Dynamiques autoritaires en Tanzanie : le régime au prisme des processus de régulation du pluralisme politique et culturel

Cyrielle Maingraud-Martinaud

▶ **To cite this version:**

Cyrielle Maingraud-Martinaud. Dynamiques autoritaires en Tanzanie : le régime au prisme des processus de régulation du pluralisme politique et culturel. Science politique. Université de Bordeaux, 2018. Français. NNT : 2018BORD0272 . tel-04266148

HAL Id: tel-04266148
https://theses.hal.science/tel-04266148

Submitted on 31 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

THÈSE PRÉSENTÉE POUR OBTENIR LE GRADE DE
DOCTEUR EN SCIENCE POLITIQUE
DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

École Doctorale SP2 : Sociétés, Politique, Santé Publique
SCIENCES PO BORDEAUX
Laboratoire d'accueil : Les Afriques dans le Monde

Par Cyrielle MAINGRAUD-MARTINAUD

DYNAMIQUES AUTORITAIRES EN TANZANIE

Le régime au prisme des processus de régulation du pluralisme politique et culturel

Sous la direction de M. René OTAYEK

Présentée et soutenue publiquement
Le 30 novembre 2018

Composition du jury :

M. Olivier DABENE, Professeur des Universités, Sciences Po Paris, *rapporteur*

M. Yves DÉLOYE, Professeur des Universités, Sciences Po Bordeaux, *président du jury*

Mme Emma HUNTER, Senior Lecturer, Centre of African Studies, University of Edinburgh, *rapporteure*

M. René OTAYEK, Directeur de recherche CNRS, Sciences Po Bordeaux, *directeur de thèse*

Mme Marie-Emmanuelle POMMEROLLE, Maître de conférences, Université Paris I - Panthéon Sorbonne

RESUME en français

Pour comprendre le fonctionnement du régime politique tanzanien, il faut se détacher de sa double image d'Epinal : celle d'une démocratie électorale, en dépit du maintien au pouvoir du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) ; celle d'une société pacifique qui aurait échappé, grâce à un processus d'intégration nationale inspiré par le père de la nation Julius Nyerere, aux drames qu'ont connu ses voisins. À partir d'une analyse au concret des modes de régulation du pluralisme, resitués dans leur profondeur historique depuis le milieu des années 1950, ma thèse s'attache à comprendre les reconfigurations contemporaines de ce régime depuis le retour au multipartisme en 1992. En retravaillant la notion de « pluralisme limité » élaborée Juan Linz et en croisant les interrogations sur le pluralisme politique et culturel, notamment la question religieuse, il s'agit de mettre au jour les dynamiques autoritaires du régime tanzanien, dans une dialectique entre continuités et changements. À partir d'une enquête qualitative de type ethnographique et d'entretiens semi-directifs menés dans quatre circonscriptions en Tanzanie continentale, ce travail porte sur les modes de légitimation du régime, des processus de mobilisation et de cooptation des élites intermédiaires et des rapports entre gouvernés et gouvernants. À travers l'analyse des relations d'autorité qui travaillent le champ politique tanzanien contemporain et des processus par lesquels le régime tanzanien s'équilibre, il s'agit de comprendre les reconfigurations qui rendent possible, pour l'instant, sa pérennité.

TITRE en anglais

Authoritarian dynamics in Tanzania. The regime through its processes regulating political and cultural pluralism.

RESUME en anglais

In order to understand how Tanzania's political regime works, one needs to move away from its idealised portrait: that of an electoral democracy, despite the continued hold on power of *Chama Cha Mapinduzi* (CCM); that of a pacific society which would have escaped, thanks to a process of national integration inspired by the Father of the Nation Julius Nyerere, the divisions and conflicts experienced by many of its neighbours. My dissertation is based on a concrete analysis of the different mechanisms regulating pluralism, studied in their deep historic setting from the mid 1950s, and seeks to understand their reconfigurations since the return to a multiparty system in 1992. By reworking the notion of "limited pluralism" elaborated by Juan Linz in 1964, and combining this with approach with a dual approach of both political and cultural pluralism (particularly as regards the religious issue) it's aim is to understand the authoritarian dynamics of the Tanzanian regime as a dialectic between continuities and changes. By means of an ethnographic-type qualitative survey, as well as semi-structured interviews carried out in four districts in mainland Tanzania, the present research addresses the mechanisms of regime legitimation, the processes of mobilisation and co-optation of intermediary elites, and relations between the government and the citizens. Thanks to an analysis of the day-to-day relations of authority in the Tanzanian political field, and the processes through which the Tanzanian regime is established in a precarious balance, the aim is to understand its reconfigurations and how, at least for the present, they ensure its sustainability.

MOTS-CLES en français

pluralisme ; autoritarisme ; régime autoritaire ; régimes politiques ; élections ; identités collectives ; religion ; nationalisme ; Afrique ; Tanzanie.

MOTS-CLES en anglais

pluralism ; authoritarianism ; authoritarian regime ; political regimes ; elections ; identities ; religion ; nationalism ; Africa ; Tanzania.

Sommaire

SOMMAIRE....2

REMERCIEMENTS....7

CHRONOLOGIE SUCCINCTE DE LA TANZANIE MODERNE....9

CARTES DE LA TANZANIE....11

REPÈRES ÉCONOMIQUES ET SOCIAUX....14

COMPOSITION DE LA POPULATION TANZANIENNE....15

SYSTÈME INSTITUTIONNEL....16

SIGLES ET ACRONYMES....18

INDICATIONS LEXICALES....19

TABLEAUX ET ILLUSTRATIONS....20

INTRODUCTION....21

1. LES DYNAMIQUES DES RÉGIMES AUTORITAIRES AU PRISME DES MODES DE RÉGULATION DU PLURALISME POLITIQUE ET CULTUREL....29

1.1. Autoritarisme et pluralisme : de la limitation aux processus de régulation....31

1.1.1. Repartir de Juan Linz : l'autoritarisme comme « pluralisme limité »....31

1.1.2. Le pluralisme en double sens : penser ensemble pluralisme politique et culturel....35

1.1.3. De la limitation comme processus : les reconfigurations du régime par les modes de régulation du pluralisme....40

1.2. Le moment électoral, un révélateur des dynamiques autoritaires de régulation du pluralisme....44

1.2.1. L'autoritarisme électoral : un objet scientifiquement pertinent....45

1.2.2. Reconfigurer et renforcer l'autoritarisme : les fonctions des élections dans les régimes autoritaires contemporains....50

1.2.3. Le régime au prisme du processus électoral : les élections comme site d'observation de la régulation autoritaire du pluralisme....55

1.3. Les dynamiques autoritaires au concret : le régime par les processus de régulation du pluralisme....60

1.3.1. Les dynamiques du pluralisme limité : penser le régime autoritaire comme une configuration....60
1.3.2. Saisir le régime au concret par les modes autoritaire de régulation du pluralisme....65
2. Conditions matérielles, questionnements réflexifs et méthodologie de l'enquête de terrain : conduire une recherche en contexte autoritaire....69

ANNONCE DU PLAN....100

1ÈRE PARTIE. LES MOBILISATIONS AUTORITAIRES DU PLURALISME : LÉGITIMITÉ, CONFORMISME, CRITIQUE....104

1. Chapitre 1. Le langage politique de « la paix et la stabilité » : stratégie de l'anxiété et légitimation du *chama tawala*....107
1.1. Le langage de « la paix et la stabilité » : la reformulation contemporaine d'un « framing » historiquement anxiogène du pluralisme....113
1.1.1. « What is going to be the basis of the citizenship of Tanganyika ? » : unité, divisions et manipulations du pluralisme pendant la période coloniale (1954-1961)....114
1.1.2. « No room for difference » : confusion entre pluralisme politique et pluralisme culturel pendant la période du premier multipartisme (1958-1965)....121
1.1.3. Crainte du pluralisme, angoisse de la violence, peur de la dilution : l'héritage de la transition des années 1990....127
1.2. Elections et stratégie de l'anxiété : la nation tanzanienne au risque du pluralisme....137
1.2.1. Compétition électorale et politisation du pluralisme culturel : la « mise en risque » par les élections....139
1.2.2. *Upinzani* (opposition/obstruction) : la compétition électorale au cœur de la stratégie de l'anxiété....144
1.2.3. « *Kuna maisha baada ya uchaguzi* » [il y a une vie après les élections] : l'ambivalente signification des élections dans le fonctionnement du régime tanzanien....150

1.3. Faire peur et rassurer : stratégie de l'anxiété et légitimation du chama tawala [parti au pouvoir].....155
1.3.1. Protéger l'unité nationale : espoir et anxiété, statu quo et changement 156
1.3.2. Sectarisme VS unité nationale : la délégitimation de l'opposition..162
1.4. Conclusion.....167

2. CHAPITRE 2. L'ACTE DE VOTE EN RÉGIME AUTORITAIRE : LIMITER LES PRATIQUES POLITIQUES, CONTRÔLER LA PARTICIPATION, DISCIPLINER LA CITOYENNETÉ.....170
2.1. L'acte de vote au sein du répertoire d'action politique : la citoyenneté tanzanienne entre participation et mobilisation.....175
2.1.1. Votera ou votera pas ? Acte de vote et citoyenneté pendant la période coloniale.....177
2.1.2. Participation, routinisation, valorisation : l'acte de vote après l'indépendance de 1961.....185
2.1.3. Entre contrôle et participation la mobilisation des citoyens pendant la période *d'Ujamaa*.....191
2.2. Montrer comment voter, dire pour qui voter : la discipline de la citoyenneté entre capture et contrôle.....198
2.2.1. « Against Tanzanian norms and values » : anxiété et capture des « jeunes urbains » par la discipline de la citoyenneté.....199
2.2.2. « Bien voter » et piété religieuse : la discipline de la citoyenneté entre contrôle des « païens » et prévention des « disturbances ».....204
2.3. Autodiscipline : la citoyenneté comme (auto) limitation.....212
2.3.1. « *Unasubiri nini* ? » : l'attente comme (auto)discipline des corps citoyens.....213
2.3.2. La citoyenneté comme responsabilité individuelle de la protection de « la paix et la stabilité ».....218
2.4. Conclusion.....223

3. CHAPITRE 3. « NOTHING TO FEAR FROM CRITICISM AND THE FREE EXPRESSION OF IDEAS » : PLURALISME DES OPINIONS, INTERNALISATION DE LA CRITIQUE ET REGISTRES D'ÉVALUATION DES GOUVERNANTS EN RÉGIME AUTORITAIRE.....225

3.1. Interdiction, contrôle, externalisation : circonscrire les registres autorisés de la critique.....232

3.1.1. La République, combien de gouvernements ? Débats critiques sur la structure de l'Union et inflation du « prix » de la limitation.....233

3.1.2. Le père de la nation et le moment de la fondation : franchir (ou non) la « ligne rouge » de la critique internalisable.....245

3.2. Les pratiques de la critique internalisée : controverses, disputes et contestations à partir des langages de légitimation du régime.....256

3.2.1. « That initiated must be continued » : filiation avec le passé, succession au pouvoir et dispute des *Wazee* [Anciens].....257

3.2.2. *Uhuru* et/ou *Ujamaa* : retourner la formule de légitimation du régime vers les gouvernants.....268

3.3. Le « bon gouvernant » et le « mauvais gouvernant » : l'éthique des dominants au prisme des langages de la sorcellerie et de la piété.....281

3.3.1. Le vampire et l'homme pieux : l'éthique de redistribution du possédant.....283

3.3.2. Ensorcellement et providence : l'éthique de protection du gouvernant 296

3.4. Conclusion.....306

2ÈME PARTIE : EQUILIBRES AUTORITAIRES : IDENTITÉS, STATUTS, FONCTIONS.....309

4. CHAPITRE 4. LE RÉGIME « PAR LE MILIEU » : SÉLECTION, COOPTATION ET RÉPARTITION DES TÂCHES DE LA RÉGULATION ENTRE ÉLITES INTERMÉDIAIRES.....312

4.1. « These are important people » : influence et mobilisation des agents religieux dans le fonctionnement du régime.....319

4.1.1. Influence et droit de veto des agents non politiques dans le fonctionnement du régime.....321

4.1.2. « *Angalia, serikali ndiyo imekutawala nyinyi nchini, kwa vyama vyote* » [Look, it is the government that rules over all parties] : participation des élites intermédiaires au fonctionnement du régime.....335
4.2. Cooptation sélective et répartition des tâches entre élites intermédiaires *349*
4.2.1. Cooptation et sélection des élites intermédiaires au niveau local : l'exemple des *kamati ya amani* [comités pour la paix].....351
4.2.2. « Our job is the same » : police, leaders coutumiers et répartition des tâches du maintien de l'ordre.....373
4.3. Conclusion.....*387*

5. CHAPITRE 5. « *SISI WATANZANIA* » : LE RÉGIME AUTORITAIRE AU PRISME DE LA MOBILISATION DES IDENTITÉS (INFRA)NATIONALES.....390
5.1. L'inclusion par la « politique de l'affection » : le mbunge *[député] entre le local et le national* *398*
5.1.1. Proximités, similitudes et ressemblances pendant la campagne de 2015.....399
5.1.2. « *Mtaachaje kumpigia kura mtoto wenu* ? » [comment pourriez-vous ne pas voter pour votre enfant ?] : langage de la famille et paternalisme .412
5.2. « The focus has been on accommodating differences and encouraging a culture of tolerance and peaceful co-existence » : le « récit identitaire » contemporain entre équité et diversité.....*423*
5.2.1. *Mfumo* ! Marginalisation et représentation.....426
5.2.2. « *Hii ni zamu yetu* ! » [C'est notre tour !] Promesse d'équité et politiques d'équilibre.....440
5.2.3. Espaces d'expression du pluralisme culturel : un équilibre entre national et infranational.....452
5.3. Conclusion *465*

CONCLUSION GÉNÉRALE. 467

BIBLIOGRAPHIE.....477

TABLE DES ANNEXES.....513

Remerciements

Si la réalisation de cette thèse a aussi été marquée par de longs moments de solitude, je prends conscience, à la rédaction de ces remerciements, qu'elle est en réalité presque le fruit d'un travail d'équipe... Son aboutissement n'aurait pas été possible sans l'affection, le soutien et les conseils dont j'ai eu la chance d'être la destinataire au long de ces cinq années. Les imperfections de ce travail restent, toutefois, uniquement de mon fait, et j'espère ne pas trop décevoir celles et ceux qui m'ont accordé de leur temps et de leur énergie.

Je souhaite remercier, tout d'abord, René Otayek d'avoir accepté de diriger cette thèse et de m'avoir accompagnée au long de mon cheminement. J'ai également une pensée pour tous les professeurs qui m'ont donné le goût de l'apprentissage, la soif de découverte et un penchant pour la rigueur intellectuelle : je remercie tout spécialement Charles Santandreu, Magali Boumaza et Denis-Constant Martin qui m'ont, à différents moments de ma scolarité, encouragée à poursuivre mes efforts.

La réalisation de ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien matériel que j'ai reçu de l'Ecole Doctorale Société, Politique et Santé Publique (SP2), ainsi que de l'Institut Français de Recherche en Afrique (IFRA-Nairobi), dont je remercie les directeurs successifs Christian Thibon et Marie-Emmanuelle Pommerolle. Je souhaite remercier tout spécialement Marie-Aude Fouéré, pour ses précieux conseils et ses encouragements, depuis les débuts de ce travail.

Je souhaite également témoigner de toute ma gratitude aux collègues du laboratoire Les Afriques dans le Monde (LAM), notamment à ses directeurs successifs Céline Thiriot et Dominique Darbon, ainsi qu'à son équipe administrative. Je suis également reconnaissante à l'équipe de la bibliothèque de Sciences Po Bordeaux pour leur mansuétude à l'égard de mes retards et leur aide dans mes multiples requêtes, toujours frappées du sceau de l'urgence. En Tanzanie, je remercie la Commission for Science and Technology (COSTECH) de m'avoir accordé mes permis de recherche successifs, ainsi qu'aux District Executive Directors de Kilwa, Arumeru, Kinondoni et Mbogwe de m'avoir autorisée à conduire mon enquête.

L'aboutissement de cette thèse n'aurait pas été possible sans l'aide de nombreux collègues et/ou amis, qui m'ont soutenue, encouragée et épaulée. Merci tout d'abord à Camille Roux d'Anzi, qui m'a accompagnée lors de la rédaction de mon projet de thèse, et dont la persévérance et la force d'âme restent une source d'admiration et d'inspiration. Merci aux amies d'avant, Alice Godfrey et Aude Lucas, qui ont aussi eu la drôle d'idée de se lancer dans l'aventure du doctorat, et avec qui j'ai partagé ses hauts et ses bas.

Merci ensuite à la Team Bongo, notamment à Michaela Collord, Dan Paget, George Roberts et Aline Rabelo : nos débats sans fin sur la Tanzanie, que nous portons tous aussi chèrement dans nos cœurs, ont profondément nourri ma réflexion et rempli ma vie entre Dar es Salaam et Arusha. Je suis enthousiaste à l'idée de continuer sur cette voie, à leurs côtés, pour les années qui viennent.

Merci aussi aux collègues de l'Université de Dar es Salaam, notamment à Peter Enos, Singo Leiyo et Machiko Tsubura pour nos déjeuners à Hill Park, ainsi qu'à Peter Tumaini Mungu, dont la rencontre a été trop tardive mais singulièrement fructueuse. Je suis particulièrement reconnaissante à Mohammed Bakari pour son accueil au sein du département de science politique, ainsi qu'à Alexandre Makulilo et à Amos Mhina pour m'avoir accompagnée dans cette découverte qu'a été l'enseignement.

Merci enfin aux générations successives de l'équipe des doctorants et jeunes docteurs de Sciences Po Bordeaux, notamment à Armelle Gaulier, Céline Ségalini, Cindy Morillas, Chloé Josse-Durant, Léa Barreau-Tran, Sina Schlimmer, Juliette Ruaud, Lucie Revilla, Zoé Tinturier et Bergès Mietté : sans notre environnement marqué par la confiance, l'entraide et la bienveillance, nul doute que je n'aurais pu mener à bien ce travail. Je réserve une place spéciale à Sébastien Nicolas, dont l'amitié reste l'un des plus beaux résultats de cette thèse : de Morogoro à Pessac, nos discussions interminables ont rythmé toutes ces années, et contribué d'une manière qu'il ne mesure peut-être pas complètement à l'achèvement de ce travail.

Je suis particulièrement redevable à celles et ceux qui ont accepté de relire les versions inabouties de ce travail : merci à Anne-Laure Mahé, Myriam Aït Aoudia, Sébastien Nicolas, Marie-Aude Fouéré, Juliette Ruaud, Zoé Tinturier, Céline Ségalini, Lucie Revilla et Chloé Josse-Durant. N'ayant pu suivre toutes leurs recommandations, je souhaite leur dire que je garde en réserve ceux de leurs commentaires que je n'ai pu intégrer à cette version définitive. Merci également à celles et ceux qui ont attentivement corrigé ce texte, Juliette Perchais, Elodie Favre, Clément Lemoro et Maud Druais : leur amitié compte pour moi plus qu'ils ne le savent.

Découvrir la Tanzanie aura sans aucun doute été l'une des plus belles choses qui me soient jamais arrivées. Je suis obligée à l'égard de toutes celles et tous ceux qui m'ont accueillie, accompagnée et fait découvrir ce pays si merveilleux. J'adresse mes plus sincères pensées à Simeon et Grace Mesaki ainsi qu'à tous leurs proches, et notamment à Bibi, et les remercie de m'avoir apporté une chaleur familiale (et des *chapati*) à Changanyekeni. Merci aussi à tous mes amis tanzaniens, notamment à Diana et Michelle, Peter, Fortunata et Laura ainsi qu'à Ramona et Salim, d'avoir fait de la Tanzanie quelque chose comme *nyumbani*. Je remercie également toutes les personnes ayant accepté de répondre à mes questions, et notamment à ceux à qui je dois encore plus qu'aux autres : merci à Augustino Masele de m'avoir accueillie à Mbogwe et à Emmanuel et Mohammed d'avoir fait plus que m'assister dans mes recherches.

Sans le souhait de les rendre fiers, nul doute que j'aurais abandonné ce travail au long du chemin : il m'est difficile de trouver les mots pour remercier mes proches de leur amour et de leur soutien sans faille, notamment mes parents et grands-parents, ma grande-tante et mon frère.

Asanteni sana.

Chronologie succincte de la Tanzanie moderne

[Tanganyika / *Zanzibar* / **Tanzanie**]

1832 (ou 1840) : Sayyid Said ibn Sultan d'Oman installe sa capitale à Zanzibar. Zanzibar devient indépendant à sa mort en 1856.

1885 : à la conférence de Berlin, le territoire du Tanganyika est intégré à la colonie allemande de l'Afrique de l'est (Deutsch-Ostafrika) avec les territoires actuels du Burundi et du Rwanda.

1890 : traité Heligoland-Zanzibar. Les Allemands reconnaissent la souveraineté du Royaume-Uni sur Zanzibar : l'archipel devient un protectorat britannique.

1890 : l'esclavage est finalement aboli à Zanzibar. Depuis 1830, 770 000 esclaves ont été utilisés dans des plantations et 720 000 ont transité par l'archipel.

1891 - 1894 : résistance aux Allemands menée par le Chef Mkwawa des Wahehe qui se suicide en 1898.

1905 - 1907 : révolte Maji Maji.

1922 : à la suite de la Première Guerre Mondiale, la Société des Nations accorde un mandat au Royaume-Uni sur le territoire du Tanganyika.

1929 : création de l'African Association (AA).

1939 - 1945 : pendant la Seconde Guerre mondiale, environ 100 000 Tanganyikais sont intégrés dans les King's African Rifles. Ils combattent les Italiens en Somalie, les troupes françaises de Vichy à Madagascar et les Japonais en Birmanie.

1947 : le Tanganyika devient un territoire sous tutelle de l'Organisation des Nations Unies confié au Royaume-Uni.

1948 : rupture entre les branches zanzibarie et continentale de l'African Association, cette dernière devient la Tanganyika African Association (TAA).

1952 : Kirilo Japhet prononce le premier discours en kiswahili aux Nations-Unies lors du Meru Land Case.

1954 : création de la Tanganyika African National Union (TANU).

9 décembre 1961 : le Tanganyika accède à l'indépendance. Julius Nyerere devient Premier ministre.

9 décembre 1962 : le Tanganyika devient une République. Julius Nyerere est élu Président de la République.

Janvier 1964 : mutinerie des Tanganyikan Rifles.

10 décembre 1963 : Zanzibar accède à l'indépendance et devient une monarchie constitutionnelle.

12 janvier 1964 : Révolution à Zanzibar. Abeid Karume devient président du Conseil Révolutionnaire.

26 avril 1964 : Union entre le Tanganyika et Zanzibar : naissance de la République unie de Tanzanie.

1965 : adoption du système de parti unique.

5 février 1967 : déclaration d'Arusha.

5 février 1977 : fusion de la Tanganyika African National Union (TANU) et de l'Afro-Shirazi Party (ASP) et création du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM).

30 octobre 1978 - 11 avril 1979 : guerre contre l'Ouganda. Les troupes tanzaniennes, appuyées par plusieurs groupes rebelles ougandais (dont la NRM de Yoweri Museveni) atteignent Kampala le 10 avril et renversent Idi Amin Dada, appuyé par des troupes libyennes et palestiniennes, qui s'exile en Libye puis en Arabie Saoudite.

1980 : en grave crise économique, la Tanzanie signe un accord avec le Fond Monétaire Internationale, suspendu trois mois plus tard. Les années 1981/1984 sont marquée par une paralysie des échanges et un développement de l'économie informelle : la sortie du modèle socialiste est actée par le budget de 1984.

5 novembre 1985 : Julius Nyerere quitte la présidence de la République, il est remplacé par Ali Hassan Mwinyi qui engage un dégel diplomatique avec les bailleurs. En 1986, le change du shilling tanzanien est libéralisé : il perd la moitié de sa valeur face au dollar en moins de six semaines.

1992 : autorisation du multipartisme.

23 novembre 1995 : Benjamin Mkapa devient Président de la République

7 août 1998 : attaques terroristes contre l'Ambassade des États-Unis à Dar es Salaam (11 morts, 85 blessés)

27 janvier 2001 : la police réprime violemment une manifestation du CUF à la suite des fraudes lors du scrutin du 29 octobre 2000 (35 morts, 600 blessés, 2 000 exilés)

21 décembre 2005 : Jakaya Kikwete devient Président de la République

31 juillet 2010 : référendum sur la réforme de la Constitution pour intégrer le principe du gouvernent d'unité nationale. Le parti arrivé second aux élections peut désormais désigner le premier vice-président et les postes ministériels sont répartis proportionnellement aux résultats de chaque formation

31 décembre 2010 : le président Kikwete annonce sa volonté de réformer la Constitution de 1977

février - octobre 2014 : L'Assemblée constituante se réunit à Dodoma pour élaborer une nouvelle Constitution. L'opposition décide de boycotter ces débats et forme la coalition UKAWA. Le texte final n'est finalement pas soumis au référendum prévu en avril 2015

25 octobre 2015 : les élections (pour le président de Zanzibar et la House of Representatives) sont annulées, en plein décompte des voix, par la Zanzibar Electoral Commission qui argue de fraudes de la part de l'opposition. Le scrutin est organisé de nouveau le 20 mars 2016 mais boycotté par l'opposition : le CCM dispose de l'ensemble des sièges à la House of Representatives et au Revolutionnary government

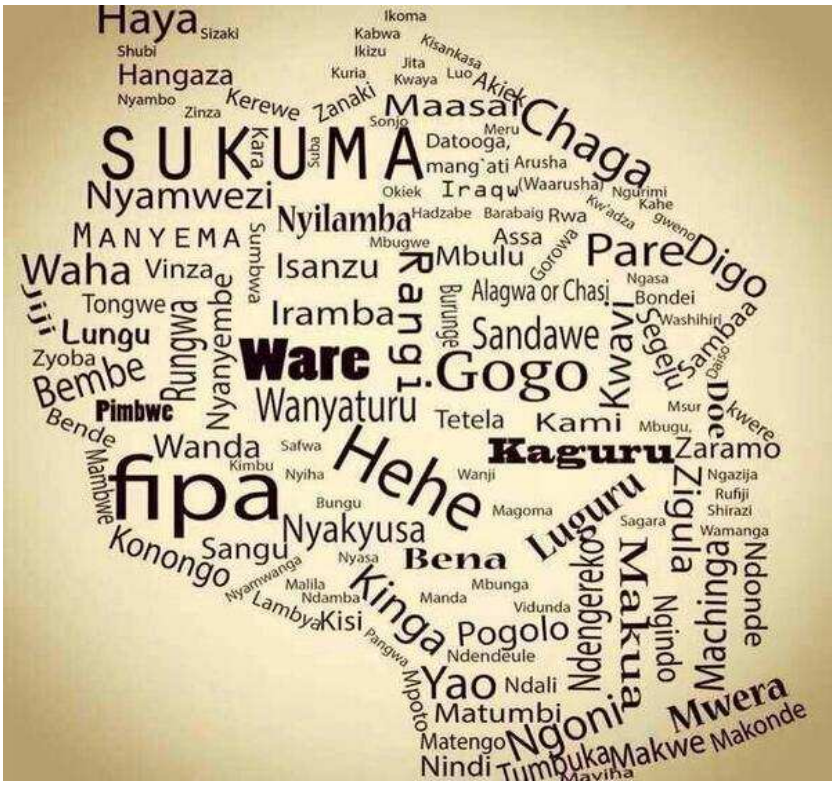
5 novembre 2015 : John Magufuli devient Président de la République

Cartes de la Tanzanie

Carte physique de la Tanzanie

Cercles en violet : circonscriptions d'enquête
(d'ouest en est : Mbogwe, Arumeru East, Ubungo, Kilwa South)

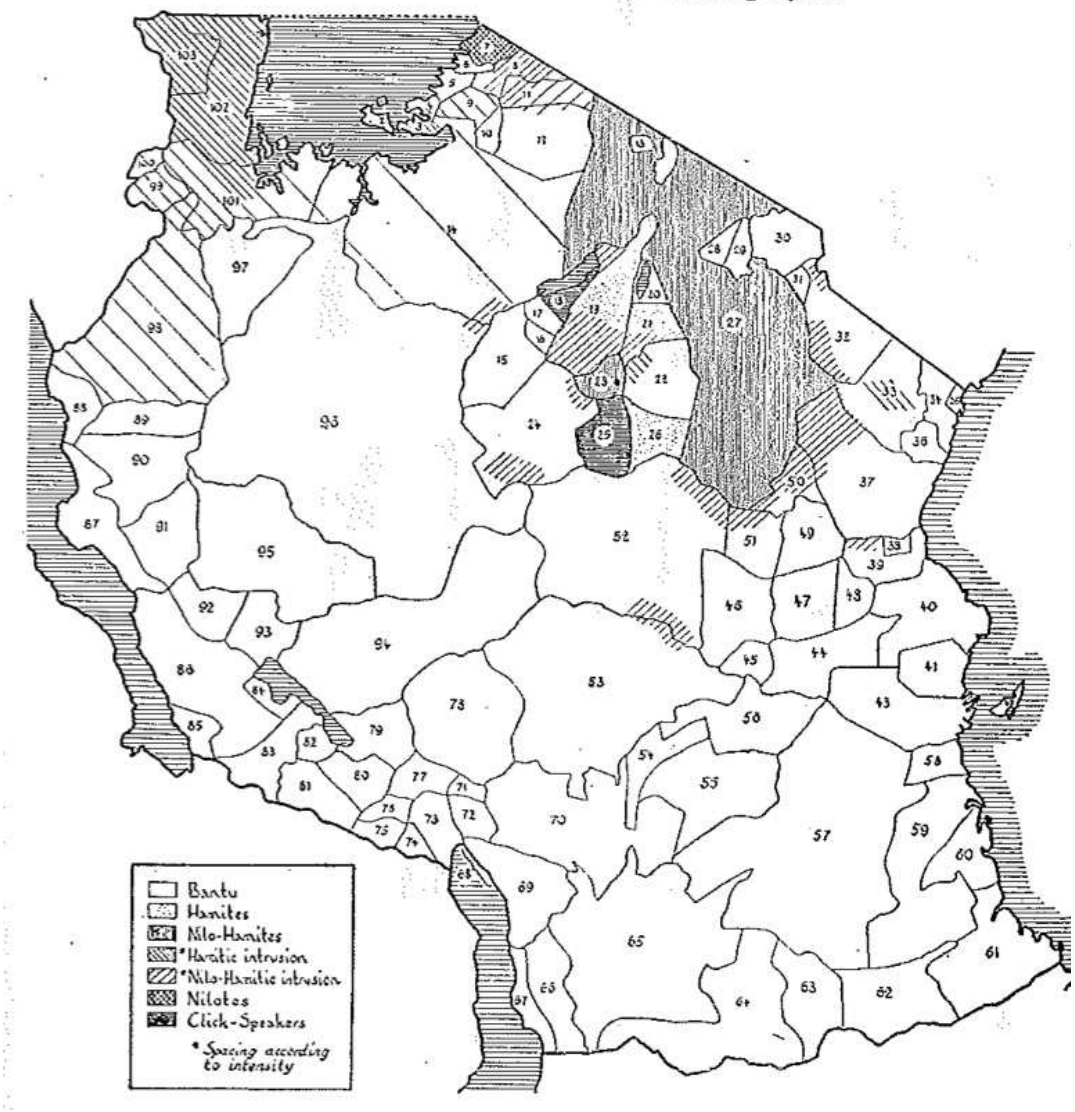
Carte administrative de 2016 des 30 régions tanzaniennes



Représentation des principaux groupes ethniques en Tanzanie continentale

NB : de nombreux habitants de la côte se reconnaissent d'abord comme swahilis

Figure 1: The Main Tribes of Tanganyika



Source : Hildebrand Meienberg, *Tanzanian Citizen, a Civics Textbook*, Oxford, Oxford University Press, 1967

1. Redi	18. Kindiga	35. Segeju	52. Gogo	69. Pangwa	86. Fipa
2. Kerewe	19. Iraqw	36. Bondei	53. Hehe	70. Bena	87. Holoholo
3. "	20. Mbugwe	37. Zigua	54. Ndamba	71. Wanji	88. Jiji
4. Jita	21. Gorowa	38. Doe	55. Pogoro	72. Kinga	89. Vinza
5. Kwaya	22. Irangi	39. Kwere	56. Mbunga	73. Nyakusa	90. Tongwe
6. Suba	23. Tatog	40. Zaramu	57. Ngindo	74. Ndali	91. Bende
7. Luwo	24. Nyaturu	41. Ndegereko	58. Matumbi	75. Lambia	92. Pimbwe
8. Kuria	25. Sandawe	42. Shirazi	59. Mwera	76. Malila	93. Rungwa
9. Zanaki	26. Burungi	43. Rufiji	60. Machinga	77. Safwa	94. Kimbu
10. Ikizu	27. Masai	44. Kutu	61. Makonde	78. Sangu	95. Konongo
11. Nguruimi	28. Arusha	45. Vidunda	62. Yao/Makua	79. Wungu	96. Nyamwezi
12. Ikoma	29. Meru	46. Sagara	63. Makua	80. Nyiha	97. Sumbwa
13. Sonjo	30. Chagga	47. Luguru	64. Yao	81. Nyamwanga	98. Ha
14. Sukuma	31. Kahe	48. Kami	65. Ngoni	82. Wanda	99. Subi
15. Iramba	32. Pare	49. Nguru	66. Matengo	83. Mambwe	100. Hangaza
16. Iambi	33. Sambaa	50. Nguu	67. Nyasa	84. Nyuha	101. Zinza
17. Isanzu	34. Digo	51. Kaguru	68. Kisii	85. Rungu	102. Haya

Repères économiques et sociaux

Population : 55,5 millions (estimations 2016) (44% de moins de 15 ans)
Taux de croissance annuel de la population : 3,1%
Migrations nettes par an : + 200 000 personnes (2016)

Superficie : 947 033 km^2
Densité : 62,7 personnes par km^2 (2016)
Population urbaine : 32,2% (2016)
Taux annuel d'urbanisation : 5,3% (2016)

PIB : 55 milliards $ (2018)
Taux de croissance annuel : 7% (depuis 1990)
Budget de l'État : 14,3 milliards $ (2017/2018) (déficit : 3,2% du PIB)
Assistance financière extérieure : 2,3 milliards $ (2016)
Inflation : 6,2% (22,4% en 1990)

PIB par habitant (en $ constants) : 900$ (2017) (497$ en 2000)
Salaire mensuel d'un instituteur : 167$ (216$ pour les diplômés du supérieur)

Part des secteurs d'activités dans le PIB : agriculture : 22,4 % (pour 90% des actifs) ; industrie : 25,4 % ; services : 52,2 % (dont tourisme : 10,2%) (2016)
Principaux produits exportés (2016) : or (2,2 milliards $ par an), produits agricoles (588 millions $), tabac (417 millions $), métaux et pierres précieuses (342 millions $),
Principaux pays partenaires pour l'importation : Chine (2,14 milliards $), Inde (1,48 milliard $), Emirats Arabes Unis (575 millions $), Afrique du Sud (520 millions $).
Principaux partenaires pour l'exportation (2016) : Inde (835 millions $ par an), Emirates Arabes Unis (800 millions $), Suisse (644 millions $), Afrique du Sud (635 millions $).

