture africaine, de la revalorisation des cultures et coutumes ancestrales africaines, du développement proposé le plus souvent soit directement les responsables des anciens empires coloniaux ou des compagnies le plus souvent proches des gouvernements de ces anciens coloniaux. Les contraintes imposés aux citoyens en vue de la réalisation de l'unité nationale et surtout le non respect de la constitution bloquant toute alternance politique et assurant la longévité du chef de l'État au pouvoir en sont les résultats. Il n'est pas rare que s'ajoutent à ses contraintes la politique des grands travaux et surtout le culte de la personnalité. La question fondamentale d'une gouvernance légitime fondée sur la visée de l'État de droit, d'un ordre politique reconnu par les citoyens des pays africains disparaît totalement. Le discours de l'identité culturelle africaine et celui du développement font écran aux principes de droit. Bien évidemment, les principes de l'État de droit, notamment la liberté et de l'égalité des citoyens ne s'opposent pas au développement, surtout économique et l'identité culturelle africaine. Seulement établir l'État sur des principes de la protection des citoyens, sur le respect de leur liberté devenir un État libre dont les citoyens pouvaient se réclamer libres et égaux aurait été plus conformes à la normativité internationale dont avait commencé à jouir les États africains, d'une part et aurait pu constituer les meilleures armes contre l'impérialisme qui était la première cible visée par les indépendances.

Comme dans les années de l'accession à l'indépendances, aujourd'hui les mots de liberté et d'égalité ne manquent pas dans le discours des élites politiques africaines. Leurs discours en regorgent. Cependant, même là où il est question de liberté et d'égalité, les formulations culturalistes dominaient.

(Namdi Azikiwe, 1961, 1968, 1974, 1976) Kwame Nkrumah (<sup>2</sup> 1966, 1998) Sékou Touré (1987) Senghor (1964, 1971, 1977) Kenneth Kaunda (1977). Seulement, telle est notre position, l'identité culturelle et les coutumes africaines ne constituent malheureusement pas des principes normatifs fondamentaux sur lesquels peut se fonder un Etat. Ce n'était au nom de l'identité culturelle africaine et des coutumes africaines que les Nations-Unies ont soutenu les indépendances, même les indépendances pouvaient ouvrir la voie au choix identitaire africain et à la revalorisation des cultures africaines. Elles ne représente pas des principes d'un Etat moderne, d'un Etat fondé sur la Déclaration universelle des nations—unies qui s'imposaient à tous les nouveaux Etats après la Deuxième Guerre mondiale et établissait les conditions de leur création. Pire encore, elles cachent la réalité du transfert, à une toute petite élite, du pouvoir politique de l'Etat colonial resté presque intact et élude la question de la légitimité telle qu'on pouvait l'envisager pour un Etat moderne qui doit placer la citoyenneté en tête de ses priorités. elles ne constituent pas les principes de base d'une coexistence politique dans les Etats africains post-coloniaux devenus indépendants au nom de la liberté et de l'égalité, c'est-à-dire au nom du droit à l'auto-détermination et à l'égalité entre États souverains au plan international et en vue de la réalisation, au plan national, de la non-discrimination, de l'anticolonialisme et des droits de l'homme et de la démocratie. Parce qu'elles ne correspondaient pas aux principes fondateurs de l'État moderne, aux normes des Nations-Unies, elles ont bloqué tous les espoirs que les pays africains pouvaient avoir en l'avènement de sociétés démocratiques et rendu impossible toute velléités de la construction d'un État de droit.

Pour étayer la thèse de ce blocage, par la référence prioritaire et unilatérale à la culture et de l'identité africaines, des principes

composant les bases d'une société démocratique et de l'impossibilité de la création d'un État de droit, il suffirait de rapporter ce que la quasi-totalité des leaders africains disent d'un thème comme la démocratie et de leur ambiguïté face à cette dernière. Ambiguïté, parce que pour les uns, les sociétés africaines seraient démocratiques quasiment par nature et n'ont rien à apprendre de l'Europe ; il s'agit d'une démocratie différente de celle de l'Occident parce que toutes les décisions se prenaient à l'unanimité. Unanimité qui rend tout multipartisme inutile. Donc le multipartisme est à éviter. Ceux qui voudraient du multipartisme seraient des « vendus de l'impérialisme occidental » et donc non-Africains. Ils seraient au service de l'impérialisme culturel occidental. Pour d'autres dirigeants et écrivains politiques, la démocratie ne serait pas pour les Africains. Elle serait source de désordre et irait contre l'esprit communautaire, anti-individualiste africain. Entre ces deux thèses opposées, on trouve d'innombrables attitudes ou opinions au nom de l'identité africaine. Il en est de même du socialisme. Il faut qu'il soit lui aussi africain. Le socialisme africain doit avoir pour vocation de corriger le socialisme européen, surtout le marxisme. Même la version marxiste-léniniste adopté par certains pays doit être africain faute de quoi l'africanité se perdrait. Tout se passe comme au nom de l'africanité, le marxisme africain interdisait la lecture de Marx.

Selon l'ancien président du Sénégal Léopold Sédar Senghor, grand homme de lettres et ancien membre de l'Académie française : « on sait son sens de la démocratie (le sens de la démocratie du Noir africain) qu'illustre la pratique de la palabre. Chez lui, se retrouvent, également, les deux conceptions que voilà de l'*isotès*. Pour paradoxal que cela puisse être, le Négro-africain est l'une des races les plus démocratiques du monde. C'est chez ces Paléo-négritiques que s'exprimait, à l'état le plus pur, le sens

de la démocratie. »<sup>1</sup> Si Senghor a raison, toute personne se demanderait pourquoi il y a autant de prisonniers politiques en Afrique.

Sans recherche empirique, l'académicien franco-sénégalais affirme que la palabre libre, une fois qu'elle est gouvernée par des conseils libres et l'égalité du droit à la parole assurée (sic !) et qu'une majorité est dégagée, la minorité se rallie et de majorité qu'était la décision on parvenait ainsi à l'unanimité, une unanimité que Senghor caractérise de « décision librement *con-sentie* au sens étymologique du mot et, parce que telle, *volontairement* appliquée »<sup>2</sup>, une unanimité consentie parce qu'elle se passe de la raison cartésienne qui, selon l'épistémologie raciste de Senghor, serait le propre de l'Européen, le Noir sentant plus les choses qu'il ne les analyse ou les pense.

Qu'une telle position soit ethno-raciste, essentialiste et dépourvue de toute preuve empirique comme dans bon nombre de références culturelles identitaires et même pleine de contradictions ne doit pas longtemps retenir ici notre attention. La démocratie est une forme de gouvernement et en tant que telle une institution et comme telle une institution a une histoire. À suivre la logique de Senghor, la démocratie cesse d'être une institution pour caractériser une race puisque, dit Senghor, « le négro-africain est l'une des raisons les plus démocratiques du monde ». Ainsi essentialisée comme le Noir africain lui-même, l'institution devient une caractéristique biologique, raciale. Racial aussi le consensus qui est le propre d'une discussion ou une des façons dont un dialogue se termine. Le consensus chez le Noir africain repose sur un état émotionnel excluant l'usage de

---

1 Léopold Sédar Senghor, Négritude et civilisation gréco-romaine ou démocratie et socialisme, *Bulletin de l'Association de Guillaume Budé*, no. 1, 1956, p. 197.

2 Léopold S. Senghor, Négritude et civilisation gréco-romaine ou démocratie et socialisme, *Bulletin de l'Association de Guillaume Budé*, no. 1, mars 1966, p. 107.

la raison puisque la décision politique du Noir est portée par une émotion partagée : elle est ce que nous sentons ensemble : con-sentie et non cartésienne. Elle mécanique et non organique, pour utiliser une terminologie de Durkheim. Seulement sans avertir le lecteur Senghor nous parle d'organisations politiques précoloniales. Découlant d'un consensus issu de l'émotion et non d'un discours raisonné, de telle organisations précoloniales ne peuvent relever que d'une animalité non-humaine.

De la démocratie ainsi conçue de façon unanimiste découle *naturaliter* l'organisation ou le fonctionnement du pouvoir politique. Remontant à l'Afrique des grands empires du Ghana, du Mali et du Songhai où la différenciation sociale était plus importante, Senghor affirme qu'on peut y étudier le mieux cette démocratie hiérarchisée et fonctionnalisée. Car, si le pouvoir est théoriquement, entre les mains du roi, celui-ci le partage, dans la pratique, avec ses ministres, qui représentent les diverses castes jusqu'aux captifs qui « ne sont pas, comme les esclaves gréco-romains, des « choses » sans âme ». (Senghor, p. 107.) Tous les « projets de décisions du roi [étaient discutés] comme dans une palabre villageoise » ce qui démontre à quel point ces sociétés anciennes étaient démocratiques. Elles vivaient des démocraties orientées vers deux pôles : celui de la religion et celui de la communauté informés par la raison négro-africaine qui est de nature intuitive et d'une « logique incarnée, qui [leur] faisaient réaliser leur métaphysique dans les faits : dans la pratique de la démocratie », alors que celle (la démocratie) du Grec était orientée sur la raison discursive au service de l'individu. (Senghor, p. 108)

Quant à la démocratie moderne, malgré le fait que l'Afrique est le continent comptant le plus grand nombre de réfugiés à l'intérieur du continent lui-même comme à l'extérieur, Senghor affirme, contre toute observation objective, que les États

indépendants d'Afrique noire ont gardé des éléments de cette démocratie « même quand ils ont l'air de s'inspirer des modèles européens — de l'Ouest comme de l'Est » (Id.) À titre d'illustration, il prend le régime présidentiel et le parti unique. Là encore, comme pour prévenir un cri de colère et l'indignation du lecteur, l'académicien franco-africain s'empresse d'ajouter qu'« on a vite fait de crier à la dictature et à l'alignement sur les démocraties populaires. Ce n'est qu'une première impression, et fausse, qu'une analyse. » (Id.)

Pour Senghor, le régime présidentiel en Afrique obéirait à une sorte d'expressivisme culturel où le réel et le mystique se rejoignent. De ce point de vue, il est, selon Senghor, l'expression de « l'esprit de la philosophie négro-africaine, qui est axée non pas sur l'individu, mais sur la *personne* » et la communauté. (id.) En plus d'incarner la personnification de la Nation, les peuples d'Afrique verraient dans leur président avant tout – on notera sans doute l'ambiguïté de l'expression — un « élu de Dieu par le peuple ». Mais, nous dit Senghor, « chez les Négro-africains, le *réalisme* complète le mysticisme en l'enracinant. » (Id.)