HDI : 0,538 (2017) (154 ème pays sur 195)
Coefficient de Gini : 0,37 (2012)
Taux de pauvreté (besoins de bases) : 26,9% (2016) (34,4% en 2007)
Taux d'extrême pauvreté (besoins alimentaires) : 9,7% (2012) (11,6% en 2007)

Espérance de vie : 61 ans (50 en 1990)
Taux de fécondité : 5,0 (2016) (6,2 en 1990)
Accouchements médicalisés : 64% (2016) (44% en 1990)
Taux de prévalence du VIH : 4,6% (2016)

Taux d'alphabétisation : 77,9% (2015)
Taux de scolarisation dans le primaire : 97,4% (2010) (69,6% en 1990)
Taux de scolarisation dans le secondaire : 32% (2016) (5% en 1990)

Population ayant accès à l'électricité : 32,6% (2016) (16,9% en zones rurales)
Foyers ayant accès à la téléphonie mobile : 72,1% (2016)
Taux d'accès à internet : 13% (2016) (3% en 2010)

Composition de la population tanzanienne

Le recensement de 1967 est le dernier à inclure une question relative à la religion et à l'ethnicité. S'ils constituent une indication, les chiffres de l'Afrobarometer doivent, d'une manière générale, être considérés avec recul en raison de plusieurs facteurs : la taille réduite des échantillons, les réponses parfois difficilement additionnables, les résultats inconsistants d'un round à un autre mais aussi la formulation des questions posées.

1. Ethnicité

	Recensement 1967	Estimations 1992[1]	Afrobarometer 2005	Afrobarometer 2008	Afrobarometer 2012	Afrobarometer 2017
Sukuma	12,4%	14,0%	16,0%	17,0%	14,0%	15,7%
Nyamwezi	3,3%	8,0%	4,0%	4,0%	4,0%	2,8%
Chagga	3,6%	6,0%	5,0%	3,0%	5,0%	4,4%
Makonde	3,9%	6,0%	2,0%	3,0%	3,0%	3,4%
Haya	3,3%	6,0%	4,0%	2,0%	2,0%	0,0%
Hehe	-	6,0%	3,0%	2,0%	3,0%	3,2%
Nyakusa	-	5,0%	3,0%	2,0%	2,0%	3,1%
Masai	-	0,7%	0,4%	1,4%	1,0%	2,2%

2. Religion[2]

	Recensement 1967	Afrobarometer 2005	Afrobarometer 2008	Afrobarometer 2012	Afrobarometer 2017
Musulmans*	33,0%	25,0%	27,1%	35,4%	29,5%
Chrétiens	33,0%	67,1%	58,7%	62,0%	57,1%
dont catholiques	-	33,6%	30,6%	28,3%	29,2%
dont protestants	-	20,9%	-	17,8%	11,0%
dont anglicans	-	0,0%	4,6%	4,3%	0,5%
dont pentecôtistes	-	11,3%	3,0%	4,1%	1,2%
Religions traditionnelles	33,0%	0,8%	0,9%	0,6%	0,0%

* Les musulmans tanzaniens sont en immense majorité sunnites (école juridique shafi) avec une petite minorité chiite, principalement parmi les Tanzaniens indiens ou des groupes de convertis à la suite du prosélytisme de la République islamique d'Iran. L'islam tanzanien est en outre marqué par le fait confrérique (notamment la *Shadhiliyaa* et la *Qadiriyya*), qui a été particulièrement important pendant la période anticoloniale mais semble aujourd'hui en relative perte de vitesse.

[1] Mrisho Malipula, « Depoliticised ethnicity in Tanzania: a structural and historical narrative », *Afrika Focus*, vol. 27 / 2, 2014, pp. 49 - 70.

[2] Pour une présentation historique du fait religieux en Tanzanie, voir David Westerlund, *Ujamaa na dini: a Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania 1961-1977*, Stockholm, Almqvist och Wiksell, 1980, pp. 34 – 56.

Système institutionnel

1. Structure de la République unie de Tanzanie

La Tanzanie est organisée selon un système semi-unitaire à deux gouvernements :
- République unie : Président, Gouvernement et Assemblée nationale (*Bunge*) ;
- Zanzibar : Président, Revolutionnary Council, House of Representatives.

La Constitution de 1977 définie 22 compétences relatives à l'Union (Union matters) qui sont, pour toute la Tanzanie, sous l'autorité du gouvernement de la République unie (notamment les affaires étrangères, la défense, la police, la citoyenneté, l'immigration, la monnaie, le commerce extérieur, la gestion du port et des infrastructures aériennes et postales ainsi que l'enregistrement des partis politiques). Les autres compétences sont, pour Zanzibar, sous l'autorité du gouvernent de Zanzibar. Pour le reste de la Tanzanie, toutes les compétences sont sous l'autorité du gouvernement de la République unie.

2. Système électoral pour la République unie

Mandat de 5 ans (renouvelable un fois pour le Président de la République unie). Interdiction des candidatures indépendantes (les candidats doivent être désignés par un parti enregistré auprès du Office of the Registrar of Political Parties)

a) Élection présidentielles

Scrutin à un tour (First-Past-the-Post) pour un ticket président / vice-président

b) Élections législatives : scrutin mixte

- *membres élus en circonscription :* scrutin uninominal à un tour ;
- *membres « special seats » :* scrutin par listes, en fonction des résultats de chaque parti aux élections législatives au niveau national, à la proportionnelle avec un seuil de 5%.

Composition du *Bunge* en 2015 (source : parliament.org.tz)
NB : les ministres doivent être parlementaires et conservent leur siège de député

Membres élus en circonscriptions (214 en Tanzanie continentale ; 50 à Zanzibar)	264	67.18%
« Special seats » réservés pour les femmes	113	28.75%
Membres élus par la Zanzibar House of Representatives	5	
Attorney General	1	
Membres nommés par le président (au maximum)	10	
Président de l'Assemblée nationale (si non élu député)	0	
TOTAL	**393**	

3. Déconcentration et décentralisation

État central
- 30 régions (25 sur le continent ; 5 à Zanzibar)
- 169 districts

Collectivités locales (185 collectivités territoriales)

→ membres élus lors des élections générales (au niveau du ward [kata])

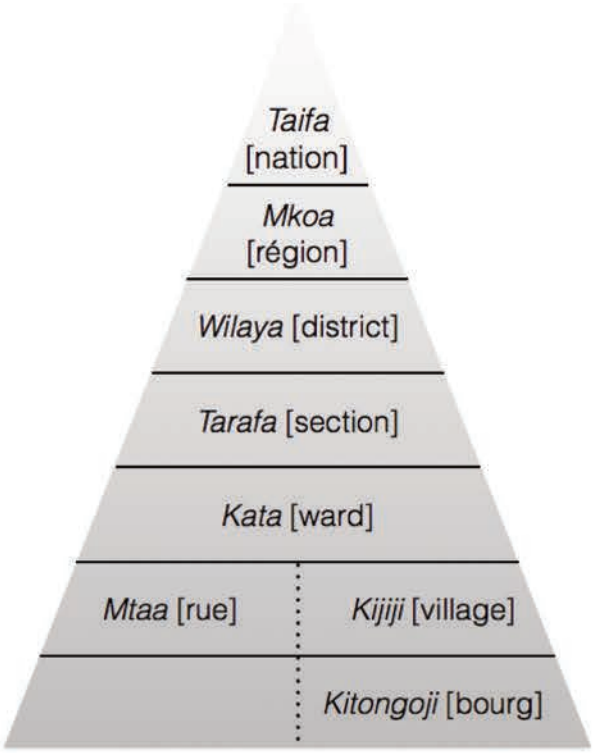
Zones urbaines (3 types de collectivités en fonction de l'importance de la ville)
- 6 City Councils (*Jiji*) (Mwanza, Mbeya, Tanga, Dar es Salaam, Arusha, Dodoma)
- 19 Municipal Councils (*Manispaa*)
- 17 Town Councils (*Mji*)

Zones rurales
- 143 District Councils (*Halmashauri ya Wilaya*)

→ membres élus lors des élections civiques

Zones urbaines
- 37 Township Councils (membres élus au niveau des 3 939 rues [*mtaa*])

Zones rurales
- 2 682 Village Councils (membres élus au niveau des 64 691 bourgs [*kitongoji*])



Sigles et acronymes

AA : African Association
ANC : African National Congress
AMNUT : All-Muslim National Union of Tanganyika
ASP : Afro-Shirazi Party
CCM : *Chama Cha Mapinduzi*
CHADEMA : *Chama cha Demokrasia na Maendeleo*
COSTECH : Commission for Science and Technology
CUF : Civic United Front
DC : District Commissioner
DED : District Executive Director
DP : Democratic Party
KCCU : Kilimanjaro Chagga Citizens Union
LEGCO : Legislative Council
NCCR-Mageuzi : National Convention for Construction and Reforms
NEC : National Electoral Commission
NEC : National Executive Committee du CCM
PCP : People's Convention Party
TAA : Tanganyika African Association :
TANU : Tanganyika African National Union
UKAWA : *Umoja wa Katiba ya Wananchi*
UTP : United Tanganyika Party

Indications lexicales

1. Ethnonymes

Conformément à l'usage courant, qui reprend en français les préfixes utilisés dans les langues bantoues, il faut comprendre :

- **-** : adjectif (ex : territoire meru) (seul swahili peut être accordé)
- **ki -** : fait référence à la langue (ex : kiswahili, kimasai)
- **m -** : fait référence à une personne (ex : mchagga, mmeru)
- **W a -** : fait référence à plusieurs personnes (ex : Watanzania, Wasukuma) (sans majuscule, **wa -** indique simplement le pluriel d'un mot ex : *washili*)

2. Traductions

Afin d'éviter tout erreur ou incompréhension, j'ai préféré ne pas traduire en français les propos et les sources en anglais. L'anglais n'étant pas la langue maternelle de ceux de mes informateurs tanzaniens qui l'ont utilisé, j'ai précisé, lorsque cela me semblait utile, l'interprétation qu'il fallait faire de leur propos, entre crochets.

Les citations issues des entretiens et des observations que je rapporte sont indiquées, dans la mesure du possible, dans la langue où elles ont été prononcées : lorsque je disposais d'un enregistrement de qualité suffisante (ce qui n'était pas toujours le cas pour les meetings politiques), j'ai fait transcrire les propos en kiswahili puis, si je n'en étais pas capable moi-même, je les ai faits traduire en anglais, tout en vérifiant la traduction.

3. Présentation

Les mots en kiswahili sont indiqués en italique, leur traduction en français (ou en anglais lorsqu'elle me semblait plus pertinente) entre crochet. Pour les citations issues des sources secondaires, j'ai respecté la mise en forme choisie par les auteurs, qui peut donc être différente.

Les propos issus des entretiens, ou qui sont rapportés à partir d'une source secondaire, sont indiqués entre guillemets et en italique, quelle que soit leur langue. Lorsqu'ils font plus de cinq lignes, ou lorsque cela facilite la lecture, ils sont présentés avec un retrait et avec un interligne simple.

Les citations des sources secondaires, lorsqu'elles font plus de cinq lignes, sont présentées avec un retrait.

NB : Les rappels de page dans le texte (ex : voir p. 74) indiquent p. 74 et suivantes.
NB : Les notes de bas de page peuvent se trouver à la page suivante.

Tableaux et illustrations

1. Encarts

1. La thématique du changement (*mabadiliko*) dans la campagne de 2015 [p. 160]
2. *« Piga Chata »* : vote et disciplinarisation des jeunes électeurs tanzaniens [p. 170]
3. La discipline de la citoyenneté par l'attente au bureau de vote [p. 215]
4. Perception et satisfaction avec la démocratie en Tanzanie [p. 225]
5. Meetings, critiques, citoyenneté [p. 274]
6. Dieu (*Mungu*) et les affiches de campagne [p. 291]
7. Autorité, coutume, proximité à Arumeru East : le *ndata* / *fimbo* [p. 300]
8. Les groupes de *wasuezi* à Mbogwe [p. 302]
9. Constitution des Rituels et des Traditions des Wameru [p. 375]
10. Entreprises de proximité et meetings politiques [p. 404]
11. Le « rituel des *kanga* » lors des meetings du CCM à Mbogwe [p. 412]
12. Arusha, Arumeru, Meru : des noms et des institutions [p. 436]
13. *« Amani Kwanza »* [la paix d'abord] [p. 467]

2. Tableaux

1. Résultats aux élections présidentielles depuis 1995 [p. 162]
2. Taux d'inscription et de participation aux élections tanzaniennes depuis 1958 [p. 186]
3. Types de meetings électoraux pendant la campagne électorale de 2015 [p 458]
4. Meetings observés pendant la campagne de 2015 [p. 458]

Introduction

« La question qui se pose dès lors immédiatement est celle des fondements de cet ascendant relativement mystérieux[3]*. »*

Le soleil est déjà haut ce jeudi 5 novembre 2015. Ayant abandonné sa traditionnelle chemise vert et jaune pour un costume sombre et une cravate bordeaux, le nouveau Président de la République unie de Tanzanie, John Magufuli, 56 ans, s'avance vers le pupitre dans la fournaise de l'*Uhuru* Stadium [le stade de la Liberté] à Dar es Salaam. Il salue d'abord, avec les mêmes formules musulmanes et chrétiennes d'ouverture que l'on entend partout, des mariages aux discours politiques, les dizaines de milliers de Tanzaniens qui bravent le soleil depuis des heures, et les millions de ses compatriotes qui l'écoutent à travers leur poste de télévision ou de radio.

« Mabibi na mabwana, Bwana Yesu asifiwe sana.
Asalaam Aleykum [la foule répond : Aleykum Salaam]
Tumsifu Yesu Kristo [Amen]. »

Il leur dit ensuite, en quelques phrases, comment il analyse le scrutin du 25 octobre, qui a vu les citoyens tanzaniens reconduire au pouvoir son parti, le *Chama Cha Mapinduzi*[4] (CCM), pour la cinquième fois consécutive depuis le retour au multipartisme en 1992.

« Nashukuru viogonzi vya dini, wote katika nchi yetu, ambao ameshiriki kwa njia mmoja au nyingine kuliombea taifa letu, lakini nawashukuru wageni wetu wa-kuu wa nchi na serikali kutoka nchi rafiki, kwa kuja kujumuika nasi katika sherehe hii adhimu ya kuniapisha kuwa Rais wa Jamuhuri ya Muugano wa Tanzania. Naungana nanyi ndugu zangu wa Tanzania wenzangu kumshukuru Mwenyezi Mungu kama nilivyoanza kusema kwa kuibariki nchi yetu na kulivusha taifa letu kwa amani katika kipindi cha uchaguzi mkuu hadi leo tunaposhuhudiya kwa mara nyingine tena awamu ya uongozi zinapobadilishana kwa amani. Tumshukuru sana Mwenyezi Mungu. Lakini namshukuru pia kwa kuendelea kutujalia moyo wa subira na kuvumiliana kwa wenzetu wa Zanzibar wanaopita katika kipindi cha

[3] Pierre Karila-Cohen, « L'autorité, objet d'histoire sociale », *Le Mouvement Social*, vol. 224 / 3, 2008, pp. 3 – 8.
[4] Le *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) [le parti de la révolution] est issu de la fusion en 1977 de la Tanganyika African National Union (TANU), parti unique en Tanzanie continentale depuis 1965 et de l'Afro-Shirazi Party (ASP), parti unique de Zanzibar depuis 1964.

majaribu, insh'Allah Mwenyezi Mungu atujalie busara na hekima tumalize kwa salama na amani. Na wahakikishia tumepokea dhamana hii kwa unyenyekevu mkubwa sana, tunatambua wajibu na deni kubwa la kutekeleza ahadi tulizozitoa kwa Watanzania. Tunafanya kazi kwa juhudi na maarifa yetu yote kwa maendeleo ya taifa letu. Natambua, natambua kwa dhati kwamba tunajukumu kubwa la kuwafanyia kazi Watanzania na hasa kwa kumtanguliza Mungu katika shughuli hii na tuwaombe sana Watanzania wote katika madhehebu yenu mbalimbali, katika imani zenu mbalimbali tumtangulize Mungu ili hizi ahadi tulizo-ziahidi tuweze kuzitekeleza kwa ukamilifu na haraka zaidi. Nawashukuru pia na kuwapongeza viongozi na wanachama na wapenzi wa vyama vya upinzani kwa ushindani walioonyesha katika uchaguzi mkuu huu.

Je remercie les leaders religieux de notre pays, qui ont prié d'une manière ou d'une autre pour notre nation. Je remercie également nos invités, les dignitaires de notre pays et ceux des gouvernements amis d'être venus célébrer avec nous l'intronisation du Président de la République unie de Tanzanie. Je me joins à mes chers concitoyens tanzaniens pour remercier Dieu tout-puissant d'avoir béni notre pays et d'avoir mené notre nation, dans la paix, à ces élections générales : aujourd'hui, de nouveau, nous faisons l'expérience d'un changement de leadership pacifique. Nous te remercions Dieu tout-puissant. Je voudrais aussi remercier Dieu de continuer à accorder patience et tolérance à nos compatriotes de Zanzibar, qui traversent une période difficile : insh'Allah Dieu tout-puissant leur accordera la sagesse pour trouver une issue à cette situation, dans la paix et la sécurité. Que les Tanzaniens soient assurés que nous recevons avec une grande modestie cette distinction et que nous reconnaissons avec humilité notre responsabilité à réaliser les engagements que nous avons pris devant eux. Nous travaillerons avec acharnement et compétence pour le développement de notre nation. Je sais que nous avons cette importante responsabilité envers les Tanzaniens. Nous commencerons avec Dieu, et nous demandons à tous les Tanzaniens, de différentes confessions et de différentes convictions : présentons à Dieu ces promesses que nous nous engagerons à réaliser au mieux et au plus vite. Je remercie aussi et je félicite les leaders, les membres et les sympathisants de l'opposition pour la compétition de ces élections générales[5]*. »*

Cette thèse part de l'idée que pour comprendre ce qui a rendu possible la victoire de John Magufuli et du CCM, il faut prendre au sérieux les thématiques qu'articulent les premières phrases de ce discours, entrelacées, mais bien visibles : le recours omniprésent à Dieu comme protecteur de la nation tanzanienne ; la mention systématique de la paix (*amani*) comme l'objectif principal de la communauté politique ; l'invocation récurrente de l'unité de la « famille » tanzanienne au-delà des appartenances tribales, religieuses et politiques ; le rappel du rôle central des « leaders »

[5] Discours d'investiture du président John Magufuli, « Hotuba ya Rais Dkt. John Magufuli baada ya kuapishwa » (Annexe vidéo 1)
[disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=gjxoP5TIHvQ ; consulté le 27 mars 2018], traduction de l'auteure.

(*viongozi*), et au premier chef des leaders religieux, dans le maintien d'une situation politique et sociale évaluée comme globalement positive. C'est en procédant à la déconstruction de ces différentes propositions, à la fois dans leurs aspects discursifs, mais aussi dans leurs effets très concrets, que l'on peut lever le voile sur ce qui a rendu possible le maintien au pouvoir du CCM depuis l'indépendance du Tanganyika en 1961. Contrairement à beaucoup d'anciens partis uniques africains, le CCM a en effet survécu au retour au multipartisme. Depuis 1992, il a continué de rassembler au minimum six électeurs sur dix et de disposer d'une large majorité au *Bunge* [l'Assemblée nationale]. Lors du scrutin du 25 octobre 2015, qui est au cœur de cette recherche, son candidat à la présidentielle a recueilli 58,46% des suffrages et ses candidats ont remporté 188 des 256 circonscriptions ouvertes à la compétition[6]. À la différence de nombreux régimes autoritaires, son maintien au pouvoir n'a pas principalement été, du moins en Tanzanie continentale, le fait d'un recours à la violence et à la répression d'une manière autre que stratégique. Les ressorts de la domination du CCM sont complexes et tiennent, comme l'expliquait déjà Denis-Constant Martin en 1988, à une dialectique entre « contrôle et participation[7] » dont il s'agit ici de resituer les évolutions. Plus vieux parti au pouvoir du continent africain, le maintien au pouvoir du CCM doit être compris comme la conséquence du fonctionnement d'un régime politique organisé autour de lui, dans une interpénétration chronique avec les structures de l'État et qui se nourrit de multiples relations avec toute une série d'agents sociaux. Je m'attache dans ce travail à comprendre comment fonctionne aujourd'hui, d'une manière routinière, ce régime politique. Plus qu'à une interrogation sur le fonctionnement du parti dominant, l'objectif est de déconstruire les ressorts de sa continue centralité dans le champ politique, à travers l'analyse de ses modes de légitimation, des formes de mobilisation des agents sociaux et politiques et des rapports entre gouvernés et gouvernants. Resituer la profondeur historique de ces différents processus, depuis la formation du mouvement nationaliste dans les années 1950 jusqu'au scrutin d'octobre 2015, permet alors d'éclairer les dynamiques du régime politique tanzanien jusqu'à la période contemporaine.

[6] Si elle a mis en lumière certains dysfonctionnement du processus électoral, la mission d'observation de l'Union Européenne a accordé un satisfecit général au scrutin du 25 octobre 2015. Voir Marie-Aude Fouéré et Cyrielle Maingraud-Martinaud, « Une hégémonie compétitive contre vents et marées : les élections générales de 2015 en Tanzanie et à Zanzibar », *Politique Africaine*, n°140, 2015, pp. 145 - 163. Les résultats des élections tanzaniennes depuis 1995 se trouvent en annexe.

[7] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques ; Editions Karthala, 1988, p. 79.

La conclusion de ce travail est que, sous des apparences de stabilité, le régime politique tanzanien n'a rien de pérenne, rien de stable, rien de permanent : son fonctionnement ne peut être compris que comme le résultat de multiples évolutions, adaptations et reconfigurations. S'il en était encore besoin, les derniers « printemps » n'ont fait que confirmer que toute explication sur le fonctionnement des régimes politiques doit être située et mesurée, vigilante à ses inconsistances et à ses fissures. L'analyse des dynamiques ne contredit toutefois en rien celle de la construction des structures du pouvoir puisque, en réalité, « ordre et désordre sont donnés en même temps [et que] le changement a ses racines dans le système lui-même[8] ». C'est donc à travers l'analyse des dynamiques du régime tanzanien, dans une dialectique entre changement et continuité, que ce travail s'attache à resituer les mécanismes qui rendent possible cet « ascendant mystérieux » du CCM dans la période contemporaine.

Une riche littérature en sociologie, histoire et science politique s'est employée à décrire la complexité du régime tanzanien, notamment depuis que les désillusions liées à la politique d'*Ujamaa*[9] ont fait reculer la « tanzaphilie[10] » et que l'affaiblissement global des thèses de la modernisation a ouvert la voie à des approches plus mesurées. Ces travaux, cherchant à comprendre la complexité des relations entre la société tanzanienne et ses élites politiques, se sont articulés autour de trois problématiques. D'un côté, certains se sont attachés, à partir des années 1980, à comprendre pourquoi et comment l'expérience du socialisme à la tanzanienne avait « déraillé », au moment de l'intensification de la politique d'*Ujamaa* dans les années 1970. En mettant en avant « the authoritarian nature of the legal system and related it to the neo-colonial character of the political economy[11] », la continuité des modes d'exercice du pouvoir avec la

[8] Georges Balandier, *Anthropologie politiqu*e, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 [1967], p. XI.
[9] L'*Ujamaa*, souvent traduit par « socialisme à l'africaine », est à la fois une théorie politique formulée par Julius Nyerere et la politique officielle du parti-État tanzanien à partir de la déclaration d'Arusha en 1967. Elle s'appuie sur une réinvention de la tradition des modes de vie et de production des sociétés africaines précoloniales et se traduit par une série de réformes économiques et politiques : introduction du système de parti unique et organisation pyramidale du parti-État ; priorité au développement rural et politique de villagisation ; nationalisation des institutions financières et des grandes industries ; politique de construction nationale autour du kiswahili et du système éducatif ; objectif de l'autosuffisance (*kujitegemea*). Toujours inscrite dans la Constitution tanzanienne et marquant en profondeur les imaginaires politiques, l'*Ujamaa* n'est toutefois plus la politique économique du pays depuis le retrait de Julius Nyerere du pouvoir en 1985 et la signature d'un plan d'ajustement structurel avec le FMI.
[10] Ali Mazrui, « Tanzaphilia », *Transition*, n°31, 1967, pp. 62 - 73. Je reviens sur ce point p. 98.
[11] Issa Shivji, *State Coercion and Freedom in Tanzania*, Roma, Institute of Southern African Studies ;

période coloniale[12] ou la dérive bureaucratique et panoptique d'une utopie modernisatrice[13], il s'agissait de faire sens des dérives autoritaires d'un projet qui a longtemps été perçu comme un « espoir pour l'Afrique[14] ». D'un autre côté, un renouveau historiographique, à partir des années 2000, a permis de relativiser le caractère monolithique du mouvement nationaliste au tournant de l'indépendance (1954/1965) et du parti-État pendant la période d'*Ujamaa* (1965/1985). Élargissant dans une certaine mesure l'approche par la « paysannerie non capturée[15] », il s'agissait de resituer l'application au niveau du village des mots d'ordre nationaux[16], les réappropriations et les réinventions citoyennes[17], les modes du dissensus et du conflit[18] et les formes d'escapisme populaires[19]. L'objectif de cette littérature de pouvoir saisir, dans ses tensions et ses ambivalences, le fonctionnement au concret d'un régime que les formules de Julius Nyerere[20] n'ont jamais résumé. Sans délaisser l'objet du socialisme à la tanzanienne, ces travaux ont toutefois accordé une place centrale aux ambiguïtés du processus de construction nationale. Ils ont permis de resituer la complexité historique du nationalisme du parti-État à l'égard des identités infranationales, loin du « récit identitaire[21] » du parti-État, qui raconte la trajectoire tanzanienne comme la fusion heureuse et pacifique d'identités diverses, sous les auspices du parti-État et du *baba wa*

National University of Lesotho, 1990, p. XI.

[12] Leander Schneider, « Colonial Legacies and Postcolonial Authoritarianism in Tanzania: Connects and Disconnects », *African Studies Review*, vol. 49 / 1, 2006, pp. 93 - 118.

[13] James Scott, *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 407 (note 47).

[14] Nicolas Renard, « La Tanzanie, un espoir pour l'Afrique », *Esprit*, n°433, 1974, pp. 501 – 512. Voir aussi Sylvain Urfer, *Ujamaa : espoir du socialisme africain en Tanzanie*, Paris, Aubier Montaigne, 1971. Pour une analyse de cet engouement, voir Denis-Constant Martin et François Constantin, *Arusha (Tanzanie), vingt ans après*, Pau, Editions du CREPAO, 1988.

[15] Göran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, Londres, Heinemann, 1980.

[16] Priya Lal, *African Socialism in Postcolonial Tanzania: Between the Village and the World*, New York, Cambridge University Press, 2015.

[17] Voir par exemple Andrew Ivaska, *Cultured States: Youth, Gender, and Modern Style in 1960s Dar es Salaam*, Durham, Duke University Press, 2011 ; Emma Hunter, *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania: Freedom, Democracy, and Citizenship in the Era of Decolonization*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2015.

[18] Voir par exemple Gregory Maddox et James Leonard Giblin, *In Search of a Nation: Histories of Authority and Dissidence in Tanzania*, Oxford ; Dar Es Salaam, James Currey ; Ohio University Press, 2005.

[19] Par exemple James Giblin, *A History of the Excluded: Making Family a Refuge from State in Twentieth-Century Tanzania*, Oxford ; Dar es Salaam, James Currey ; Mkuki na Nyota, 2005.

[20] La trajectoire personnelle de Julius Nyerere a elle-même fait l'objet d'une investigation biographique. Voir Tom Molony, *Nyerere: The Early Years*, Woodbridge ; Rochester, James Currey, 2014.

[21] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 33.

taifa [le père de la nation] Julius Nyerere[22]. Enfin, depuis le retour au multipartisme, nombre d'analyses se sont penchées sur les ressorts de la continue domination du CCM dans la période contemporaine[23]. Adoptant une approche institutionnaliste, d'aucuns ont montré en quoi les modalités de la transition au multipartisme en 1992 avaient en réalité empêché la démocratisation du régime, tout en reconfigurant le « de facto one-party state »[24]. Insistant davantage sur la continuité des modes d'intégration des citoyens au fonctionnement du régime[25], à travers le néopatrimonialisme[26] ou la reconfiguration d'une culture politique originale[27] dans un contexte postsocialiste[28], d'autres travaux ont plutôt cherché à montrer que, si le parti-État continuait d'avoir recours au contrôle et à la répression, il n'était pas possible de comprendre ses dynamiques sans resituer ses ambivalences, dans une tension entre continuité et rupture avec ses configurations précédentes[29].

---

[22] Voir par exemple Kelly Askew, *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press, 2002 ; James Brennan, *Taifa: Making Nation and Race in Urban Tanzania*, Athens, Ohio University Press, 2012 ; Ronald Aminzade, *Race, Nation, and Citizenship in Post-Colonial Africa: the Case of Tanzania*, New York, Cambridge University Press, 2013.

[23] Je ne fais pas mention de la multitude de travaux qui se sont surtout employés à décrire les changements politiques produits par la libéralisation et le retour au multipartisme. Voir notamment Haroub Othman et Rwekaza Mukandala, *Liberalization and Politics: the 1990 Elections in Tanzania*, Dar es Salaam University Press, 1994 ; Maximilian Mmuya et Amon Chaligha, *Towards Multiparty Politics in Tanzania: a Spectrum of the Current Opposition and the CCM Response*, Friedrich Ebert-Stiftung, Dar es Salaam University Press, 1992 ; Samuel Mushi et Rwekaza Mukandala, eds., *Multiparty Democracy in Transition: Tanzania's 1995 General Elections*, 1997. Pour une analyse de cette période en termes d'économie politique, voir notamment Kjell Havnevik et Aida Isinika, *Tanzania in Transition: from Nyerere to Mkapa*, Dar es Salaam, Mkuki Na Nyoka, 2010 ; Andrew Coulson, *Tanzania: a Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2013 [1982] ; Michael Lofchie, *The Political Economy of Tanzania: Decline and Recovery*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014.

[24] Voir notamment Göran Hyden, « Top-Down Democratization in Tanzania », *Journal of Democracy*, vol. 10 / 4, 1999, pp. 142 - 155 ; Alexander Makulilo, *Tanzania: A De Facto One Party State?*, Saarbrücken, Verlag Dr. Müller, 2008 ; Richard Whitehead, *Single-Party Rule in a Multiparty Age: Tanzania in Comparative Perspective*, Thèse de doctorat, Temple University, 2009.

[25] Yonatan Morse, « Party Matters: the Institutional Origins of Competitive Hegemony in Tanzania », *Democratization*, vol. 21 / 4, 2014, pp. 655 - 677

[26] Melanie O'Gorman, « Why the CCM Won't Lose: the Roots of Single-Party Dominance in Tanzania », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 30 / 2, avril 2012, pp. 313 - 333.

[27] Pour reprendre le mot de Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988.

[28] Voir notamment Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Paris, Editions Karthala, 1998, pp. 114 –- 185 ; Marie-Aude Fouéré, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », *Politique Africaine*, n°121, 2011, pp. 69 - 85.

[29] Mohammed Bakari et Richard Whitehead, « Tanzania: Nurturing Legacies of the Past », in Renske Doorenspleet et Lia Nijzink, eds., *One Party Dominance in African Democracies*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2013, pp. 93 - 116.

Ce travail propose une interprétation du fonctionnement du régime tanzanien qui croise ces trois problématiques : comme les travaux contemporains, l'objectif est de comprendre les modalités actuelles du fonctionnement du régime tanzanien et d'élucider le « mystère » de la continue domination du CCM dans le champ politique. Pour cela, je m'attache à resituer le fonctionnement au concret[30] du régime tanzanien, dans ses reconfigurations, en investissant clairement la problématique des modes autoritaires d'exercice du pouvoir, qui ne se limitent pas à un emballement malheureux mais relèvent de son fonctionnement typique. Enfin, je me penche prioritairement sur les objets travaillés par les travaux historiques depuis une quinzaine d'années (le nationalisme, la citoyenneté, le rapport aux identités infranationales) afin, en croisant les enjeux liés au pluralisme culturel avec ceux du pluralisme politique, de comprendre les dynamiques contemporaines du régime politique tanzanien.

À travers l'analyse au concret des modes d'exercice du pouvoir tels qu'ils s'observent en Tanzanie, je cherche à proposer quelques pistes pour enrichir la sociologie des régimes autoritaires contemporains. Le fonctionnement de ces régimes, dont le maintien a mis à mal les hypothèses de ceux qui les disaient condamnés par la troisième vague de démocratisation, a fait l'objet d'une attention renouvelée depuis une quinzaine d'années (sur laquelle je vais revenir). Pour comprendre leurs dynamiques, je propose de repartir de la notion de « pluralisme limité » élaborée par Juan Linz en 1964, en croisant les interrogations sur le pluralisme politique et culturel. Un régime politique peut ainsi être conceptualisé comme un champ limité au sein duquel le pluralisme des opinions, des représentations, des discours, des organisations ou des pratiques politiques peut s'exprimer et se mouvoir, sinon librement, du moins d'une manière relativement autonome des structures du groupe politiquement dominant (le parti-État dans le cas tanzanien). L'enjeu est de comprendre où, par qui et comment se structurent au concret ces limites, dans une perspective dynamique et processuelle. Il s'agit ainsi de saisir le régime tanzanien comme le produit de processus de limitation du pluralisme politique et culturel, qui se sont jusqu'à présent cumulés pour rendre possible son maintien au prix, toutefois, de diverses reconfigurations.

[30] Dans une optique relativement similaire au travail de Jay Rowell sur la République Démocratique d'Allemagne. *Le totalitarisme au concret : les politiques du logement en RDA*, Paris, Economica, 2006

Ce travail de thèse s'appuie sur une enquête de terrain conduite entre mars 2014 et décembre 2016 en Tanzanie continentale. Sans toutefois évacuer complètement la question de Zanzibar de mon analyse, la spécificité des modes d'exercice du pouvoir dans l'archipel, caractérisés par un degré de polarisation et de violence bien plus important que sur le continent, explique toutefois cette mise de côté. Deux traditions et cultures politiques continuent en effet d'exister en Tanzanie[31] : si elles ne sont pas complètement distinctes, la trajectoire historique spécifique de Zanzibar, sa configuration sociale et culturelle différente du reste du pays[32] et la relative autonomie de la branche zanzibarie du CCM par rapport au parti national compliquent la comparaison. Si, contrairement à mon projet initial, j'ai finalement fait le choix de ne pas m'engager dans cette voie, c'est parce que j'ai estimé, à l'issue de mon terrain exploratoire, que les questionnements autour des modes de régulation du pluralisme politique et culturel (notamment religieux et ethnique) ainsi que l'appareil méthodologique que j'avais élaboré (principalement autour de l'observation de la campagne électorale), n'étaient pas les mieux adaptés pour saisir les différences et les similarités du fonctionnement du régime politique tanzanien entre le continent et l'archipel. Cette séparation des problématiques est en réalité un tropisme très présent dans la littérature en sciences sociales sur la Tanzanie et rares sont les travaux portant sur l'histoire ou la sociologie politique des deux côtés du détroit. Ces liens sont en outre peu évoqués par les Tanzaniens eux-mêmes, continentaux et zanzibaris, ce qui nourrit d'autant cette distinction. Ils mériteraient toutefois d'être davantage analysés, notamment au sein du parti-État, afin de comprendre la circulation des individus, des imaginaires et des pratiques et leur impact sur les processus de limitation du pluralisme. Plusieurs interlocuteurs m'ont par exemple rapporté que les « faucons » du CCM étaient plus souvent zanzibaris, tandis que la gêne de beaucoup de leaders nationaux du parti lors de l'annulation des élections en octobre 2015 à Zanzibar[33] était patente.

[31] Ariel Crozon, « Les *maskani* et le parti : une alliance sans entente », in Françoise Le Guennec-Coppens et David Parkin, dir., *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Paris, Editions Karthala, 1998, pp. 41 - 59, pp. 46 - 48.

[32] Notamment la forte homogénéité religieuse, l'absence de problématique ethnique, la prégnance de la question raciale, les divisions entre l'île de Pemba et celle d'Ugunja etc. Pour une histoire politique de Zanzibar, voir Mohammed Bakari, *The Democratisation Process in Zanzibar: a Retarded Transition*, Hamburg, Institut für Afrika-Kunde, 2001 ; Jonathon Glassman, *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar*, Bloomington, Indiana University Press, 2011 ; Marie-Aude Fouéré, « Reinterpreting Revolutionary Zanzibar in the Media Today: The Case of *Dira* Newspaper », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 6 / 4, 2012, pp. 672 - 689.

[33] Marie-Aude Fouéré et Cyrielle Maingraud-Martinaud, « Une hégémonie compétitive contre vents et

1. Les dynamiques des régimes autoritaires au prisme des processus de régulation du pluralisme politique et culturel

Les régimes politiques constituent l'un des objets classiques de la science politique et la réflexion sur leur typologie peut être tracée jusqu'à Hérodote, Platon et Aristote tandis que celle sur leurs dynamiques remonte jusqu'à Saint Augustin et Montesquieu[34]. Toutefois, les interrogations relatives aux modalités d'exercice du pouvoir, d'accès aux positions de responsabilité et aux rapports entre gouvernants et gouvernés, ont été profondément renouvelées avec les bouleversements politiques du XX^{ème} siècle. Les cas d'étude se sont en effet multipliés, avec l'apparition du fascisme et du nazisme en Europe dans les années 1930, la poussée communiste accélérée après la Seconde Guerre mondiale, les régimes militaires et dictatoriaux de l'Europe du Sud et de l'Amérique latine ainsi que les partis-États africains et asiatiques issus des décolonisations. Si la réflexion sur les régimes politiques s'est d'abord organisée autour d'une dichotomie entre démocratie et totalitarisme, dont Hannah Arendt faisait un « type de régime entièrement nouveau[35]», elle a gagné en complexité lorsqu'en 1964, dans un article sur son Espagne natale, Juan Linz a proposé de passer d'une logique binaire à une typologie ternaire, totalitarisme/démocratie/autoritarisme[36]. Le travail de Juan Linz est fondateur à deux égards : tout d'abord, il inaugure un champ de recherche inédit, en faisant de l'autoritarisme un type de régime à part entière, et en distinguant son analyse de celles sur la démocratie et le totalitarisme. Juan Linz propose en outre une approche novatrice des régimes politiques, qui cherche à les qualifier non à partir de l'idéologie dont ils se réclament (libéralisme, nationalisme, fascisme ou communisme) mais de leurs modalités d'« exercice du pouvoir, [leur] organisation, [leurs] liens avec la

marées : les élections générales de 2015 en Tanzanie et à Zanzibar », op.cit., 2015. Voir aussi Nicodemus Minde, Sterling Roop et Kjetil Tronvoll, « The Rise and Fall of the Government of National Unity in Zanzibar: A Critical Analysis of the 2015 elections », *Journal of African Elections*, vol. 17 / 1, 2018, pp. 163 - 184.

[34] Arlette Heymann-Doat, *Les régimes politiques*, Paris, Editions La Découverte, 1998, pp. 4 - 5.

[35] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Editions du Seuil, 1995 [1951].

[36] Juan Linz, « An Authoritarian Regime: the Case of Spain », in Erik Allardt et Yrjö Littunen, eds., *Cleavages, Ideologies and Party Systems: Contributions to Comparative Political Sociology*, Helsinki, The Academic Bookstore, 1964, pp. 291 - 341, p. 297.

société, la nature des systèmes de croyances qui le soutiennent, ainsi que le rôle des citoyens dans le processus politique[37] ».

Cette thèse retravaille, à partir de ces deux intuitions, l'approche linzienne du régime autoritaire comme relevant du « pluralisme limité », afin de comprendre les dynamiques contemporaines du régime politique tanzanien *(1.1)*. Soixante ans après « An Authoritarian Regime: The Case of Spain », il s'agit toutefois de réfléchir à la pertinence des concepts de « régime politique » et d'« autoritarisme » pour comprendre les reconfigurations contemporaines du pouvoir telles qu'on peut les observer en Tanzanie. D'aucuns ont cherché à montrer que l'hybridité, plutôt que l'autoritarisme, permettrait de mieux comprendre les évolutions des régimes politiques contemporains *(1.2)* quand d'autres ont affirmé qu'une approche en termes de « situation » plutôt que de « régime » permettait de mieux comprendre les reconfigurations actuelles de l'autoritarisme *(1.3)*. Ces deux types de critiques mettent utilement en lumière certains points aveugles de l'approche de Juan Linz et permettent de l'enrichir, dans un sens plus nuancé et attentif à l'empirie. À partir de ces différents apports, la démarche que j'adopte ici s'attache à saisir aussi finement que possible les dynamiques contemporaines des régimes autoritaires, à partir d'une analyse des reconfigurations des modes de régulation du pluralisme politique et culturel.

[37] Juan Linz, *Régimes autoritaires et totalitaires*, Paris, Editions Armand Colin, 2007 [1975], p. 158.

1.1. Autoritarisme et pluralisme : de la limitation aux processus de régulation

L'idée de saisir les dynamiques contemporaines des régimes autoritaires à partir de leur rapport au pluralisme s'appuie largement sur l'approche fondatrice de Juan Linz, qui a inscrit cette notion au cœur de sa réflexion *(1.1.1)*. Il convient toutefois d'enrichir son idée de « limitation du pluralisme » sur deux points : tout d'abord, en adoptant une conception large du « pluralisme », qui articule les problématiques du pluralisme politique et du pluralisme culturel afin penser ensemble les dynamiques du nationalisme et du régime politique *(1.1.2)*. Ensuite, en nuançant l'idée de « limitation » qui, à mon sens, ne peut être comprise que comme le résultat de divers processus de régulation *(1.1.3)*. Dès lors, il s'agit de s'intéresser aux modalités de régulation du pluralisme articulées dans le cadre du régime tanzanien plutôt qu'à chercher à le catégoriser.

1.1.1. Repartir de Juan Linz : l'autoritarisme comme « pluralisme limité »

Publié en 1964, « An Authoritarian Regime: the Case of Spain[38] » est un article fondateur pour la sociologie des régimes politiques. Alors que les réflexions de l'époque[39] se concentrent principalement sur l'Allemagne nazie et la Russie soviétique[40], Linz propose de décentrer le regard de ces cas extrêmes, afin de comprendre la multitude des régimes – en Europe du Sud, en Amérique latine ou dans les nouveaux États indépendants africains et asiatiques – qui ne peuvent être résumés à des tentatives avortées d'édification totalitaire. À partir du cas espagnol, Juan Linz propose le concept *sui generis* d'autoritarisme qu'il définit comme

[38] Juan Linz, « An Authoritarian Regime: the Case of Spain », op.cit., 1964.
[39] Voir par exemple Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Editions du Seuil, 1995 [1951] et Carl Friedrich et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956. Pour une présentation récente des travaux sur le totalitarisme, voir Paul Brooker, *Non-democratic Regimes*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 17 - 24.
[40] Gerardo Munck et Richard Snyder, « Juan J. Linz : Political Regimes and the Quest for Knowledge » [interview avec Juan Linz], in *Passion, Craft, and Method in Comparative Politics*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2007, pp. 150 - 209.

> « political systems with limited, not responsible, political pluralism, without elaborate and guiding ideology, but with distinctive mentalities, without extensive nor intensive political mobilization, except at some points in the development, and in which a leader or occasionally a small group exercises power within formally ill-defined limits but actually quite predictable ones[41] ».

Dans une approche de politique comparée, Juan Linz cherche à distinguer les régimes politiques à partir de leurs modalités d'exercice du pouvoir et à restituer cette diversité à travers les différentes typologies qu'il développe tout au long de sa carrière[42]. Attentif aux dynamiques de ces régimes, l'attention qu'il porte à leurs changements, renversements et remplacements en fait également l'un des initiateurs, souvent méconnu, des approches en termes de transition.

Si je retiens de Juan Linz l'intérêt porté aux dynamiques des régimes plutôt qu'à leur supposée « nature » intangible, son influence sur mon travail porte sur deux autres points. Tout d'abord, je partage son « approche empirique des configurations du pouvoir[43] », particulièrement heuristique en ce qu'elle propose de s'intéresser « on the way of exercising power, organizing power, linking with the societies, on the nature of the belief systems sustaining it, and on the role of citizens in the political process without, however, paying attention to the substantive content of policies, the goals pursued, the raison d'être of such regimes[44] ». Plus qu'aux idéologies proclamées, bien au-delà de la simple description institutionnaliste, Juan Linz cherche donc à comprendre

[41] Juan Linz, « An Authoritarian Regime: the Case of Spain », op.cit., 1964, p. 297.
[42] Si Juan Linz propose d'abord une typologie ternaire des régimes politiques (démocratie vs autoritarisme vs totalitarisme), il travaille bientôt sur une autre catégorie de régimes non démocratiques - le sultanisme - où l'exercice du pouvoir est personnalisé, arbitraire et particulièrement violent (voir Houchang Chehabi et Juan Linz, eds., *Sultanistic Regimes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998) : il ajoutera également la cinquième catégorie du post-totalitarisme pour décrire les régimes communistes est-européens après leur déstalinisation (voir Juan Linz et Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996). Au sein de la catégorie des régimes autoritaires, Juan Linz distingue également plusieurs sous types : aux catégories qu'il isole en 1975 - l'autoritarisme bureaucratique-militaire, l'État organique, les régimes autoritaires mobilisateurs des sociétés post-démocratiques, les régimes mobilisateurs de la décolonisation, les « démocraties » raciales et ethniques, les totalitarismes avortés ou « pré-totalitaires » - il propose d'ajouter en 2000 celle d'« electoral authoritarianism [or] multiparty authoritarianism » (voir Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit, 2000 [1975], p. 34).
[43] Mohammad-Saïd Darviche et William Genieys, dir., *Penser les régimes politiques avec Juan J. Linz*, Paris, Editions L'Harmattan, 2008, p. 9.
[44] Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 160.

le fonctionnement au concret des régimes politiques, dans la manière dont ils organisent le rapport entre le politique et la société, instituent une relation entre gouvernants et gouvernés et articulent diverses modalités d'exercice du pouvoir. Cela ne signifie pas que les discours de légitimation doivent être exclus de l'analyse, mais que leur contenu argumentatif doit être replacé dans ses aspects concrets et dans les usages qui en sont faits par les agents politiques afin de limiter le « pluralisme ».

L'autre aspect crucial, et probablement le plus important du travail de Juan Linz sur les régimes politique, est en effet son attention portée au « pluralisme » : dans son approche comparative, c'est ce critère qui lui permet de placer chaque régime sur un axe allant du totalitarisme (monisme) au libéralisme (pluralisme), en passant par les régimes autoritaires (monisme limité / pluralisme limité). Dans les régimes autoritaires, la limitation du pluralisme signifie que certains groupes et institutions peuvent fonctionner en dehors du régime ou du parti unique, là où les régimes totalitaires cherchent à fondre la société dans l'État et à contrôler l'ensemble des aspects de la vie des individus. Cependant, contrairement aux régimes démocratiques où le pluralisme est virtuellement illimité, dans les régimes autoritaires, toutes les organisations ne sont pas autorisées à participer au champ politique : l'espace politique n'est ouvert qu'aux « seuls secteurs disposés à accepter l'équilibre social existant, mais exclu[t] tous les éléments enclins à modifier cet équilibre[45] ». Pour Juan Linz, la limitation du pluralisme politique est la clé pour comprendre la spécificité des régimes autoritaires et de leur fonctionnement. Concrètement, « the limitation of pluralism may be legal or de facto, implemented more or less effectively, confined to strictly political groups or extended to interests groups, as long as there remain groups not created or dependent on the state which influence the political process one way or another[46] ». Toutefois, s'il continue d'exister des groupes indépendants de l'État, il n'y a « aucun doute sur le fait que c'est le pouvoir central qui habilite en dernier ressort les groupes admis à exister et qui détermine les conditions de leur existence[47] ». La limitation du pluralisme n'est donc pas son interdiction totale, mais le contrôle de ses conditions d'existence et d'expression : les organisations et

[45] Guy Hermet, « Autoritarisme, démocratie et neutralité axiologique chez Juan Linz » , *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 13 / 1, 2006, pp. 83 - 94, p. 87.
[46] Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 161.
[47] Juan Linz, *Régimes autoritaires et totalitaires*, op.cit., 2007 [1975], p. 160.

groupes qui sont extérieurs au « secteur central[48] » peuvent fonctionner d'une manière indépendante tant qu'ils ne remettent pas en question la suprématie de ce dernier et étant entendu que ce sont ses représentants qui décident des limites dans lequel ce pluralisme se déploie. De ce « pluralisme limité », Juan Linz déduit le reste de sa définition des régimes autoritaires qui précise trois mécanismes principaux à travers lesquels cette contrainte au pluralisme se manifeste : tout d'abord le recrutement et la circulation des élites qui sont autorisées à participer au champ politique, tandis que le « secteur central » organise la démobilisation des masses et des autres élites qui lui sont moins favorables, comme les intellectuels, les étudiants ou la jeunesse ; ensuite la manière dont les groupes et les individus se voient confier une place et un rôle dans le fonctionnement du régime qui permet *in fine* son maintien ; enfin la façon dont le régime s'appuie non sur une idéologie structurée, articulée, justifiée par des intellectuels mais sur des « mentalités » lâches et adaptables.

Retravailler l'approche linzienne des régimes autoritaires demande notamment d'approfondir la notion de « pluralisme » dont Juan Linz lui-même reconnaît une forme d'imprécision dans sa pensée : le « concept d'autoritarisme […] ne nous dit pas […] grand-chose sur les institutions, les groupes et la strate sociale qui s'intègrent dans le pluralisme limité ou sur ceux qui en sont exclus[49] ». Dans le concept de « pluralisme limité », Juan Linz s'intéresse en effet plus à la limitation qu'au pluralisme : la définition qu'il donne de ce dernier est très lâche puisqu'il y inclut « the army, the bureaucracy, the churches, or interest groups[50] ». Une simple énumération, toutefois, fait courir le risque de l'aplanissement du « pluralisme du pluralisme » et des conditions de politisation de certains de ses aspects quand d'autres ne s'expriment pas dans le champ politique. Il convient donc de préciser ce qu'est le « pluralisme », avant de s'intéresser aux conditions de sa limitation.

[48] Pour une analyse en termes de secteur central / secteur périphérique voir Christian Coulon, « Système politique et société dans les États d'Afrique noire », *Revue Française de Science Politique*, vol. 22 / 5, 1972, pp. 1049 - 1073.
[49] Juan Linz, *Régimes autoritaires et totalitaires*, op.cit., 2007 [1975], p. 158.
[50] Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 166.

1.1.2. Le pluralisme en double sens : penser ensemble pluralisme politique et culturel

Si l'autoritarisme relève du « pluralisme limité », le concept de « pluralisme » dispose en fait d'une double dimension politique et culturelle, que Juan Linz travaille dans certaines de ses publications[51]. Dans sa version politique, le pluralisme renvoie à la multiplicité des organisations – partis politiques, organisations syndicales, société civile, etc. – qui participent au champ politique ; dans sa version culturelle, il fait référence aux diverses identités collectives – ethniques, religieuses, linguistiques, etc. – qui coexistent au sein d'une société. Je propose dans mon travail de croiser les problématiques relatives à ces deux dimensions du pluralisme : il s'agira, pour comprendre les évolutions des régimes autoritaires contemporains, de travailler à partir de ce que les sciences sociales ont depuis longtemps reconnu, c'est-à-dire le caractère politique du culturel et les aspects culturels du politique. La notion de pluralisme permet précisément de penser ces deux dimensions d'une manière conjointe et articulée. Le débat philosophique autour du pluralisme[52], si mon travail ne s'y rapporte pas directement, est un utile point de référence car il souligne que le concept ne sert pas qu'à décrire une situation de fait, qu'il « n'est pas simplement synonyme de différenciation [sociale mais] renvoie plutôt à une dialectique particulière entre unité et diversité, conduisant à reconnaître la légitimité de la diversité[53] » dans un certain cadre et certaines limites. Ainsi, au-delà de la description banale de la diversité humaine, le pluralisme est une interrogation sur le rapport à la différence, sur la manière dont les identités collectives sont construites et articulées, et permet de réfléchir à ce que ces processus nous disent des rapports de pouvoir et de domination au sein d'une société et du régime politique qui la gouverne.

[51] Voir notamment Juan Linz et Amando De Miguel, « Within-Nation Differences and Comparisons: the Eight Spains », in Richard Merritt et Stein Rokkan, eds., *Comparing nations : the use of quantitative data in cross-national research*, Londres, Yale University Press, 1966, pp. 267 - 319 et Juan Linz, « Early State-Building and Late Peripheral Nationalisms Against the State: the Case of Spain », in Shmuel Eisenstadt et Stein Rokkan, eds., *Building States and Nations. Vol. 2: Analyses by region*, Beverly Hills, Sage Publications, 1973, pp. 32 - 116.

[52] Pour un bilan de ce débat, voir Giovanni Sartori, « Understanding Pluralism », *Journal of Democracy*, vol. 8 / 4, 1997, pp. 58 - 69, p. 58.

[53] Luigi Graziano, « Le pluralisme. Une analyse conceptuelle et comparative », *Revue Française de Science Politique*, vol. 46 / 2, 1996, pp. 195 - 224, p. 201.

Une telle conception du pluralisme s'inspire des travaux récents de la sociologie des identités collectives qui ont mis en lumière leur caractère interactionniste, dynamique et politique. Contre une perspective essentialiste, il s'agit alors, comme l'explique Denis-Constant Martin, de

> « concevoir une recherche sur les identités [qui s'intéresse] aux mécanismes d'identification et à leurs conséquences ; aux modalités de conception, de mise en forme sociale et politique, d'expression des volontés et entreprises identitaires et leurs effets ; à l'appropriation, la problématisation, la mise à distance ou le retournement de ces identifications par les individus ; bref, il importe d'étudier les processus de construction des identités (conditions cognitives, politiques et sociales qui rendent possible la naturalisation des groupes dans certaines circonstances et assirent le succès du travail performatif des entreprises identitaires) et non ce que seraient les identités en elles-mêmes[54] ».

J'adopterai ici une telle approche constructiviste des processus d'identification qui s'attache à comprendre la manière dont des agents se saisissent des référents identitaires, participant par là même de leurs reconfigurations. Penser ensemble les phénomènes identitaires et politiques est d'autant plus justifiée que, dans le monde moderne où la forme de l'État-nation s'est généralisée, « l'identité est devenue une affaire d'État[55] ». Le terme même d'État-nation souligne l'intrication des phénomènes politiques et culturels et le nationalisme, en tant qu'idéologie, mouvement et pratique politiques visant à son établissement et sa reproduction, doit être resitué dans une « dialectique subtile entre culture et politique[56] ». La nation doit donc être pensée à la fois dans ses dimensions culturelles et politiques : elle est un « récit identitaire » qui cherche à produire un groupe culturellement défini, mais également une « communauté des citoyens » qui organise le lien politique à travers la « raison étatique[57] ». Dit autrement,

[54] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Editions Karthala, 2010, pp. 13 – 134, p. 27.
[55] Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 2010, p. 106.
[56] Alain Dieckhoff, « Nationalisme politique contre nationalisme culturel ? », in Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot, dir., *Repenser le nationalisme : théories et pratiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2006, pp. 105 - 129, p. 129.
[57] René Otayek, *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, p. 31.

l'État-nation cherche à organiser d'une manière spécifique le pluralisme politique et culturel en cherchant à forger une nation, à travers un travail d'homogénéisation territoriale, politique et administrative, dont l'existence légitime en retour son action[58]. L'État se trouve alors au coeur des processus de production identitaire : à travers ses outils administratifs, il définit, organise, codifie, bureaucratise, normalise les identités devenant ainsi « le régent de l'identité pour laquelle il instaure des règlements et des contrôles[59] ». Si le travail identitaire de l'État s'adresse d'abord à la culture centrale hégémonique (notamment promue à travers une homogénéisation linguistique), il régule également les cultures minoritaires et périphériques, souvent dans un sens de marginalisation ou de mise sous tutelle. On peut ainsi considérer que « l'État-nation a tous les traits d'une communauté identitaire totalisante et hégémonique[60] ».

L'analyse critique du travail identitaire de l'État-nation a pu, chez certains, s'articuler à l'idée qu'il existerait une affinité entre nationalisme et autoritarisme. Juan Linz notait par exemple que « appeal to the nation-state can legitimate and reinforce non democratic regimes[61] ». Faisant de ce constat une loi d'airain, d'aucuns ont condamné les sociétés plurielles à l'autoritarisme. Robert Dahl a ainsi avancé que « the price of polyarchy may be the break up of the country. And the price of territorial unity may be a hegemonic regime[62] ». De nombreux exemples historiques, particulièrement dans les cas africains, semblent attester de ce rapprochement entre nationalisme et autoritarisme. Mobilisés par les leaders indépendantistes des années 1950, les nationalismes africains sont « primarily an attempt to gain state power and control its collaborative networks and patronage sources, so as to domesticate modernity in the name of an imagined new community[63] ». Après les indépendances, ils deviennent un moyen de légitimer des

[58] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Editions Gallimard, 1994, p. 29.
[59] Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 2010, p. 106.
[60] Christian Coulon, « État et identités », in Denis-Constant Martin, dir., *Cartes d'identité : comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pp. 283 - 298, p. 286.
[61] Mohammad-Saïd Darviche et William Genieys, eds., *Multinational State Building: Considering and Continuing the Work of Juan Linz*, Montpellier, Pôle Sud, 2008, p. 2.
[62] Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971, pp. 120 – 121.
[63] John Lonsdale et Bruce Berman, « Nationalism in Colonial and Post-Colonial Africa », in John Breuilly, ed., *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 308 - 317, p. 315.

pratiques autoritaires du pouvoir, souvent en continuité avec la période coloniale[64] ou de justifier l'adoption des systèmes de partis uniques dans les années 1960. Dans ce contexte, l'État postcolonial en Afrique,

> « qui se veut universaliste et incarnation politique idéale du progrès, [a] fond[é] sa légitimité sur la négation, parfois violente, des particularismes culturels. Sa mission […] est de réaliser l'unité nationale et de promouvoir le développement. Il va donc s'évertuer à homogénéiser, fût-ce par la contrainte, des sociétés très diverses afin d'y substituer le sentiment d'appartenance nationale aux allégeances « primordiales » (ethniques, religieuses, confessionnelles...) […] En Afrique et dans le monde arabe, l'identité nationale et les identités périphériques se sont inscrites dans un rapport dissociatif, sinon antagoniste, la nation comme unique référence identitaire légitime étant utilisée comme instrument d'exclusion et d'inclusion par les élites communautaires au pouvoir[65] ».

Il me semble toutefois que l'articulation entre nationalisme et autoritarisme doit être considérée comme le produit spécifique de la conjoncture africaine des années 1950 et 1960. Après la mise à distance du paradigme panafricain, l'appropriation du référentiel national par les élites indépendantistes s'explique à la fois par la dénonciation du fonctionnement de l'État colonial mais aussi par des influences idéologiques liées, entre autres, à leur éducation missionnaire ou coloniale. Le choix du nationalisme comme discours mobilisateur des mouvements indépendantistes africains, qui rencontre et canalise les sentiments antianticoloniaux des classes populaires[66], doit ainsi être perçu comme un rapprochement avec « la mode de l'époque » qu'évoquait Juan Linz pour qualifier le contenu semi-idéologique des mentalités dans les régimes autoritaires[67]. Contrairement aux régimes totalitaires, où l'idéologie est structurée et structurante, Juan Linz montre que « les régimes autoritaires ressentent [surtout] l'obligation d'imiter,

[64] C'est notamment la thèse de Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Londres, James Currey, 1996.
[65] René Otayek, « Pluralisme culturel et régime(s) politique(s). Un essai de comparaison Afrique/monde arabe », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 20 / 2, 2013, pp. 101 - 123, p. 106.
[66] Voir par exemple l'analyse d'Elizabeth Schmidt sur le mouvement nationaliste guinéen. Elizabeth Schmidt, « Top down or bottom up? Nationalist mobilization reconsidered, with special reference to Guinea (French West Africa) », *The American Historical Review*, vol. 110 / 4, 2005, pp. 975 - 1014.
[67] Juan Linz, *Régimes autoritaires et totalitaires*, op.cit, 2007 [1975], p. 175.

d'incorporer et de manipuler les styles idéologiques dominants à une époque donnée[68] ». La mobilisation du registre nationaliste par des régimes autoritaires n'a rien de structurel et il faut imaginer que, dans la période contemporaine, la « mode de l'époque » puisse avoir changé, marquant ainsi l'émergence d'une nouvelle articulation entre autoritarisme et « limitation du pluralisme ». Depuis les transitions des années 1990, l'exhortation au respect des normes démocratiques procédurales s'est articulé avec un appel en faveur de la reconnaissance du pluralisme des sociétés africaines. Loin d'associer mécaniquement autoritarisme et nationalisme, il convient donc plutôt d'étudier la manière dont les régimes autoritaires contemporains sont articulés autour d'une conception du pluralisme, articulant récits identitaires national et périphériques, dans une configuration spécifique qui participe *in fine* à leur maintien. Ainsi, si l'on définit le pluralisme comme une configuration spécifique d'identités collectives articulées à l'État-nation, l'idée de « limitation » doit donc être nuancée pour s'intéresser non à l'interdiction de l'expression des identités collectives (périphériques ou non) mais plutôt à la façon dont la nature du régime politique 'travaille' les identités collectives en articulant « la socio-anthropologie de l'identité et la sociologie politique, tout en intégrant la longue durée historique[69] ».

Le cas de la Tanzanie semble particulièrement adapté pour saisir ces dynamiques, puisque le processus de construction nationale y a été singulièrement approfondi et a été placé au cœur du fonctionnement et de la stratégie de légitimation du parti-État depuis l'indépendance. La libéralisation économique des années 1980 puis le retour au multipartisme en 1992 ont conduit à la reconfiguration du nationalisme du parti-État et des formes de prise en charge de la diversité culturelle de la société. L'analyse conjointe des modes de régulation du pluralisme politique et ceux du pluralisme culturel permet alors de mieux comprendre comment reconfigurations du régime tanzanien dans la période contemporaine ont favorisé le maintien du CCM au pouvoir.

[68] Ibid., p. 163.
[69] René Otayek, « Pluralisme culturel et régime(s) politique(s). Un essai de comparaison Afrique/monde arabe », op.cit., 2013, p. 121 et p. 103.

1.1.3. De la limitation comme processus : les reconfigurations du régime par les modes de régulation du pluralisme

Le rapport qu'entretient un régime politique au pluralisme – défini comme une configuration spécifique d'identités collectives articulées à l'État-nation – nous renseigne sur la manière dont le pouvoir est structuré et organisé en son sein. Si l'autoritarisme relève d'une limitation du pluralisme, cette dernière peut être produite par différents mécanismes comme l'interdiction, le contrôle, la cooptation, la cohabitation, la tolérance, la valorisation sélective, etc. Rendre compte de ces modalités, dans leur diversité, leur complexité, leurs évolutions et parfois leurs contradictions, nous renseigne sur les contours précis du processus de régulation dont il ne faudrait pas, pour saisir leurs dynamiques, présupposer tout à fait du résultat. Un tel glissement conceptuel s'articule avec une distanciation par rapport au projet linzien de catégorisation des régimes politiques. Cette recherche n'a ainsi pas pour objectif de proposer une nouvelle ligne de démarcation entre régimes démocratiques et autoritaires mais cherche à se saisir de la notion d'autoritarisme – et notamment l'idée de « pluralisme limité » – comme d'une boîte à outils conceptuelle pour comprendre les reconfigurations des régimes politiques contemporains, à partir du cas tanzanien. Autrement dit, il s'agit d'utiliser le rapport au pluralisme non pour déterminer ce qui constituerait des modes typiquement autoritaires de régulation du pluralisme (par rapport à des modes démocratiques) mais pour comprendre comment le régime tanzanien fonctionne et organise, au concret, les rapports de domination.

Définir la limitation comme le résultat de processus de régulation permet notamment de sortir de cette ambition taxinomique. Si la polysémie du terme de régulation et son utilisation différenciée dans plusieurs disciplines ne rend pas sa conceptualisation aisée, certains points communs à ces différents usages, sur lesquels je me suis appuyée pour saisir les modes de régulation du pluralisme culturel et politique, doivent être soulignés. Tout d'abord, si le concept a plus souvent été utilisé pour comprendre la relation entre l'État et le marché[70], il renvoie en fait à la question générale de la « construction de

[70] Pour un bilan de la théorie de la régulation, voir Robert Boyer et Yves Saillard, dir., *Théorie de la régulation : l'état des savoirs*, Paris, Editions La Découverte, 2002 [1995].

l'ordre politique[71] » et à la manière dont les structures de domination sont produites et maintenues. L'approche par la régulation renvoie ainsi aux « routines, aux normes et aux conventions souvent implicites par lesquelles des actions se régularisent ou se normalisent[72] » dans une approche à la fois formelle et au concret : l'étude de la formation des instruments de gouvernement[73] ou du fonctionnement de l'administration[74] permet de comprendre « l'angle mort entre le passage de la définition de la règle à son application pratique[75] ». Dans la période contemporaine, il s'agit de « caractériser le rôle et les transformations de l'État et les régimes de gouvernance politique[76] » au regard de l'émergence d'autres acteurs – internationaux, infranationaux et privés. Si l'État est toujours au coeur des processus de régulation, il convient d'élargir la focale pour s'intéresser à la diversité les institutions qui régulent les activités sociales – et dans le cas présent, le pluralisme politique et culturel.

L'approche par la régulation permet également de mettre au cœur de l'analyse des régimes politiques les questions du conflit et de la dynamique. Si l'idée de régulation telle que développée par les premiers sociologues, notamment par Emile Durkheim, s'attachait à comprendre les fonctions régulatrices des institutions travaillant à la correction des anomalies de l'ordre social, la « montée en puissance de la problématique de l'action par rapport à celle de l'ordre dans les sciences sociales » a mené à une requalification du rôle du conflit dans le fonctionnement des sociétés. Là où l'approche classique de la régulation percevait le conflit comme un « dysfonctionnement [qui] ne peut être que provisoire et doit être surmonté pour assurer l'équilibre et l'harmonie d'un ensemble social », Jacques Commaille et Bruno Jobert montrent que l'ordre politique régulé est en réalité constitué « d'équilibres maintenus ou retrouvés mais également de tensions, de ruptures, de contradictions, provoquées par la multiplicité des instances et des acteurs sociaux impliqués et par la pluralité des stratégies sociales à l'œuvre[77] ».

[71] Jacques Commaille et Bruno Jobert, *Les métamorphoses de la régulation politique*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1998, p. 11.
[72] Cornelia Woll, « Régulation », in Laurie Boussaguet, Sophie Jacquot et Pauline Ravinet, *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, pp. 562 - 568, p. 562.
[73] Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2004.
[74] Jean Padioleau, *L'État au concret*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
[75] Thomas Boccon-Gibod et Caterina Gabrielli, *Normes, institutions et régulation publique*, Paris, Hermann, 2015, p. 10.
[76] Cornelia Woll, « Régulation », op.cit., 2010, p. 562.
[77] Jacques Commaille et Bruno Jobert, *Les métamorphoses de la régulation politique*, op.cit., 1998, p. 35,

Cette approche, qui met en son coeur l'idée de conflit, permet également de penser l'ordre politique comme fondamentalement processuel et dynamique : comme l'explique George Balandier, toute organisation sociale doit être perçue comme vulnérable et en équilibre précaire. Il s'agit alors de penser en même temps la stabilité et le changement, qui ne constituent en réalité que les deux faces du même processus, puisqu'« ordre et désordre sont donnés en même temps [et que] le changement a ses racines dans le système lui-même[78] ».

Enfin, l'approche par la régulation permet de mettre en avant la pluralité des institutions qui contrôlent, limitent ou canalisent les activités sociales : aux institutions politiques formelles – les élections, les partis politiques, le parlement, l'administration, etc. – s'ajoutent l'idéologie et la culture, les rites et langages politiques, autant d'éléments qui s'inscrivent dans la longue durée historique et, dans les cas africains, tant dans les héritages pré-coloniaux que dans la rupture coloniale et dans l'invention postcoloniale. La diversité des modalités de régulation conjointe du pluralisme politique et culturel est sans fin : les mieux étudiés sont les régimes consociatifs (Liban, Malaisie ou Burundi), les États fédéraux (Nigeria, Ethiopie ou Afrique du Sud) ou les systèmes relevant de politiques d'équilibre régional (Kenya, Côte d'Ivoire ou Cameroun) mais tous les régimes politiques sont en réalité concernés par ces processus formels et/ou informels. Ces processus de régulation doivent être à la fois étudiés dans leur singularité, révélant ainsi souvent des contradictions ou des incohérences, et resitués dans leur articulation systémique. Dans les régimes autoritaires, il s'agit de penser la manière dont ils participent de la reproduction d'un « compromis qui n'entame en rien l'hégémonie politique du groupe dominant[79] ». Resituer la complexité de ces modalités de régulation du pluralisme permet de mieux comprendre les dynamiques de ces régimes : même si l'on conclut que ces arrangements limitent le pluralisme, la manière dont ils le font témoigne des dynamiques propres de chaque régime politique, au-delà de leur catégorisation comme « autoritaire ».

p. 20 et p. 23.
[78] Georges Balandier, *Anthropologie politique*, op.cit., 2004 [1967], p. XI.
[79] René Otayek, « Pluralisme culturel et régime(s) politique(s). Un essai de comparaison Afrique/monde arabe », op.cit., 2013, p. 109.

Si l'analyse des processus de régulation a d'abord été nourrie par la sociologie des organisations ou des relations industrielles, mettant ainsi en avant l'existence de compromis co-construits ou le rôle des stratégies d'acteurs rationnels, je l'utiliserai ici dans un sens plus proche de la sociologie critique, insistant davantage sur la question de la contrainte et de la violence. La sociologie critique d'inspiration bourdieusienne permet alors de penser la régulation comme le produit d'une forme de domination : si le conflit est effectivement au coeur de ces processus, le résultat qui en émerge n'est pas le fruit d'agents disposant tous de la même capacité d'agir. De plus, si l'ordre politique doit être conçu comme dynamique, le changement peut aussi être conceptualisé comme la meilleure manière de reproduire une situation structurelle d'inégalité. Enfin, si les modalités de régulation peuvent certainement se contredire, ces interstices n'ouvrent pas toujours des espaces de contestation de l'ordre politique. Autrement dit, cette recherche s'appuie sur l'idée que la régulation politique, notamment dans les contextes autoritaires, produit d'abord de la contrainte et de la domination politique, qui peut être physiquement violente, répressive et coercitive mais aussi implicite, méconnue par les agents et en particulier par ceux qui sont en position dominée. Penser la contrainte faite au pluralisme par les régimes autoritaires à l'aune de la sociologie critique permet donc de la penser comme une forme spécifique de domination politique, participant de la reproduction d'un régime fondé sur l'inégale répartition et la concentration du capital, et elle-même largement méconnue en raison de la violence symbolique qu'elle exerce[80].