En effet, seul un mystique pourrait comprendre de quoi il retourne dans une telle démocratie africaine défiant toute logique institutionnelle. Toujours est-il que la thématique du réalisme et du mysticisme négro-africain trouve sa justification immédiate dans un pragmatisme réduisant la démocratie africaine au parti unique parce que, selon Senghor, le « pouvoir partagé, bicéphale, du *Régime parlementaire*, ne peut résoudre rapidement, efficacement, les problèmes nombreux et complexes qui se posent à l'État ». (Id.) L'essentiel en démocratie n'est pas le partage du pouvoir, conclut Senghor (qui avait sans doute oublié avoir dit que le roi dans la période précoloniale partageait le pouvoir et était pour cela démocratique).

De cette appréciation fort limitée et discutable du pluripartisme en démocratie à la défense et illustration du parti unique il n'y a qu'un pas. Le parti unique est perçu comme la volonté de dialogue et du colloque, de la libre discussion. « Né du dialogue, le parti unique ne peut se maintenir que par le dialogue. » (Senghor, p. 109) Là encore, Senghor, qui deviendra le premier président du Sénégal, y voit l'apport de l'Afrique au monde, l'aspiration commune inscrite dans la tradition négro-africaine qu'il faut se garder d'identifier au parti unique, bureaucratisé, exigé par les régimes communistes d'Europe (Id.).

L'esprit du parti unique étant de protéger l'harmonie de la société africaine, il faut un régime socialiste. D'où la lecture et la critique de Marx dont Senghor entend garder la base critique du capitalisme et rejeter l'humanisme. À partir de cette critique de Karl Marx, il tente de développer sa théorie du socialisme africain. Ce dernier constitue la base de la communauté idéale soutenue par le parti unique : c'est ce qu'il appelle la voie africaine du socialisme qu'il développe dans son ouvrage : *Liberté II : Nation et voie africaine du socialisme*<sup>3</sup>.

Grosso modo, tout en acceptant la critique marxienne du capitalisme, il rejette l'idée de lutte de classes au nom des valeurs et de la spécificité des cultures africaines. Le socialisme de Marx est réfuté parce que, selon Senghor, Marx s'est référé seulement aux problèmes européens et pas à l'Afrique. C'est une faiblesse s'agissant d'une théorie qui se voulait universelle. De plus, en supposant une évolution uniforme du monde, Marx ne fait pas de place aux luttes africaines. Il ne faut donc pas se laisser assimiler par une théorie développée dans le contexte intellectuel européen.

---

<sup>3</sup> Léopold Sédar Senghor, Seuil, Paris, 1971.



On aura rapidement fait le tour de l'essentiel de la pensée politique de Senghor. En résumé, la démocratie inspirée par l'humanisme négro-berbère est la meilleure du monde. Le parti unique se justifie parce qu'il correspond à l'identité culturelle africaine, à l'harmonie congénitale du Noir Africain. La question de la légitimation de l'État est vite résolue par le recours au racisme culturel, à l'identité culturelle du Noir africain. La référence à la culture africaine répond (merveilleusement !) à toutes les questions politiques. Non seulement la théorie conforte unilatéralement le poste du chef de l'État, mais s'il y a théorie de la légitimité elle semble exclure les citoyens, à moins qu'ils acceptent d'être comme les Africains que décrit ici Senghor. Si la légitimité présuppose comme nous l'avons dit, l'acceptation de ceux qui sont soumis à un pouvoir d'obéir à ce dernier, alors pour Senghor les Africains n'en ont pas besoin. Ils font corps avec le pouvoir.

Le thème du parti unique et de la comparaison constante à l'Europe dont on veut se distancer nous permettent de passer aux écrits de deux autres auteurs, le premier, c'est Francis Kwame N'krumah, premier président du Ghana indépendant, et Julius Nyerere, premier président de la Tanzanie.

Francis Kwame Nkrumah fit ses études à la Lincoln University aux États-Unis et fut pendant les années 30 le fondateur et le premier président de l'Association des étudiants africains aux États-unis et au Canada jusqu'en 1945. Aux États-Unis où il a étudié l'économie et la sociologie et il a écrit sa thèse de doctorat publié plus tard sous le titre de *Consciencism : Philosophy and Ideology for Decolonization*. Le titre qui était en même temps tout un programme politique part de la situation africaine contemporaine. En substance, selon N'krumah, l'Afrique doit prendre conscience de son-être-au-monde qui est fait de l'héritage chrétien et islamique, héritage qui s'est ajouté à la culture

traditionnelle africaine. Une synthèse s'impose donc à l'Afrique moderne. Le consciencisme philosophique, c'est selon Nkrumah « the philosophy which can do justice to Africa's multiplex heritage ». Le consciencisme philosophique doit fournir la base théorique d'une idéologie dont la finalité est de trouver une synthèse aussi bien entre la présence islamique et chrétienne que l'expérience de la société africaine traditionnelle et mettre cette synthèse au service d'une croissance et d'un développement harmonieux de la société (*Consciencism*, p. 70. 1970).

L'Afrique pré-islamique et préchrétienne ne peut être comprise qu'en termes socialistes. Étant différente du socialisme scientifique, mais absolument pas « capitaliste », ni « communiste », le nom qui lui convient serait le communalisme. Cela signifie qu'en Afrique précoloniale, l'homme est d'abord considéré comme un « *spiritual being* », donc un être spirituel, un être possédant une dignité, une intégrité et une valeur intrinsèque. Cette vision de l'homme, s'oppose à la conception chrétienne de l'homme né dans le péché originel, dégradant ainsi l'homme dès sa venue au monde. On notera ici au passage qu'il est question de l'Afrique en général. Aucune région n'est précisément mentionnée. La même généralité et imprécision que l'on retrouve chez Senghor.

L'image africaine de l'homme est au fondement même du communalisme africain et elle est institutionnalisée par la vie dans la communauté clanique où existe une égalité fondamentale de tous les membres et où plusieurs personnes étaient responsables de chaque individu. Nkrumah ajoute que, dans la société traditionnelle africaine, « aucun intérêt d'un groupe ne pouvait être considérée comme suprême, ni le pouvoir exécutif ni le pouvoir législatif ne penchent en faveur d'aucun intérêt de groupes particuliers ». (p.69) Comment peut-on appliquer de pareils concepts de la séparation du pouvoir à des sociétés

claniques, Nkrumah n'en dit rien. « The welfare of the people was supreme. » (*ibidem*) Donc en l'absence des clivages sociaux, « African did not need any institutionalized opposition party » (idem). Parce que, selon N'Krumah, il n'y avait d'oppositions institutionnalisées dans les sociétés précoloniales, N'Krumah en conclut à l'égalité de tous les Africains même s'il est question de royaumes et d'empires précoloniaux. De la supposée inexistence des inégalités, il en déduit que la démocratie multipartite est étrangère à la structure de la société africaine. Comme Senghor, N'Krumah soutient que le consensus social et politique rend inutile le multipartisme et nécessite un modèle de parti unique où tout le monde est représenté et où personne n'est exclu. Un tel système politique à parti unique est plus proche de l'esprit et de l'expérience historique des Africains qu'un système où on prend la division comme un fait incontournable obligeant les citoyens à s'aligner sur des partis politiques et donc à choisir. Et comme l'écrit Nkrumah :

Une démocratie parlementaire populaire avec un système de parti unique capable de satisfaire les aspirations communes de la nation entière est meilleure qu'un système parlementaire multipartite qui n'est en réalité qu'une ruse pour perpétuer et couvrir la lutte entre riches et pauvres.<sup>4</sup>

En outre, si personne n'est exclu de l'adhésion au parti et que l'essence de la démocratie c'est la participation de tous à la gouvernance, alors le système démocratique à parti unique est plus démocratique que celui où on force les citoyens à se décider pour un parti politique, donc à choisir.

L'Afrique précoloniale ayant été communaliste, la seule voie qu'il faut pour l'Afrique c'est le socialisme. Contrairement à la

---

<sup>4</sup> N'Krumah, *Consciencism*, Op. cit., idem, p. 100-101

théorie raciste de Senghor, ce sont les structures sociales et politiques précoloniales qui dictent l'urgence du socialisme. Pour Nkrumah, le socialisme africain est « un moyen non seulement pour libérer le peuple des chaînes de l'impérialisme mais encore - politiquement, économiquement socialement et culturellement – pour donner du pouvoir renforcer l'autonomie du peuple après les indépendances. (Guy Martin, p. 91)

Là encore les structures politiques précoloniales forment la base de la démocratie populaire. Elle doit être populaire, les sociétés précoloniales africaines ne connaissant pas de différence ou de divergence d'intérêts. On notera qu'il s'agit de toute l'Afrique sans exception. Aucune région n'est mentionnée en particulier. Encore moins parle-t-on d'une époque particulière. Le multipartisme s'exclut de lui-même. Le fait de la différence culturelle spécifiquement africaine interdit la norme démocratique du multipartisme. Nkrumah ne l'a pas seulement écrit. Comme chef d'Etat, il l'a pratiqué la dictature du parti unique. Osez contester cette théorie c'est s'exposer à l'exil, à la prison ou encore à la mort. Nkrumah pouvait écrire que « le peuple est la réalité de la grandeur nationale » (Consciencism, p. 103) Les individus qui appartient au peuple et qui osaient penser autrement avaient à choisir l'exil ou la mort. Sa notion de peuple ne laissait aucune place aux individus.

Selon le programme du Consciencism, le parti unique se justifie au nom de la culture africaine, des structures sociales africaines et du développement. Au nom du développement, l'eau de l'expérience culturelle africaine, peut se changer en vin, en politique démocratique et l'identité africaine, en système politique du développement. Contrairement à Senghor qui fonde la démocratie et le parti unique sur d'hypothétiques caractéristiques raciales. la race noire, le Président ghanéen les justifie parle communalisme des structures précoloniales. De la race

aux structures, il y a certes un progrès du point de l'analyse anthropologique culturel, même si la théorie est entièrement dépourvue de base empirique et de références historiques. Par delà la théorie, ce qui nous importe ici est de montrer avec l'exemple de Nkrumah le blocage que ces théories politiques, ces pensée politiques africaines encore répandue aujourd'hui ont induit comme blocage dans la vie politique dans la mesure où elles aboutissaient à une prédominance du système politique qui surplombant l'ensemble de toutes les autres systèmes sociaux les soumettait à la politique. Cette politisation de tous les systèmes sociaux ne faisait aucune place aux autres structures. Elle aboutissait nécessaires à des gouvernements autoritaires.