En insistant sur le conflit, la violence, la dynamique et la multiplicité des institutions, la problématique de la régulation que j'adopte ici enrichit donc l'idée de « limitation » plus qu'elle ne l'invalide. L'étude des mécanismes de régulation du pluralisme permet ainsi de restituer, dans sa complexité, les diverses manières dont la domination autoritaire s'exerce, sans traiter de son intentionnalité, sans présupposer de son résultat, mais sans masquer non plus les effets structurels de coercition qu'elle produit et qui organisent une répartition inégalitaire des ressources. À partir d'une étude des modalités de régulation de ce pluralisme, défini comme une configuration spécifique d'identités

[80] Pierre Bourdieu définit la violence symbolique comme la « coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ». Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 245.

collectives articulées à l'État-nation, saisies dans leur complexité et leurs dynamiques, il est alors possible de saisir les évolutions des modes contemporains de la domination autoritaire.

1.2. Le moment électoral, un révélateur des dynamiques autoritaires de régulation du pluralisme

Sauf exception, l'analyse des dynamiques des régimes autoritaires ne peut aujourd'hui faire l'impasse sur le phénomène électoral : depuis la « troisième vague de démocratisation[81] », l'autoritarisme, et notamment dans les cas africains, s'est largement accommodé du retour au multipartisme et de l'adoption des règles formelles de la démocratie électorale. Le processus électoral constitue désormais l'un des outils principaux de la régulation autoritaire du pluralisme politique et culturel, dans des contextes où la compétition s'est reconfigurée et accrue par rapport à la période des partis uniques. Ces évolutions ont ouvert des débats inédits, organisés autour des concepts de régime hybride ou d'autoritarisme électoral, dont les travaux pionniers ont cherché à retravailler les approches de la transitologie classique, généralement pour mieux saisir les effets démocratisant des élections *(1.2.1)*. Si ce travail s'inscrit dans ce champ de recherche, il se rapproche toutefois davantage de publications plus récentes qui, depuis le début des années 2010, se sont intéressées au rôle des élections dans le maintien des régimes autoritaires contemporains *(1.2.2)*. Je propose néanmoins, pour saisir les fonctions que peut jouer le processus électoral dans les dynamiques des régimes autoritaires, d'adopter une méthode plus proche de l'anthropologie politique et d'aborder les élections non comme un objet en elles-mêmes mais comme un site et un moment privilégiés d'observation, un « lieu de projection et de condensation[82] ». À travers l'analyse tant des modalités de régulation du pluralisme politique que de la manière dont le régime travaille les identités collectives, il s'agit de mieux saisir les dynamiques contemporaines de reproduction de l'autoritarisme *(1.2.3)*.

[81] Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
[82] Denis-Constant Martin, « La houe, la maison, l'urne et le maître d'école. Les élections en Tanzanie 1965-1970 », *Revue Française de Science Politique*, vol. 25 / 4, 1975, pp. 677 - 716, p. 679.

1.2.1. L'autoritarisme électoral : un objet scientifiquement pertinent

La littérature sur les régimes autoritaires contemporains – c'est-à-dire post « troisième vague » – a connu plusieurs glissements : le premier est celui de la « transitologie », inaugurée par Juan Linz en 1978[83], formalisée par Guillermo O'Donnell et Philippe Schmitter en 1986[84] puis généralisée à l'aune des transitions africaines et est-européennes[85] et des printemps arabes[86]. Cette littérature foisonnante, souvent développée au carrefour de la science politique et de l'aide à la « bonne gouvernance », a cherché à montrer en quoi la généralisation du fait électoral et le retour au multipartisme signifiaient le début de la transition des régimes autoritaires vers la démocratie. Toutefois, face à la conjonction de deux phénomènes que tout, dans ce cadre théorique, semble opposer – les résiliences autoritaires et la généralisation du phénomène électoral – un second glissement s'est opéré au début des années 2000. Cherchant à renouveler le paradigme transitologique, plusieurs auteurs ont alors travaillé autour de l'idée d'hybridité, estimant que l'adoption des règles formelles de la démocratie électorale a eu un impact si décisif sur les régimes autoritaires qu'elle les a transformés en un type inédit de régime, aux dynamiques propres et qu'il convient d'étudier avec des outils nouveaux. Ces travaux ont ainsi contribué à placer les élections – parent pauvre des analyses classiques de l'autoritarisme[87] – au coeur de l'étude des dynamiques contemporaines des régimes hybrides.

---

[83] Juan Linz, *Crisis, Breakdown & Reequilibration*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

[84] Guillermo O'Donnell, Philipp Schmitter et Laurence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986. Pour une analyse critique de cette littérature, voir Michel Dobry, « Les voies incertaines de la transitologie : choix stratégiques, séquences historiques, bifurcations et processus de "path dependence" », *Revue Française de Science Politique*, vol. 50 / 4, 2000, pp. 585 - 614.

[85] Pour une analyse critique de la transitologie dans les cas africains et est-européens, voir par exemple Caroline Dufy et Céline Thiriot, « Les apories de la transitologie : quelques pistes de recherche à la lumière d'exemples africains et post-soviétiques », *Revue Internationale de Politique Comparée,* vol. 20 / 3, 2013, pp. 19 -- 40.

[86] Pour une analyse critique des utilisations de la transitologie dans les récents printemps arabes, voir par exemple Céline Thiriot, « Des transitions africaines au monde arabe, 1991-2011 : vent de printemps sur les outils de la transitologie », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 20 / 3, 2013, pp. 145 - 163.

[87] Une exception est l'ouvrage de Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié sur lequel je reviendrai. Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978.

Signifiant, dans un article de 2002, « the end of the transition paradigm », Thomas Carothers affirme que la majorité des régimes contemporains sont aujourd'hui « neither dictatorial nor clearly headed toward democracy, they have entered a political gray zone[88] ». Critiquant sévèrement les principales hypothèses de la transitologie classique et son incapacité à saisir les évolutions contemporaines, il se détache également de la littérature sur les « démocraties à adjectifs[89] » et appelle à l'ouverture d'un nouveau champ de recherche qui prendrait au sérieux à la fois le caractère stable et hybride de ces régimes. Plusieurs auteurs répondent au constat de Thomas Carothers dans le numéro suivant de *Journal of Democracy* : représentants d'une « new wave of scholarly attention to the varieties of nondemocratic regimes and to the rather astonishing frequency with which contemporary authoritarian regimes manifest, at least superficially, a number of democratic features[90] », ces auteurs posent chacun de leur côté les termes du débat tel qu'il s'est poursuivi pendant près d'une décennie.

Dans son article introductif à ce dossier, qui connaît une postérité remarquable, Larry Diamond défend l'idée de régime hybride, c'est-à-dire « combining democratic and authoritarian elements[91] ». Auteur phare des études transitologiques, il propose, plutôt que de s'en débarrasser, de revisiter leur héritage et renouvelle une approche comparative et typologique qui s'attache à produire des catégorisations toujours plus fines pour distinguer les régimes entre eux. Larry Diamond consacre une nouvelle approche, aujourd'hui dominante dans la littérature « mainstream » anglo-saxonne : statistique et quantitative, fondée sur les scores obtenus par chaque pays aux tests de Freedom House, elle s'appuie sur une vision macropolitique, simplifiée et désincarnée pour des besoins de la modélisation et conduit à une simplification des termes de l'analyse, largement résumée à l'étude des procédures institutionnelles et jugées à l'aune des critères souvent fantasmés des démocraties libérales occidentales. Larry Diamond propose ainsi une typologie en six catégories (liberal democracy, electoral

[88] Thomas Carothers, « The End of the Transition Paradigm », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 1, 2002, pp. 5 - 21, p. 9.
[89] David Collier et Steven Levitsky, « Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research », *World Politics*, vol. 49 / 3, 1997, pp. 430 - 451.
[90] Larry Diamond, « Thinking About Hybrid Regimes », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 2, 2002, pp. 21 - 35, p. 23.
[91] Ibid., p. 23.

democracy, ambiguous regimes, competitive authoritarianism, hegemonic electoral authoritarianism et politically closed authoritarianism) où, en dehors des deux extrêmes, les autres catégories correspondent à des régimes hybrides, combinant chacun d'une manière spécifique éléments autoritaires et démocratiques.

Dans leur contribution au même dossier, Steven Levitsky et Lucan Way mettent de leur côté en avant la notion de « compétitivité » pour comprendre les dynamiques de ces régimes hybrides : comme ils l'écrivent par la suite, « competitiveness is a substantively important regime characteristic that affects the behavior and expectations of political actors. As we argue […] governments and opposition parties in competitive authoritarian regimes face a set of opportunities and constraints that do not exist in either democracies or other forms of authoritarian rule[92] ». Travaillant à partir d'études de cas variées, de données produites par des enquêtes de terrain et de la littérature secondaire afin de produire des modélisations générales, Steven Levitsky et Lucan Way utilisent le critère du degré de compétitivité pour distinguer, au sein des régimes hybrides, l'autoritarisme hégémonique et l'autoritarisme compétitif, défini comme un régime où « formal democratic institutions are widely viewed as the principal means of obtaining and exercising political authority [but where] incumbents violate those rules so often and to such an extent, however, that the regime fails to meet conventional minimum standards for democracy[93] ». Selon eux, l'existence d'institutions démocratiques (les élections, le Parlement, le pouvoir judiciaire, les médias), parallèlement à un mode de gouvernance autoritaire, crée inévitablement des tensions au sein du régime : toutefois, c'est uniquement à condition que les liens avec l'Occident soient suffisamment forts, et le groupe gouvernant soit fragmenté et désuni, que les régimes autoritaires peuvent s'engager sur la voie de la démocratisation.

L'utilisation généralisée du concept d'hybridité et la centralité de l'idée de « compétitivité » pour comprendre les régimes autoritaires contemporains ont conduit nombre de travaux contemporains à mettre au cœur de leur analyse le processus électoral ou, plus spécifiquement, le « pouvoir intrinsèque » des élections sur les

[92] Steven Levitsky et Lucan Way, *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 16.
[93] Steven Levitsky et Lucan Way, « The Rise of Competitive Authoritarianism », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 2, 2002, pp. 51 - 65, p. 52.

dynamiques des régimes politique[94]. Dans sa contribution au même dossier du *Journal of Democracy* de 2002, Andreas Schedler distingue deux types de régimes hybrides – « electoral democracy and electoral authoritarianism[95] » et engage le basculement d'une grande partie de la littérature contemporaine sur les régimes autoritaires vers le concept d'autoritarisme électoral. Là où Juan Linz distinguait les régimes en fonction de leur mode d'exercice du pouvoir, les études contemporaines font généralement des modalités d'accès au pouvoir la variable discriminante pour les différencier. Proposant une modélisation mathématique de cette idée à partir des données produites par Freedom House, Andreas Schedler argue que les élections « change the inner logic of authoritarian politics[96] » : ces arènes de contestations, même si elles sont asymétriques, n'en sont pas moins déstabilisatrices car elles constituent des fenêtres d'opportunité pour l'opposition. Autrement dit, la tenue d'élections modifie intrinsèquement la logique et la dynamique des régimes autoritaires : en ouvrant des espaces de compétition, les élections sapent, à terme, les fondements mêmes de l'hégémonie du groupe dominant. S'inscrivant cette filiation[97], Staffan Linberg retravaille et radicalise l'idée proposée par Andreas Schedler d'une « democratization by elections[98] » et finit par renverser tout à fait l'idée centrale de la transitologie en faisant des élections non de simples symptômes de la réussite ou non de la transition et de la consolidation démocratiques, mais l'élément central de ce processus. Dans ses travaux, Staffan Lindberg construit une modélisation mathématique, toujours à partir des notes accordées par Freedom House, pour étudier l'impact des élections sur le caractère démocratique ou non d'un régime. Il en conclut que « repeated elections – regardless of their relative freeness or fairness – appear to have a positive impact on human freedom and democratic values » : autrement dit, « the more successive elections, the more democratic a nation becomes[99] ». L'effet mécanique qu'ont les élections sur la démocratisation du régime relève de plusieurs

[94] Giuseppe Di Palma, *To Craft Democracies: an Essay on Democratic Transitions*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 85.
[95] Andreas Schedler, « The Menu of Manipulation », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 2, 2002, pp. 36 - 50, p. 37.
[96] Andreas Schedler, *The Politics of Uncertainty: Sustaining and Subverting Electoral Authoritarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 6
[97] Staffan Lindberg, eds., *Democratization by Elections: a New Mode of Transition*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009, pp. 8 - 9.
[98] Andreas Schedler, « The Nested Game of Democratization by Elections » , *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, vol. 23 / 1, 2002, pp. 103 - 122.
[99] Staffan Lindberg, « The Surprising Significance of African Elections » , *Journal of Democracy*, vol. 17 / 1, 2006, pp. 139 - 151, p. 139 et p. 149.

mécanismes de dépendance au sentier, notamment le développement d'une culture politique démocratique, le rôle de la société civile, la dissémination de l'idéal démocratique au sein des institutions étatiques (l'armée, la magistrature, l'administration) ou le rôle des médias qui finissent par agir comme des « watchdogs » des avancées démocratiques.

Si ces différents travaux ont ouvert le champ de recherche sur l'autoritarisme électoral dans lequel cette thèse s'inscrit en partie, je me détache toutefois de nombre de leurs présupposés et de leur approche du fonctionnement des régimes autoritaires. Si d'aucuns ont déjà montré la vacuité statistique de la « democratization by elections », montrant que « the impact of elections is highly contingent – dependent on the nature of the former regime and the context within which elections were introduced[100] » (rendant ainsi l'argumentation de Staffan Lindberg tautologique), c'est plus généralement la conceptualisation même que partagent ces auteurs qu'il s'agit de remettre en cause. Si je retiens de ces travaux l'objet qu'ils ont contribué à délimiter et à spécifier – le fonctionnement des régimes autoritaires contemporains organisant des élections – je propose de l'analyser d'une manière radicalement différente. Leur approche est en effet trop souvent désincarnée, macropolitique et exagérément comparative, quand ils n'utilisent pas, sans aucun recul critique et comme source de données quasi exclusive, les classifications proposées par Freedom House. La Tanzanie est l'exemple parfait du problème posé par ces catégorisations, puisque le pays est considéré depuis 2010 comme une « electoral democracy » c'est-à-dire comme un régime ayant quasiment achevé sa démocratisation (*sic*)[101]. Le reste de mon travail a pour objectif de démontrer le caractère absurde de ces labels et leur incapacité à saisir les dynamiques autoritaires contemporaines. Je m'appuie pour ce faire sur les travaux d'une importante littérature, issue d'un troisième glissement opéré au tournant des années 2010 et qui, si elle place aussi le processus électoral au cœur de son analyse des régimes autoritaires, s'attache surtout à déceler la manière dont celui-ci participe à leur maintien.

[100] Yonatan Morse, « The Era of Electoral Authoritarianism », *World Politics*, vol. 64/ 1, 2012, pp. 161 - 198. p. 173.
[101] Freedom House, « Freedom in the World 2018 - Methodology » [https://freedomhouse.org/report/methodology-freedom-world-2018 ; consulté le 29 juillet 2018]

1.2.2. Reconfigurer et renforcer l'autoritarisme : les fonctions des élections dans les régimes autoritaires contemporains

Stimulée par le développement du concept d'autoritarisme électoral, une littérature grandissante, à partir du tournant des années 2010, a cherché à montrer que la tenue répétée d'élections n'a non seulement pas toujours pour conséquence la démocratisation du régime qui les organise, mais qu'elles peuvent même participer en à son maintien. S'inscrivent en faux par rapport aux « studies […] more preoccupied with authoritarian vulnerability and opposition capacity than with regime stability and perhaps electoral hegemony[102] », ces travaux partent d'un autre constat statistique contredisant celui de Staffan Lindberg : « on average, authoritarian regimes that hold regular elections last longer than those that do not[103] ». À partir de ce constat et en cherchant à analyser les élections dans les régimes autoritaires en dehors de toute considération transitologique, ces auteurs ont revisité certaines intuitions des travaux classiques sur l'autoritarisme, notamment l'ouvrage *Des élections pas comme les autres*, publié en 1978 par Guy Hermet, Alain Rouquié et Juan Linz[104]. Le constat qui y était posé en introduction est frappant d'actualité : « l'extension spectaculaire de 'l'aire électorale' dans le monde contemporain va de pair avec une distanciation de plus en plus marquée des 'pratiques électorales' les plus courantes par rapport au modèle concurrentiel-pluraliste accepté longtemps comme norme universelle[105] ». De cette analyse, les travaux contemporains « mainstream » retiennent la perspective fonctionnaliste et l'attention portée au processus électoral dans le maintien des régimes autoritaires. Ils partent ainsi de l'idée que les élections ne constituent pas que l'habillage

[102] Yonatan Morse, « The Era of Electoral Authoritarianism », op.cit., 2012, p. 173.
[103] Barbara Geddes, « Why Parties and Elections in Authoritarian Regimes? », *Annual meeting of the American Political Science Association*, Washington DC, 2005, p. 4
[104] Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, op.cit., 1978. L'ouvrage en français reprend les trois textes théoriques des auteurs, complétée dans sa version anglaise (Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, eds., *Elections Without Choice*, Londres, Palgrave Macmillan, 2014 [1978]) par plusieurs études de cas, dont celles de Jean-François Bayart sur le Cameroun, Joel Barkan et John Okumu sur le Kenya ou de Denis-Constant Martin sur la Tanzanie). Ces textes avaient eux mêmes été publiés en français dans l'ouvrage *Aux urnes l'Afrique !,* regroupant les communications au colloque de 1976 portant sur les pays africains (Dimitri Lavroff, dir., *Aux urnes l'Afrique ! Élections et pouvoirs en Afrique noire*, Paris, Editions A. Pedone, 1978).
[105] Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, op.cit., 1978, pp. 9 - 19, p. 10.

démocratique superficiel de régimes aux abois[106] mais de puissants mécanismes stabilisateurs utilisés stratégiquement par les élites gouvernantes.

La première fonction stabilisatrice des élections autoritaires est de réguler les conflits au sein de l'élite dirigeante, maintenir sa cohésion et faciliter la coopération en son sein, des aspects déjà évoqués dans les travaux classiques sur l'autoritarisme, qui mettaient en avant leur rôle de « dédramatisation des conflits et [d']assouplissement du fonctionnement des pouvoirs dans des situations où le compromis reste possible[107] ». Dans son étude très fouillée du régime politique mexicain, qui en propose une modélisation fondée sur le choix rationnel et les approches behavioristes[108], Beatriz Magaloni montre comment les élections organisées par le *Partido Revolucionario Institucional* (PRI) « are designed to establish a regularized method to share power among ruling party politicians, forces politicians to work for the benefit of the party and to have a vested interest in the survival of the regime[109] ». En adoptant des méthodes très similaires, d'autres auteurs ont également montré que si les régimes autoritaires organisent des élections, c'est que celles-ci jouent différentes fonctions facilitant leur maintien : elles constituent des mécanismes pour trancher en partie les conflits au sein de l'élite dirigeante et organiser la succession pacifique des dirigeants[110], recruter et coopter les élites segmentaires ou de représentants des groupes sociaux plus larges[111], éliminer et remplacer les membres du groupe dirigeant qui seraient peu efficaces[112] ou redistribuer les ressources du régime au sein de l'élite gouvernante[113]. À partir du cas

[106] Voir entre autres Beatriz Magaloni, *Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and its Demise in Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ; Andreas Schedler, « The New Institutionalism in the Study of Authoritarian Regimes », APSA 2009 Toronto Meeting Paper, 2009 ; Jennifer Gandhi et Adam Przeworski, « Authoritarian Institutions and the Survival of Autocrats », *Comparative Political Studies*, vol. 40 / 11, 2007, pp. 1279 - 1301.

[107] Jean-François Bayart, François Constantin, Christian Coulon et Denis-Constant Martin, « Par le canal du scrutin. Comment dépouiller les élections africaines ? », in Dimitri Lavroff, dir., *Aux urnes l'Afrique ! Élections et pouvoirs en Afrique noire*, op.cit., 1978, pp. 1 - 23, p. 18.

[108] Magaloni explique que la stabilité du régime mexicain est le produit d'un « behavioral equilibrium where elites and masses are better off uniting with the ruling party, and where opponents are trapped in investing in the survival of the autocratic electoral game rather than rebelling against it ». Beatriz Magaloni, *Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and its Demise in Mexico*, op.cit., 2006, p. 16.

[109] Ibid, p. 8.

[110] Grigore Pop-Eleches et Graeme Robertson, « Elections, information and liberalization in the post-cold war era », *Annual Meeting of American Political Science Association*, Toronto, 2009, pp. 4 - 5.

[111] Jennifer Gandhi et Adam Przeworski, « Cooperation, Cooptation, And Rebellion Under Dictatorships », *Economics and Politics*, vol. 18 / 1, 2006, pp. 1 - 26.

[112] Barbara Geddes, « Why Parties and Elections in Authoritarian Regimes? », op.cit., 2005, p. 13.

[113] Merete Seeberg, « The Dynamics of Authoritarian Elections A Review Essay », *Annual Meeting of the*

mexicain – à de nombreux égards très similaire au régime tanzanien – Beatriz Magaloni propose une explication complémentaire du rôle des élections dans les régimes autoritaires. Pour elle, elles permettent également de « disseminate public information about the regime's strength that would serve to discourage potential divisions […], generate a public image of invincibility [and] discourage coordination among potential challengers[114] ». Cette deuxième fonction de démobilisation de l'opposition permet de comprendre pourquoi le PRI investit autant de ressources dans la campagne électorale, même pendant les périodes où il ne fait pas face à opposition structurée, et pourquoi il organise des fraudes systématiques, même lorsqu'il n'en a pas besoin pour gagner. Lorsque le parti peut exhiber des résultats substantiels aux élections – notamment une « super-majorité » et un fort taux de participation – il signale ainsi à toute potentielle dissidence que leur résistance est futile et vouée à l'échec. Si les résultats électoraux ne sont pas satisfaisants dans tous les secteurs de la société ou dans toutes les régions, ils facilitent l'adaptation du régime en indiquant à ses élites les points faibles de leur domination et leur permettent d'adapter leurs politiques[115]. En outre, l'organisation d'élections place les opposants au régime devant un dilemme insoluble : les boycotter serait refuser d'accéder à un espace de compétitivité (même limitée), à une attention médiatique et à la capacité d'influer sur de futurs choix de politiques publiques ; y participer serait contribuer à la légitimation d'un système qui n'a pourtant aucune intention de laisser une chance raisonnable à l'alternance. Ce mécanisme, que Juan Linz avait déjà repéré dans les années 1970[116], mène également à la division de l'opposition quant à l'attitude à adopter à l'égard du régime[117] : ainsi, « under dictatorship, parties do not compete, elections do not elect, and legislatures do not legislate […] the role of [these institutions is to offer] particular groups of the potential opposition a place in the legislature [and] divide the opposition[118] ». Enfin, la troisième fonction des élections

Danish Political Science Association, Vejle, 2012, p. 4.

[114] Beatriz Magaloni, *Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and its Demise in Mexico*, op.cit., 2006, pp. 8 - 9.

[115] Un point également souligné par Edmund Malesky et Paul Schuler, « The Single-Party Dictator's Dilemma: Information in Elections without Opposition: Single-Party Dictator's Dilemma », *Legislative Studies Quarterly*, vol. 36 / 4, 2011, pp. 491 - 530, p. 495.

[116] Juan Linz, « Non-Competitive Elections in Europe », in Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, eds., *Elections Without Choice*, op.cit., 2014 [1978], pp. 36 - 65, pp. 60 - 62.

[117] Voir entre autres Alberto Diaz-Cayeros et Beatriz Magaloni, « Party Dominance and the Logic of Electoral Design in Mexico's Transition to Democracy » , *Journal of Theoretical Politics*, vol. 13 / 3, 2001, pp. 271 - 294 ; Jennifer Gandhi et Ellen Lust-Okar, « Elections Under Authoritarianism », *Annual Review of Political Science*, vol. 12 / 1, 2009, pp. 403 - 422.

[118] Beatriz Magaloni, *Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and its Demise in Mexico*, op.cit.,

organisées par les régimes autoritaires consiste à renforcer leur légitimé à l'égard des acteurs de la communauté internationale, comme le remarquaient déjà les auteurs de *Aux urnes l'Afrique !* En 1978[119] : ainsi, « by organizing periodic elections [these regimes] try to obtain at least a semblance of democratic legitimacy, hoping to satisfy external as well as internal actors[120] ».

Ces travaux contemporains ont contribué à retravailler, dans des contextes post troisième vague, les fonctions que peuvent jouer les élections dans le maintien des régimes autoritaires. Comme eux, je pars de l'idée que « le fait même que de tels régimes décident d'organiser des élections, alors que celles-ci ne s'imposent pas obligatoirement à eux, dans la plupart des cas, conduit à penser qu'ils doivent en attendre des effets précis et spécifiques[121] ». En effet, s'il est vrai que le retour au multipartisme en Tanzanie a surtout été le produit d'une pression des bailleurs internationaux, le contrôle du processus de transition par le CCM a permis au parti de tirer profit de l'organisation régulière d'élections depuis 1995[122], d'autant plus que, j'y reviendrai, l'ancien parti unique disposait d'une solide expérience dans la régulation de la compétition interne. Le cas tanzanien est donc à ce titre particulièrement illustratif des fonctions que peuvent jouer les élections dans les dynamiques des régimes autoritaires contemporains.

Cette littérature récente a mis en avant trois aspects importants des élections autoritaires, que je reprends dans ce travail : tout d'abord, il s'agit d'« asking a wide range of questions about the micro-level dynamics of authoritarian elections[123] » et d'analyser, au concret et d'une manière précise, les effets que produisent les processus électoraux. Si la majeure partie de ces travaux restent très macropolitiques, statistiques et désincarnés, je m'inspire de ceux qui se sont appuyés sur des études de cas détaillées

2006, p. 10.

[119] Jean-François Bayart, François Constantin, Christian Coulon et Denis-Constant Martin, « Par le canal du scrutin. Comment dépouiller les élections africaines ? », op.cit., 1978, p. 14.

[120] Andreas Schedler, « The Menu of Manipulation », op.cit., 2002, p. 36.

[121] Juan Linz, « Fonctions et dysfonctions des élections non concurrentielles : les systèmes autoritaires et totalitaires » in Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, op.cit., 1978, pp. 101 -- 168.

[122] Göran Hyden, « Top-Down Democratization in Tanzania », *Journal of Democracy*, vol. 10 / 4, 1999, pp. 142 -155.

[123] Jennifer Gandhi et Ellen Lust-Okar, « Elections Under Authoritarianism », op.cit., 2009, p. 403.

(le Mexique pour Beatriz Magaloni ou la Jordanie pour Ellen Lust-Okar) et qui permettent ensuite une montée en généralité comparatiste. En outre, ces auteurs ont souligné que, si le rôle joué par les élections dans ces régimes est essentiel, les dynamiques autoritaires ne se résument pas au processus électoral : il s'agit d'« understand how elections might […] supplement other authoritarian institutions in perpetuating incumbency[124] ». Leur attention s'est donc portée sur l'articulation des élections avec les autres institutions du régime, notamment les partis dominants pour Beatriz Magaloni, Jason Brownlee ou Barbara Geddes et les parlements pour Ellen Lust-Okar[125] ou Jennifer Gandhi[126]. Tout en partant de la même idée, mon enquête menée en Tanzanie m'a menée à m'interroger plutôt sur le rôle d'autres agents sociaux qui participent également du fonctionnement du régime, et notamment les leaders religieux. Enfin, si certains peuvent être plus nuancés, ces travaux partagent généralement l'idée qu'« elections alone do not capsize regimes[127] » : comme l'expliquait en effet Alain Rouquié en 1978, « toute élection ne livre à la compétition que ce qui n'est pas essentiel au mode de domination[128] ». Cette conclusion amène ainsi à adopter une approche spécifique des élections qui, sans s'interroger leurs potentiels effets sur le régime, les considère comme des symptômes du fonctionnement de l'autoritarisme, comme des indices permettant de mieux saisir son fonctionnement et, plus particulièrement, des modalités de régulation du pluralisme politique et culturel. Toutefois, parce que ces travaux partagent une approche macropolitique et en termes de choix rationnel, ils font généralement l'impasse sur les fonctions symboliques des élections autoritaires, que soulignaient pourtant les auteurs de *Des élections pas comme les autres* : c'est précisément sur ce point que porte ma recherche, en s'inspirant des travaux sur la sociologie de l'acte de vote qui se sont développés depuis une vingtaine d'années.

[124] Yonatan Morse, « The Era of Electoral Authoritarianism », op.cit., 2012, p. 162.
[125] Ellen Lust-Okar, « Elections under authoritarianism: Preliminary lessons from Jordan », *Democratization*, vol. 13 / 3, 2006, pp. 456 - 471.
[126] Jennifer Gandhi, *Political Institutions Under Dictatorship*, New York, Cambridge University Press, 2008
[127] Jason Brownlee, *Authoritarianism in an Age of Democratization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 203.
[128] Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, op.cit., 1978, p. 180.

1.2.3. Le régime au prisme du processus électoral : les élections comme site d'observation de la régulation autoritaire du pluralisme

Les élections tanzaniennes constituent donc non l'objet de recherche de cette thèse mais plutôt un site d'observation particulièrement heuristique que j'ai utilisé pour saisir les dynamiques du régime politique : comme l'écrit Guy Hermet, « même si ces élections ne constituent pas le critère d'explication central des systèmes politiques qui les pratiquent – elles ne représentent peut être nulle part ce critère premier – elles offrent à tout le moins un terrain praticable pour la saisie directe ou indirecte de mécanismes difficilement perceptibles à d'autres niveaux de la réalité politique des régimes plus ou moins autoritaires qui y ont recouru[129] ». C'est ainsi dans une perspective socio-anthropologique qu'il faut étudier les élections autoritaires pour mettre au jour les modalités de régulation du pluralisme et, par là même, saisir les dynamiques du régime. L'analyse historique est, en outre, peut être encore plus essentielle dans des sociétés où se sont succédées des « strates successives d'expériences de participation et de compétition politiques, depuis les pratiques 'précoloniales' jusqu'aux situations actuelles, en passant par les expériences de démocratie 'coloniale' et de partis uniques plus ou moins ouverts à l'expression populaire [et qui] ont tracé une voie qui délimite les trajectoires potentielles de la démocratie électorale[130] ». Une telle perspective permet de mettre au jour deux dimensions principales de la régulation du pluralisme par le processus électoral que j'analyse conjointement dans ce travail : celle du pluralisme politique (notamment la disciplinarisation des citoyens et le contrôle du pluralisme partisan) et celle du pluralisme culturel (diffusion d'un imaginaire de l'État-nation et travail des identités collectives).

L'extension historique du phénomène électoral est allée de pair avec la diffusion d'une certaine conception de la citoyenneté, organisée autour de « typifications comportementales » et visant, avec des variations sociales et culturelles, à la

[129] Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, op.cit., 1978, p. 38.
[130] Patrick Quantin, « Les élections en Afrique : entre rejet et institutionnalisation », *Polis*, n°9, 2002, pp 1 -- 14, 2.

pacification des conflits et à l'individualisation de la participation politique. Les élections disposent en effet d'une fonction essentielle de « civilisation des mœurs » mais également d'« orthopédie sociale[131] » car cette logique pratique est le produit de rapports de domination politique et sociale. Dans son histoire du suffrage universel en France, Alain Garrigou rappelle que la civilité électorale et ses normes sont d'abord celle d'une élite qui cherche à justifier de sa mission civilisatrice et de son obligation de contrôle à l'égard des « classes dangereuses » (paysannerie et prolétariat[132]). À ces conflits de classes se superposent, dans les régimes autoritaires, les enjeux de reproduction d'un système fondé sur la concentration du pouvoir et des ressources au sein d'un parti ou au sein d'un groupe limité. Je monterai ainsi, à partir du cas tanzanien, la manière dont les mécanismes de disciplinarisation que constituent les élections participent de la reproduction du régime à travers la reproduction régulière de normes d'action et de comportement pour les individus et les organisations participant au champ politique.

Cette discipline de la citoyenneté est particulièrement lisible dans la « dimension proprement matérielle[133] » de l'acte de vote et l'étude de ses dynamiques permet « de revisiter ce rapport […] quand il ne s'agit plus désormais d'inventer l'électeur, ou même les élections, mais de transformer, par de nouvelles techniques ou dispositifs, la fabrique du vote dans un contexte où l'on constate l'accumulation d'un savoir qui produit des électeurs plus exigeants et, à tout le moins, différents[134] ». L'acte de vote est en effet encastré dans des technologies (le bulletin, l'isoloir, l'urne, etc.) et des objets (affiches, documents d'éducation civique, productions artistiques, etc.) qui ont notoirement évolué dans les contextes africains depuis la troisième vague de démocratisation : ces matérialités donnent à voir « comment la mise en objet du vote constitue des modalités particulières de subjectivation politique des individus tout autant qu'il révèle les formes d'assujettissement auxquels ils sont soumis[135] ». Ce dernier aspect, sans être exclusif, est particulièrement significatif en contexte autoritaire où les procédures et objets

[131] Alain Garrigou, *Le vote et la vertu : comment les Français sont devenus électeurs*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992, p. 277.
[132] Voir aussi Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXè siècle*, Paris, Editions Perrin, 2007.
[133] Yves Deloye et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, p. 14.
[134] Sandrine Perrot, Marie-Emmanuelle Pommerolle et Justin Willis, « La fabrique du vote : placer la matérialité au cœur de l'analyse », *Politique Africaine*, n°144, 2016, pp. 5 - 26, p. 8.
[135] Ibid., p. 12.

bureaucratiques qui encadrent le processus électoral sont manipulés par les élites politiques afin de renforcer le régime à travers « sa domination sur l'administration publique tout autant que les rapports de clientélisme avec les citoyens-électeurs[136] ». Si les opérations le jour du vote peuvent être honnêtes (elles se déroulent généralement sous le regard des observateurs), les élites des régimes autoritaires, comme les autres d'ailleurs, ont une imagination sans fin pour manœuvrer le processus électoral à leur profit : modifications législatives, gerrymandering, fraudes dans le recollement des résultats, utilisation des ressources de l'État au profit du parti au pouvoir, intimidation de l'opposition, etc. Mon travail ne recherche toutefois pas, dans le cas de la Tanzanie contemporaine, à documenter ou à faire un état des lieux de ces manipulations, qui sont omniprésentes mais difficilement saisissables. Ce qu'il s'agit à mon sens de restituer, c'est la manière dont la fraude peut participer au fonctionnement du régime non pas seulement en elle-même (c'est-à-dire en faussant les résultats du processus électoral) mais également en nourrissant la rumeur, la conjecture et le soupçon. Ceux-ci structurent en retour un certain rapport à la citoyenneté, au politique et à la représentation qui limite le pluralisme politique c'est-à-dire les idées, les organisations et les pratiques politiques.

Cette forme autoritaire de la discipline de la citoyenneté peut également se lire à travers la manière dont les élections reproduisent et diffusent un certain rapport au pluralisme, notamment dans l'articulation entre identités nationale et infranationales : si l'acte de vote « mobilise les valeurs dominantes des sociétés démocratiques : la nation, la souveraineté, le peuple, l'opinion publique, l'intérêt général[137] », il opère de la même manière dans des contextes autoritaires. Les élections disposent ainsi d'une fonction rituelle de performance de la nation, dans sa double dimension politique et culturelle : ce processus est particulièrement présent dans le cadre des régimes autoritaires où les « élections constituent en général le moyen le plus efficace de promouvoir une mobilisation populaire qui transcende les clivages locaux et sociohistoriques[138] ». Le travail identitaire qu'opèrent les élections ne se résume toutefois pas à la reproduction

[136] Domingos Rosário et Elísio Muendane, « 'Se faire recenser ? Oui, mais voter ?' Le cens caché du matériel du vote au cours des élections de 2014 au Mozambique », *Politique Africaine*, n°144, 2016, pp. 73 - 94, p. 88.
[137] Yves Deloye et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, op.cit., 2008, p. 17.
[138] Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, op.cit., 1978, p. 49.

de l'imaginaire de l'État-nation : Béatrice Mabilon-Bonfils et Laurent Saadoun défendent par exemple l'idée que le vote participe de la construction d'identités locales et subjectives construites dans un rapport de centre / périphérie, « la cérémonie du vote consacr[ant] alors la rencontre impossible des altérités concurrentes[139] ». Si la pluralité des imaginaires identitaires mis en branle par le moment électoral doit être soulignée, le rapport entre l'imaginaire national et les identités périphériques ne doit toutefois pas être uniquement pensé sur le mode du conflit mais également sur celui de la coexistence ou de la cumulation. Considérer ainsi que l'« 'acculturation électorale' ne se réduit pas à un cheminement unique, au simple passage de la culture dominée à la culture dominante[140] » et qu'il constitue un phénomène permanent non réductible à un moment historique d'apprentissage initial de la citoyenneté, permet d'appréhender les élections comme un moment dynamique de travail des identités collectives, à la fois nationale et infranationales, celles-ci s'articulant dans une certaine configuration du pluralisme.

Cette dynamique du travail identitaire est particulièrement visible à travers la manière dont est organisée la compétition électorale au sein du régime. Dans le cadre des « démocraties d'ailleurs[141] », Christophe Jaffrelot montre ainsi que les élections ont des effets déterminant sur la reconstruction des identités collectives à travers un double mouvement : des entrepreneurs politiques et identitaires mobilisent diverses versions du nationalisme (relatif à l'État-nation ou ses versions ethniques et religieuses) afin de « solliciter les suffrages de[s] membres [du groupe] avec une certaine force émotionnelle ». Ce faisant, ils contribuent à « redéfinir les frontières du groupe en question, l'identité par eux promue ayant vocation à être la plus intense possible (pour garantir une forte allégeance) et la plus large possible (pour mieux « faire nombre »)[142] ». Dans le cas du régime tanzanien où le recours à l'imaginaire de l'État-nation a été particulièrement central au fonctionnement du système de parti unique, la compétitivité croissante depuis le retour au multipartisme a notamment mené à une prise en compte grandissante des identités infranationales. Leur mobilisation est

[139] Béatrice Mabilon-Bonfils et Laurent Saadoun, « Pour une sociologie des votes périphériques. Le cas de l'élection présidentielle de 2002 à Carpentras », *Pouvoirs*, vol. 103 / 4, 2002, pp. 159 - 171, p. 163.
[140] Yves Deloye et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, op.cit., 2008, p. 24.
[141] Christophe Jaffrelot, dir., *Démocraties d'ailleurs : démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Editions Karthala, 2000.
[142] Christophe Jaffrelot, « La compétition électorale et la fabrique des identités », *Critique Internationale*, n° 51, 2011, pp. 9 - 15, pp. 10 – 11.

toutefois précise et limitée afin qu'elle ne conduise par à une remise en cause mais participe *in fine* de la relégitimation du régime politique. Ce que le processus électoral donne ainsi à voir, ce sont des imaginaires et leurs matérialisations qui sont autant de modes de régulation du pluralisme politique et culturel : de la manière dont est distingué ce qui est faisable ou pas, dicible ou non, il s'agit de comprendre comment le régime autoritaire s'adapte et se reconfigure à des fins de perpétuation. C'est précisément l'analyse de ces différents processus, saisis d'une manière très concrète tout en étant reliés entre eux, qui est au cœur de cette recherche.

1.3. Les dynamiques autoritaires au concret : le régime par les processus de régulation du pluralisme

Si elle est loin d'être récente, l'approche empirique des régimes politiques que j'adopte dans ce travail a toutefois connu un renouveau récent, à partir de deux critiques faites à la littérature classique sur l'autoritarisme. D'un côté, certains travaux ont remis en question l'étanchéité des catégories de démocratie et d'autoritarisme, perçue comme empêchant de saisir les dynamiques contemporaines de fragmentation des régimes politiques. Parler alors de « convergence » permet de sortir par le haut d'une entreprise comparative que la multiplication des labels tend à rendre de moins en moins heuristique *(1.3.1)*. Parallèlement, d'autres auteurs ont cherché non pas tant à se distancier du concept d'autoritarisme qu'à l'appliquer à des situations précises de domination, délaissant la question de la qualification du régime dans lequel elles se déroulent pour se concentrer sur une approche au concret des modes d'exercice du pouvoir *(1.3.2)*.

1.3.1. Les dynamiques du pluralisme limité : penser le régime autoritaire comme une configuration

En dépit des évolutions induites par la troisième vague de démocratisation, Juan Linz a continué de défendre l'idée d'une coupure ontologique entre régimes autoritaires et démocratiques à partir du critère du pluralisme[143] : si cette approche a été reprise par une partie de la littérature contemporaine[144], elle a aussi été critiquée pour sa rigidité et

[143] Juan Linz écrit que « the borderline between non democratic and democratic regimes is therefore a fairly rigid one that cannot be crossed by slow and imperceptible evolution but practically requites a violent break, anti constitutional acts, a military coup, a revolution, or foreign intervention ». Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 60.

[144] Voir entre autres Michael Alvarez, Jose Cheibub, Fernando Limongi et Adam Przeworski, « Classifying Political Regimes », *Studies in Comparative International Development,* vol. 31/2, 1996, pp. 3 – 36 ; Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, op.cit., 1993 ; Barbara Geddes, « What Do We Know About Democratization After Twenty Years? », *Annual Review of Political Science*, vol. 2 / 1, 1999, pp. 115 - 144.

son incapacité à saisir les reconfigurations à l'œuvre depuis les années 1990[145]. Le projet de sortie d'une classification dichotomique des régimes autoritaires et démocratiques a notamment été proposé par Olivier Dabène, Vincent Geisser et Gilles Massardier : analysant une dynamique contemporaine de convergence « entre la globalisation démocratique et la consolidation autoritaire[146] », ils ont mis en lumière non seulement des formes d'hybridation du côté des régimes autoritaires, déjà documentées, mais également une limitation grandissante du pluralisme dans les régimes relevant de la démocratie libérale. Cette approche souligne le caractère de plus en plus composite des régimes politiques et les « phénomènes de 'segmentation', de 'fragmentation', de 'sectorisation' et de 'parcellitarisation[147]' » à l'œuvre : Michel Camau et Gilles Massardier, dans un ouvrage concomitant, proposent ainsi de raisonner en termes de régimes partiels « au sens de sites fragmentés de négociation et de résolution des conflits entre groupes d'intérêts[148] ». Selon eux, il faut penser la régulation politique comme s'opérant à la fois au sein et entre ces régimes partiels, à travers des « séries d'arrangements localisés socialement et spatialement, dont les articulations s'avèrent fluides[149] », d'une manière parfois complémentaire mais souvent contradictoire.

L'apport principal de ces travaux, que je retiens dans le cadre de mon travail, est l'hommage paradoxal qu'ils rendent à Juan Linz, en reprenant son idée de « pluralisme limité » pour en faire non plus l'apanage des régimes autoritaires mais « le fait politique le mieux partagé en ce bas monde[150] ». À partir d'études de cas précises, ils proposent de se détacher d'une vision dichotomique entre démocratie et autoritarisme, pour se pencher sur l'analyse des modes de régulation du pluralisme afin de saisir les dynamiques des régimes politiques sans être dépendant d'une entreprise typologique.

---

[145] Se réclamant de Robert Dahl et de Larry Diamond, Lindberg affirme par exemple que la démocratie doit se comprendre en termes de degré et non de nature Staffan Lindberg, « Ordinal Versions of V-Dem's Indices: For Classification, Description, Sequencing Analysis and Other Purposes », *V-Dem Working Paper* n° 20, 2015, p. 4.

[146] Olivier Dabène, Vincent Geisser et Gilles Massardier, dir., *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXIe siècle : convergences Nord-Sud. Mélanges offerts à Michel Camau*, Paris, Editions La Découverte, 2008, p. 10.

[147] Ibid, p. 13.

[148] Michel Camau et Gilles Massardier, *Démocraties et autoritarismes : fragmentation et hybridation des régimes*, Paris, Editions Karthala, 2009, p. 29.

[149] Ibid., p. 10.

[150] Olivier Dabène, Vincent Geisser et Gilles Massardier, dir., *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXIe siècle*, op.cit., 2008, p. 25.

Une série de questions reste toutefois en suspens : si l'on s'accorde sur l'existence d'arènes autoritaires au sein des régimes démocratiques, cela rend-il vaine toute différenciation entre ceux-ci et les régimes autoritaires ? Comment en effet penser l'articulation entre les différents régimes partiels : n'y a-t-il pas des situations où ils sont tous caractérisés par des dynamiques autoritaires et où, par conséquent, l'approche en termes de régime peut se justifier ? Si tel est le cas, comment rendre compte du caractère systémique de l'autoritarisme, même si celui-ci se déploie différemment, ou plus ou moins durement, en fonction des arènes ? Je reprends de ces travaux une attention portée aux spécificités des régimes partiels et l'idée qu'il ne faut pas présupposer de l'homogénéité des différents processus de régulation produits par un régime politique : mon enquête de terrain, toutefois, me conduit à adopter une approche plus systémique du régime politique, au sens où les modalités de régulation du pluralisme que j'ai observées présentent des traits suffisamment similaires pour justifier une analyse en termes de régime autoritaire. Autrement dit, sans présumer *a priori* de la cohérence de ces processus, il s'agit néanmoins de réfléchir à leurs articulations dans un cadre plus global, notamment pour pouvoir rendre compte des mécanismes d'ensemble de la domination autoritaire.

La mise en avant d'une telle problématique de la domination afin de comprendre le fonctionnement des régimes autoritaires contemporains pose la question de la nature de cette forme spécifique du pouvoir. À partir du cas du régime tunisien sous la présidence de Ben Ali, Vincent Geisser et Michel Camau constatent que si nombre de pays sont formellement sortis de l'autoritarisme, il y persiste selon eux un « syndrome autoritaire », défini comme « une dynamique paradoxale affectant l'ensemble des relations sociales[151] » et caractérisé par la limitation du pluralisme et la dépolitisation des citoyens. La ligne de crête que Vincent Geisser et Michel Camau tentent de tracer est mince : selon eux, le syndrome autoritaire « qualifie un type de régime ou une forme de gouvernement et non point une communauté politique », mais il entendu dans le même temps que « la propension autoritaire des régimes est étroitement reliée aux caractéristiques des communautés politiques[152] ». Alors même que ces auteurs critiquent

[151] Michel Camau et Vincent Geisser, *Le syndrome autoritaire : politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 20.
[152] Ibid., p. 95.

l'approche en termes d'exceptionnalisme arabe, leur conceptualisation de l'autoritarisme comme une affection touchant l'ensemble de la société, et non pas uniquement le champ politique, peut donner lieu à des interprétations fatalistes qui semblent d'autant plus dissonantes que les changements politiques survenus en Tunisie à partir de 2011 ont été à la fois rapides et durables. En outre, les conditions de réfutabilité d'une telle proposition théorique sont peu évidentes : si « l'autoritarisme [est] une sorte de maladie dont la Tunisie ne parviendrait pas à guérir[153] », la rémission est-elle même envisageable ? Dans ses travaux, Juan Linz met en garde contre de telles approches extensives de l'autoritarisme et souligne que l'analyse de ce phénomène se doit de rester dans le champ politique[154]. L'approche linzienne, que j'adopterai dans ce travail, permet utilement de garder une forme de réserve quant aux évolutions des sociétés gouvernées, pour l'instant, par des régimes autoritaires : l'objectif est alors de saisir des processus complexes de domination qui pénètrent effectivement les imaginaires et les relations sociales, dont l'omniprésence les rend d'autant plus solides à l'observateur, mais sans exclure toutefois la possibilité de leur reconfiguration voire de leur renversement. En réalité, c'est pour mieux rendre compte du caractère systémique des formes de domination autoritaire qu'il faut précisément ne pas présager de l'immuabilité du régime.

Si l'on met de côté le vocabulaire de la pathologie, Vincent Geisser et Michel Camau apportent d'ailleurs sur ce point une contribution conceptuelle intéressante : si l'on considère que l'autoritarisme est non un type de régime politique mais une forme de relation de pouvoir, il est alors possible de le penser comme « le fil conducteur d'un régime se renouvelant dans ses assises et ses modalités d'organisation et de fonctionnement au rythme des mutations sociales[155] ». D'un côté, il s'agit alors de resituer les dynamiques du régime comme une succession de configurations qui s'inscrivent à la fois en continuité et en rupture avec celles qui les précèdent : une telle approche permet utilement d'éviter le piège du nominalisme (la configuration autoritaire d'hier n'est pas celle d'aujourd'hui) sans toutefois nier la profondeur historique de la

[153] Daniel Compagnon dans « Autour de deux livres. Michel Camau et Vincent Geisser, *Le Syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali* ; Sadri Khiari, *Tunisie. Coercition, consentement, résistance. Le délitement de la cité* », *Politique Africaine,* 2004, n°94, pp. 181 - 197, p. 189.
[154] Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 57.
[155] Michel Camau et Vincent Geisser, *Le syndrome autoritaire ,* op.cit., 2003, p. 17.

configuration actuelle. De l'autre, il s'agit de conceptualiser l'autoritarisme comme une forme spécifique du pouvoir qui est typique de ces régimes, sans toutefois y être irréductible puisqu'elle peut se retrouver dans certains régimes partiels au sein des démocraties libérales. Afin d'approfondir cette idée d'une spécificité des modes autoritaires de régulation du pluralisme, je travaillerai, dans la première partie de cette thèse, autour du concept d'autorité, que Hannah Arendt a élaboré à partir du cas de l'Empire romain[156]. En permettant de réfléchir aux caractéristiques de cette forme de domination politique, typique du fonctionnement du régime politique tanzanien, ce concept permet de mieux comprendre son fonctionnement routinier, sans présager de ses reconfigurations et transformations mais sans rien nier non plus de la violence qui le caractérise.

A cet égard, rassembler dans un même agrégat analytique des régimes politiques dont certaines des logiques peuvent se ressembler mais dont le fonctionnement systémique est néanmoins très différent, me semble poser un problème analytique : si la problématique de limitation du pluralisme peut assurément être appliquée dans toutes les régimes politiques, à partir de l'analyse de certains de leurs régimes partiels, la comparaison n'est pas toujours heuristique quand elle propose de rapprocher sans resituer ce qui peut faire la spécificité de certains cas. Contre un comparatisme des objets, Béatrice Hibou défend ainsi l'idée d'un « comparatisme de problématique [qui] autorise non pas la confusion et l'amalgame mais au contraire l'individualisation[157] ». À travers la problématique de la domination, plutôt que celle de la limitation du pluralisme, il s'agit pour elle de resituer le phénomène général de la domination politique dans sa complexité et dans la singularité de ses exercices.

[156] Hannah Arendt, « What is Authority ? », in *Between Past & Future*, The Viking Press, New York, 1961, pp. 91 - 142.
[157] Béatrice Hibou, *Anatomie politique de la domination*, Paris, Editions La Découverte, 2011, p. 244.

1.3.2. Saisir le régime au concret par les modes autoritaire de régulation du pluralisme

Parallèlement à la thèse de la convergence, d'autres chercheurs ont utilisé le concept d'autoritarisme comme un outil d'analyse de l'exercice du pouvoir en situation : ces travaux n'ont pas tant cherché à montrer que les situations démocratiques et autoritaires contemporaines partagent des similitudes (d'où la critique de l'idée de convergence des régimes formulée par Béatrice Hibou) mais à reformuler la problématique de l'autoritarisme dans une « perspective purement opératoire et dépourvue de prétention typologique de portée générale[158] ». La mobilisation du concept de « situation autoritaire » permet à cet égard de procéder à une analyse de « l'exercice autoritaire du pouvoir et non [de] l'autoritarisme défini comme un régime politique[159]». Les travaux partageant une telle approche proposent une conceptualisation générale de l'autoritarisme comme mode d'exercice du pouvoir, articulée autour d'une approche pragmatique de ses dispositifs tels qu'ils s'exercent dans une configuration socio-politique donnée.

L'utilisation du concept de « situation » dont ces chercheurs s'inspirent a été proposée par Guy Hermet dans son étude de la situation modernisatrice-conservatrice des années 1960 et 1970. Elle se détache d'une analyse en termes de système et de continuité, induite par la notion de « régime », pour chercher à saisir les ressorts d'une configuration précaire, située et dynamique du pouvoir. Cette idée est reprise par Jean-François Bayart quand il affirme que, dans le cas de la « situation thermidorienne », il s'agit de « saisir la cohérence relative d'un moment politique précis, dans son double rapport à la phase néo-libérale de la globalisation (de 1980 à aujourd'hui) et à l'historicité de chacune des situations nationales (ou locales) qu'il comprend[160] ». L'intérêt d'une telle approche, que je partage dans mon travail, est de sortir du débat sur

[158] Guy Hermet, « Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice : problèmes méthodologiques de l'analyse des situations autoritaires », *Revue Française de Science Politique*, vol. 25 / 6, 1975, pp. 1029 - 1061, p. 1039.
[159] Sabine Planel, « Espaces autoritaires, espaces (in)justes ? », *Justice Spatiale*, vol. 8, 2015, pp. 1 - 20, p. 1.
[160] Jean-François Bayart, « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaires et libéralisation économique », *Questions de Recherche / Research in Question*, CERI / Sciences Po, 2008, p. 5

la catégorisation des régimes politiques pour s'intéresser au pouvoir tel qu'il est concrètement exercé dans une configuration précise. Ainsi, pour Jean-Noël Ferrié, « plutôt que comme un cadre de référence précis, l'autoritarisme devrait être considéré comme un état de fait d'où découle une série d'attitudes et de conduites[161] ». Méthodologiquement, ces chercheurs ont articulé l'approche par la « situation autoritaire » à des études empiriques et par le bas de l'exercice autoritaire du pouvoir[162] : mettant souvent à l'écart les problématiques et objets classiques de l'étude des régimes non démocratiques (élections, répression, partis politiques, etc.), ces travaux se sont plutôt intéressés à la manière dont les pratiques quotidiennes participent de la reconstruction d'un ordre politique autoritaire à travers diverses problématiques comme l'espace ou l'économie[163], les pratiques de violence physique[164] ou les registres de mobilisation et formes d'engagement[165].

L'approche en termes de situation permet de penser l'autoritarisme comme une configuration spécifique du pouvoir : là où le concept de régime « implique la reconnaissance d'une homogénéité minimale dans les institutions étatiques des régimes inscrits sous une même rubrique[166] », il s'agit plutôt de mettre l'accent sur la multiplicité, l'incohérence et la dynamique de ses outils. Béatrice Hibou propose ainsi de « resituer l'ambiguïté et l'inachèvement des mécanismes et des dispositifs de contrôle et de discipline en prenant en compte la complexité des relations sociales, la pluralité des pratiques de domination, la multiplicité et l'ambivalence des significations qu'en donnent les différents acteurs[167] ». Contrairement à l'idée de régime, qui postule une cohérence *a priori* entre les processus de pouvoir, le concept de situation rend compte de leur fragmentation et de leur inscription dans des temporalités et échelles diverses,

[161] Jean-Noël Ferrié, « Dispositifs autoritaires et changements politiques. Les cas de l'Égypte et du Maroc », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 19 / 4, 2012, pp. 93 - 110, p. 108
[162] Jean-François Bayart, « Le politique par le bas en Afrique noire : questions de méthode », in Jean-François Bayart, Achille Mbembe et Comi Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire : contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Editions Karthala, 1992, pp. 27 - 64.
[163] Voir notamment Béatrice Hibou, *La force de l'obéissance : économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, Editions Découverte, 2006 ou Amin Allal, « Réformes néolibérales, clientélismes et protestations en situation autoritaire », *Politique Africaine*, n°117, 2010, pp. 107 - 125.
[164] Jean-François Bayart, « Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : la 'politique de la chicotte' », *Politique Africaine*, n°110, 2008, pp. 123 -152.
[165] Marie-Emmanuelle Pommerolle et Frédéric Vairel, « S'engager en situation de contrainte », *Genèses*, vol. 77 / 4, 2009, pp. 2 - 6, p. 2.
[166] Guy Hermet, « Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice : problèmes méthodologiques de l'analyse des situations autoritaires », op.cit., 1975, p. 1038.
[167] Béatrice Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op.cit., 2011, p. 17.

adossé à une conception large du politique. Ces travaux partagent ainsi l'idée que l'autoritarisme est moins fondé sur des « systèmes et de contraintes imposées d'en haut que [sur] des modalités subtiles et diffuses de domination et de persuasion, multiplicité des arrangements dont les significations politiques sont ambiguës[168] ». Il est alors décrit comme une « situation de contrainte évoluant au gré de rapports changeants[169] », dynamique et produit par autant par la domination que la résistance : quand Marie-Emmanuelle Pommerolle mobilise le terme de « contexte post-autoritaire [il] ne doit pas être compris comme une catégorie définitive mais comme la caractérisation temporaire d'un ensemble d'interactions entre les acteurs (potentiellement) mobilisés et les autorités[170] ».

Ces approches défendent donc l'utilisation du concept d'« autoritaire » dans une visée non classificatoire mais analytique des modalités d'exercice du pouvoir en situation. Comme les tenants de la thèse de la « convergence », ces auteurs s'inscrivent en faux par rapport aux projets de catégorisation des régimes quand il s'agit de comprendre les diverses manières dont, *in situ*, le pouvoir s'organise. Toutefois, et à leur différence, ils replacent au centre de leur analyse le pouvoir, la domination, l'hégémonie comme autant de problématiques générales que l'on peut saisir à partir de leur concrétisation dans des situations données, une démarche que je partage dans ce travail. Si je retiens de ces approches une attention pragmatique portée aux modalités d'exercice du pouvoir, je m'en détache toutefois sur deux points : tout d'abord, je m'intéresse davantage au fonctionnement des processus de domination plutôt qu'aux phénomènes de résistance. S'il est tout à fait éclairant de passer par les marges et de s'intéresser aux espaces où la domination ne fonctionne qu'en partie pour mieux en comprendre les dynamiques, j'ai fait le choix, afin de donner sens aux données issues de mon enquête de terrain, d'insister davantage sur les contraintes faites au pluralisme dans le cadre du régime tanzanien. Si cela ne revient pas à dire que les agents sociaux n'ont aucune capacité d'action et qu'ils sont écrasés par les structures politiques, il m'a semblé plus utile de rendre compte du cadre dans lequel se déploient leurs capacités subjectives d'entendement et d'action. En outre, j'estime que les limites faites au pluralisme ne sont

[168] Ibid., p. 14.
[169] Sabine Planel, « Espaces autoritaires, espaces (in)justes ? », op.cit., 2015, p. 4.
[170] Marie-Emmanuelle Pommerolle, « La démobilisation collective au Cameroun : entre régime post-autoritaire et militantisme extraverti », *Critique Internationale*, vol. 40 / 3, 2008, pp. 73 - 94, p. 76.

pas des compromis entre dominants et dominés : si elles n'existent que parce qu'il y a interaction, cela ne veut pas dit qu'elles sont le produit de transactions et, si elles sont dynamiques, cela ne signifie pas qu'elles sont négociées. Il s'agit ainsi, dans ce travail, de montrer en quoi les limites faites au pluralisme dans le cas tanzanien sont d'abord le produit de la domination autoritaire : elles sont structurées car largement pérennes, et structurantes car plus contraignantes qu'habilitantes.

La conception de la domination autoritaire que je défends ici, et dont ce travail cherche à déterminer les modalités d'exercice en Tanzanie, m'amène par conséquent à défendre le concept de « régime » face à celui de « situation ». En effet, là où la notion de situation insiste sur la fluidité et l'indétermination des phénomènes de domination, celui de régime resitue leur caractère systémique, leur articulation organisée et dirigée vers la reproduction de la configuration politique en place. Cela n'empêche en rien de penser le caractère dynamique et les limites de telles structures de pouvoir, puisque ces évolutions et ces espaces de liberté et de résistances participent pleinement de la domination autoritaire et de sa reproduction. Il s'agit donc de focaliser l'analyse sur les limitations au pluralisme que le régime produit, sur les changements qu'il organise pour se maintenir, sur les mécanismes de domination dont il tire sa solidité et, par conséquent, sur la manière dont les dynamiques autoritaires rendent autant possible son maintien que sa subversion.

2. Conditions matérielles, questionnements réflexifs et méthodologie de l'enquête de terrain : conduire une recherche en contexte autoritaire

Cette thèse est issue d'un travail long de cinq années, partagées à égalité entre la France et la Tanzanie. La perspective en termes de « régime autoritaire » que je défends est l'aboutissement de ce cheminement : je ne suis pas allée en Tanzanie afin d'étudier les dynamiques autoritaires de son régime et, en réalité, en atterrissant à Dar es Salaam début mars 2015, je ne m'étais même pas vraiment demandée dans quelle mesure le système politique tanzanien était susceptible d'être ainsi qualifié. C'est par petites touches, au long cours de multiples interactions, d'expériences de recherche et de nombreuses lectures que la problématique de la « limitation » s'est progressivement imposée à moi et que j'ai pu, grâce à la redécouverte des travaux de Juan Linz, m'approprier et retravailler la notion de régime autoritaire. Tout en décrivant la manière par laquelle j'ai conduit cette recherche, je souhaite m'interroger sur la manière dont j'ai mené ce travail, en contexte autoritaire et sur les ressorts mêmes de ce régime autoritaire. Si la nécessité d'une entreprise réflexive se justifie pour toutes les enquêtes en sciences humaines et sociales, il me semble qu'elle est d'autant plus cruciale lorsque la propre expérience de l'enquêteur constitue l'ossature de l'argumentation. Or, nombre des conclusions que je propose ici sont le produit de mon expérience subjective du fonctionnement du régime tanzanien, qui a en permanence résonné avec les données issues des entretiens et des observations, ainsi qu'avec mes lectures des sources secondaires. Si j'aurais aimé pouvoir mieux rendre, dans l'écriture, le caractère graduel et itératif de cet itinéraire de recherche, la présentation à la fois chronologique et thématique de mon enquête de terrain qui suit permet d'éclairer certains moments clés de ma réflexion et de mettre en relief son caractère inductif et empirique.

Objectivation participante et pratique de réflexivité

Resituer les circonstances et le déroulement de mon itinéraire de recherche revient à reconnaître que le chercheur, lorsqu'il conduit une enquête, reste un individu situé et que « localiser la pertinence scientifique de [la] recherche [doit se faire] par le retour réflexif sur ses propres présupposés »[171]. Loin d'être stigmatisant, cet effort permet en réalité de reconnaître tout autant ce qui a contraint la recherche que ce qui a nourrit l'intérêt et guidé la réflexion. Préciser les conditions de ce cheminement permet de « repérer les éléments extra-scientifiques contribuant à pré-orienter ce regard [dans] une double dimension, à la fois carburant (champ de visibilité) et obstacles (champ d'invisibilité)[172] » : il s'agit de rendre compréhensible les modalités de production du savoir, à la fois dans ses choix et dans ses incertitudes[173].

L'approche que j'adopte ici s'inspire en partie de la proposition méthodologique de l'objectivation participante, c'est-à-dire de « l'objectivation du sujet de l'objectivation, du sujet analysant, bref, du chercheur lui-même[174] » : selon Pierre Bourdieu, si le rôle du chercheur consiste à dévoiler les mécanismes de domination (dans mon cas ceux qui permettent au régime autoritaire tanzanien de fonctionner) et donc à déconstruire les *illusio* et la violence symbolique dont les agents sont les victimes et/ou les auteurs, alors « comment prétendre faire la science des présupposés, sans travailler à se donner une science de ses propres présupposés[175] » ? La pratique de l'objectivation participante que Bourdieu recommande « vise à une objectivation du rapport subjectif à l'objet qui, loin d'aboutir à un subjectivisme relativiste, est une des conditions de l'objectivité scientifique » : en déconstruisant les conditions sociales de possibilité de la recherche et le positionnement du chercheur dans les divers champs

[171] Philippe Corcuff, « Postface. Quelques défis épistémologiques pour la sociologie du XXIe siècle », in Marc Jacquemain et Bruno Frère, dir., *Epistémologie de la sociologie : paradigmes pour le XXIe siècle*, Bruxelles, De Boeck, 2008, pp. 173 – 188, p. 182.
[172] Philippe Corcuff, « Présupposés anthropologiques, réflexivité sociologique et pluralisme théorique dans les sciences sociales », *Raisons Politiques*, vol. 43 / 3, 2011, pp. 193 - 210, p. 196.
[173] Jean Boutier, « Qu'est-ce qu'une thèse en sciences humaines et sociales ? » in Moritz Hunsmann et Sébastien Kapp, dir., *Devenir chercheur : écrire une thèse en sciences sociales*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013, pp. 37 – 46, p. 44.
[174] Pierre Bourdieu, « L'objectivation participante » , *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 150 / 5, 2003, pp. 43 – 58, p. 43.
[175] Pierre Bourdieu, « Comprendre », in Pierre Bourdieu, dir., *La Misère du monde*, Paris, Editions du Seuil, 1993, pp. 903 – 925, p. 904.

dont il fait partie, il s'agit *in fine* de faire « l'objectivisation de l'homo academicus[176] ». Cette approche du travail réflexif reste toutefois ancrée dans une vision positiviste des sciences sociales, où la rupture épistémologique entre les connaissances produites par l'activité de recherche et celles issues de l'expérience de la vie quotidienne est assumée comme condition de scientificité : l'objectif du chercheur est d'accéder à la « réalité » des faits sociaux, non seulement en les déconstruisant, mais également en démontant, maîtrisant et neutralisant les biais qui l'empêchent de bien déconstruire. Or, si je me reconnais dans les recommandations méthodologiques de l'objectivation participante, qui a pour mérite de poser les « bases » du travail réflexif, je me détache toutefois de cet objectif d'invisibilisation de la position du chercheur, que Pierre Bourdieu a d'ailleurs tendu à relativiser à la fin de sa carrière[177]. Contre cette vision objectiviste des sciences sociales, il s'agit non seulement de reconnaître mais de valoriser que « le [chercheur] sur le terrain est une personne qui continue de vive. Il reste un sujet entier, engagé par une relation à l'autre totale, c'est-à-dire par sa subjectivité propre, son histoire personnelle et son appartenance à une société donnée[178] ». Dans le cadre de cette thèse, l'expérience réflexive a constitué un mode privilégié de production du savoir qui a alimenté, orienté et canalisé les autres méthodes d'enquête que j'ai mises en place : les connaissances pratiques produites par les deux années et demi que j'ai passées en Tanzanie ont nourri une forme d'intuition interprétative, dont nier le rôle serait contre-productif, mais qui, passée au crible d'un examen critique réflexif et mis en résonance avec d'autres données, a constitué le moteur de cette recherche. Cette approche du travail sociologique dont j'ai fait le choix explique aussi le temps qui a été nécessaire à sa réalisation, puisqu'elle fonctionne principalement par une sédimentation au long court et profite des moments de « repos » intellectuel.

Adopter une telle démarche permet également de reconnaître que la recherche est « indissolublement un acte créatif[179] », dont l'écriture reste le support privilégié :

[176] Pierre Bourdieu, « L'objectivation participante », op.cit., 2003, pp. 44 - 45.
[177] Pierre Bourdieu parlera à cet égard de « refoulement positiviste […] une sorte de masochisme, identifié à la vertu professionnelle ». Cité dans Nonna Mayer, « L'entretien selon Pierre Bourdieu. Analyse critique de *La misère du monde* », *Revue Française de Sociologie*, vol. 36 / 2, 1995, pp. 355 -- 370, p. 369.
[178] Nadia Mohia, *L'expérience de terrain: pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 2008, p. 18.
[179] Jean-François Bayart, « Faire des sciences sociales, un acte de création » in Moritz Hunsmann et Sébastien Kapp, dir., *Devenir chercheur : écrire une thèse en sciences sociales*, Paris, Editions de l'École

accepter que l'écriture scientifique relève d'une construction narrative, contrôlée et étayée, est précisément la condition d'une « modestie épistémologique » aux bénéfices multiples puisqu'elle « signifie progrès réflexif, redoublement d'honnêteté, surcroît de rigueur, mise au jour du protocole, discussion des preuves, invitation au débat critique[180] ». L'utilisation du « je » méthodologique dans l'écriture, que j'adopte ici à l'égard de très nombreux travaux depuis les années 1960, est le plus simple de ces « opérateurs de littérarité » : ce choix personnel relève autant d'une simplicité narrative que de la volonté de rapporter sincèrement le caractère situé des analyses que je propose[181].

Choix de la thématique de recherche

Comme le recommandent Florence Weber et Stéphane Beaud aux aspirants chercheurs, « il est essentiel que la réalisation de votre enquête de terrain soit guidée par une question de départ [qui] vienne de vous [qui fait] écho à votre expérience, renvoie d'une manière ou d'une autre à votre histoire personne ou familiale, à votre parcours[182] ». À l'origine de cette thèse se trouve une interrogation personnelle lancinante sur les modes de régulation des identités collectives, c'est-à-dire la manière dont ces dernières sont produites, travaillées, mises en formes par les agents politiques et par l'État, et sur la façon dont elles s'insèrent dans de multiples rapports de pouvoir, organisés à la fois autour de processus d'inclusion et de cooptation ainsi que d'exclusion et de stigmatisation. Ce questionnement personnel m'a conduit à investir cette thématique dans le cadre de plusieurs travaux universitaires et, notamment, de deux mémoires : lors de mon année de mobilité à l'Université de Galatasaray à Istanbul en 2007 – 2008, j'ai réalisé une courte recherche sur le journal turco-arménien *Agos* à l'Institut Français des Etudes Anatoliennes (IFEA). Celui-ci questionnait la notion de « minoritaire » au regard du positionnement du journal, dont le directeur Hrant Dink avait été assassiné par un militant ultra nationaliste turc : au croisement de la défense

des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013, pp. 333 - 348, p. 335.

[180] Ivan Jablonka, *L'histoire est une littérature contemporaine : manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Editions du Seuil, 2014, p. 13.

[181] Voir à cet égard les réserves à l'utilisation du « je » dans l'écriture scientifique émises par Jean-Pierre Olivier de Sardan. Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Le 'je' méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, vol. 41 / 3, 2000, pp. 417 - -445.

[182] Stéphane Beaud et Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, Editions La Découverte, 2017, p. 29.

d'une identité culturelle minorisée par le nationalisme d'État et de prises de positions progressistes et libérales marginalisées dans le champ politique turc, la ligne éditoriale d'*Agos* incarnait la manière dont les questionnements relatifs au pluralisme culturel et ceux relatifs au pluralisme politique peuvent s'entrecroiser et se mêler.