On retrouve les mêmes arguments chez Julius Nyerere, ancien président de la Tanzanie. Ce qui prouve, comme nous l'avons déjà dit, que la défense de la spécificité et de l'identité culturelle africaine est fort répandue dans les milieux des dirigeants africains. Au-delà de ces milieux, elle est devenue comme une sorte de Leitmotiv au plan de la vie culturelle.

On peut dire que, à part Kwame Nkrumah, Julius Nyerere est l'un des dirigeants qui ont développé un système de pensée et l'a réellement appliqué en Tanzanie.

Dans son essai : *Ujamaa: Essays on Socialism*, Nyerere développe sa version du socialisme africain fondée sur le concept d'Ujamaa qui selon lui, représente un socialisme africain différent et capitalisme et du socialisme. Ujamaa qui désigne ce qui est relatif à la famille renvoie dos à dos le capitalisme et le socialisme, Car si le premier construit une société où l'on fait son bonheur sur l'exploitation de l'homme par l'homme le second chercher a bâtir une société heureuse sur une philosophie d'un conflit inévitable entre et l'homme et l'homme. (Ujamaa, p. 12) Sans chercher comme Nkrumah à voir dans

les sociétés précoloniales africaines des sociétés essentiellement socialistes, il part de l'hypothèse que « les sociétés africaines sont organisées sur une base correspondant aux principes socialistes » parce que, d'une part tout le monde dans la société traditionnelle africaines est ouvrier. (Ujamma, 4 et suivants) De plus, une des plus importantes réalisations des sociétés africaines était le sens de la sécurité les sociétés qu'elles donnaient à leurs membres et l'hospitalité universelle sur lesquelles ils peuvent compter. (Ujamma, 7, 11, ) De plus, chaque membre de la société apporte sa contribution par son effort à la production de la richesse. (id.) Nyerere soutient que contrairement au système capitalisme, les sociétés traditionnelles africaines ne connaissaient pas de propriété privée, opposée à la propriété commune des traditions indigènes africaines où la terre appartenait à la communauté dont le leader permet l'usage selon le besoin. En d'autres termes : « Pour nous en Afrique, poursuit Nyerere, la terre était toujours reconnue comme appartenant à la communauté... Le droit de l'Africain à la terre c'est le droit d'usage et n'y a pas d'autres droits » Ujamaa, id.) La base du socialisme africain, Ujamaa, sa fondation, c'est la famille élargie. Le socialisme moderne peut apprendre de la famille élargie et la prendre pour modèle, En un mot, le socialisme africain peut s'inspirer de l'héritage de la famille élargie et considérer la société comme une extension de l'unité de base de la famille. À l'instar de Senghor et de Nkrumah, Nyerere nous renvoie, pour la pensée politique africaine socialiste, à l'héritage indigène africain.

« Nous devons redécouvrir notre ancienne attitude d'esprit - notre socialisme africain traditionnel - et l'appliquer aux nouvelles sociétés que nous construisons aujourd'hui » Ujamaa, 92)

Par où l'on voit encore le renvoie au passé, à la culture ancestrale africaine, à une disposition d'esprit précoloniale. La vie poli-

tique de l'État moderne ne peut se construire que de cette façon. Le nouvel univers postcolonial est comme relégué dans l'imaginaire. Il n'existe que pour nous rappeler le passé africain et surtout la disposition d'esprit qui le caractérisait. Dans un discours un peu moins métaphysique, Nyerere insiste sur le fait que socialisme est avant tout une attitude, « une disposition d'esprit » (*an attitude of mind*) caractérisée par une perspective politique non doctrinaire. Dans une société socialiste c'est la disposition socialiste d'esprit qui et non l'adhésion rigide à un modèle politique standard dont on a besoin pour assurer que le peuple s'occupe du bien-être de chacun. (...) Aussi bien chez l'individu que dans la société c'est une disposition d'esprit qui distingue le socialiste du non socialiste. (Freedom and Socialism, 38)

Bien qu'il parle de l'Afrique en général et de façon encore plus restreinte de la Tanzanie, Nyerere se veut universaliste, voire humaniste. L'attitude socialiste, la disposition d'esprit que l'on appelle socialiste n'est pas limitée géographiquement à l'Afrique. Elle est universelle. Toute personne peut le développer. Il écrit :

« Notre reconnaissance de la famille à laquelle nous appartenons tous doit être étendue plus loin – au-delà de la tribu, de la communauté, de la nation ou même au continent – pour embrasser l'ensemble de la société humaine, Premièrement et de façon plus centrale, c'est que sous le socialisme l'homme est la fin de toute l'activité sociale. Le service à l'homme, la promotion de son développement est de fait la fin de la société elle-même (...) La finalité de toute activité sociale, économique et politique doit être l'homme (...) La base du socialisme est la croyance en l'unité de l'homme et la destinée historique commune de l'humanité, Sa base est, en d'autres mots, l'égalité humaine. La justification du socialisme c'est l'homme. » (Freedom and Socialism, 11)

Malgré cette ouverture à l'humanité entière. Qui débute toute de même par une conception du socialisme puisée dans l'héritage culturel africain, Nyerere n'a pas su éviter de retomber dans une définition de la démocratie qui doit être africaine.

*Dans Arusha Declaration : Socialism and Selfreliance* reprise dans *Democracy and the Party System*. Il n'a pas su voir dans une démocratie libérale un système ayant une valeur universelle et encore moins a-t-il su éviter les écueils du parti unique. Sa justification est simple : l'identité africaine, la démocratie africaine où seul le parti unique est défendable.

I am now going to suggest that, where there is one party and that party is identified with the nation as a whole, the foundation of democracy are firmer than they can ever be where you have two or more parties, each representing only a section of the community. (1987, p. 478)

Donc pour Nyerere, le parti unique est plus adapté à la démocratie. Et la démocratie exige un régime socialiste. Il donne deux raisons fondamentales pour lesquelles il faut un régime socialiste, cette attitude ou disposition d'esprit que la politique doit réaliser et universaliser :

- 1) Nyerere voit sa tâche de président et de théoricien ainsi que la tâche de tout théoricien comme lui dans l'engagement à mettre fin au capitalisme introduit par le colonialisme qui était la racine du problème du retard des pays africains dépendant de l'aide extérieure. La base de ce modèle socialiste est l'institutionnalisation de la famille africaine étendue où il n'y avait pas de distinction de classe et où la notion de lutte de classe était totalement absente. C'était même un anathème, écrit-il. La famille étendue n'était pas définie selon les liens de consanguinité ou de lignage, mais par le fait



que l'Africain considère (sic !) toute personne comme un frère ou une sœur ou un membre de sa famille. Il en résulte une extension continuelle de la famille. Dans cette situation, on comprend plus facilement que le système socialiste soit plus proche des sentiments de ceux vivent dans des sociétés sans classe. Le socialisme est un système essentiellement de justice distributive qui veille à ce que ceux qui ont semé récoltent une part équitable de ce qu'ils ont semé, epnse-t-il. Donc, il convient de revenir au mode d'organisation politique précolonial pour sortir de la société capitaliste que la colonisation nous a imposée : « Nous, en Afrique, interpelle Nyerere, n'avons pas plus besoin de nous convertir au socialisme que de recevoir des leçons de démocratie. » Les deux sont enracinés dans notre passé, dans la société traditionnelle qui nous a donné vie. Reprenons sa phrase : « Modern African socialism can draw from its traditional heritage the recognition of society as an extension of the basic family unit. » (*Op. cit.* idem , p. 515)

- 2) La seconde raison pour Nyerere est que le socialisme est porteur de la promesse d'une société meilleure où ce qui est meilleur dans notre nature d'Africain peut être réalisé. Suit alors une liste de principes qu'il serait par trop long à discuter ici et qui justifie le rôle de l'État et du parti unique et la démocratie africaine dans le développement.

Ici encore l'État est transformé en un instrument de justice distributive et de défense d'une démocratie originelle. La question de ce qui légitime cette fonction est refoulée. L'État, résidu du système colonial, est accepté comme un fait érigé en droit. Ses dirigeants se chargent de dire ce qu'est la démocratie africaine en maniant des concepts aussi vides que la société traditionnelle dans des pays où les traditions n'ont, la plupart du temps, de point commun que de nom. Au nom de la démocratie

africaine, il ne doit pas y avoir d'opposition politique. L'opposant, c'est l'ennemi et le traître à sa culture africaine d'origine, à l'identité africaine..

En dehors des politiciens qui se désignent comme pères de la nation ou qui légitiment leur poste en disant qu'un enfant n'a pas deux pères, donc pas d'alternance ni d'opposition politique, trois raisons sont avancées par différents auteurs - et ils sont pléthores - pour parler en faveur du parti unique :

- 1) l'unité de l'expérience historique des peuples d'Afrique ;
- 2) le fait que les modèles de gouvernance bipartites ou multipartites seraient étrangers dans le contexte des traditions africaines (qui n'est plus celui de l'Etat moderne d'aujourd'hui) et
- 3) le danger que l'équilibre déjà fragile des États africains soit rompu.

Sans lui être identique, la préférence pour le modèle socialiste africain est intimement liée à la question du parti unique, fondé sur la configuration des cultures africaines prétendues pré-coloniales. Aussi bien Senghor, Nkrumah que Nyerere et beaucoup d'autres écrivains politiques et même politistes mettent en avant les traits de ladite société traditionnelle africaine démocratique pour justifier l'établissement d'un régime socialiste à parti unique.

Presque sans exception, tous les États africains ont fait référence à une identité et une culture africaines imaginaires dans leur revendication d'indépendance et de liberté politique au point que, aujourd'hui encore, elle a fini par constituer l'opinion dominante même parmi les jeunes universitaires. Les États

africains ont oublié que ce n'est pas l'identité et les coutumes ancestrales et les cultures africaines qui ont justifié et justifient encore l'autodétermination politique, mais que c'est l'autodétermination politique qui peut justifier, dans une certaine mesure, l'affirmation des identités et des coutumes culturelles lorsque leur acceptation ne viole pas les droits et les libertés des individus et peuples. Cet oubli est à l'origine de nombreux maux politiques dont souffrent les Africains et du profond malaise du continent. On ne compte plus les crimes commis et justifiés au nom de la culture et de l'identité africaines : refus du multipartisme et oppression des groupes minoritaires, des ethnies et individus dans l'opposition, rejet de la démocratie au nom de la démocratie africaine (la démocratie africaine n'est souvent qu'un autre nom pour le refus de la démocratisation), évocation de l'identité africaine pour justifier tous les abus et sévices moraux et corporels (par exemple, le mauvais traitement des homosexuels parce que l'homosexualité ne serait pas africaine, mais importée de l'Occident, etc.), etc.

Contre ces points de vue, nous opposerons les affirmations suivantes :

- 1) Premièrement, la prétendue identité culturelle revendiquée est quelque chose qui n'a pas existé. Avant l'ère coloniale, il y avait des cultures sur le continent africain, mais certainement pas une culture africaine unifiée. (Ki-Zerbo, 2003) Amadou Ba (auteur), Pr Abdoulaye Baïla Ndiaye 2020).
- 2) Ensuite, l'inexistence d'une culture africaine unitaire, l'imposition par la force d'une culture africaine politiquement définie, l'utilisation des ressources publiques pour des luttes dites anti-impérialistes et le leitmotiv du développement économique comme réponse aux fondements juridiques de l'ordre politique et de la coexistence sont inappropriées.

Une analyse précise révèle qu'il s'agit d'un prétexte, d'une réponse inadéquate - et faite de violence - à la "mission civilisatrice" coloniale, la tâche civilisatrice que le colonialisme s'était assignée. Au lieu de la réponse culturelle, anti-impérialiste, sécuritaire, au lieu de la poursuite à tout prix, c'est-à-dire par la violence, de la stabilité et de développement, qui a masqué et obstrué la vraie question, la remise en cause correcte de l'ordre juridique et politique, il aurait fallu poser la question de la légitimité politique. De toute évidence, la restauration des cultures et des identités africaines, la production d'un discours anti-impérialiste, ne sont pas le but premier d'un État moderne. C'est une diversion délibérée qui conduit à esquiver la nécessité de poser le problème de la légitimité des pouvoirs politiques africains.

#### **IV. La dédifférenciation : résultat de la politisation des structures sociales**

Nous partons de l'hypothèse que, à la lumière de leur expérience politique spécifique, les Africains auraient choisi les principes de liberté et d'égalité. Cependant, un simple coup d'œil à la littérature et à l'histoire des idéologies contemporaines en Afrique subsaharienne indique et démontre le contraire : la restauration de la culture africaine (négritude et personnalité africaine, la revendication de l'identité culturelle africaine contre le droit et les principes de l'État de droit), la stabilité à tout prix, même au prix de la dictature, le développement économique remplaçant l'ancienne mission coloniale d'accompagnement impérial jusqu'à une maturité suffisante pour atteindre l'autonomie politique, l'unité nationale et d'autres programmes politiques.

Ces idées n'étaient peut-être pas toutes mauvaises ou inutiles, mais elles étaient inappropriées et remplaçaient en quelque

sorte La nécessité d'une gouvernance légitime orientée vers l'instauration de l'État de droit.

Il suffit d'observer ce que la quasi-totalité des dirigeants africains disent de la démocratie, du parti unique et du régime présidentiel au nom de l'identité culturelle africaine pour illustrer notre position et l'ambiguïté que ces dirigeants entretiennent au sujet de la gouvernance politique. Selon certains dirigeants, les sociétés africaines sont démocratiques, mais d'une manière différente de celle l'Occident, car toutes les décisions politiques seraient prises à l'unanimité en Afrique. Le multipartisme est donc à éviter parce qu'il n'est pas apte à régler les problèmes politiques. Ceux qui veulent le multipartisme seraient des "vendus à l'impérialisme occidental" et ne seraient donc pas africains du point de vue culturel. Pour d'autres dirigeants et écrivains politiques, la démocratie n'est pas faite pour les Africains. Elle serait source de désordre et irait à l'encontre de l'esprit communautaire et anti-individualiste africain. Entre ces deux thèses opposées, il existe d'innombrables attitudes et opinions au nom de l'identité culturelle africaine. Il en va de même pour le socialisme. Lui aussi doit être africain ; même la version marxiste-léniniste adoptée par certains pays doit prendre une coloration culturelle africaine sous peine de perpétuer le néo-colonialisme.

La presque totalité des idées brièvement présentées ici sont très répandues en Afrique sous une forme ou une autre aujourd'hui dans les milieux universitaires et politiques. Elles ne sont pas seulement défendues par une génération de personnes ayant écrit dans les années 40 à 80 du siècle passé. On s'apercevra que, quel que soit le problème politique, la réponse nous ramène toujours et inmanquablement à la question de l'identité africaine, de la pensée africaine, de l'homme africain et des structures politiques africaines précoloniales, bref tout se ramène au discours identitaire africain.

Presque sans exception, tous les États africains se sont référés à une identité et à une culture africaines imaginaires dans leurs revendications d'indépendance et de liberté politique, à tel point qu'aujourd'hui encore, ce point de vue est devenu dominant, même parmi les jeunes universitaires. Les États africains ont oublié que ce ne sont pas les identités et coutumes ancestrales et les cultures africaines qui ont justifié et justifient encore l'autodétermination politique, mais que c'est l'autodétermination politique qui peut justifier, dans une certaine mesure, l'affirmation des identités culturelles et des coutumes lorsque leur acceptation ne viole pas les droits et libertés des individus et des peuples. Cet oubli est à l'origine de nombreux maux politiques dont souffrent les Africains et du profond malaise du continent. Les crimes commis et justifiés au nom de la culture et de l'identité africaines sont innombrables : refus du multipartisme et oppression des groupes minoritaires, des ethnies et des individus en opposition, refus de la démocratie au nom de la démocratie africaine (la démocratie africaine n'est souvent qu'un autre nom pour le refus de la démocratisation), évocation de l'identité africaine pour justifier tous les abus et dérives morales et physiques (par exemple, la maltraitance des homosexuels parce que l'homosexualité ne serait pas africaine, mais importée de l'Occident, etc. ), etc.

ancestrales et les cultures africaines qui ont justifié et justifient encore l'autodétermination politique, mais que c'est l'autodétermination politique qui peut justifier, dans une certaine mesure, l'affirmation des identités culturelles et des coutumes lorsque leur acceptation ne viole pas les droits et libertés des individus et des peuples. Cet oubli est à l'origine de nombreux maux politiques dont souffrent les Africains et du profond malaise du continent.

Les crimes commis et justifiés au nom de la culture et de l'identité africaines sont innombrables : refus du multipartisme et oppression des groupes minoritaires, des ethnies et des individus en opposition, refus de la démocratie au nom de la démocratie africaine (la démocratie africaine n'est souvent qu'un autre nom pour le refus de la démocratisation), évocation de l'identité africaine pour justifier tous les abus et sévices moraux et physiques (par exemple, la maltraitance des homosexuels parce que l'homosexualité ne serait pas africaine, mais importée de l'Occident, etc. ), etc.

Face à ces points de vue, nous voudrions défendre les thèses suivantes :

- 1) Tout d'abord, l'identité culturelle revendiquée est quelque chose qui n'a pas existé. Avant l'ère coloniale, il y avait des cultures sur le continent africain, mais certainement pas une culture africaine unifiée. (Ki-Zerbo, 2003) Amadou Ba (auteur), Pr Abdoulaye Baila Ndiaye 2020).
- 2) Deuxièmement, l'inexistence d'une culture africaine unitaire, l'imposition par la force d'une culture africaine politiquement définie, l'utilisation des ressources publiques pour des luttes dites anti-impérialistes et le leitmotiv du développement économique comme réponse aux fondements juridiques de l'ordre politique et de la coexistence sont inappropriés. Une analyse précise révèle qu'il s'agit d'un prétexte, d'une réponse inadéquate à la "mission civilisatrice" coloniale, à la tâche civilisatrice que le colonialisme s'est assignée. Au lieu de la réponse culturelle, anti-impérialiste et sécuritaire, au lieu de la recherche de la stabilité et du développement à tout prix, c'est-à-dire par la violence il aurait fallu poser la question de l'ordre juridique et politique, la

question de la légitimité politique. Il est clair que la restauration des cultures et des identités africaines ne peut jamais être l'objectif premier d'un État moderne.

Contre cette critique radicale des politiques de la reconnaissance de l'identité culturelle que nous faisons, la faiblesse des droits de l'homme et les normativités du droit international sont souvent mis en avant. Depuis Edmund Burke qui soulignait la concrétude des droits ancestraux anglais contre les droits abstraits des révolutionnaires français jusqu'à Hannah Arendt en passant par Rehberg, Joseph de Maïstre, de Bonald et leurs positions, nos arguments en faveur d'un Etat moderne en Afrique peut sembler pâles, voir naïfs. Comme le l'écrivait Hannah Arendt, « partout où la vie publique et sa loi d'égalité sont complètement victorieuses, partout où une civilisation réussit à éliminer ou réduire au minimum l'arrière-fond obscur de la différence, elle finira, pour ainsi dire, dans une complète pétrification et sera punie, pour avoir oublié que l'homme n'est que le maître et non le créateur du monde. » (Hannah Arendt , 383).

Remettre en question, comme nous le faisons ici, le droit à se référer à la culture et à l'identité culturelle africaine comme nous le faisons ici, c'est refuser aux Africains de prendre en compte dans leur recherche de modèle de gouvernance politique l'arrière-fond obscur de leur différence pour n'être que des êtres humains et rien des êtres humains sans spécificité, un statut qui pour Hannah Arendt est la pire des conditions à laquelle un être humain peut faire face.

Hannah Arendt a raison. Mais il ne s'agit pas pour nous du refus de la revendication de spécificités culturelles. Ni en Europe ni en Afrique, les peuls ne sont pas des entités abstraites. Ils sont différents comme d'ailleurs les individus qui les com-



posent sont uniques. Notre argument touche à la question de la priorité à accorder à la différence culturelle sur les droits humains, là où celle priorité est défendue de façon compréhensible et intellectuellement recevable – conditions auxquelles ne satisfait pas la quasi-totalité de la littérature politique africaine aujourd’hui. Le droit public moderne s’est imposé comme une solution à la pluralité de nos identités qui sont des données historiques pour lesquelles nous ne sommes pas responsables tout comme nous ne sommes pas responsables de ce que nos ancêtres ont été. Le risque est très grand que la priorisation de ces données sur les droits reconnus à l’humanité qui trouvent résonance dans nos démocraties libérales ne conduisent à la tendance à réduire le pluralisme de nos sociétés modernes à un faisceau d’identités politisées, comme l’ont montré beaucoup de sociologues du fascisme. Pensons aux travaux de Gino Germani sur le fascisme comme un phénomène de la modernité mais aussi à Niklas Luhmann sur la fonction des droits fondamentaux et à beaucoup d’autres sociologues de la modernité. IL n’y a pas un seul fascisme qui n’ait pas commencé par la spécificité, la distinction et l’exception qu’elle soit raciale ou culturelle ou les deux à la fois.