Mon mémoire de master, réalisé à Sciences Po Bordeaux en 2011, portait de son côté sur la « success story » du concept de diversité en France depuis la fin des années 1990 : je montrais, à partir de l'exemple du « conseil de la diversité » institué par la mairie de Bordeaux, comment les appels à la reconnaissance et à la valorisation de la « diversité » de la société française s'inscrivaient dans les évolutions d'un imaginaire racialisé, postcolonial mais aussi de plus en plus libéral et individualiste de la nation française. Ces conceptions de la nation s'incarnaient dans une action publique multiforme et dynamique, où l'ingénierie institutionnelle répond autant qu'elle ne met en forme l'imaginaire : elle donnait à voir le travail des élites politiques, au niveau local comme comme au niveau national, dans la réactualisation et la relégitimation du modèle républicain face à un certain nombre de critiques et dans un environnement changeant.

A la suite de l'obtention du diplôme de Sciences Po Bordeaux en octobre 2011, j'ai travaillé pendant deux ans au Service de Coopération et d'Action Culturelle à l'Ambassade de France à Pretoria. Cette expérience, dans un pays où le traumatisme de l'apartheid est omniprésent et constitue un tourment quotidien, n'a fait que nourrir mon intérêt pour les articulations entre les dynamiques du champ politique et les recompositions des identités collectives, notamment dans l'articulation entre identité nationale et identités infranationales. Au delà des incantations, tout l'intérêt en Afrique du Sud est de voir comment la notion d'inclusion, notoirement le mantra de la nation « arc-en-ciel », se situe au croisement d'une stratégie de légitimation du nouveau régime post-1994 et de rapports de forces et de contestations, mais peut aussi se traduire dans toute une série de pratiques, qui résonnent bien au-delà du champ politique.

Se situant au croisement d'une sociologie de l'État et de l'action publique et d'une sociologie du nationalisme et des identités collectives, mon projet de thèse initial portait, dans une perspective comparée, sur les dynamiques des systèmes électoraux

tanzanien et nigérian au regard de la régulation des identités infranationales. Le choix de ces deux cas d'étude répondait à la fois à une inclinaison personnelle pour des terrains de longue durée, à des questions pratiques (pays organisant des élections pendant la durée de ma thèse) ainsi qu'à un intérêt scientifique pour des cas contrastés. L'objectif était d'observer la manière dont un dispositif *a priori* purement technique comme le système électoral peut illustrer les dynamiques du rapport aux identités, être l'objet de conflits et d'oppositions partisanes et donner à voir les modes d'association des agents non politiques au fonctionnement du régime.

Conditions sociales de production de la recherche et positionnement dans le champ académique

Comme l'explique Pierre Bourdieu, l'objectivation participante doit commencer par une interrogation sur les conditions sociales de possibilités de la recherche c'est-à-dire sur le positionnement relatif du chercheur dans le champ académique et la manière dont celui-ci a influé sur ses intérêts et ses inconscients[183]. J'ai bénéficié, afin de réaliser ce travail, de circonstances singulièrement favorables au regard des difficultés que rencontrent nombre de collègues français et africains : cette indépendance financière m'a permis de profiter d'une réelle liberté intellectuelle et d'organisation de mon travail de recherche. Grâce au soutien du laboratoire Les Afriques dans le Monde (LAM), j'ai obtenu une allocation doctorale de l'École Doctorale Sociétés, Politique et Santé Publique (SP2) de l'Université de Bordeaux pour 36 mois à partir d'octobre 2013. Au cours de ma thèse, j'ai également bénéficié à deux reprises de l'appui de l'Institut Français de Recherche en Afrique (IFRA Nairobi) pour le financement de mes déplacements entre Bordeaux et Dar es Salaam. J'ai enfin été recrutée en tant qu'Assistante Temporaire d'Enseignement et de Recherche (ATER) à Sciences Po Bordeaux à partir de septembre 2017, pour la dernière phase de rédaction.

Ces facilités n'ont cessées de m'interroger, notamment au regard du privilège qu'elles induisaient par rapport à mes collègues tanzaniens (dont les revenus

[183] Pierre Bourdieu s'est lui-même appliqué la méthode de l'objectivation participante dans un petit ouvrage écrit en allemand quelques mois avant sa mort et publié en France à titre posthume. Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Editions Raisons d'Agir, 2004.

proviennent de leurs activités d'enseignement et/ou de consultance) mais aussi parce qu'elles avaient pour corollaire de m'inscrire dans un champ académique relativement éloigné de mon terrain d'enquête et dont la relation est caractérisée par une dimension postcoloniale évidente. J'ai notamment ressenti les effets de cet écart à travers mon incapacité à m'insérer autant que je l'aurais souhaité dans le champ académique tanzanien, produisant en réalité davantage une forme de distance et d'indifférence que réussissant à susciter des intérêts partagées ou des débats académiques. Le choix final de la problématique de l'autoritarisme s'inscrit dans ce questionnement : si la littérature sur les dynamiques politiques de la Tanzanie depuis l'indépendance est foisonnante, rares sont les travaux qui se saisissent de la notion d'autoritarisme pour analyser ses dynamiques contemporaines[184], notamment de la part de collègues tanzaniens[185]. Cette mise à distance peut en partie s'expliquer par la tendance de la littérature contemporaine à utiliser les scores de Freedom House, qui classent la Tanzanie comme une « electoral democracy » depuis 2010 (voir p. 49). Elle peut aussi relever, dans certains cas, d'une forme d'auto-censure, qui vise à protéger son accès au terrain ou, pour les collègues habitant en Tanzanie, sa sécurité. Afin d'éviter tout problème, j'ai moi-même préféré opter pour le terme de « semi compétitif » plutôt que d'« autoritaire » lorsque je soumettais au COSTECH mes demandes de permis de recherche et je n'ai que rarement utilisé la notion d'autoritarisme dans le cadre d'entretiens ou de discussions informelles.

Si ces différentes raisons peuvent expliquer les réserves à l'égard de l'utilisation de la notion d'autoritarisme pour comprendre le régime politique tanzanien, elles n'empêchent toutefois pas de poser la question d'une possible imposition de problématique et de l'importation de catégories inadaptées à saisir ses dynamiques. Si ce questionnement fait plus largement écho aux discussions contemporaines sur la décolonisation des sciences sociales et l'émergence de concepts endogènes aux sociétés africaines[186], elle questionne

[184] Pour des exceptions, voir par exemple Yonatan Morse, « Party Matters: the Institutional Origins of Competitive Hegemony in Tanzania », op.cit., 2014 ; Leander Schneider, « Colonial Legacies and Postcolonial Authoritarianism in Tanzania: Connects and Disconnects » , op.cit., 2006 ; ou Elin Bjarnegård et Pär Zetterberg, « Gender Equality Reforms on an Uneven Playing Field: Candidate Selection and Quota Implementation in Electoral Authoritarian Tanzania », *Government and Opposition*, vol. 51 / 3, 2016, pp. 464 - 486.

[185] Pour une exception, voir les travaux d'Alexander Makulilo, notamment « Authoritarian stability across space: the case of Tanzania », in Matthijs Bogaards et Sebastian Elischer, eds, *Democratization and Competitive Authoritarianism in Africa*, Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016, pp. 173 - 190, p. 185.

[186] Pour quelques réflexions sur ce sujet, voir par exemple Joseph Tonda, « L'impossible décolonisation

aussi l'utilisation par le chercheur (étranger) de notions qui ne sont pas ou peu utilisées dans le pays où est conduite l'enquête de terrain. Si cela est moins vrai depuis l'élection de John Magufuli en 2015 et le resserrement du régime, l'utilisation de ce terme est loin d'être répandue au sein de la société tanzanienne, même dans les cercles militants de l'opposition qui dénoncent pourtant la répression et l'absence de respect des droits fondamentaux et des libertés politiques. Si ce décalage n'invalide pas, il me semble, le travail de montée en généralité et de théorisation, qui relève en partie d'une entreprise de « dévoilement » des mécanismes de la domination politique, il encourage toutefois à faire preuve de prudence. Cette retenue a influencé mon choix d'utiliser la notion d'autoritarisme non comme l'aboutissement mais comme le point de départ de ma réflexion : l'objectif de cette recherche consiste à comprendre les dynamiques du régime politique tanzanien, en prenant appui sur l'idée de « pluralisme limité » et sur la boîte à outil constituée par la littérature sur les régimes autoritaires contemporains, et non pas, à partir du cas tanzanien, de proposer une théorisation du fonctionnement ou des évolutions de l'autoritarisme.

Observation participante du régime tanzanien : faire l'apprentissage du fonctionnement au concret des processus de limitation

À la faveur des conditions matériellement favorables que j'ai décrites, j'ai débuté ma thèse en octobre 2013 et réalisé un premier terrain exploratoire en Tanzanie entre mars et mai 2014 : celui-ci a confirmé la pertinence des questionnements sur l'articulation entre l'identité nationale et les identités infranationales (notamment la question ethnique et la question religieuse) tout en remettant en cause celle de l'objet par lequel je voulais la saisir, les dynamiques du système électoral. Contrairement à ce que le gouvernement tanzanien avait tout d'abord envisagé, une réforme du système électoral semblait en effet exclue à moyen terme. L'analyse de la presse et de la littérature ainsi que les entretiens que j'ai réalisés avec des collègues de l'Université de Dar es Salaam et des responsables d'organisations de la société civile au cours de ces trois mois m'ont également donné le sentiment que l'objet était trop étroit pour saisir les

des sciences sociales africaines », *Mouvements*, vol. 72 / 4, 2012, pp. 108 – 119, Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Editions La Découverte, 2010 ou Felwine Sarr, *Afrotopia*, Paris, Editions Philippe Rey, 2016.

modes de régulations des identités collectives en Tanzanie, dont la complexité tient précisément à une forme de mise à distance dans l'appareillage institutionnel du pays. Faisant le choix d'élargir mon enquête au processus électoral dans son ensemble, j'ai préféré, dans le même temps, abandonner l'idée d'une comparaison avec le Nigeria afin de pouvoir mener une enquête monographique plus approfondie sur le cas tanzanien. Ayant fait le choix de m'installer durablement en Tanzanie à partir de septembre 2014, j'ai eu l'occasion de pouvoir enseigner au sein du Département de Sciences Politiques de l'Université de Dar es Salaam au cours de l'année universitaire 2014/2015. Disposant d'un bureau que je partageais avec deux collègues tanzaniens et vivant avec une famille tanzanienne non loin du campus, j'ai également eu la chance de pouvoir vivre au quotidien les évènements d'une période particulièrement mouvementée pour le pays, qu'il s'agisse de la période préélectorale (scandale Tegeta Escrow, élections locales de décembre 2014, débats de l'Assemblée constituante et processus de nomination interne au CCM[187]), de la campagne électorale (entre août et octobre 2015) puis la suite de l'élection de John Magufuli à la présidence de la République.

Habiter en Tanzanie pendant deux ans et demi d'une manière quasi consécutive m'a permis de faire un apprentissage progressif du fonctionnement routinier de son régime politique, à travers mon propre vécu, mes pratiques de réflexivité et les discussions que j'ai pu avoir d'une manière quotidienne avec des inconnus, des collègues ou des amis. Cette recherche est donc le fruit d'une démarche ethnographique, que Michael Burawoy décrit comme une « écriture sur le monde découvert par l'observation participante[188] ». Cette approche du travail sociologique implique « de s'immerger dans les activités quotidiennes de la collectivité ou de l'endroit qui retient l'attention. Il s'agit d'en apprendre le plus possible concernant les comportements et les processus sociaux apparaissant au sein d'une culture afin de décrire ce qui s'y passe et de proposer des notions théoriques susceptibles d'expliquer ce qui a été vu et

[187] Pour une analyse de ces différents évènements, voir Cyrielle Maingraud-Martinaud, « A six mois des élections générales : où en est la Tanzanie ? », 1er juin 2015, *Lamenaparle* [https://lamenparle.hypotheses.org/247 ; consulté le 6 août 2018] et Cyrielle Maingraud-Martinaud, « Un mois avant les élections : la Tanzanie à la croisée des chemins ? », 7 octobre 2015, *Lamenparle* [https://lamenparle.hypotheses.org/343 ; consulté le 6 août 2018]

[188] Michael Burawoy, « L'étude de cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain », in Daniel Cefaï, dir., *L'enquête de terrain*, Paris, Editions La Découverte, 2003, pp. 425-464, p. 427.

entendu[189] ». En dépit de difficultés sur lesquelles je vais revenir, je dois insister sur le fait que cette expérience de recherche s'est déroulée dans une situation où je bénéficiais de privilèges indéniables, contrairement à nombre de citoyens tanzaniens. Protégée par ma nationalité étrangère et avantagée par mon identité raciale, j'ai presque toujours réussi à dépasser les problèmes rencontrés, en attendant quelques heures de plus ou en rappelant mon interlocuteur dans les jours suivants. Autrement dit, les conclusions que je propose ici ne sont pas fondées *stricto sensu* sur une expérience directe du régime tanzanien, au sens où je n'ai pas été témoin ou victime de ses aspects les plus violents et répressifs. J'ai davantage travaillé à partir des moments où j'ai pu sentir un raidissement, une tension ou une fermeture dans mes interactions avec des informateurs ou des fonctionnaires de l'administration tanzanienne : ces moments, qui m'ont heurtée, interpellée ou surprise, ont suscité mon intérêt en me laissant voir certains points de contention et certaines lignes rouges dans le fonctionnement du régime.

Le processus d'obtention des autorisations nécessaires pour mener mes recherches en Tanzanie, qui m'ont finalement toujours été délivrées, illustre la façon dont j'ai fait l'expérience régulière et concrète de certaines contraintes, et a fortement nourri l'argument principal de cette thèse autour de l'idée de dynamiques de « limitation » au cœur du fonctionnement du régime. Tout d'abord, j'ai pu saisir le formalisme à outrance qui caractérise l'institution bureaucratique tanzanienne, incarné notamment par la nécessité de présenter une lettre d'introduction (*barua*) à chaque moment de l'enquête. Ainsi, le permis de recherche accordé par la Commission for Science and Technology (COSTECH) ne prenait sens qu'accompagné par la lettre introductive de la même institution, qu'il fallait compléter avec une lettre obtenue au Regional Commissioner's Office (en anglais) puis au District Executive Director's Office (en kiswahili) pour chacune des circonscriptions où j'ai conduit mon enquête.

Deuxièmement, et d'une manière pas si paradoxale, j'ai également pris conscience du caractère arbitraire et de l'imprévisibilité intrinsèque au fonctionnement du régime. J'ai, par exemple, eu toutes les difficultés à obtenir une lettre de recommandation de la part du DED's office de Kilwa où, contrairement aux autres districts, un fonctionnaire avait

[189] Russell Jones, *Méthodes de recherche en sciences humaines*, Paris, De Boeck Université, 2000, p. 45.

unilatéralement décidé que, parce que je travaillais sur le processus électoral, je me devais de présenter une seconde lettre d'introduction de la part de la National Electoral Commission (NEC). En dépit de l'apparente routinisation bureaucratique, j'ai réalisé que les limites posées par le régime souffrent autant d'une forme d'intransigeance qu'elles ne dépendent largement des fonctionnaires qui les mettent en œuvre et donc du contexte et de la personnalité de ceux-ci. La seule manière de les outrepasser consistait à s'adresser à l'échelon hiérarchique supérieur : dans mon cas, j'ai fait appel au DED de Kilwa lui-même, que j'ai mis trois jours avant de pouvoir rencontrer, mais qui m'a finalement accordé sans problème l'autorisation de conduire mes recherches.

Lorsqu'un tel recours n'est pas possible, la seule solution consiste à développer différentes stratégies afin de tenter de convaincre son interlocuteur du bien-fondé de sa demande. Les techniques que j'ai employées au cours de mon enquête avaient pour objectif de démontrer à mon interlocuteur ma compréhension et mon acceptation des normes de bienséance et de politesse tanzaniennes. Je prenais par exemple soin de choisir mes habits en fonction de mon interlocuteur : j'étais toujours très couverte lors de mes entretiens avec des leaders religieux et, avec les leaders musulmans, je portais un foulard sur mes cheveux ; lorsque je rencontrais des leaders politiques ou que je sollicitais des autorisations auprès des fonctionnaires, je portais généralement une robe e n *kitenge* (tissu tanzanien à motifs), qui m'assurait une entrée en matière toujours conciliante. Je faisais en outre systématiquement l'effort de parler kiswahili aussi longtemps que mon niveau me le permettait. Au fur et à mesure de mon terrain, je me suis également rendu compte de l'importance primordiale d'utiliser des salutations appropriées, et le recours à des assistants de recherche m'a particulièrement aidé sur ce point, notamment grâce à leur maîtrise des langues locales. Enfin, j'ai pris conscience de l'importance de l'attente comme mise en scène publique d'acceptation de son statut d'infériorité dans la relation d'autorité, un aspect que j'explore plus globalement dans le cadre du processus électoral tanzanien dans le chapitre 2. Lorsque j'ai, par exemple souhaité faire changer la liste des régions où j'étais autorisées à faire du terrain auprès de la Commission for Science and Technology (COSTECH), j'ai dû patienter plusieurs heures dans le bureau du fonctionnaire en charge de la délivrance des permis et j'ai dû revenir plusieurs jours d'affilée avant qu'il n'accède à ma demande. De la même

manière, afin d'obtenir mes autorisations pour les districts de Kilwa et de Kinondoni, j'ai patienté plusieurs heures dans un lieu public et passant, alors même que le fonctionnaire en charge de la délivrance de mon autorisation était visiblement peu occupé.

Au cours de mon enquête, et malgré l'absence de preuve complètement tangibles me permettant d'étayer une telle assertion, j'ai eu le sentiment tenace d'être en permanence mise sous surveillance par les fonctionnaires auxquels je m'adressais afin d'obtenir mes autorisations et auxquels je devais *in fine* répondre de mon enquête de terrain. Si je ne pense pas avoir été l'objet d'une attention particulière (je ne suis pas certaine que mes recherches intéressent réellement des administrations déjà bien occupées), j'ai néanmoins conservé l'impression désagréable que quelqu'un finirait par être au courant si je venais à franchir une « ligne rouge » : cette perception d'une surveillance panoptique, à la réflexion probablement exagérée, a influencé ma perception d'un régime bien organisé, aux agents très présents et aux multiples relais au sein de la société. J'ai eu à une occasion, toutefois, la certitude que les fonctionnaires auxquels je demandais des autorisations avaient été en contact pour discuter de mon cas. Cette expérience m'a profondément marquée, notamment car elle a eu lieu au début de ma seconde phase d'enquête de terrain. En avril et mai 2015, au moment des examens universitaires, je me suis rendue à Dodoma pour réaliser une douzaine d'entretiens, notamment avec des députés présents dans la capitale pour la session parlementaire. J'avais déposé, depuis près d'un mois, une demande d'habilitation auprès de l'administration du Parlement (*Bunge*) pour pouvoir conduire des entretiens dans son enceinte (notamment à la cafétéria qui constituent un lieu de rencontre privilégié) : j'ai toutefois fait l'erreur de penser que cette autorisation me serait accordée sans plus de formalité et, dès le jour de mon arrivée, j'ai commencé mes entretiens avec plusieurs députés que j'avais auparavant contactés. Repérée par la sécurité, j'ai rapidement été escortée au portail et je n'ai plus pu accéder au Parlement : ce faux-pas n'a heureusement pas eu de grave conséquence sur la suite de mon enquête car j'avais déjà récupéré l'annuaire de tous les députés et j'ai donc pu continuer mes entretiens en dehors de l'enceinte du *Bunge*. Essayant toutefois de réparer cette bévue, j'ai insisté auprès du responsable en charge de la délivrance des permis de recherche au COSTECH à Dar es Salaam pour qu'il confirme aux services du parlement que j'étais bien autorisée à

conduire mes recherches. À la suite de ma seconde sollicitation en deux jours, il s'est mis en colère au téléphone et m'a expliqué qu'il avait déjà reçu un appel du fonctionnaire du Parlement auquel j'avais remis ma demande d'habilitation, qui avait été particulièrement irrité de mon comportement. Il m'a ensuite directement menacée de me voir retirer mon permis de recherche si je continuais à (lui) créer de telles difficultés et si je conservais la même attitude. Cette remarque finale m'a alors fait prendre conscience que mes requêtes répétées d'indulgence avaient en fait été perçues comme une demande de passe-droit et avaient exaspéré mes interlocuteurs : ceux-ci avaient interprété mon comportement comme le produit d'un sentiment de supériorité et le refus de me soumettre au fonctionnement procédurier du système administratif tanzanien.

Cet épisode, et notamment cette dernière remontrance, m'a également fait prendre conscience d'une autre caractéristique de la structure pyramidale du régime tanzanien, où chacun se voit accorder une place déterminée qui lui ouvre des droits mais aussi des devoirs : tout au long de mon séjour en Tanzanie, j'ai ainsi eu le sentiment que tant que je restais « à ma place », je ne pourrais rencontrer que des obstacles tout à fait marginaux dans le déroulement de mon enquête, mais que si je me hasardais à franchir certaines limites, je pourrais des difficultés beaucoup plus substantielles. Si je n'ai jamais craint pour ma sécurité, cette angoisse de la « fermeture du terrain » était nourrie par des informations contradictoires : d'un côté, certains chercheurs tanzaniens et étrangers pouvaient rencontrer des difficultés lorsqu'ils travaillaient sur des sujets considérés comme « sensibles » (islam politique, réforme constitutionnelle, mouvement pour les droits indigènes). Dans le même, d'autres collègues, qui pouvaient travailler sur des thématiques proches, ne rencontraient aucune difficulté. J'ai finalement compris que les pratiques d'intimidation, de répression ou de violence du régime tanzanien étaient en réalité largement invisibles, la plupart du temps et pour la majorité des citoyens elles ne s'exerçaient que d'une manière stratégique et limitée, dans les cas où les autres modalités du rappel à l'ordre avaient échoué à faire rentrer l'individu dans les limites acceptables à son fonctionnement.

Le genre dans l'enquête

Dans le cadre de ce deuxième temps d'enquête à Dodoma auprès de députés tanzaniens, je me suis heurtée à la problématique de mon identité de genre. Les aspects genrés du travail d'enquête ont donné lieu à une large littérature qui en a abordé les différents aspects et montré que la relation d'enquête doit être pensée à la fois en termes de contraintes et d'opportunités[190]. D'une manière générale, il m'a semblé que mon identité perçue en termes de classe, de race mais aussi de genre a plus souvent été un atout dans la conduite de mon enquête. Etant notamment à la recherche des décalages entre les discours convenus et les pratiques concrètes des agents, j'ai certainement profité de pouvoir me glisser facilement dans le rôle de la jeune femme blanche ingénue que mes interlocuteurs étaient ravis d'informer et qui ne suscitait pas de vigilance.

Dans le même temps, mon identité de genre a également constitué une forme de contrainte, notamment parce que j'ai fait le choix de tout mettre en œuvre pour garantir ma sécurité physique et psychique, et éviter les situations où je pourrais être potentiellement victime d'harcèlement sexuel. Or, lors de ce deuxième temps d'enquête à Dodoma, plusieurs parlementaires m'ont mise particulièrement mal à l'aise pendant et à la suite de nos entretiens, m'appelant à de nombreuses reprises jusqu'à des heures tardives et me faisant des propositions équivoques. L'objectif à Dodoma était, outre de réaliser des interviews, de rencontrer des députés acceptant de m'accueillir dans leur circonscription pendant la campagne électorale et cette difficulté a clairement influé sur la suite de mon enquête de terrain. J'ai en effet fait le choix de me rendre dans la circonscription du seul parlementaire avec lequel je m'étais sentie en sécurité pendant notre entretien, le député sortant du CCM Augustino Masele, qui se représentait dans la circonscription de Mbogwe (région de Geita). En outre, cette volonté de me protéger a aussi participé, avec d'autres facteurs sur lesquels je reviens dans le chapitre 4, à orienter mon enquête vers des agents politiques en position intermédiaire dans le fonctionnement du régime. Les rares hommes en situation de pouvoir au niveau national que j'ai pu rencontrer au cours de mon enquête (notamment un député relativement médiatique de l'opposition et un ministre) étaient nettement plus entreprenants, voire

[190] Pour un bilan voir par exemple Anne Monjaret et Catherine Cicchelli-Pugeault, *Le sexe de l'enquête approches sociologiques et anthropologiques*, Lyon, Editions ENS, 2014.

insistants, que les élus de niveau plus moyen avec lesquels la relation était moins déséquilibrée. Enfin, le recours quasi systématique à des assistants de recherche, un aspect sur lequel je reviens également, avait, entre autres bénéfices, d'éviter les interactions en face à face où j'étais seule à gérer de multiples paramètres, notamment celui du rapport de séduction, afin de me permettre de me concentrer sur le recueil des données. Ces différentes stratégies avaient pour objectif de me simplifier les relations d'enquête et d'en diminuer le coût psychique et émotionnel, ce qui a constitué un objectif grandissant à mesure que mon enquête de terrain se prolongeait.

La fatigue produite par la multiplication de ces relations d'enquête avec des hommes est notamment la conséquence d'un important biais dans la sélection genrée de mes informateurs puisque l'écrasante majorité des entretiens que j'ai conduits l'ont été avec des individus masculins (99 sur 105). Ce fort déséquilibre, qui s'est sédimenté au fur et à mesure de mon enquête, s'explique par le choix de mon objet de recherche, qui nécessitait d'interroger des leaders religieux (47 sur 105) et des leaders coutumiers (8 sur 105), qui étaient forcément des hommes, ainsi que des élus et candidats (11 dont une femme), des responsables de partis (12) et des fonctionnaires (14 dont une femme), des positions très majoritairement occupées par des hommes. Tout en restant déséquilibré, le ratio était plus mesuré en ce qui concerne les entretiens avec des personnalités du milieu académique et de la société civile (14 dont quatre femmes).

Cette disproportion au niveau des entretiens avec les agents politiques (37 sur 105 au total, dont deux femmes) reflète la composition du champ politique tanzanien qui, en dépit du fait que les femmes représentent plus de 52% du corps électoral, reste fortement dominé par les hommes[191]. En 2010 et 2015, respectivement moins de 20% et 8% des candidats à la députation et aux postes de *diwani* [conseillers du District Council] étaient des femmes. En outre, le choix de m'intéresser à l'échelle du district (un point sur lequel je reviens dans le chapitre 4) a encore accentué ce biais : cet échelon est suffisamment élevé et important dans le fonctionnement du régime pour que les femmes en soient généralement exclues (contrairement aux membres et militants « ordinaires » des partis politiques), tout en étant insuffisamment visible pour que les leaderships des

[191] Les données présentées ici sont issues de International Republican Institute, *Tanzania National Elections Gender Assessment*, Washington, 2016

partis se sentent obligés de favoriser des figures féminines, comme par exemple au niveau du gouvernement (où 20% des ministres sont des femmes). D'autre part, parce j'ai porté mon attention sur les manières dont se déroulait la compétition politique, cette option a intensifié le déséquilibre dans la sélection de mes informateurs : la compétition électorale est particulièrement défavorable aux femmes, puisque moins de 10% des députés finalement élus en circonscriptions sont des femmes (9,8% en 2015 contre 8,8% en 2010). Si le parlement et les District Councils sont composés de 36% de femmes, c'est parce que la quasi totalité de celles-ci sont élues sur des listes réservées, afin d'atteindre un quota fixé par la Constitution[192]. Enfin, ce déséquilibre s'explique aussi parce que, dans le choix de mes quatre circonscriptions d'étude, j'ai préféré mettre en avant d'autres critères que celui du genre : en conséquent, les candidats du CCM et d'UKAWA pour les circonscriptions de Mbogwe (région de Geita), Arumeru East (région d'Arusha), Kilwa South (région de Lindi) et Ubungo (région de Dar es Salaam) étaient tous des hommes.

Concentrant mon analyse sur les modes de régulation des identités religieuses et ethniques, ainsi que sur les évolutions institutionnelles du régime, je n'ai pas porté une attention spécifique à la dimension genrée du travail de légitimation et du fonctionnement du régime tanzanien. La place des femmes dans les activités du régime tanzanien est pourtant aussi importante qu'elle n'est sous-estimée, malgré les travaux pionniers de Susan Geiger sur les militantes et leaders féminines de la TANU[193]. Cette question semble d'autant plus intéressante que, dans la période contemporaine, le soutien au CCM provient d'une manière fortement disproportionnée des citoyennes tanzaniennes[194]. Ce décalage, qui mérite sans doute d'être comblé dans un travail ultérieur, ne fragilise toutefois pas, selon moi, l'analyse que je propose ici : je

[192] Pour une analyse de la représentation des femmes au Parlement tanzanien, voir Mi Yung Yoon, « Special Seats for Women in the National Legislature: The Case of Tanzania », *Africa Today*, vol. 55 / 1, 2008, pp. 61 - 86 et Mi Yung Yoon, « More women in the Tanzanian legislature: Do numbers matter? », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 29 / 1, 2011, pp. 83 - 98.
[193] Voir notamment Susan Geiger, « Women in Nationalist Struggle: TANU Activists in Dar es Salaam », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 20 / 1, 1987, pp. 1 – 26, Susan Geiger, « Tanganyikan Nationalism as 'Women's Work': Life Histories, Collective Biography and Changing Historiography », *The Journal of African History*, vol. 37 / 3, 1996, pp. 465 – 478 ainsi que sa remarquable biographie de Bibi Titi Mohamed, Susan Geiger, *TANU Women: Gender and Culture in the Making of Tanganyikan Nationalism, 1955-1965*, Portsmouth, Heinemann, 1997.
[194] Voir Robert Macdonald, « Age and gender voting trends in the 2015 Tanzanian general election », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 12 / 1, 2018, pp. 44 - 62.

m'interroge moins sur les raisons pour lesquelles le régime continue de recevoir un certain assentiment que sur son fonctionnement concret aux niveaux intermédiaires, dont les hommes constituent la majorité des agents.

Observation de la campagne électorale

Un troisième temps de mon enquête, de août à octobre 2015, a été consacré à l'observation de la campagne électorale dans quatre circonscriptions du pays : outre Mbogwe dans la région de Geita, je me suis rendue à Arumeru East dans la région d'Arusha, Ubungo dans la région de Dar es Salaam et Kilwa South dans la région de Lindi. En raison du temps contraint de la campagne électorale, j'ai fait le choix de me concentrer sur la campagne des deux principales forces politiques du pays (qui ont regroupé plus de 98% des suffrages exprimés lors du scrutin d'octobre 2015) : d'un côté celle du CCM, le parti au pouvoir, et, de l'autre, celle de son principal adversaire, la coalition d'opposition UKAWA (*Umoja wa Katiba ya Wananchi,* coalition des défenseurs de la constitution des citoyens). En ce qui concerne les aspects logistiques de cette recherche, mon assistant de recherche et moi-même étions en contact avec le directeur de campagne de chaque candidat pour leur demander l'autorisation d'assister aux rassemblements, afin qu'ils nous donnent les informations nécessaires (lieu, date et heure) et nous tiennent au courant des éventuels changements (par exemple lorsqu'un enterrement interrompait la campagne, ce qui est arrivé à de nombreuses reprises). Dans la majeure partie des cas, notre transport était assuré par le candidat et nous passions la journée avec l'équipe de campagne. Parfois, le candidat nous invitait à un déjeuner tardif lorsqu'il rentrait à son quartier général (aucun n'a accepté que je paie notre part ou que je l'invite). Dans d'autres cas, nous nous rendions par nos propres moyens sur les lieux du meeting, notamment à Dar es Salaam où les déplacements étaient plus faciles, et les contacts avec les équipes des candidats pendant la campagne étaient alors limités à une demande d'autorisation.

Mon séjour à Mbogwe, entre le 28 août et le 5 septembre 2015, a constitué un tournant majeur et le début réel de mon enquête de terrain, ce que j'étais, au départ, loin d'imaginer. Dès le lendemain de mon arrivée, j'ai accompagné le député sortant

Augustino Masele, que j'avais rencontré à Dodoma, à un meeting de sa campagne : frappée par la richesse de mes observations, j'ai immédiatement compris que ces celles-ci aller constituer le cœur de mon enquête. Au total, j'ai observé 24 rassemblements dans les quatre circonscriptions d'enquête.

Mbogwe		**Arumeru East**		**Arumeru West**		**Kilwa South**		**Ubungo**	
CCM	UKAWA	CCM	UKAWA	CCM	UKAWA	CCM	UKAWA	CCM	UKAWA
6	1	3	1	2	0	3	2	4	2

Ces observations avaient pour objectif de comprendre les « performances communicationnelles » des agents politiques, à la fois au niveau des signes linguistiques et non linguistiques émis lors de l'énonciation politique[195] : il s'agissait de recueillir les discours des leaders des partis, notamment les mots et les comparaisons utilisés, les arguments mis en exergue et les effets d'association sémantiques recherchés, mais aussi de comprendre les imaginaires, symboles et références esthétiques que les candidats mettaient en branle à travers leur gestuelle, l'organisation de l'espace ou la trame du meeting (voir annexe 5). Cette méthode d'enquête n'était heuristique que parce que j'étais déjà coutumière de certains aspects du fonctionnement du champ politique tanzanien. En effet, « l'analyse de l'énonciation du politique demande une véritable méthodologie de l'intimité[196] », au sens où il convient de pouvoir faire sens du petit « rien [qui] suffit à communiquer l'essentiel[197] ». Sans être aussi approfondie que je l'aurais souhaité, notamment au niveau de la maîtrise du kiswahili, ma familiarité du contexte tanzanien (je vivais alors à Dar es Salaam depuis plus d'un an) ainsi que les échanges avec mes assistants de recherche m'ont particulièrement aidée à la compréhension et à l'analyse de ces interactions à grande échelle que constituent les meetings politiques. Cette familiarité m'a permis de faire sens d'un certain nombre d'arguments et de symboles charriés pendant les rassemblements mais a aussi participé de ma capacité à être surprise, par le décalage entre ce que je pouvais observer et ce que mes expériences précédentes me poussaient à attendre. Cet écart me permettait de

[195] François Grignon, « Espace public, démocratisation et imaginaires politiques. Remarques théoriques et méthodologiques à propos d'une recherche sur le Kenya » in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Paris, Editions Karthala, 1998, pp. 15 – 28, p. 24.
[196] Ibid., p. 23. Voir également Jean-François Bayart, Achille Mbembe et Comi Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire ,* op.cit., 1992.
[197] Denis-Constant Martin, dir., *Cartes d'identité : comment dit-on « nous » en politique ?*, op.cit., 1994, p. 27.

m'interroger à la fois sur ce que je croyais savoir et sur la scène dont j'étais témoin, ainsi que sur la manière dont le régime pouvait fonctionner à différents niveaux à partir de processus de limitation sensiblement différents (un aspect que j'explore dans le chapitre 5). Dans le cadre de mon enquête, « la surprise [a] agi comme un indice, comme un déclencheur de curiosité [et a] participé du processus de construction de l'intérêt scientifique en stimulant certaines questions[198] » : plutôt qu'au terme d'une accumulation de données convergentes, c'est l'atténuation de ma capacité à être surprise qui a constitué le principal critère du processus de « saturation[199] » dans le cadre de ce travail.