S’il en est ainsi, la réponse à Hannah Arendt et aux critiques de la modernité juridique, n’est pas difficile à trouver : L’arrière-fond obscur de nos identités s’exprime toujours individuellement et collectivement dans une société libre, démocratique et ouverte à toutes les identités spécifiques. Mais la définition politique de l’identité culturelle ou la priorité accordée à l’identité culturelle sur les droits humains ne permet pas cette expression dans la mesure où toute société secrète sa ou ses minorités.

C’est pour n’avoir pas compris cette logique que beaucoup de pays africains doivent faire face à une modernisation politique bloquée par le dogmatisme de l’identité culturelle. Mieux que

tout autre politique, Senghor symbolise ce blocage lorsqu'il affirme que la libération de l'Afrique viendra de la culture.

Les États africains sont certainement différents des États européens sur le plan social, culturel et politique. Rejetant toute approche "afrocentrique" ou "standpoint approach", devenus les mots d'ordre de la recherche sur l'Afrique, notre projet vise exclusivement à examiner l'État africain moderne, hérité de l'Europe, sous l'angle des conditions de sa légitimité. Notre projet relève donc de la philosophie politique, à partir d'un matériau sociologique et politico-historique. Il repose sur l'hypothèse que sans l'ébauche d'une reconstruction sociologique et politico-historique, la question de la légitimité de l'État africain perdra sa spécificité. De même que le contrat social a fait son apparition dans les théories politiques occidentales à un moment donné de l'histoire philosophico-politique pour donner une certaine compréhension de la coexistence politique au sein de l'État en Europe, la reconstruction sociologique et politico-historique donnera à la théorie de la légitimité de l'État en Afrique subsaharienne sa spécificité et son caractère contextualisé. A l'heure où, plus que pendant la guerre froide, les puissances mondiales, avec la complicité de dictatures ou de gouvernements soutenus par des armées et des gouvernements africains, poursuivent leurs intérêts géopolitiques et économiques au détriment de la vie, de la protection de l'intégrité morale et physique et de la survie des citoyens en Afrique, une plus grande attention aux possibilités de l'État de droit dans le contexte africain semble indispensable. Le présent projet est une tentative de "démystification" des discours qui, en référence aux cultures africaines et au nom de la lutte contre l'impérialisme culturel et de la poursuite du développement économique, considèrent l'État de droit comme un produit non africain et donc "importé". Les auteurs de ces discours, ceux qui détiennent le pouvoir et leurs soutiens idéologiques

qui justifient la violence au nom de la culture africaine, doivent savoir, pour être pleinement cohérents, que le pouvoir qu'ils détiennent et les formes de gouvernance sur lesquelles ils s'appuient ne sont pas non plus d'origine africaine. Un corps politique africain moderne a besoin d'un discours modernisé pour sa légitimité : même en Afrique.





## ⊗ BIBLIOGRAFIA

Akyeampong, Emmanuel, (2012 ), „The African voice in african Studies“ in. Helen Lauer, Kofi Anyidoho (Ed.) Reclaiming the Human Sciences and Humanities through African Perspectives, Vol. I, Sub-Saharan Publishers, , p. 982-989.

Amselle, L. J., M'bokolo, E.,( 1999) Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique, La Découverte, Paris..

Appiah, Kwame Anthony, (. 2006) Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers, Penguin, London

Appiah Kwame, Anthony, (1997) „Europe upside down. Fallacies oft the new Afrocentrism, in : Roy Richard Grinker, Christopher B. Steiner (Ed.) *Perspectives on Africa: a Reader in Culture, History and Representation*, Hoboken, Blackwell Publishers, 728-731.

Asante Molefi Kete, *Afrocentricity : the Theory of Social Change*, Trenton, Africa World Press, 1980.

- (2000) *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics*, Trenton, Africa World Press,.

Azikiwe, Nandi, (1968) *Renascent Africa*, London, Cass.,

- (1961) *The Future of Panafricanism*, Edinburgh,.

- (1974) *Democracy with Military Vigilance*, African Book, Lagos .

- (1978) *Themes in African Social and Political Thoughts*,

Benjamin, Jesse, (2011) Decolonizing Nationalism : Reading Nkrumah and Nyerere's Pan-African Epistemology, *Journal of Emerging knowledge on Emerging Markets*, vol. 3, 1..

- Bayard, J.-F., (1989) *L'Etat en Afrique et la politique du ventre*, Fayard, Paris.
- Blyden, Edward W., (1888) *Christianity, Islam and the Negro Race* (London, )
- Boele van Hensbroek, P., (2004) *African Political Philosophy 1860-1995. An Inquiry into three Families of Discourse*, Centre for Development Studies, University of Groningen, Groningen
- (2004) Some nineteenth Century Thinkers, in : A Companion to African Philosophy, Edited Wiredu, K., Oxford University Press, Oxford Blackwell, 79-89.
- Bratton, M. et n. Van de Walle, (1997) *Democratic Experiments in Africa: Regime Transitions in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- Dübgen, Fr.; Stephan Skupien (2015) *Afrikanische politische Philosophie. Postkolonial Positionen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Gazibo, M., ((2010 [2006]) *Introduction la politique africaine*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Gazibo, Mamadou, Mounmouni, Charles, (2017) *Repenser la légitimité de l'Etat africain à l'ère de la gouvernance partagée*, Presses universitaires du Québec, Québec..
- Geiss, Imanuel, (1968) *Panafrikanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation*, Europäische Verlagsanstalt,
- Gohs, Gerhard, *Stufen afrikanischer Emanzipation . Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967.
- Herbst, J. *States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control*, Princeton University Press, Princeton, 2000

- Illife J. (2002). *Les Africains. Histoire d'un continent*, Paris, Flammarion.
- Jourde, c. (2009). « Les grilles d'analyse de la politique africaine : la problématique de l'État », dans M. Gazibo et C. Thiriot (dir.), *Le politique en Afrique. état des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, p. 43-70.
- Jackson Robert, H., (2003) *Quasi-States : Sovereignty. International Relations and the Third World*, Oxford Universtiy , Oxford..
- Kaunda, K., [1987; 1966] "The Future of Nationalism" in Mutiso and Rohio (Ed.) *Readings in African Political Thought*, Heinemann, London.
- Ki-Zerbo, Joseph, (2003), *A quand l'Afrique* Paris, Editions de l'Aube..
- (1972) *Histoire de l'Afrique Noire d'hier à demain*, Hatier, Paris,
- Lambach, Daniel, (2002) *Staatszerfall im postkolonialen Afrika*, Taectum Verlag, Marburg.
- Luhmann, Niklas, (1964) *Grundrechte as Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Duncker u. Humblot, Berlin.
- Mbembe, A., (1988). *Afriques indociles : Christianisme, pouvoir et tat en société postcoloniale*, Paris, Karthala.
- Chazan, D.N., (Ed.) (1988). *The Precarious Balance : State and Society in Africa*, Boulder, Westview Press.
- Meyer-Hesemann, Wolfgang, Legitimation des modernen Staates, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 106, nr. 1, (1981) 129-135
- Nkrumah, Kwame, (1966) *Consciencism, Philosophy and Ideology for Decolonization*,

Monthly Review Press,

- *Africa must unite*, Panaf, London, 1998.

Nettl, J. P. (1968). « The State as a conceptual variable », *World Politics*, vol. 20, n<sup>o</sup> 4, p. 559-592.

Nuscheler, Frank, Ziemer Klaus, (1980) *Politische Herrschaft in Schwarzafrika. Geschichte und Gegenwart*, München,. Beck.

Nyerere, Julius, Ujama. (1969) *Freedom and Unity*, Oxford University Press, Tanzania,.

- (1974) *Essays on Socialism*, Oxford University Press,

- (1979) *Freedom and Development*, Oxford University Press, Tanzania.

Elias, Norbert, (21980) *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchung*. Bd. 1. Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes ; Bd 2: *Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Shrkamp, Frankfurt/M.

Senghor, Leopold, Sédar, (1964) *Liberté I. Négritude et Humanisme*, Le Seuil, Paris.

- (1971) *Liberté 2 : Nation et voie africaine du socialisme*, discours, conférences, Le Seuil.

- (1977) *Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'Universel*, discours, conférences, Le Seuil,

Sklar, L. Richard, (2002) *African Politics in postimperial Times : the Essays of Richard L. Sklar*, African World Press, Trenton.

Sonderregger, Arno (2021) *Afrika und die Welt. Betrachtungen zur Globalgeschichte Afrikas in der Neuzeit*, Verlagshaus, Wiesbaden

Tilly, C.(1992). *Contrainte et capital dans la formation de l'Europe : 990-1990*, Paris, Aubier.



- Tilly, C (2000). « La guerre et la construction de l'État en tant que crime organisé », *Politix*, vol. 13, n° 49, p. 97-122.
- Young, C. (1994). *The African Colonial State in Comparative Perspective*, New Haven/London, Yale University Press.
- Terray, Emmanuel, (1980) *L'Etat contemporain en Afrique*, Paris, l'Harmattan,
- Thornhill, Chris, (2011) *Sociology of Constitution and State Legitimacy in historical Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Touré, Sékou, (1987) [1975], National Democracy, in : The Doctrine and Methods of the Democratic Party of Guinea, in : Mutiso and Rohio (Ed.) *Reading s in African Political Thought*,
- Wiredu, Kwasi, *Philosophy and African Culture*, Cambridge, University Press, 1980
- (1996) *Cultural Universals and Particulars : An African Perspectives*, Bloomington, Indiana University Press,.
  - (2004) *A Companion to African Philosophy*, Oxford University Press, Blackwell, Oxford..
- ( 2020 ) *L'Afrique des Grands Empires (7e-17e siècles): 1000 ans de prospérité économique, d'unité politique, de cohésion sociale et de rayonnement culturel ... en Afrique de l'Ouest médiévale.*





# **Discurso de contestación**

**Excmo. Sr. Dr. Santiago Castellà Surribas**



Excelentísimo Señor presidente de la Real Academia Europea de Doctores, miembros de la Junta de Gobierno, excelentísimas autoridades, excelentísimos académicos y académicas, compañeras y compañeros, señoras y señores, queridos amigos:

Es una gran satisfacción personal y un enorme orgullo poder realizar la contestación del discurso realizado por nuestro nuevo académico excelentísimo Dr. Lukas K. Sosoe, humanista, filósofo del derecho, maestro de maestros, que nos ha ofrecido una excepcional lección sobre **“Soberanía negativa: identidades culturales y estado de derecho -el caso del África subsahariana-”**

Más de cien años de historia nos miran en esta Real Academia, una institución centenaria, europea, que tiene su sede en la mediterránea ciudad de Barcelona, y que bajo la presidencia del Dr. Dr. Alfredo Rocafort está desarrollando un intenso programa de actividades que la sitúan como una de las instituciones más dinámicas en el pensamiento actual, en especial en torno al proyecto y a la publicación de *Retos Vitales*, donde con un carácter interdisciplinar, cada año, se nos propone llevar a los límites de la ciencia nuestras investigaciones para intuir mejor el futuro que se nos avecina.

Pues hoy y aquí, recepcionamos a este nuevo Doctor venido desde Luxemburgo. La figura del profesor Lukas Sosoe es para mí la de un referente en el pensamiento jurídico, en la filosofía política y en la sociología, un referente científico y como persona, que ha sabido también hacer de la interdisciplinariedad, de la crítica y del inconformismo un retorno a la condición humanista de nuestros mejores pensadores y una respuesta contemporánea a las necesidades de nuestro tiempo.

Conocí al profesor Lukas K. Sosoe de la mano del Dr. Luis Ojeda Ruiz, amigo de experiencias culturales juveniles y del reducido grupo de preuniversitarios que en agosto del año 86 hicimos la ruta del Quijote bajo la lectura apasionada de *La vida de Don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno. El Dr. Luís Ojeda, inició sus estudios de doctorado en la entonces joven Universidad de Luxemburgo, bajo la dirección del profesor Lukas K. Sosoe. En el segundo curso de sus estudios de doctorado, me propuso que viniera a Luxemburgo para conocer al Dr. Sosoe. Tras una conversación amable con ambos orientáramos su futura tesis doctoral. Tras aquel encuentro y múltiples intercambios epistolares, virtuales, surgió finalmente la tesis titulada “Sharía y derechos humanos: sentido y sin sentido de su compatibilidad”, donde siguiendo alguno de los presupuestos de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann nos preguntábamos sobre las complejas interrelaciones entre el islam religioso, político y jurídico y los Derechos Humanos. La Tesis Doctoral fue exitosamente celebrada y defendida en la Universidad de Luxemburgo el 18 de marzo del 2011. De esa codirección y de aquellos quehaceres me une un reconocimiento y una amistad con el Dr. Lukas Sosoe, con quien en diversas ocasiones he coincidido en los seminarios organizados por el Laboratorio de Ideas de la Universidad de Luxemburgo o en actividades organizadas en la Universidad Rovira y Virgili en Tarragona, ciudad en la que en algunas ocasiones encuentra refugio para redactar algunos de sus trabajos. En una interesante entrevista en el periódico *El Mundo*, el traductor José María Lacruz lo definía como el filósofo de los tres continentes. Y es que nacido en el África Occidental, en Ghana, el Dr. Sosoe ha tenido una infancia y juventud en entornos diplomáticos, próximos al fue secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan. Formando, y con premio extraordinario de final de carrera, en la Universidad de Friburgo en Suiza, siendo profesor en diversas universidades

americanas y canadienses, así como en la Sorbona de Paris, en Montreal y en Berlín. Su currículum es inabarcable.

El Profesor Sosoe es uno de los expertos mundiales sobre la obra de Niklas Luhmann, el sociólogo alemán (Luneburgo, Baja Sajonia, 8 de diciembre de 1927 - Oerlinghausen, Renania del Norte-Westfalia, 6 de noviembre de 1998) conocido por su formulación de la teoría general de los sistemas sociales que le enfrentó a Habermas. Luhmann entiende desde su teoría que se pretende como universal, la posibilidad de explicar la sociedad como un complejo sistema de comunicaciones: el ser humano deja entonces de ser la unidad básica de la sociedad, para hacer de las comunicaciones las unidades que constituyen y reproducen los sistemas sociales. El concepto central en Luhmann es el de *sistema* claramente delimitado de lo que no está incluido en él, su entorno, del que es interdependiente. Así, la diferenciación entre el sistema y el (su) entorno es, en Luhmann, la base del planteamiento de su teoría de los sistemas sociales, que son descritos como autopoieticos lo que supone su condición autorreferencial, donde es el mismo sistema el que construye los elementos de los que consiste. En base a este carácter o condición "*operativamente cerrado*" de un sistema, es cuando pueden darse las *irritaciones* comunicativas con su entorno que permiten el acoplamiento estructural; así funcionan con su lógica propia los sistemas político, económico, religioso, artístico o jurídico, por ejemplo. De esta manera, en la teoría sistémica luhmanniana es la comunicación la que produce (y con ello reproduce) la sociedad. La comunicación se configura, así como una operación sistemática de carácter social que precisa de al menos dos actores que con su comunicación realizan sus acciones.

Como puede verse en su extensa bibliografía en profesor Lukas Sosoe ha estudiado, analizado y desarrollado el pensamiento

de Luhmann, de la forma más ardua y exhaustiva que puede hacerse, traduciendo algunas de sus obras al francés, y recordándonos e invitando a la traducción del pensamiento de Luhmann al español.

El Dr. Lukas K. Sosoe es actualmente profesor de ética, filosofía del derecho y filosofía política en la Universidad de Luxemburgo, en la Facultad de Letras, Ciencias Humanas, Artes y Ciencias de la Educación. Es autor y editor de más de un centenar de artículos científicos y académicos, y obras colectivas, entre las que destacaría:

- *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik* (1988);
- *Identidad: evolución o diferencia* (ed.) (1989);
- *Filosofía del Derecho* (1991, con Alain Renaut);
- *Subjetividad, democracia y razón práctica/Yo, democracia y razón práctica* (ed.) 1998;
- *La vida de normas y el espíritu de principios* (1995);
- *Diversidad humana, multiculturalismo, democracia y ciudadanía*, (ed.) (2002);
- *Bioética y cultura democrática* (1996 con Yvette Lajeunesse);
- *Perspectivas cruzadas sobre la abortada Constitución de la Unión Europea* (en colaboración con Philippe Poirier, Gary Overvold (ed.) (2010);
- *Niklas Luhmann. Law as Social System* (ed.) 2015 );
- *Sistemas psíquicos y sistemas sociales* (ed.) (2017);
- *Kant y los pensadores de lengua inglesa* (ed. con Mai Lequan y Sophie Grapotte) (2017);
- *Niklas K. Luhmann: La ley de la sociedad* (ed.) (2019);
- *Lutero, Europa y la Reforma* (ed.) (2020);
- *éd. Française de Niklas Luhmann, Légitimation par la procédure* (2001);
- *La vie des normes et l'esprit des principes* ( 1995);
- *Bioéthique et cultures démocratiques* (1996);



- Kant et les penseurs de langue anglaise (Ed. avec Mai Lequan et Sophie Grapotte) (2017);
- Niklas K. Luhmann : Le droit de la société (éd.) (2019);
- édition française de Niklas Luhmann : Droit de l'homme et différenciation sociale (Hermann, Presses universitaires de Laval (Québec);
- Trajectoire de la modernité. Mélanges à Alain Renaut, (éd. en collaboration avec Geoffroy Lauvau) 2023.

Y está trabajando sobre Las soberanías negativas: un ensayo sobre la legitimidad del Estado en el África Subsahariana de la que hoy nos presenta sus primeras formulaciones con esta, permítanme decirlo, valiente lección de ingreso en esta Real Academia Europea de Doctores.

Valiente, porque en la compleja época de la emergencia de los estudios decoloniales, que propugnan una deconstrucción analítica de nuestras concepciones y paradigmas sobre la realidad política y social basados en la pervivencia de una estructura de dominación colonial más o menos perceptible que determina y explica esta realidad, en especial para el África subsahariana y América central y del Sur.

Frente a este tipo de análisis Lukas Sosoe nos propone un análisis del momento primigenio de la creación de los nuevos Estados Africanos, bajo el impulso descolonizador de las Naciones Unidas en los años 60, donde su incorporación a la comunidad de naciones, en plena e igual soberana con el resto -sus antiguas metrópolis- se fundamentaba sobre unas exigencias de legitimidad, que con el desarrollo de los principios y valores de las Naciones Unidas, comportaban la articulación de un estado de derecho, bajo el imperio de la ley -como en una sociedad democrática-, y el respeto a la dignidad de la persona humana, comprendida como un proyecto único a desarrollar con el

ejercicio de su libertad de conciencia, de opción y de elección, formulado en torno a los derechos humanos.

Efectivamente, tras la Segunda Guerra Mundial, ese mundo complejo fracturado entre dos bloques político militares confrontadas en una lógica de suma cero, el mundo de las dictaduras del proletariado -eufemísticamente llamadas democracias populares- que articularon sus regímenes de terror en torno a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), frente al bloque liberal-democrático liderado por los Estados Unidos de América (EUA).