L'utilisation de la méthode de l'observation crée inévitablement une perturbation du contexte observé en raison de la présence du chercheur : il est en effet « illusoire de penser qu'à la seule condition d'être directe, l'observation suffit à accéder à des évènements se déroulant tels qu'ils se déroulaient indépendamment de la configuration d'observation. Les interactions entre enquêteur et enquêtés, variables selon la position d'observation retenue, ont aussi des effets sur les matériaux recueillis et sur les analyses qui en sont faites[200] ». Ma présence lors de la campagne électorale était à découvert (il m'était difficile de passer inaperçue) mais est restée périphérique[201], au sens où je n'ai pas moi-même fait campagne pour un candidat. Les interférences créées étaient différentes en fonction de mon degré d'implication : dans certains cas, notamment lorsque j'accompagnais le candidat à la députation pour la journée, un siège était réservé pour moi légèrement en retrait de la table des orateurs (notamment dans les meetings du CCM à Mbogwe, à Kilwa South et à Arumeru East). Dans d'autres cas, j'essayais de trouver un emplacement en face ou sur le côté de la table des orateurs, au milieu du public : lorsque les meetings était de petite taille, je restais inévitablement visible mais lorsque le public était nombreux, ma présence était plus discrète, notamment à Dar es Salaam. Si ma venue pouvait parfois être évoquée par les orateurs, la trame, le discours et les symboles charriés pendant les meetings électoraux n'étaient généralement pas

[198] Anne Monjaret, « Au-delà de la surprise, l'ethnologue aux prises avec son terrain », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, vol. 115 / 3, 2005, pp. 83 – 89, p. 85.
[199] Selon le principe élaboré par Barney Glaser et Anselm Strauss, *The Discovery of Grounded Theory : Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Eldin, 1973.
[200] Anne-Marie Arborio et Pierre Fournier, *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris, Editions Nathan, 2003, p. 85.
[201] Patricia Adler et Peter Adler, *Membership Roles in Field Research*, Newbury Park, Sage Publications, 1987, pp. 33 – 35.

adaptés à ma présence et mes observations peuvent donc témoigner d'un fonctionnement typique du champ électoral tanzanien.

Dans le cas des rassemblements du CCM à Mbogwe, toutefois, ma présence était davantage mise en scène par l'équipe de campagne. Lors du premier meeting auquel j'ai assisté, j'ai ainsi été consternée d'entendre la M.C. [Master of Ceremony], secrétaire de la ligue des femmes du district, haranguer le public en expliquant que si le candidat d'UKAWA avait du pétrole (il était propriétaire de la seule station service de Masumbwe), le CCM, au moins, leur amenait une blanche (*mzungu*) dans leur village. Afin d'éviter de telles affirmations lors des deux autres journées ultérieures où je l'ai accompagné, j'ai demandé au député Augustino Masele de me présenter rapidement au début de chaque meeting : après avoir salué le public en kisukuma (une suggestion de mon assistant de recherche), j'expliquais en kiswahili venir de France, être chercheure (*mtafiti*), écrire un livre (*kuandika kitabu*) sur les élections tanzaniennes de 2015 et remerciais les personnes présentes pour leur accueil. Ces précautions n'ont en réalité pas du tout aidé à déjouer les utilisations partisanes de ma présence, dont j'ai finalement pris mon parti. Lors du dernier meeting que j'ai observé à Lugunga, l'un des membres de l'équipe de campagne du CCM a par exemple harangué les personnes présentes en leur demandant s'ils avaient déjà entendu un *mzungu* les saluer en kisukuma, avant d'expliquer que ce prodige était le produit de l'action du CCM, suscitant un vif enthousiasme du public.

Choix des circonscriptions d'étude

À la suite de ce terrain particulièrement riche à Mbogwe, j'ai décidé de mettre en place la même méthode d'observation de la campagne dans trois autres circonscriptions. Le choix de celles-ci, qui s'est fait progressivement, a été plus aléatoire puisque je ne connaissais pas leur député sortant avant de m'y rendre. L'objectif était de disposer d'un panel sinon représentatif du moins caractéristique de la diversité sociale, géographique et politique de la Tanzanie à partir d'un choix de cas que je considérais intuitivement comme différents[202]. Au regard des pistes de recherche ayant surgi à Mbogwe, à partir

[202] Cécile Vigour, *La comparaison dans les sciences sociales: pratiques et méthodes*, Paris, Editions Découverte, 2005, pp. 161 – 175.

de ma connaissance de la Tanzanie ainsi que des recommandations de collègues, j'ai fait le choix de trois circonscriptions complémentaires : après celui d'une circonscription très rurale, j'ai opté pour une circonscription urbaine (Ubungo à Dar es Salaam où je résidais) et pour deux circonscriptions en majorité rurales mais où la(es) unité(s) urbaine(s) étai(en)t relativement importante(s) (d'abord Kilwa South puis Arumeru East). Après avoir conduit mon enquête dans la région du lac Victoria, je me suis fixée sur des circonscriptions de la côte swahilie (Kilwa South) et du nord du pays (Arumeru East). Politiquement, après une circonscription détenue par le CCM (Mbogwe), je me suis rendue dans deux circonscriptions récemment emportées par l'opposition (Kilwa South en 2010 et Arumeru East lors d'une élection partielle en 2012) et une dernière où la compétition s'annonçait relativement ouverte, puisque la circonscription d'Ubungo venait d'être divisée en deux et que le député sortant John Mnyika avait préféré se présenter dans l'autre circonscription de Kibamba. Après mon enquête de terrain à Mbogwe où, à ma grande surprise, la question de l'ethnicité avait été extrêmement mobilisée, je souhaitais continuer à explorer cette thématique : je me suis rendue dans la circonscription d'Arumeru East, relativement homogène ethniquement (composée essentiellement de Wameru sauf les wards moins peuplés de la plaine) et religieusement (les Wameru sont en très grande majorité des protestants luthériens). À l'inverse, la question ethnique semblait *a priori* beaucoup plus marginale à Dar es Salaam et dans les zones côtières, mais la circonscription de Kilwa South avait ceci d'intéressant que le candidat du parti au pouvoir, qui se représentait après avoir été député entre 2005 et 2010 et écarté au cours des primaires internes en 2010, était indien tandis que son opposant était africain. À la suite de ces choix, j'ai poursuivi l'observation de la campagne à Kilwa South entre le 28 septembre et le 3 octobre (6 jours), à Arumeru East entre le 12 et le 16 octobre (5 jours) et à Ubungo entre le 19 et le 23 octobre 2015 (5 jours). Dans ces trois circonscriptions, j'ai également réalisé un terrain complémentaire en 2016 afin de conduire des entretiens semi-directifs.

Cette thèse est ainsi construite à partir de données générales sur la Tanzanie continentale recueillies au niveau « national » (analyse de la presse et des médias, entretiens avec des députés et des membres de la société civile) ainsi que celles produites dans le cadre de mon enquête dans ces quatre circonscriptions. Ces dernières

constituent des études de cas illustratives, dans un équilibre entre singularité et généralisation[203] qui tend plutôt vers le dernier pôle. À partir du matériau recueilli dans ces quatre circonscriptions, l'objectif était dès le départ de produire une analyse globale du fonctionnement du régime tanzanien. Les données sur lesquelles j'ai fondé mes analyses sont évidemment localisées, et j'ai resitué leurs spécificités historiques, sociales et culturelles lorsque cela me semblait nécessaire. Ce travail n'a toutefois pas l'ambition de constituer une anthropologie comparée du politique dans ces quatre territoires : lorsque je décris certains mécanismes dans leur contexte spécifique, c'est que ceux-ci me semblent particulièrement illustratifs de processus plus généraux. Au regard de la problématique générale de ce travail, des enquêtes ethnographiques de plus longue durée au niveau de chacun de ces circonscriptions auraient été nécessaires pour pouvoir les situer les unes par rapport aux autres (cas typiques ou limites[204]). Tout en resituant les nuances entre les modes de fonctionnement du régime en fonction des contextes, j'ai donc plutôt travaillé à partir de l'idée de leur ressemblance, raison pour laquelle j'ai préféré exclure *a priori* Zanzibar de mon analyse.

Aide et contributions des assistants de recherche

Dans le cadre de la réalisation de mon enquête de terrain, j'ai bénéficié de l'aide inestimable de plusieurs assistants de recherche : Emmanuel (à Mbogwe), Katherine et Christina (à Arumeru), Paul et Mohammed (à Kilwa), Singo et Evance (à Dar es Salaam)[205]. La rencontre avec ces assistants s'est faite sur recommandation (de collègues ou d'amis) ou par hasard : je prenais en charge leur transport et leur déjeuner et les rémunérais entre 20 et 40 euros par jour en fonction du coût de la vie locale[206]. Si certains d'entre eux m'ont uniquement épaulée sur les aspects matériels de ma recherche (organisation des rendez-vous et interprétariat des entretiens), d'autres ont été des sources d'informations particulièrement précieuses. Étant nés, vivant toujours et votant

[203] Jean-Claude Passeron et Jacques Revel, *Penser par cas*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005, p. 10.
[204] Camille Hamidi, « De quoi un cas est-il le cas ? Penser les cas limites », *Politix*, vol. 100 / 4, 2012, pp. 85 - 98.
[205] J'ai préféré, pour des raisons d'anonymat, ne pas préciser leur nom de famille.
[206] Les aspects financiers des relations avec mes différents assistants de recherche n'ont pas posé de problème spécifique. Pour une discussion des difficultés que ces échanges peuvent poser, voir notamment Thomas Molony et Daniel Hammett, « The Friendly Financier: Talking Money with the Silenced Assistant », *Human Organization*, vol. 66 / 3, 2007, pp. 292 - 300.

dans les circonscriptions où j'avais choisi de mener mon enquête, Emmanuel (à Mbogwe), Christina (à Arumeru) et Mohammed (à Kilwa) m'ont orientée vers des informateurs potentiels, rapporté les rumeurs et histoires qui circulaient dans le cadre de la campagne et accompagnée dans ma réflexion à travers leurs commentaires, critiques et réactions aux hypothèses que je leur soumettais.

Si la place de ces « local assistants, guides, collaborators, and friends » doit être partie prenante de l'entreprise réflexive, c'est parce que « their presence shapes who and what information is accessed, their biases affect the research process, and they can influence the researcher's perceptions of, and emotional entanglement, in the field[207] ». À la suite de mon terrain à Mbogwe où la collaboration avec Emmanuel avait été particulièrement fructueuse, j'ai tenté de trouver des assistants pour m'aider lors de mes terrains à Kilwa, Arumeru et Dar es Salaam : manquant de temps, certaines personnes avec lesquelles j'ai travaillé n'étaient pas familières de ces territoires. Dans le cadre de l'observation de la campagne, cela n'a pas posé pas de problème majeur, sauf lorsque les orateurs passaient du kiswahili au kimasai (à Arumeru West) ou au kimeru (à Arumeru East), des langues que Katherine ne connaissait pas. À partir des enregistrements de ces meetings que j'avais réalisé, j'ai pas la suite demandé à des amis de m'expliquer le contenu de ces discours. Dans le cadre des entretiens semi-directifs, l'origine extérieure à la circonscription de Paul (à Kilwa) et Katherine (à Arumeru) amenait toutefois davantage de perturbations. Lors d'un de mes premiers entretiens à Kilwa Masoko, j'ai rapidement compris que la présence de Paul, chrétien et fonctionnaire au département des Antiquités avait mis mon interlocuteur (un imam) particulièrement mal à l'aise, rendant l'entretien quasiment inexploitable. J'ai par la suite fait le choix de limiter les entretiens avec des assistants extérieurs à la circonscription aux cas où ce positionnement était un avantage. L'aide de Paul pour organiser plusieurs interviews avec des prêtres catholiques et pentecôtistes de Masoko, qu'il connaissait personnellement, a ainsi contribué à détendre mes interlocuteurs, qui n'ont pas été avares d'informations et de commentaires très durs envers certains leaders islamiques et politiques du district.

[207] Sarah Jenkins, « Assistants, Guides, Collaborators, Friends: The Concealed Figures of Conflict Research », *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 47 / 2, 2018, pp. 1 - 28, p. 3.

Lors d'un dernier temps d'enquête au cours duquel j'ai réalisé des entretiens semi-directifs complémentaires, j'ai travaillé avec des assistants originaires de la circonscription où je menais mon enquête. À Arumeru, j'étais accompagnée de Christina, qui habitait à Tengeru (vers Arusha) mais dont la maison familiale se situait non loin de Poli (le cœur du pays meru). Son père, qui lui a donné de nombreux contacts, était chef d'un clan meru pour son village, une fonction peu importante mais qui lui accordait une certaine reconnaissance auprès des *washili*, les chefs traditionnels des Meru (voir p. 374). Le fait que Christina parle kimeru (même si les entretiens se déroulaient en kiswahili) mais surtout qu'elle soit membre d'un clan et d'une classe d'âge (*rika*) semblait très important pour mes interlocuteurs : ils pouvaient, dès lors, la situer dans le champ social local et moi à travers elle. Lors de chacun de nos entretiens, nos interlocuteurs lui demandaient d'abord de se présenter avant de m'introduire, et se tournaient ensuite vers moi pour commencer formellement la discussion. Ils pouvaient également parfois la prendre à partie pour se moquer gentiment de mes maladresses ou de certaines de mes questions qu'ils considéraient comme stupides (et qui se voulaient faussement naïves). La connivence entre l'assistant et l'informateur au dépend du chercheur est un facteur qui est souvent difficile à gérer dans la relation d'enquête, suscitant un sentiment de gêne, de la frustration voire une impression de dépossession. S'il n'est pas possible de s'y soustraire tout à fait, j'avais développé plusieurs stratégies pour éviter qu'elle ne se prolonge : j'intervenais en kiswahili dans les situations où je sentais que l'interaction pouvait m'échapper, afin de reprendre la main sur le cours de l'entretien. Dans d'autres cas, lorsque j'estimais que cela serait plus profitable, je laissais la conversation se dérouler entre mon informateur et mon assistant, notant les éléments de la discussion que je comprenais et revenais ultérieurement avec ce dernier sur les points qui me semblaient intéressants.

La position sociale de mon assistant a également joué un rôle important à Kilwa où je travaillais avec Mohammed, qui était revenu habiter à Masoko après avoir grandi au Kenya avec sa mère. Il était le fils du maire CCM de Masoko, un *mzee* (ancien) très respecté et aux multiples connexions (même au sein du CUF puisqu'il avait été élu par des conseillers municipaux des deux bords, le parti d'opposition disposant même de la majorité des sièges). Il faisait en outre partie d'une famille très investie localement au

sein de la confrérie de la *Shadhiliyaa* ce qui m'a permis d'assister au pèlerinage annuel (*ziara*) à Kilwa Pande. Parfaitement au fait de la politique locale (il nourrit des ambitions politiques à moyen terme), Mohammed m'a aidé à obtenir tous les entretiens que je souhaitais et a contribué d'une manière décisive à vaincre la réserve et le scepticisme de nombreux informateurs, notamment du côté des leaders musulmans. Là encore, sa présence permettait à mes interlocuteurs, à travers lui, de me situer dans le champ local : non seulement son positionnement, pourtant politiquement marqué, ne m'a pas empêché d'accéder à des discours relativement libres de la part de plusieurs leaders du CUF mais elle semblait même rassurer mes interlocuteurs. D'une manière générale, c'est bien davantage dans les moments où j'étais seule que j'ai rencontré des difficultés à réaliser mon enquête de terrain. Si la présence de mes assistants de recherche pouvait provoquer certaines perturbations, elles étaient plus facilement discernables et objectivables. À l'opposé, la « neutralité » que m'accordait ma nationalité étrangère et mon identité raciale n'était pas aussi profitable que je ne l'avais imaginée au départ, puisque cette indétermination donnait en réalité la possibilité à mes informateurs de projeter sur moi leurs interrogations, voire leurs anxiétés. Celles-ci pouvaient notamment être articulées autour de la figure de « l'espion », soit au profit de l'étranger (de la part des fonctionnaires de l'administration[208]), soit au profit des chrétiens (de la part des leaders religieux musulmans), soit au profit du parti au pouvoir (de la part de membres de l'opposition). Il me semble que, pour ces deux derniers types d'acteurs, la présence d'un assistant de recherche a contribué à atténuer ces inquiétudes liées à l'indétermination de mon positionnement dans le champ social tanzanien. Si je restais une *mzungu* en raison de ma couleur de peau et de ma nationalité, je n'étais plus une *mzungu* au sens étymologique de *kuzunguka* [errer, tourner en rond] c'est-à-dire une personne dont on ne comprend pas les buts et l'identité.

Entretiens semi-directifs

Au cours d'un dernier temps d'enquête entre février et décembre 2016, j'ai réalisé des entretiens complémentaires à Arumeru (j'habitai à Arusha à partir de janvier 2016), Dar es Salaam (en avril, mai et décembre), et Kilwa (entre le 14 et le 21 février). Au

[208] Sur ce sujet, voir Geoffrey Owens, « What! Me a Spy? Intrigue and Reflexivity in Zanzibar », *Ethnography*, vol. 4 / 1, 2003, pp. 122 - 144.

total, 48 entretiens se déroulèrent en anglais (sans assistant), 57 en kiswahili et un en kisukuma (avec un assistant qui faisait l'interprétariat). Les entretiens étaient sensiblement construits sur le même schéma : après un temps de présentation et d'introduction, je commençais en demandant à mon interlocuteur de me résumer sa trajectoire personnelle, notamment pour comprendre les effets de ses déplacements spatiaux. Abordant ensuite la thématique des modes de régulation du pluralisme politique et culturel, je cherchais à obtenir deux types d'informations. D'un côté des informations concrètes sur les rapports entre les agents religieux ou coutumiers, partisans et administratifs : j'interrogeais mes informateurs sur leurs relations avec ces autres agents et sur les aspects matériels et locaux de ces rencontres (dates, fréquence, personnes présentes). Je devais souvent revenir sur ces points car mes interlocuteurs avaient tendance à dévier vers des propos d'ordre très général, qui constituaient le deuxième type d'informations que je recherchais. Je souhaitais en effet recueillir une forme de « sens commun » et d'explications typiques du fonctionnement du régime tanzanien, les relations entre chrétiens et musulmans, le rôle de l'ethnicité ou du localisme dans le champ politique, etc. Au fur et à mesure de l'avancement de mon terrain et en fonction du déroulement de l'entretien, je soumettais parfois certaines de mes hypothèses à mes interlocuteurs pour avoir leur point de vue, sans toutefois que cette méthode ne soit particulièrement efficace.

La longueur des entretiens que j'ai menés variaient entre une demi heure (pour certains députés pressés à Dodoma) à plus de deux heures (pour certains informateurs avec lesquels un dialogue en profondeur finissait par s'engager) avec une moyenne autour de 50 minutes. Les entretiens en kiswahili étaient évidemment plus longs en raison du temps nécessaire à l'interprétariat : cette situation, loin d'être idéale, était toutefois nécessaire car mon niveau de compréhension et d'expression ne permettait pas de mener seule une discussion claire et substantielle. J'étais toutefois capable de rebondir régulièrement en kiswahili sur certains points et de déterminer si la traduction de mon assistant de recherche manquait certains aspects du propos de mon informateur. Cela me permettait de ne pas être totalement dépendante de mon assistant mais aussi d'éviter des effets de complicité entre celui-ci et notre interlocuteur qui m'auraient empêchée de conduire un entretien comme je le souhaitais.

Dans le cadre de cette recherche, j'ai pu avoir accès à la quasi totalité des interlocuteurs que je voulais interroger notoirement au niveau des quatre circonscriptions d'enquête. L'une des difficultés, toutefois, a été d'accéder à la parole des leaders religieux islamiques proches de *Baraza Kuu* (voir p. 130). Dans les années 1970, David Westerlund notait déjà la difficulté d'accéder aux sources islamiques et à la contrainte de devoir souvent se contenter, pour les chercheurs étrangers, des travaux des collègues tanzaniens musulmans[209]. En dehors de l'entretien que j'ai obtenu, grâce à mon assistant de recherche Mohammed, avec un enseignant de la Kilwa Islamic Secondary School, je n'ai pas réussi à rencontrer des leaders religieux proches d'*Ansari al'Sunna* ou de la mouvance salafiste, tant au niveau national que local. Grâce à un collègue de l'Université de Dar es Salaam, j'ai pu, à la fin de mon enquête de terrain, interroger le Sheikh Kundecha, le dirigeant (*amir*) de *Baraza Kuu. T*out en étant très intéressant, son discours est resté relativement policé, en ligne avec l'entreprise de « dédiabolisation » engagée par l'organisation depuis quelques années (je reviens sur ce point dans le chapitre 4). Par son intermédiaire, j'ai obtenu quelques contacts, que je n'ai toutefois pas eu le temps d'exploiter avant mon retour en France. Afin d'approfondir cette thématique, une nouvelle enquête de longue durée, à mener en collaboration avec des collègues tanzaniens, serait nécessaire pour vaincre ces réticences et accéder à des discours plus libres. Elle permettrait notamment de comprendre d'une manière plus subtile les relations concrètes au sein du champ religieux musulman, au-delà des rapports cordiaux que semblent entretenir les dirigeants nationaux et des propos souvent alarmistes tenus par les agents qui y sont extérieurs.

Ethique et réciprocité du rapport d'enquête

À la suite d'un entretien où mon interlocuteur a spontanément soulevé cette problématique, je demandais par la suite à mes informateurs s'ils souhaitaient, à la fin de notre discussion, me poser une question. Ceux qui l'ont fait m'ont souvent interrogée sur le bénéfice qu'ils pouvaient tirer de notre interaction : pour plusieurs d'entre eux, il s'agissait d'avoir, en retour, des informations sur le régime politique français ou la place

[209] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, pp. 10 - 11.

des musulmans en France (mon enquête du terrain eu lieu dans les mois suivants les attaques de Charlie Hebdo et de l'Hyper Cacher puis du 13 novembre 2015). D'autres me demandaient plutôt mon avis sur le système politique tanzanien, son caractère démocratique ou la soutenabilité de certains modes de régulation du pluralisme. Enfin, certains m'ont sous-entendu, plus ou moins subtilement, qu'ils aimeraient être dédommagés du temps qu'ils m'avaient accordé. Toutes ces questions posaient en réalité celle de la réciprocité du rapport d'enquête et, plus généralement, de l'éthique de la conduite d'une recherche en contexte autoritaire.

La première dimension de cette problématique était mon inquiétude persistante à l'idée de nuire à certains de mes informateurs : si aucune des personnes que j'ai interrogées ne m'a exprimé ou donné le sentiment de craindre une quelconque conséquence à la suite de notre entretien, j'ai toutefois préféré anonymiser leur nom dans ce travail, sauf pour les députés des circonscriptions où j'ai conduit mon enquête, dont les identités sont de toute façon aisément reconnaissables. En outre, la question s'est rapidement posée, dès le début de mes entretiens à Mbogwe, de dédommager financièrement mes informateurs. J'estime avoir, à l'issu d'environ un tiers des interviews, donné un billet de 10 000 shillings (environ 5€), en expliquant qu'il s'agissait d'une donation pour l'Église ou la mosquée (pour les leaders religieux) ou d'un remerciement pour le temps que mon interlocuteur m'avait été accordé. Ces échanges monétaires n'étaient pas des « incentives » ayant pour objectif de faciliter l'accès aux informateurs[210] : ils n'étaient pas discutés au préalable lorsque nous nous fixions la date et le lieu de l'entretien avec mon assistant. Un seul de mes informateurs (sur 105) m'a ouvertement sollicitée pour recevoir de l'argent, provoquant d'ailleurs l'indignation de mon assistant de recherche. Ces dons n'avaient pas pour objet de recréer artificiellement un rapport d'égalité mais plutôt d'inaugurer une relation qui pourrait éventuellement se poursuivre. Malgré une certaine réserve initiale, j'ai finalement eu le sentiment, à travers ces contributions, de respecter certains codes de sociabilité. Ces réflexions ont été nourries, *a posteriori*, par les analyses de la figure du *mumiani* (vampire) dans la culture populaire tanzanienne, caractérisée par son positionnement en dehors des relations d'échange, de réciprocité et

[210] Pour une analyse de ce genre d'échanges monétaires avec les informateurs, voir entre autres Emma Head, « The ethics and implications of paying participants in qualitative research », *International Journal of Social Research Methodology*, vol. 12 / 4, 2009, pp. 335 - 344.

de responsabilité qui sont au cœur des systèmes de parenté (voir p. 284). Lors de son enquête de terrain dans les années 1990, l'anthropologue Peter Pels a lui-même été victime d'une rumeur l'accusant d'être un « white vampire[211] ». Si cela n'a pas été mon cas et si la rumeur dont il faisait l'objet s'insère dans un contexte particulier, elle souligne toutefois que certains informateurs peuvent voir une homologie entre l'activité de recherche, lorsqu'elle est menée par un étranger, et des activités d'extraction sans compensation, notoirement lorsqu'elles s'inscrivent dans des relations asymétriques inscrites dans un substrat (post) colonial. Sans régler définitivement les problèmes éthiques et épistémologiques que ces échanges peuvent poser, la gratification financière a constitué pour moi une manière simple de compenser individuellement mes informateurs tout en m'inscrivant dans une relation de don/contre don.

La compensation monétaire ne constitue toutefois qu'une manière à disposition du chercheur pour rendre à celles et ceux qui l'ont accueilli et aidé. Selon le code d'éthique de l'American Anthropological Association, la gratitude du chercheur doit d'ailleurs aller au-delà de ces personnes puisqu'il y est écrit que « [researchers] should recognize their debt to the societies in which they work and their obligation to reciprocate with people studied in appropriate ways[212] ». Cette obligation peut aussi prendre un tournant plus actif lorsqu'elle s'inscrit dans une optique de « public sociology[213] » qui vise non seulement à reconnaître les implications politiques et morales des sciences humaines mais aussi à s'interroger sur les manières d'utiliser les savoirs produits. Entre les risques du paternalisme explicatif et de la fermeture du terrain, il n'est pas facile de trouver une solution concrète tout à fait satisfaisante. Dans mon cas, je ne me suis engagée dans cette voie que, pour l'instant, d'une manière timide : lors de mon prochain séjour en Tanzanie, je diffuserai un résumé des principales conclusions de ce travail en Tanzanie et en kiswahili, non seulement au sein du champ académique mais aussi auprès de mes interlocuteurs.

[211] Peter Pels, « Mumiani: The White Vampire: A Neo-Diffusionist Analysis of Rumour », *Etnofoor*, vol. 5 / 1-2, 1992, pp. 165 - 187.
[212] *Code of Ethics of the American Anthropological Association*, 2009, p. 3.
[213] Michael Burawoy, « For a public sociology », *American Sociological Association (ASA) presidential address,* 2004.

Emotions et affections

Si l'enquête ethnographique a toujours une forte dimension émotionnelle[214], conduire une recherche en Tanzanie a peut-être ceci de spécifique que beaucoup des chercheurs qui y ont travaillé depuis les années 1960 semblent avoir été touchés par le syndrome de la « tanzaphilia ». En 1967, Ali Mazrui définissait cette affection comme « the romantic spell that Tanzania casts on so many of those who have been closely associated with her […] at once an aesthetic experience and a profound ethical longing[215] ». Si les changements politiques et économiques des années 1980 et 1990 ont largement fait entrer la Tanzanie dans le concert des autres pays du continent africain, il m'a toutefois été difficile de ne pas moi-même être affectée par une forme de nostalgie pour cette période, dont les traces sont encore présentes à qui veut bien les voir. L'héritage d'une forme d'ethos socialiste perceptible dans les rapports sociaux, la mise en avant des thématiques humanistes de la coexistence pacifique et de l'unité dans la diversité, le déploiement d'une efficace machinerie de légitimation suscitant à la fois l'enthousiasme et un fort sentiment d'appartenance, ont également façonné ma vie en Tanzanie. J'ai, en outre, tout au long de mon séjour, été entourée d'amis davantage sympathisants du CCM que du Chadema ou du CUF, et bien davantage aidée dans mes recherches par des membres du *chama tawala* [parti au pouvoir], qui m'ont toujours chaleureusement accueillie, que de l'opposition, dont les membres m'ont plutôt reçue avec méfiance. Il me serait difficile de nier que ces différents facteurs ont provoqué des émotions, nourrissant une forme d'empathie à l'égard de certains aspects du fonctionnement du régime. Si elles ne relèvent peut être pas d'une mutation contemporaine de la « tanzaphilia », elles ont néanmoins façonné mon expérience et participé de l'analyse que je propose.

La période de rédaction a donc constitué un important moment de désintoxication, qui ne m'a toutefois pas conduite à revenir à un état antérieur qui aurait

[214] Pour une analyse de ces aspects, voir par exemple James Davies et Dimitrina Spencer, *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
[215] Ali Mazrui, « Tanzaphilia », op.cit., 1967.

été plus objectif[216]. Il s'est davantage agi de faire sens du processus progressif d'enivrement dont j'avais fait l'expérience, et ce double cheminement est au cœur de ce travail : il m'a permis d'avoir une meilleure compréhension de mon objet de recherche et de saisir les ressorts du régime autoritaire tanzanien dans leur ambivalence et donc dans leurs aspects les plus séducteurs. Comme je l'ai expliqué, je n'ai ni oublié ni relativisé le recours à la violence, à la répression, à l'intimidation et j'ai toujours été consciente que le fonctionnement du régime était bien plus large et complexe que ce dont j'avais été observatrice ou partie prenante : si mon expérience a guidé ma réflexion, elle ne l'a jamais résumé.

Ce cheminement a toutefois pu nourrir une approche relativement systématique du régime tanzanien qui, tout en mettant en avant ses contradictions, a plutôt insisté sur ce qui fonctionne. Plus précisément, j'ai essayé de montrer en quoi ce qui semble *a priori* dysfonctionner peut aussi participer d'une adaptation et d'une reconfiguration des relations d'autorité qui travaillent le champ politique tanzanien et qui sont centrales pour en comprendre les dynamiques. Le choix de la problématique de l'autoritarisme s'inscrit à toutes les étapes de ce cheminement : c'est en cherchant à comprendre les mécanismes de limitation dont j'avais été l'observatrice participante que j'ai réussi à faire sens et à me dégager des émotions qui m'avaient assaillies au cours de cette expérience du régime tanzanien. Le dévoilement des processus de cette domination politique a ainsi pris appui sur une approche réflexive de mes propres sentiments à l'égard du régime tanzanien, au croisement d'une forme d'envoûtement, d'un sentiment d'exaltation et d'un processus de consentement progressif (et heureusement non permanent) à l'autorité.

[216] L'antipathie à l'égard de ses enquêtés a par exemple été analysée par Martina Avanza, « 2 : Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas 'ses indigènes' ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe » in Alban Bensa et Didier Fassin, *Les politiques de l'enquête*, Paris, Editions La Découverte, pp. 41 - 58.

Annonce du plan

L'objectif de ce travail est de comprendre les dynamiques du régime politique tanzanien contemporain, en repartant de la notion de « pluralisme limité » proposée par Juan Linz en 1964. Mon hypothèse est que ces processus tendent, en Tanzanie, vers une limitation du pluralisme, dans un sens qui rend possible la continue centralité du même parti politique depuis le milieu des années 1950. Ce maintien doit toutefois être appréhendé comme le produit de diverses évolutions, qui ont participé, d'une manière systémique, à la reconfiguration du régime politique, entendu comme une structure de relations de pouvoir, qui organise d'une manière spécifique l'accès aux positions de responsabilité, les modes d'exercice de la contrainte et les rapports entre citoyens et élus. Les dynamiques autoritaires du régime politique tanzanien peuvent, autrement dit, se lire au prisme de la transformation des processus de régulation du pluralisme politique et culturel, défini comme une configuration spécifique d'identités collectives articulées à l'État-nation.

Afin de saisir ces reconfigurations, je cherche à resituer, au concret, le fonctionnement contemporain du régime tanzanien, dans une dialectique entre continuités et changements. Je replace, ainsi, les modalités de régulation du pluralisme que j'ai observées dans la trajectoire du mouvement nationaliste puis du parti-État, depuis le milieu des années 1950. Il s'agit donc de reconnaître la dimension fondamentalement historique de la problématique des modes autoritaires d'exercice du pouvoir en Tanzanie, dans une optique proche de celle de la sociologie historique du politique[217]. Cette thèse ne constitue toutefois pas un travail historiographique, au sens où le recueil de mes données s'est concentré sur la période contemporaine. Je m'inspire davantage, à cet égard, de ce que George Balandier qualifiait d'anthropologie dynamique, au sens d'une analyse du pouvoir qui s'intéresse à ses évolutions, postule son caractère « approximatif, tendant à sa réalisation », et qui « construit la totalité sociale à partir des pratiques sociales et des situations qui les manifestent[218] ». Dans le cas tanzanien, cette approche s'inscrit dans la veine des travaux qui se sont intéressés à

[217] Yves Déloye, *Sociologie historique du politique*, Paris, Editions La Découverte, 2013, pp. 22 – 26.
[218] Georges Balandier, *Anthropologie politiqu*e, op.cit, 2004 [1967], pp. X – XI.

l a « persistance de pratiques et de modes de pensées hérités du passé […] dans ses rapports aux changements et aux effets de rémanence en contexte postsocialiste[219] ». Mon objectif est ainsi d'interroger la profondeur historique des processus contemporains de régulation du pluralisme, et de les rapprocher, ou de les distinguer, des débats, des affrontements ou des mécanismes qui ont marqué l'histoire politique de la Tanzanie. C'est à travers une telle analyse processuelle et dynamique que l'on peut comprendre ce qui fait aujourd'hui fonctionner le régime tanzanien : ce dernier doit être saisi comme une structure dynamique de relations d'autorité, qui se situe dans un équilibre en perpétuelle reconfiguration.

La première partie de ce travail se penchera sur la manière dont se reconstruisent les relations d'autorité, définies comme forme spécifique de relation de domination politique, qui travaillent le champ politique tanzanien. Cherchant à se présenter comme le continuateur de l'entreprise de fondation de la communauté des citoyens, dans sa double dimension politique et culturelle, le CCM tire profit de l'omniprésence, pendant les temps électoraux, du langage politique de « la paix et la stabilité » que ses agents s'emploient à diffuser. Tout en renforçant la cohésion des élites du régime, cette « idéologie dominante » est le support d'une stratégie de l'anxiété : celle-ci permet la reconfiguration, dans un contexte compétitif, de la formule de légitimation du régime qui construit le pluralisme politique et culturel comme un risque pour l'unité nationale (*chapitre 1*). Ce langage de « la paix et la stabilité » s'incarne très concrètement dans une série d'injonctions, qui limite le pluralisme du répertoire d'action politique, aujourd'hui recentré autour de l'acte de vote. Les élections sont, dans la période contemporaine, un moment privilégié de reproduction d'une discipline de, et par, la citoyenneté, qui fonctionne à l'intersection du contrôle et des « gouvernementalités subjectivantes ». Si le conformisme de la « bonne citoyenneté » ne résume pas l'ensemble des pratiques politiques, celles-ci restent largement limitées, dans un cadre qui complique la contestation du parti au pouvoir (*chapitre 2*). Les systèmes de contraintes organisés autour de la formule de légitimation du régime ne fonctionnent toutefois pas uniquement en direction des gouvernés : les gouvernants sont aussi les destinataires de pratiques critiques, qui mettent en doute, d'une manière plus ou moins

[219] Marie-Aude Fouéré, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », op.cit., 2011, p. 71.

détournée, les modes d'exercice du pouvoir. Ce pluralisme des opinions reste toutefois moins limité, à la fois par des processus d'externalisation et de répression de la critique, mais aussi par l'internalisation et l'intégration au fonctionnement routinier du régime. Si la période contemporaine est caractérisée par un desserrement de l'espace politique, la montée en puissance du langage de la religion a aussi contribué à inscrire les pratiques critiques dans un registre souvent moral et dépolitisé, qui évite d'interroger les fondements du régime tanzanien pour uniquement mettre en cause l'éthique individuelle des dominants (*chapitre 3*).