Estas primeras Naciones Unidas, nacidas tras la Conferencia Internacional de Yalta, con la Carta de las Naciones Unidas en la Conferencia de San Francisco, en junio de 1945, no incluían en aquel entonces la idea de la libre determinación de los pueblos coloniales. Fue años más tarde, con la Declaración 1514 (XV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 1960, en el 15 periodo de sesiones, la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales, que es conocida como la Carta Magna de la Descolonización, cuando la ONU declaró que:

1. *La sujeción de pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjeras constituye una denegación de los derechos humanos fundamentales, es contraria a la Carta de las Naciones Unidas y compromete la causa de la paz y de la cooperación mundiales.*
2. *Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.*

3. *La falta de preparación en el orden político, económico, social o educativo no deberá servir nunca de pretexto para retrasar la independencia.*

Los procesos de descolonización marcaron los años 60 y 70 del pasado Siglo XX, cambiando determinadamente la Sociedad Internacional – que pasó de los 50 Estados fundadores de las Naciones Unidas (Los 49 + 1 de la Conferencia de San Francisco de 1945) a los 193 Estados que actualmente conforman Naciones Unidas. Pero también cambiando las dinámicas de esta sociedad internacional. El orden internacional de la Postguerra Mundial se había articulado sobre los principios de la soberanía estatal basada en normas reguladores de una coexistencia pacífica entre Estados igualmente soberanos cuyas relaciones se basaban en un ordenado Derecho internacional que funcionaba sobre la base del principio de buena fe, la prohibición de la amenaza y el uso de la fuerza -salvando la legítima defensa-, y el arreglo pacífico de controversias, asumiendo la no injerencia de las Naciones Unidas en los asuntos esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados, y la asistencia a las Naciones Unidas en sus operaciones en base al Capítulo VII de la Carta frente a Estados infractores del orden internacional. En cierta manera una entronización de la idea de soberanía nacida en 1648 con la Paz de Westfalia y que veía su plena y última consolidación y desarrollo con la Carta de las Naciones Unidas: un orden internacional basado en el Derecho, expuesto magistralmente en el Preámbulo de la Carta donde se afirma que:

*Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos  
a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles,  
a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igual-*

*dad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas,  
a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional,  
a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad*

Pero es importante resaltar que en su génesis la Carta de las Naciones Unidas, y con ello el sistema onusiano no tenían incorporados ni el principio de dignidad de la persona humana del que derivan el principio de protección de los derechos humanos, ni el principio de libre determinación de los pueblos, ni un principio democrático para los Estados. Tan solo como propósitos, tras el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, en el artículo 1 de la Carta se establecían:

- Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal;
- Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión;

En 1970, el mundo nacido en la inmediata posguerra mundial, de las potencias coloniales y el equilibrio Este/Oeste, empezaba a ver sus primeras grietas, dando paso al desarrollo efectivo de un principio de dignidad de la persona humana y una exigencia

a los Estados de protección efectiva de los derechos humanos, así como el pleno ejercicio del principio de libre determinación en los pueblos, asociado parcialmente al principio de no intervención, y los primeros indicios del nacimiento de un principio democrático. Efectivamente, con la Declaración 2625 (XXV) del 25 periodo de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas se actualizan los siete principios de la Carta que al contrario de los propósitos, no son meros objetivos o desiderátums, sino normas de comportamiento tanto para la Organización de las Naciones Unidas como para los Estados miembros, ( incluso en aquello que afecte al mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, también para los Estados que no pertenezcan a las Naciones Unidas).

Efectivamente, la Declaración 2625 (XXV) incorpora la libre determinación de los pueblos como principio de la sociedad internacional acotando la claramente a los pueblos coloniales, a los pueblos bajo ocupación militar, y a los pueblos oprimidos (teniendo como caso paradigmático el sometimiento al apartheid de Sudáfrica). Así, siguiendo esta importante Declaración de las Naciones Unidas, que supone de facto una actualización de la Carta misma en cuanto a los principios conforme a los cuales deben actuar la organización y los Estados, podemos afirmar que todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación. Es cierto, pero, que no hay en la Declaración y en todos los textos conexos posteriores, una definición del concepto de pueblo. Pueblo se convierte como un concepto jurídico indeterminado de difícil interpretación, pero siguiendo el hilo narrativo de la Declaración, podemos distinguir entre pueblos que ya están constituidos en un Estado, de aquellos otros pueblos que todavía tienen que ejercitar su derecho a la libre determinación, como son los pueblos coloniales (sometidos a dominación colonial), oprimidos, o militarmente ocupados. Permitidme un breve inciso aquí, para añadir que los pueblos

ya constituidos en Estado realizan de forma ordinaria su ejercicio de la libre determinación por medio de la actividad democrática del Estado. Surge aquí, por lo tanto, el inicio, la génesis seminal de un principio democrático exigible a los Estados. De esta manera, como nos dice la mencionada Declaración 2625, mediante la conocida como cláusula del gobierno representativo, aquellos pueblos constituidos en estado donde no se respete el principio democrático, o sea, no “estén, por tanto, dotados de un gobierno que represente a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio, sin distinción por motivos de raza, credo o color” recuperan la capacidad de ejercitar su libre determinación incluso excepcionalmente de forma secesionista. A sensu contrario, los pueblos ya constituidos en Estado y dotados de un gobierno representativo de toda la población reducen o limitan, circunscriben, su derecho a la libre determinación de forma interna, quedando excluidas las formas secesionistas que quebrarían el principio de integridad territorial del Estado, y expresión de su soberanía.

Y paralelamente, con las Resoluciones del Consejo Económico y Social (ECOSOC) de las Naciones Unidas, aprobadas a propuesta de la antigua Comisión de Derechos Humanos, mediante los procedimientos 1.235 y 1503, se inicia un efectivo desarrollo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, donde aparece progresiva pero ineludiblemente la obligación de los Estados de proteger los derechos humanos de sus ciudadanos y de los extranjeros o apátridas en su territorio. Los diferentes Pactos (el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de 1966) y los siguientes Convenios de Derechos Humanos, establecen mecanismos de control basados en Comités convencionales, conformados por expertos; así como el desarrollo de estos procedimientos públicos que llevarán a la creación de numerosas relatorías sobre situaciones

concretas o sobre derechos en general, culminarán con el establecimiento del denominado Examen Periódico Universal, y con el pleno valor jurídico, aunque indirecto, de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

El profesor Lukas Sosoe entiende muy bien este momento paradigmático de la emergencia de los nuevos Estados africanos y de lo que significaba de compromiso con el conjunto de la sociedad internacional, con los principios y el marco normativo de las Naciones Unidas, y con el Derecho internacional contemporáneo, donde el antaño exclusivo principio de soberanía del Estado ha quedado equilibrado y limitado por el principio de dignidad de la persona humana y sus conexiones con los derechos humanos, la democracia, y la libre determinación de los pueblos. Lejos de caer en la frivolidad etnicista, comunitarista y culturalista, asume la afirmación de las ideas que están en la génesis de estos nuevos Estados y que se han visto progresivamente traicionadas por autoritarismos corruptos que hacen de la pobreza extrema y la violación de los derechos humanos mecanismos directos para legitimar su permanencia en el poder de los Estados africanos.

Como dice Lukas Sosoe “De estas nuevas relaciones internacionales nacieron los Estados africanos, todavía hoy caracterizados por su autoritarismo, su inestabilidad, golpes militares, violencia política y social, corrupción y sobre todo la violación de los derechos humanos, etc. En una palabra, estos Estados constituyen lo que Robert Jackson llamó: soberanía negativa “. Para afirmar con contundencia que *“Los investigadores han olvidado prestar especial atención a un elemento fundamental que revela mejor las razones del fracaso de los Estados africanos: el llamado pensamiento político africano, los escritos de académicos y políticos africanos, que han marcado fuertemente vida política y que siguen siendo muy influyentes en todo el continente, especialmente*

*en los círculos académicos “ . Y dice, por si cabe más claridad “las mismas élites políticas africanas que exigieron derechos humanos universales y utilizaron la Carta de las Naciones Unidas para lograr la independencia política han cambiado su lenguaje» y «La autodeterminación de los pueblos se transformó rápidamente en autodeterminación de los gobiernos. El Estado africano al sur del Sahara constituye su propio fin. Y este fin no es otro que el mantenimiento del poder de los líderes, su protección y la garantía de su propia seguridad»*

África, siempre imposible, siempre por hacer, la África negra, subsahariana, que parece que despierta o en ocasiones que todavía bosteza. África siempre imposible, por hacer, por entenderse, por poder ser ella misma. El África imposible, terreno de especulación, de injerencias de sus antiguas potencias coloniales, que luchan por no perder su influencia y el acceso a ricos recursos naturales, y objeto de las tentaciones de futuro de las nuevas potencias emergentes, de China, de Rusia, del islam... África de llanto, de sangre y de fuego, perpetuamente por hacer, perpetuamente por despertar, por resurgir, por ser, por ser algo nuevo sin dejar de ser lo que ya era. Por ser algo nuevo con una identidad y con un sello propio, pero sin lastres, sin falsos mitos, sin medias mentiras, diferente, auténtica y autóctona. África en la mirada colonial y postcolonial que nos lleva al mito del Paraíso y bíblico, pero también al viaje a los infiernos de Conrad. Hoy terreno de batalla del islamismo, de la influencia china , de la geoestrategia Rusia, de los intentos de desprestigio de la Europa occidental -de Francia, de Bélgica, de Italia, de los británicos, de España-, para caer en nuevas manos que sigan moviendo las cuerdas de títeres con la que cumplir intereses ajenos que siguen despreciando, desoyendo, ignorando las voces de una ciudadanía cada vez más consciente, que opta por el abandono, la inmigración, la fuga de cerebros, o la resignación, el miedo, y la frustración. Esa África que duele



y a la que muchas veces renunciamos a entender. Hace pocas semanas pude tener una larga conversación con Leila Zerrougui, argelina, antaño vice-Secretaria General de las Naciones Unidas, en otro momento directora del Grupo de Trabajo de Minorías de la Subcomisión del Consejo de Derechos Humanos, y actualmente responsable de las fuerzas de las operaciones de mantenimiento de la paz de las Naciones Unidas en África. Con ella, en Tarragona, compartíamos las dificultades desde nuestra mirada occidental y postcolonial para entender una realidad africana, que se mueve entre el mito, el tópico, la ideación, y que tiñe de ignorancia prepotente nuestros intentos de entendimiento racional y lógico. No sería de extrañar, quizás, que el principal impedimento para una construcción estatal democrática y constitucional, basada en la idea de Estado de derecho y de libertades fundamentales, que uno de los principales -no el único- impedimentos sea nuestra mirada paternalista, postcolonial, que no deja de esconder un discurso creado desde la dominación postcolonial a conveniencia de los intereses de unos pocos Estados, y de empresas multinacionales que siguen haciendo un mal negocio a costa del sufrimiento de millones de africanos y africanas.

Permítanme también hacer aquí un sentido homenaje al fallecido Dr. Marín, que fue mi profesor en los cursos de Doctorado de Estudios Internacionales en la Universitat de Barcelona, que dirigía la Dra. Victoria Abellán, y que tenía un espacio especial en la Biblioteca Depositaria de Naciones Unidas en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona, dedicada a los procesos de descolonización de la ONU, en los que tan activamente había participado, y que tanto conocía en los años sesenta y setenta y en los ochenta, cuando la descolonización estaba muy presente en el pensamiento y en los estudios internacionalistas, pues esta había cambiado la faz del mundo, y en el contexto de la posguerra fría determinaba una nueva diná-

mica que en torno a la emergencia del grupo de los setenta y siete y los Países No Alineados que rompía la lógica excluyente y totalizadora de la dinámica entre el bloque comunista, mal llamado del socialismo real, liderado por la URSS, y el bloque liberal Capitalista liderado por los Estados Unidos.

El trabajo del profesor Lukas Sosoe me ha llevado a rebuscar en mi biblioteca un libro de los años setenta del periodista Antonio de Olano que con el título *África a sangre y fuego* nos desvela en sus crónicas viajeras el momento de la eclosión nacionalista de la primera África postcolonial, recorriendo el Congo ex-belga, Ruanda y Burundi , en la Sudáfrica de la apartheid, , el Congo – Brazzaville- (ex francés), Katanga, los balubas,...En cuya introducción dice “cuando las páginas de este libro vean la luz, y muchos años después, África continuará siendo artículo de primera actualidad. Los acontecimientos se repiten, por lo menos hasta que los pueblos africanos hayan escogido un camino real que no les permita vacilaciones. Cuando se hayan encontrado a sí mismos. De todas maneras, el despertar de los países de la negritud tendrá que ser, forzosamente, sangriento. Han de contar los egoísmos personales, han de pesar como una lápida que recuerde los errores europeos, la sombra del colonialismo. En cada país del mundo blanco que se les quiere aliar han de ver, con recelo de gentes escarmentadas, a los blancos que pretenden adueñarse otra vez de su libertad, cuando no tienen todavía bien claro el concepto de libertad”. Periodista, que participa en parte la narración de una africanidad post colonial que solo puede parir con dolor un futuro institucional mejor.

El autor del trabajo, recipiendario, candidato al ingreso como miembro del Real Academia Europea de Doctores, realiza una exhaustiva y dura crítica a la literatura política Africanista que desde la búsqueda de un etnos propio africano bloquea, sin dejar ninguna vía racional de escape ni ninguna posibilidad de

diálogo intersubjetivo, la idea de la democracia liberal como institución ordenadora del Estado de derecho. Frente a las posibilidades postcoloniales se articula un falaz discurso político culturalista y comunitarista que pretende afirmar las peculiaridades de un etnos propio africano, inexistente previamente al colonialismo, incompatible con la individualidad, con la libre conciencia, con la dignidad individual de cada ser humano, que es una de las bases, seguramente la principal, de toda construcción democrática. Oponen a la democracia griega, como dice el autor acertadamente “orientada a la razón discursiva al servicio del individuo”, una pseudodemocracia africana, basada en la unanimidad o quizás en el pseudo consenso, que es la concreción real de formas de dominación autoritarias y totalizantes. Basada en un espíritu de filosofía negra africana que dice no basarse en el individuo como eje central de su propuesta democrática sino en una idea de persona basada en su pertenencia al grupo y a la comunidad. Como señala valiente y acertadamente Lukas Sosoe, muchas de estas ideas se acaban situando más cerca de la mística que de la política y de la razón. Una buena expresión de ello la encuentran en la figura del ex presidente de Senegal Léopold Sédar Senghor, gran hombre de letras y ex miembro de la Academia francesa. “*Para Senghor, el régimen presidencial en África obedecería a una especie de expresivismo cultural donde lo real y lo místico se unen*”. Asociadas a estas ideas surge inmediata y espontáneamente el rechazo al multipartidismo y la afirmación del partido único como el espacio del diálogo y el consenso entre todos los miembros de la comunidad. Y sobre estas ideas aliberales se construye la que viene a llamarse la vía africana hacia el socialismo. Textos políticos similares, escritos políticos que configuran una cultura del poder y una narración influyente y aceptada por las actuales élites dominantes en África, ajenas a la democracia se encuentran también en otros autores como Francis Kwame N’krumah, primer presidente de la Ghana independiente, y Julius Nyerere,

primer presidente de Tanzania. Escritos en los que aparece la acepción “comunalismo africano”, acepción basada en las ideas de institucionalizar “*por la vida en la comunidad de clan, donde hay una igualdad fundamental de todos los miembros y donde varias personas eran responsables de cada individuo*”.

La mejor expresión de lo que critica, y en cierta manera denuncia, en este texto el profesor Lukas Sosoe queda expresado en la vergonzosa paradoja del texto de Nkrumah, cuando afirma que en África se da como modelo “*Una democracia parlamentaria popular con un sistema de partido único capaz de satisfacer las aspiraciones comunes de toda la nación*”, afirmando que esto “es mejor que un sistema parlamentario multipartidista que en realidad no es más que una artimaña para perpetuar y encubrir la lucha entre ricos y pobres”

Ideas que le llevarán a la afirmación y a la concepción de que “*Como el África precolonial era comunalista, el único camino necesario para África es el socialismo*”. Eso sí, también un socialismo con un etnos africanista comunalista, donde el clan familiar, la tribu, la comunidad, sustituye a la clase y al proletariado. Se busca en las recreadas y reinventadas estructuras políticas precoloniales las esencias de esta narración culturalista de la democracia popular africana, que excluye toda necesidad de legitimación de las instituciones democráticas. Como señala el doctor Lukas Sosoe, “*Según el programa del Conciencismo, el partido único se justifica en nombre de la cultura africana, de las estructuras sociales africanas y del desarrollo*”.

La idea de familia, de clan, de tribu, de comunidad, desde una idealización de un pasado precolonial cobran toda su fuerza al afirmarse como hace Julius Nyerere -uno de los líderes que desarrolló este pensamiento para Tanzania-: “*Nuestro reconocimiento de la familia a la que todos pertenecemos debe extenderse*”

*más allá de la tribu, la comunidad, la nación o incluso el continente, para abarcar a toda la sociedad humana.” y cuando afirma que “Ahora voy a sugerir que, donde hay un partido y ese partido se identifica con la nación en su conjunto, los cimientos de la democracia son más firmes de lo que jamás podrían serlo donde hay dos o más partidos, cada uno de los cuales representa sólo una sección de la población.” y su idea de que “El socialismo africano moderno puede extraer de su herencia tradicional el reconocimiento de la sociedad como una extensión de la unidad familiar básica”.*

Ideas sobre una uniformidad conceptual africanista, sobre la que se construye un relato étnico que justifica la obstaculización de la legitimación democrática, como concluye Lukas Sosoe: *“Tanto Senghor, Nkrumah y Nyerere como muchos otros escritores políticos e incluso politólogos destacan las características de dicha sociedad africana democrática tradicional para justificar el establecimiento de un régimen socialista de partido único”.*

En definitiva y para concluir, nuestra institución, esta Real Academia Europea de Doctores se honra hoy con la incorporación del Dr. Lukas K. Sosoe, de la Universidad de Luxemburgo, que a todas sus ya conocidas y reconocidas virtudes académicas y científicas, aporta hoy la valentía de frente al relativismo y la palabrería grandilocuente, afirmar la pervivencia de los valores universales, sin excepciones culturales que intenten justificar atentados a la democracia, a la dignidad humana y al desarrollo justo también en esa África a menudo olvidada, desconcertante e incomprensible.





**PUBLICACIONES DE LA REAL ACADEMIA  
EUROPEA DE DOCTORES**

*Publicaciones*



*Revista RAED Tribuna Plural*









## **SANTIAGO J. CASTELLÀ SURRIBAS**

**Barcelona, 1967. Licenciado en Derecho por la Universitat de Barcelona (1992), Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Nacional de educación a Distancia (1995), Doctor en Derecho (sobresaliente “*Cum Laude*) por la Universitat de Barcelona (2002), Master en Seguridad, Paz y Defensa por el Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado (2002), Profesor Titular de Universidad del área de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universitat Rovira i Virgili.**

**En 1992 ingresa con una beca de Formación del Personal Docente e Investigador en el Departamento de Derecho y Economía Internacionales de la Universitat de Barcelona; y en 1995 como profesor Ayudante en la Universitat Rovira i Virgili (URV), en la que desde entonces ha impartido docencia de Derecho Internacional Público, Derecho de la Unión Europea, Relaciones Internacionales, Protección internacional de los Derechos Humanos, y Cooperación Internacional al Desarrollo. Ha sido director del Postgrado “Gestión Global de la Inmigración” de la FURV (2002-2007); Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la URV (2003 – 2006); Vicerrector Responsable de Relaciones Internacionales de la URV (2006 – 2008); Vicerrector de Relaciones Externas de la URV (2006 – 2010); Miembro del Comité de Expertos del Observatorio de la lengua Catalana; Presidente de la Comisión de Política lingüística de la Red Vives de Universidades, (2006 – 2010); Director del Proyecto de Plan de la Acción Exterior de Cataluña por encargo de la Viceconsejería de Asuntos Exteriores y Cooperación de la Generalitat de Cataluña (2008 – 2009); Director y profesor del Postgrado Especialista Universitario en Cooperación Internacional al Desarrollo (2011-...); Director de los Seminarios de Derecho Internacional Humanitario de la URV y el Centro de Derecho Internacional Humanitario de Cruz Roja (2008 -...); Director de la Cátedra Tarragona Smart Mediterranean City de la URV, (2014-...) y director de proyectos de la Fundación Tarragona Smart Mediterranean City.**



L'objectif de la présente contribution programmatique est le suivant : démontrer que la pensée panafricaine et toutes les philosophies de l'identité africaines sont peut-être intéressantes pour une compréhension de l'Afrique moderne, mais face à la question de la légitimité de l'État postcolonial, elles ne peuvent être d'aucun secours parce qu'elles relèvent d'une anthropologie réactive qui a conduit l'Afrique à faillite et à la défaite politique. C'est pourquoi, pour une théorie de la légitimation de l'État postcolonial, toute pensée de l'identité culturelle doit être rejetée. Aucune de ses formulations ne peut servir de base à la question de la légitimité de l'État postcolonial. Il ne reste que les droits égaux et les libertés égales pour légitimer l'État africain postcolonial. Les Africains ne perdraient pas pour autant leur identité culturelle, car il s'agit de principes, abstraits, formels, qui prennent différentes formes dans différents contextes socio-culturels et dans les différents univers symboliques où ils sont appliqués. Notre thèse est que les droits égaux et les libertés égales doivent avoir préséance sur les discours culturalistes de l'identité africaine, un discours fait de générations abusives et manque de base empirique . Nous terminons par l'esquisse d'une expérience de pensée permettant la reconstruction de la pensée moderne panafricaine et par l'urgence d'un État moderne d'éviter la dédifférenciation provenant de la politisation de tous les systèmes composant la société.

Dr. Lukas K. Sosoe

1914 - 2023

Colección Real Academia Europea de Doctores



Generalitat  
de Catalunya