Si cette structure de relations d'autorité reste précaire, c'est que le contexte de la Tanzanie contemporaine, marqué par une libéralisation économique et politique depuis le milieu des années 1980, est caractérisé par une plus grande compétition des agents et des idées s'exprimant dans l'espace politique. Le maintien au pouvoir du CCM constitue, en réalité, le produit de politiques d'équilibre qui visent à reconfigurer certains aspects du fonctionnement du régime afin de maintenir l'essentiel, c'est-à-dire la centralité d'une organisation partisane dans le champ politique. Les modes d'association des agents non politiques au fonctionnement du régime témoignent de ces évolutions : en parvenant à faire de « la paix et la stabilité » un objectif relevant de l'intérêt général, et non le support d'une configuration spécifique du régime, les agents du parti-État parviennent à arrimer aux modes de régulation du pluralisme un nombre important d'agents sociaux, particulièrement des leaders religieux et coutumiers. Ceux-ci trouvent également, dans ces relations, des ressources afin de renforcer leur position dans leur champ d'origine : elles relèvent de mouvements de circulation, de cooptation, de partage des ressources et des « responsabilités », dans un cadre qui reste toutefois pyramidal et limité (*chapitre 4*). La participation de ces agents au champ politique a notamment eu pour corollaire de généraliser l'utilisation par les agents politiques, dans le cadre de la compétition électorale, de référents relatifs aux appartenances identitaires infranationales. Sans constituer une complète rupture avec la période du système de parti unique, ces usages politiques des référents religieux et ethniques/régionaux révèlent une reconfiguration de l'idée de l'unité nationale : au cœur du « récit identitaire » contemporain du parti-État, celle-ci est construite en vertu, et non en dépit, de la diversité intrinsèque de la société tanzanienne. Cette conception s'est notamment

traduite par une politique informelle d'équilibre et de rotation, qui met en forme d'une manière dynamique des registres d'attente à l'égard du parti-État, dans l'accès à la représentation politique et à ses ressources législatives et matérielles. Loin de diluer le cadre de l'État-nation tanzanien, ces évolutions contemporaines montrent davantage une reconfiguration de la dialectique entre le particulier et le national, qui s'exprime différemment en fonction des niveaux de fonctionnement du régime (*chapitre 5*).

1ère Partie. Les mobilisations autoritaires du pluralisme : légitimité, conformisme, critique

Afin de saisir les dynamiques du régime tanzanien dans la période contemporaine, je propose de revenir à ce qui en constitue, selon moi, son principe central : la relation d'autorité. L'autorité, comme forme spécifique de domination politique, n'est pas présente uniquement dans les régimes autoritaires et, au sein de ces derniers, se structurent d'autres rapports de pouvoir que ceux fondés sur l'autorité. Toutefois, et si elle ne constitue pas l'essence du régime autoritaire, la relation d'autorité permet d'éclairer en grande partie le « mystère » de son fonctionnement, dont le résultat est constitué dans le cas tanzanien par le maintien de l'ascendant de la TANU puis du CCM sur le champ politique depuis 1954. Cette hégémonie partisane doit en effet être comprise comme la conséquence du fonctionnement global d'un régime politique au sein duquel l'autorité caractérise la relation politique typique entre agents – qu'ils soient partisans, administratifs mais aussi religieux ou coutumiers. L'autorité peut ainsi être conceptualisée comme une forme idéal-typique de domination politique qui organise d'une manière spécifique la limitation du pluralisme et qui se donne à voir dans toute une série de relations politiques constituant, au niveau macrosociologique, le tissu du champ politique. L'objectif est donc de saisir comment les reconfigurations contemporaines des relations d'autorité travaillent le champ politique tanzanien, en s'intéressant aux modalités de régulation du pluralisme, défini comme une configuration spécifique d'identités collectives articulées à l'État-nation. Saisir la manière dont le pluralisme est, au concret, limité permet ainsi de saisir les évolutions des modes contemporains de domination autoritaire tels qu'ils se donnent à voir dans le cas tanzanien.

S'intéresser à la relation d'autorité conduit à mettre en avant trois de ses dimensions : la production de la légitimité, les processus de disciplinarisation des citoyens et l'internalisation de la critique. Je montrerai tout d'abord que l'autorité s'articule à une formule spécifique de légitimation, construite en grande partie sur un

rapport sacralisé au passé, en permanence réactualisé par la répétition rituelle du moment d'institution et qui se nourrit d'une anxiété collective à l'idée d'une possible dilution de la communauté politique[220]. Le *chapitre 1* se penche ainsi sur les ressorts du discours contemporain de légitimation du CCM, qui ne cesse de se présenter comme le fondateur de la nation tanzanienne dans sa double dimension politique (il est l'héritier du mouvement anticolonial qui a acquis l'indépendance du pays) et culturelle (il est celui qui a « créé » la nation tanzanienne, en menant à bien un travail de construction identitaire). Les élections constituent un mécanisme déterminant de réactivation régulière d'une anxiété à l'égard du pluralisme et de diffusion, pour le parti au pouvoir, d'un langage politique de « la paix et la stabilité » qui légitime *in fine* son emprise continue sur le champ politique.

Toutefois, il faut bien comprendre que l'autorité ne fonctionne pas principalement par conviction au sens où elle relève d'une « capacité à se faire obéir sans contrainte et sans persuasion[221] ». Les agents du CCM ne cherchent donc pas tant à ce que les citoyens tanzaniens acceptent la revendication du parti à être le « paternalistic protector of national order from internal and external threats, including threats from the opposition[222] » qu'ils ne se soumettent concrètement à son autorité. Le *chapitre 2* montre comment le moment électoral est saturé par les rappels incessants à une éthique du « bon citoyen », traduction concrète du langage politique de « la paix et la stabilité » en une série d'injonctions comportementales, où l'ethos socialiste hérité de la période d'*Ujamaa* se marrie de considérations religieuses. Cette « discipline de la citoyenneté » organise la participation politique sur le mode de la moralité et légitime l'engagement d'agents non partisans, notamment religieux, dans le champ politique. C'est dans ce tissu de relations d'autorité hiérarchiques et asymétriques que la domination autoritaire s'observe au concret, dans un mélange d'injonctions et de sanctions qui limite strictement l'espace de participation politique et où le conformisme est d'abord le produit d'une agency restreinte dont les limites sont floues mais en permanence rappelées.

[220] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961.
[221] Emmanuel Droit et Pierre Karila-Cohen, dir., *Qu'est-ce que l'autorité ? France-Allemagne(s), XIXe-XXe siècles*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2016, p. 9.
[222] Richard Whitehead, *Single-Party Rule in a Multiparty Age: Tanzania in Comparative Perspective*, op.cit., 2009 p. 236.

Enfin, le *chapitre 3* explique que l'autorité consiste d'abord à produire de l'obéissance – qui ne se résume dans la majorité des cas qu'à des comportements conformes – sans toutefois signaler la toute-puissance de celui qui commande. Si la « discipline de la citoyenneté » relève de la contrainte faite aux gouvernés, il existe en effet aussi une contrainte faite aux gouvernants et c'est l'obligation à l'égard du passé qui explique que, contrairement aux idées reçues, « even the most draconic authoritarian government is bound by laws[223] ». Ces lois relèvent évidemment d'un principe supérieur, qui n'est pas soumis à la délibération, mais il n'en constitue pas moins un étalon à l'aune duquel l'action des gouvernants peut être jugée. Dans le cas tanzanien, la relation d'autorité institue deux limites principales : les devoirs paternalistes du gouvernant à l'égard de celles et ceux qui l'ont élu et la capacité qu'ont ces derniers de le critiquer. La montée en puissance du référentiel religieux dans la période contemporaine a ainsi contribué à inscrire la critique dans un registre moral et dépolitisé, tout en permettant une multiplication des lieux et des agents autorisés à l'énoncer.

[223] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961, p. 97.

1. Chapitre 1. Le langage politique de « la paix et la stabilité » : stratégie de l'anxiété et légitimation du *chama tawala*

Les mots de paix (*amani*) et de stabilité (*utulivu*) sont, sans exagération, ceux que j'ai le plus entendus lors de mon enquête de terrain, des centaines et centaines de fois. Du citoyen ordinaire au Président de la République, en passant par les leaders religieux et administratifs mais aussi par nombre d'intellectuels, d'artistes ou de journalistes, l'usage de ces termes est omniprésent, entêtant, obsédant : lors de mes entretiens, il ne s'agissait pas quand de savoir si, mais quand, mon interlocuteur finirait par les prononcer. Plus qu'une rengaine électorale[224], le langage politique de « la paix et la stabilité » sature aujourd'hui l'espace politique tanzanien : il constitue un glissement par rapport à la terminologie classique du CCM développée pendant la période d'*Ujamaa* et est le résultat d'une série d'« adaptations et glissements de sens dans le vocabulaire de la matrice morale tanzanienne, sans rupture[225] ». Il en a conservé les fondements, à travers les concepts d'*umoja* [unité], *jamhuri* [république], *maendeleo* [développement] ou de *mwananchi* [citoyen][226]. Il a toutefois éclipsé certains concepts, comme *haki* [droit, justice] (aujourd'hui principalement mobilisé par l'opposition) ou *mshikamano* [solidarité] et en a fait apparaître d'autres, comme *amani* et *utulivu* mais aussi *uvumilivu* [tolérance], *heshima* [respect] ou *upendo* [amour].

S'interroger sur l'omniprésence de ce langage dans le champ politique revient à se poser la question des processus de légitimation du régime tanzanien : la notion de « langage politique », que j'emprunte à Denis-Constant Martin, doit être comprise comme un mode de communication politique, une mise en scène de la relation de pouvoir, une matrice de signifiés et de signifiants susceptibles d'éveiller l'émotion et de mettre en mouvement les citoyens dans une entreprise de mobilisation et de conviction

[224] Marie-Aude Fouéré, « Chronique des élections de 2010 à Zanzibar », *Politique Africaine*, n°121, 2011, pp. 127 - 145, p. 127.
[225] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », op.cit., 1998, p. 130
[226] Ariel Crozon, « Maneno wa siasa, les mots du politique en Tanzanie », *Politique Africaine*, n°64, 1996, pp. 18 – 30.

politique[227]. Depuis le milieu des années 1950, la formule de légitimation du régime s'est exprimée à travers trois langages, qui sont apparus à différents moments de la trajectoire tanzanienne et qui ont fini par se cumuler : le langage de la libération (*Uhuru*) à partir du milieu des années 1950 ; le langage de l'*Ujamaa* depuis le milieu des années 1960 ; le langage de « la paix et la stabilité » après la libéralisation du régime au milieu des années 1980. Dans cette trajectoire politique tanzanienne, le poids des mots (*« njia ya midomo tu »*) ou, plutôt, « the ability to shape perceptions of the world through words and rituals[228] » a été centrale à la formation du parti-État et a souvent été analysée comme la raison principale pour laquelle celui-ci n'a eu recours que d'une manière limitée et stratégique à la répression : autrement dit, la violence symbolique se serait substituée à la violence physique.

À côté de mécanismes de limitation fondés sur la coercition et la violence physiques, les régimes autoritaires fonctionnent en effet aussi à partir de stratégies qui ont pour objectif de les « imposer comme la seule autorité crédible [en contribuant à] maintenir, consolider, renouveler et 'naturaliser' leur domination[229] ». Si ces processus de légitimation ont été moins étudiés que d'autres aspects du fonctionnement de ces régimes[230], leur analyse est pourtant centrale : comme l'explique Juan Linz lui-même, l'analyse du fonctionnement des régimes autoritaires « doesn't mean we shouldn't study the ruling ideas [...] because of the effectiveness of symbolic communication, the multiplicity of referential connections between symbol and social reality, in authoritarian regimes[231] ». En effet, au-delà des incantations, « legitimation implies the basic organization of the political regime, namely who has justified access to power; who is justified to select the government; and how and under what conditions and limitations rule is legitimately exercised[232] ». S'intéresser à la « formule de légitimation »

[227] Denis-Constant Martin, « Introduction. Saisir les changements » in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1998, pp. 7 - 14, pp. 12 – 13.
[228] Paul Bjerk, *Building a Peaceful Nation: Julius Nyerere and the Establishment of Sovereignty in Tanzania, 1960-1964*, Rochester, University of Rochester Press, 2015, p. 14.
[229] Karine Gatelier et Marc Valeri, « Avant-propos : Les stratégies de légitimation dans les régimes autoritaires. Perspectives comparées », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 19 / 4, 2012, pp. 7 – 13, p. 11.
[230] Johannes Gerschewski, « The Three Pillars of Stability: Legitimation, Repression, and Co-Optation in Autocratic Regimes », *Democratization*, vol. 20 / 1, 2013, pp. 13 - 38, pp. 18 – 21.
[231] Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 163.
[232] Steffen Kailitz, « Classifying political regimes revisited: legitimation and durability », *Democratization*, vol. 20 / 1, 2013, pp. 39 - 60, p. 41.

du régime, au sens d'un corpus dynamique de « legitimation claims, symbols, narratives, and/or procedures[233] », permet alors de mieux resituer les ressorts sur lesquels sont construites les relations d'autorité et d'en comprendre les dynamiques.

Parce que l'autorité comme forme de domination politique « is incompatible with persuasion », la fonction de ce travail de légitimation n'est toutefois pas de convaincre les gouvernés du bien-fondé des idées qu'il articule : comme l'explique Hannah Arendt, « where arguments are used, authority is left in abeyance. Against the egalitarian order of persuasion stands the authoritarian order, which is always hierarchical[234] ». Rapprocher la formule de légitimation du régime du concept d'idéologie dominante de Pierre Bourdieu permet alors de comprendre qu'elle a pour fonction « de réduire les dissensions et les conflits à l'intérieur de la classe dominante en même temps que de produire et d'inculquer les instruments de pensée et d'action exigés par une politique de conservation ajustée aux exigences du rapport de forces[235] ». D'un côté, la formule de légitimation constitue donc un référentiel minimum visant à maintenir une certaine cohérence au sein de l'élite gouvernante : elle se rapproche de ce que Juan Linz qualifie de « mentalités » c'est-à-dire de « ways of thinking and feeling, more emotional than rational, that provide non-codified ways of reacting to different situations[236] ». D'un autre côté, la formule de légitimation participe des processus de limitation en diffusant au sein du champ politique un certain vocabulaire, des schèmes de compréhension et des arguments, notamment à travers le « sens commun » dont la fausse circulation (au sens où chaque acte de réception est une nouvelle production de l'idéologie) crée l'illusion de l'évidence immédiate. La formule de légitimation se rapporte alors à une violence symbolique c'est-à-dire à un type de « coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion [du dominé] lorsqu'il ne dispose, pour [...] penser sa relation avec [le dominant], que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination,

[233] Alexander Dukalskis et Johannes Gerschewski, « What Autocracies Say (and What Citizens Hear): Proposing Four Mechanisms of Autocratic Legitimation » , *Contemporary Politics*, vol. 23 / 3, 2017, pp. 251-268, p. 253.
[234] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961, p. 93.
[235] Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 2 / 2, 1976, pp. 3 - 73, p. 58.
[236] Sans constituer une idéologie systématique, comme dans le cas des régimes totalitaires, ces mentalités ont en effet pour objet de construire la cohésion du groupe dirigeant. Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 162.

font apparaître cette relation comme naturelle[237] ». Sans que ce processus soit absolu, les effets performatifs de la formule de légitimation se mesurent donc par sa capacité à limiter le cadre des échanges politiques autour de quelques items, en orientant la perception et l'action des agents. Si, dans le cas de la Tanzanie contemporaine, les mots du langage de « la paix et la stabilité » semblent désigner des objectifs généreux et humanistes sur lesquels il est *a priori* difficile de ne pas s'accorder, ils produisent en réalité des associations de sens qui sont historiquement associés au parti-État.

Sur le fond des idées qu'il articule, le langage politique de « la paix et la stabilité » est caractérisé par une ambivalence : en parlant de l'unité et de la tranquillité, il inscrit en creux le danger de la division, du chaos, de l'anomie sociale. En promouvant la paix, il implique la possibilité de l'hostilité, du conflit, de la violence. Lorsqu'il insiste sur le fait que les Tanzaniens sont unis, il implique qu'ils sont divisés. Si le pays est calme, c'est qu'il pourrait être conflictuel. L'omniprésence du langage de « la paix et la stabilité » est du même coup celle de son négatif, la réaffirmation d'une menace latente de discorde et de violence. Dans le cadre de mes entretiens, les lignes de divison à partir desquelles la société tanzanienne pourrait se fragmenter n'étaient généralement pas définies au premier abord. Lorsque j'interrogeais plus en avant mes interlocuteurs, je comprenais que ces lignes de fractures relèvent, dans une continuité historique certaine avec le « récit identitaire[238] » du parti-État, du pluralisme culturel et politique de la nation tanzanienne. Le pluralisme culturel m'était ainsi présenté comme menant à la fragmentation de la nation en diverses identités communautaires, ethniques, régionales ou religieuses tandis que le pluralisme politique et partisan était souvent assimilé à la violence et au risque du chaos. Or, si des violences peuvent apparaître en Tanzanie, liées à des conflits religieux ou entre militants de partis différents, elles sont en réalité loin d'être aussi systémiques que ne le laisse à penser l'omniprésence du langage de « la paix et la stabilité » : c'est précisément au cœur de ce décalage que se construit aujourd'hui la stratégie de légitimation du régime politique.

[237] Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, op.cit., 1997, p. 245.
[238] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 33.

L'omniprésence du langage de « la paix et la stabilité » répond ainsi à une stratégie de légitimation du régime organisée autour de l'anxiété, au sens d'une émotion politique relevant d'une « free floating insecurity […] in the face of moral anarchy and social breakdown [and in] the absence of morality and loss of customary modes of civil and political life[239] ». L'anxiété comme « logique politique[240] » doit être comprise comme « a political tool, an instrument of elite rule or insurgent advance, created and sustained by political leaders or activists who stand to gain something from it[241] ». Dans le cas tanzanien, la stratégie de l'anxiété menée par les agents du parti-État à des fins de légitimation vise moins à convaincre les citoyens de la véracité de la menace que ferait courir le pluralisme politique et culturel à la société tanzanienne qu'à irriguer et limiter le débat politique autour d'items qui sont historiquement favorables au *chama tawala* [le parti au pouvoir]. C'est par la circulation et la reproduction du langage de « la paix et la stabilité » dans la Tanzanie contemporaine que ces agents peuvent continuer à présenter le CCM comme le « paternalistic protector of national order from internal and external threats, including threats from the opposition[242] ». Parce que sa légitimité est notamment construite à partir de ce langage, le parti dominant comme organisation partisane se trouve toutefois dans une position précaire : il doit justifier de son efficacité à maintenir « la paix et la stabilité » (sinon pourquoi ne pas voter pour un concurrent plus efficace ?), tout en réactivant les craintes liés au pluralisme (sinon, pourquoi ne pas choisir un parti qui promeut une autre priorité ?). L'objectif de la stratégie de l'anxiété est donc à la fois de faire peur et de rassurer.

Je montrerai dans ce chapitre en quoi le langage de « la paix et la stabilité » et son corollaire, l'anxiété à l'égard du pluralisme, constituent la pierre angulaire de la formule de légitimation du régime tanzanien dans la période contemporaine. La construction du pluralisme comme d'une « menace » s'inscrit dans l'histoire du mouvement nationaliste depuis les années 1950 et a profondément structuré le rapport des leaders du parti-État au champ politique : le langage de « la paix et la stabilité » constitue le produit de la sédimentation progressive d'un « framing » anxiogène du

[239] Corey Robin, *Fear: the History of a Political Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 8.
[240] Emmy Eklundh, Andreja Zavnik et Emmanuel-Pierre Guittet, eds., *The Politics of Anxiety*, Londres, Rowman & Littlefield International, 2017, p. 4.
[241] Corey Robin, *Fear: the History of a Political Idea,* op.cit., 2004, p. 16.
[242] Richard Whitehead, *Single-Party Rule in a Multiparty Age: Tanzania in Comparative Perspective*, op.cit., 2009, p. 236.

pluralisme politique et culturel, associé à la violence et à la dilution de l'unité nationale *(1.1)*. Dans la période contemporaine, les élections sont un moment de réactualisation de cette anxiété à l'égard du pluralisme : présentées comme un péril potentiellement mortel pour la communauté des citoyens, le processus électoral constitue l'acmé d'une stratégie de « mise en risque » de la société tanzanienne par les agents du parti-État et un espace de diffusion privilégié du langage de « la paix et la stabilité » *(1.2)*. L'objectif de la stratégie de l'anxiété menée par les agents du parti-État visent à légitimer la place centrale du CCM dans le fonctionnement du régime : dans une dialectique entre statu quo et changement, ces processus de légitimation visent en réalité à présenter le *chama tawala* comme le seul capable de maintenir l'unité de la nation tanzanienne dans un contexte postsocialiste et compétitif *(1.3)*.

1.1. Le langage de « la paix et la stabilité » : la reformulation contemporaine d'un « framing » historiquement anxiogène du pluralisme

Lorsque l'on tente de faire sens du vocabulaire et des images qu'il articule, le langage politique de « la paix et la stabilité » apparaît comme le dernier avatar d'une anxiété à l'égard du pluralisme profondément ancrée au sein des mentalités des élites politiques tanzaniennes : le pluralisme politique et culturel en Tanzanie historiquement été converti d'un fait social, qui pourrait être banal, en une menace pour l'unité nationale. La perception de ce danger a, en réalité, peu à voir avec sa véracité : elle relève d'un travail politique de « framing[243] » dont « la première étape consiste à identifier un objet dont le public devra avoir peur, la deuxième à en interpréter la nature et à expliquer la raison de sa dangerosité afin, en dernier lieu, d'y faire face[244] ». Resituer ce processus dans la longue durée historique implique de reconstruire, « au terme du va-et-vient de la recherche, [un] corpus de discours, un corps de producteurs, un ensemble de lieux de production de discours et de production de producteurs de discours[245] ». Dans le cas tanzanien, c'est au sein des élites du mouvement nationaliste puis du parti au pouvoir que s'est élaboré ce framing du pluralisme, qui assimile la différence à un clivage, le clivage à une source de conflictualité et présente le conflit comme intrinsèquement violent et corrosif pour la communauté politique.

La sédimentation historique des idées au coeur « framing anxiogène » du pluralisme doit être resituée en fonction des configurations successives du régime, donnant ainsi à voir ses dynamiques. Trois idées principales, qui ont chacune émergé à un moment de la trajectoire historique du parti-État, structurent le rapport anxiogène au pluralisme que ses agents contribuent aujourd'hui à diffuser à travers le langage de « la paix et la stabilité ». La première est que les différences culturelles et d'opinions, si

[243] Bethany Albertson et Shana Gadarian, *Anxious Politics: Democratic Citizenship in a Yhreatening World*, New York, Cambridge University Press, 2015, p. XX.
[244] Patrick Boucheron et Corey Robin, *L'exercice de la peur : usages politiques d'une émotion*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2015, p. 50.
[245] Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante »,op.cit., 1976, p. 10.

elles n'ont pas d'effet corrosif en elles-mêmes, sont, dès qu'elles rentrent dans le champ politique, l'objet de manipulations qui visent à défaire l'unité nationale. Cette explication est largement le produit de la période de la lutte pour l'indépendance, pendant laquelle les leaders de la TANU, et en particulier Julius Nyerere, se sont posés en dénonciateurs de l'ordre colonial et de la division de la population tanganyikaise sur des bases ethniques, raciales et religieuses qu'il instaurait *(1.1.1)*. La deuxième idée, au coeur du langage de « la paix et la stabilité », consiste à confondre pluralisme culturel et pluralisme politique et donc à assimiler l'opposition partisane à la représentation sectaire d'intérêts segmentaires. Elle tient en grande partie à la manière dont les partis d'opposition ont émergé pendant la première période du multipartisme entre 1958 et 1965 et à la façon dont les leaders de la TANU ont justifié l'imposition du système de parti unique à partir d'une revendication à incarner, seuls, le projet de l'unité nationale *(1.1.2)*. Enfin, une troisième idée, diffusée plus largement à partir de la transition du milieu des années 1980, insiste sur le fait que la menace que constitue le pluralisme est latente, invisible et pernicieuse, mais non moins réelle. Largement présente, au-delà des agents du parti, elle s'appuie sur la mise en récit et la circulation de quelques faits divers (émeutes, assassinats, violences) dont le caractère exemplaire tient à leur bornage géographique et temporel plus que hasardeux, ainsi qu'à l'usage des contre-modèles des pays voisins de la Tanzanie *(1.1.3).*

1.1.1. « What is going to be the basis of the citizenship of Tanganyika ? » : unité, divisions et manipulations du pluralisme pendant la période coloniale (1954-1961)

À son création dans les années 1950, la Tanganyika African National Union (TANU) propose, comme nombre de mouvements de libération africains de la même époque, une forme lâche de nationalisme dont l'« immediate aim was to rid the continent of foreign rule. In this respect, African nationalism was a classic expression of the demand for self-determination […] within the prefabricated structures of the already existing colonial states[246] ». L'objectif de ses leaders est de permettre le regroupement

[246] Alex Thomson, *An Introduction to African Politics*, Londres, Routledge, 2010, p. 37.

de toutes les énergies anticoloniales du Tanganyika et son orientation idéologique reste volontairement floue. Outre la demande d'une indépendance immédiate, l'organisation met en avant l'idée de l'unité dans le cadre des frontières nationales. Cette option, si elle n'est pas partagée par la totalité des partisans de l'indépendance, rencontre toutefois un important succès, notamment parce que le régime colonial est fondé sur la séparation de la population sur des bases raciales, ethniques et religieuses. Les leaders de la TANU ne cherchent pas à nier l'existence de la diversité des cultures et des opinions entre Tanganyikais, mais expliquent que cette diversité a été manipulée par les colonisateurs afin de les diviser et d'empêcher leur libération : si le pluralisme n'a pas en lui-même d'effet corrosif, il fait, dès qu'il rentre dans le champ politique, l'objet de manipulations par les « ennemis » de la nation.

En miroir de la politique coloniale, les questions raciales, ethniques et religieuses sont au coeur des discussions des années 1950 sur la forme que devrait adopter la nation tanzanienne une fois l'indépendance acquise. La problématique raciale est la plus évidente, non seulement parce que le système colonial organise une représentation inégalitaire en trois groupes raciaux au sein du Legislative Council (LEGCO), au détriment évident des Africains, mais aussi parce qu'elle structure en profondeur l'espace urbain, notamment à Dar es Salaam où sont nées l'African Association (AA) en 1929 puis la TANU en 1954. La capitale coloniale est en effet organisée en trois zones : « Zone 1 was for buildings of a European type, Zone 2 was for residential or commercial buildings, and Zone 3 was for native style buildings[247] ». Si cette organisation, dont les traces sont encore aujourd'hui perceptibles, n'instaure pas une ségrégation raciale *de jure* – qui violerait les principes du mandat accordé par la Ligue des Nations au Royaume-Uni – le but est néanmoins atteint : les zones 1 (Européens), 2 (Asiatiques) et 3 (Africains) sont racialement homogènes. La pression démographique de l'après-guerre aggrave ces inégalités et repousse les Africains toujours plus loin du centre-ville : elle suscite un ressentiment de la majorité de la population, notamment à l'égard de la communauté indienne[248], qui marque durablement les leaders du mouvement nationaliste. Influencés par les idées

[247] Sarah Smiley, « The City of Three Colors: Segregation in Colonial Dar es Salaam, 1891-1961 », *Historical Geography*, vol. 37, 2009, pp. 178 - 196, p. 180.
[248] Ronald Aminzade, *Race, Nation, and Citizenship in Post-Colonial Africa: the Case of Tanzania*, op.cit., 2013, p. 15.

panafricaines, un certain nombre de ses intellectuels défendent alors l'idée d'une nation tanganyikaise uniquement africaine, « their [conception of] *taifa* [nation] expressly conflated skin color and geographical origin into a self-evident social category[249] ». À l'opposé, et considérant qu'il fallait rompre complètement avec le projet colonial, Julius Nyerere et d'autres défendent une conception individuelle et non communautaire de la citoyenneté, fondée sur le droit et mettant à distance les référents raciaux. Julius Nyerere considère qu'il s'agit là d'une question de principe et met tout son poids politique dans la balance quand le LEGCO débat de la *Citizenship Bill* en octobre 1961, quelques semaines avant l'indépendance. Dans son discours, le Premier ministre demande :

> *« What is going to be the basis of the citizenship of Tanganyika ? We, the Government elected by the people of Tanganyika say loyalty to the country. […] A fairly large number of speakers have stood up here […]. They stood, sir, and said they speak for the vast majority of the people of Tanganyika, and they are asking us, sir, to base citizenship not on loyalty to our country, but on colour. Now, sir, this is a big difference on principle […]. Discrimination against human beings because of their colour, is exactly what we have been fighting against. This is what we have formed TANU for […]. I am therefore asking for a free vote* [sans discipline de vote]*, and the moment the majority of representatives of our people show that their views are different from ours, we resign at that point[250] ».*

Julius Nyerere ne remet pas en cause le caractère africain de la future nation tanganyikaise (les Africains constituent évidemment l'immense majorité de la population), mais il rejette toute distinction entre ses futurs membres sur des bases autres que le sentiment national. Il explique que :

> *« If we in Tanganyika are going to divorce citizenship from loyalty and marry it to colour, we won't stop there, sir. We will go on breaking that principle and I have heard people here already doing it. I have heard several times and I was noting it, the phrase 'indigenous African'. They are beginning to draw a distinction between Africans too […]. If we accept what they are saying sir, a day will come when we will say all people were created equal except the Masai, except the Wagogo, except the Waha, except the polygamists[251]*, except the Muslims, etc. We will continue breaking these principles[252] *».*

[249] James Brennan, *Taifa: Making Nation and Race in Urban Tanzania*, op.cit., 2012, p. 118.
[250] Julius Nyerere, « The Principles of Citizenship », in *Freedom and Unity (Uhuru na Umoja): a Selection from Writings and Speeches 1952-1965*, Oxford, Oxford University Press, 1967, pp. 126 – 129.
[251] Dans ce contexte, « polygamists » fait référence aux adeptes des religions traditionnelles.
[252] Julius Nyerere, « The Principles of Citizenship », op.cit., 1967, p. 128.

Même si elle concerne au final un nombre relativement restreint de personnes, la question raciale est, pour Julius Nyerere, exemplaire de l'unité nationale, qui constitue sa perspective. Son attachement personnel et philosophique au non-racialisme explique autant sa position que sa conviction pragmatique que de tels débats ne peuvent *in fine* que mener au morcellement de la nation sur d'autres bases, notamment ethniques et religieuses. Si la problématique raciale reste en effet principalement limitée aux zones urbaines, les divisions ethniques générées par le système colonial inquiètent au premier chef les leaders de la TANU. La politique coloniale d'indirect rule, en dépit de la période relativement courte pendant laquelle elle a été mise en œuvre par rapport aux pays voisins (1925/1953[253]), a conduit à l'affirmation politique d'identités ethniques largement reconstruites. Les sentiments tribaux sont en réalité des produits de la modernité et résultent, selon John Iliffe, d'un « historical misunderstanding. The British wrongly believed that Tanganyikans belonged to tribes; Tanganyikans created tribes to function within the colonial framework[254] ». La politique néo traditionaliste coloniale a imposé la création de chefferies dans les sociétés acéphales (par exemple chez les Masai ou chez les Makonde) et encouragé ailleurs l'agrégation tribale. À partir du milieu des années 1920, des positions de paramount chiefs sont ainsi créées, comme chez les Nyakyusa en 1926 ou les Sukuma en 1949. À partir des années 1940, le référent ethnique est également mobilisé par une nouvelle élite, souvent issue des écoles missionnaires, qui participe de la création d'associations tribales comme la Wazaramo Union en 1938[255] ou la Nyakyusa Union en 1942[256]. Parfois contre et parfois du côté des chefs, ces associations constituent des organisations de bienfaisance qui s'engagent souvent en politique : elles proposent une vision de la future citoyenneté tanganyikaise alternative à celle du nationalisme de la TANU, « based on a series of Citizens' Unions organized locally and defined in terms of membership of an ethnic rather than a national

[253] A la sortie de la Seconde Guerre Mondiale, le Colonial Office décide de mettre fin ç la politique de l'indirect rule : les Natives Authorities doivent désormais être remplacées par des gouvernements locaux et les chefs élus par des conseils. Cette politique n'est appliquée au Tanganyika qu'à partir de 1953 et l'adoption de la Tanganyika's Local Government Ordinance. Leander Schneider, « Colonial Legacies and Postcolonial Authoritarianism in Tanzania: Connects and Disconnects », op.cit., 2006, p. 100.

[254] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1979, p. 318. Pour une analyse de ces processus en Afrique francophone, voir notamment Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Editions Karthala, 1989 et Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, Editions La Découverte, 2005.

[255] James Brennan, Andrew Burton et Yusufu Lawi, eds., *Dar es Salaam: Histories from an Emerging African Metropoli*s, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers, 2007, p. 49.

[256] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 332.

political community[257] ». Les relations entre les chefs, les associations tribales et le mouvement nationaliste sont complexes et varient en fonction des contextes, des personnalités locales et des périodes[258]. Si certains paramount chiefs, comme Thomas Marealle (élu chef des Chagga en 1951) ou Abdallah Fundikira (élu chef d'Unyanyembe en 1957) sont des membres éminents de la TANU, la majeure partie de leurs homologues sont inquiets de la popularité grandissante du mouvement nationaliste. L'aversion de principaux leaders de la TANU pour l'institution tribale est, en retour, profonde et elle nourrit notamment la décision d'abolir les chefferies après l'indépendance. Lui-même fils d'un chef Zanaki, Julius Nyerere a, à de nombreuses reprises, expliqué que le tribalisme était un moyen pour les colons de diviser la majorité africaine. Dans un discours donné en 1967 à la conférence du Zambian United National Independence Party, il explique que « the enemies of Zambia, and of Africa, will make every possible attempt to destroy the unity of Zambia […]. Their methods will be insidious - underhand - and clever. In particular, they will play upon our traditional loyalty to tribes and to men[259] ». Sans nier la validité du référent ethnique, que Julius Nyerere exalte d'ailleurs à certains égards en inscrivant l'*Ujamaa* dans la filiation d'un « socialisme tribal[260] », il met toutefois en garde contre l'utilisation politique de ces loyautés par les « ennemis » (néo)colonialistes des nations africaines. Sa critique tient au registre dans lequel peut s'exprimer le pluralisme ethnique : s'il est acceptable dans le champ culturel[261], il est dangereux qu'il s'inscrive dans le champ politique et doit donc être limité.

Si les leaders de la TANU sont fortement préoccupés par le potentiel centrifuge des divisions raciales et ethniques au moment de l'indépendance, leur principale inquiétude concerne toutefois la question religieuse : les politiques coloniales allemande puis britannique ont engendré des inégalités entre chrétiens et musulmans qui provoquent, dans les années 1950, des dissensions jusqu'au sein du mouvement nationaliste. Une certaine partie de ses leaders historiques, comme Bibi Titi Mohamed

[257] Emma Hunter, « Dutiful sujects, patriotic citizens, and the concept of "good citizenship" in twentieth-century Tanzania », *The Historical Journal*, vol.56 / 1, 2013, pp. 257 - 277, p. 270.
[258] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 533.
[259] Julius Nyerere, *Freedom and Socialism (Uhuru na Ujamaa): a Selection from Writing and Speeches 1965-1967*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 332.
[260] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 36.
[261] Sur ce point, voir notamment Kelly Askew, *Performing the Nation*, op.cit., 2002.

(première présidente de l'*Umoja wa Wanawake Tanzania*, la ligue des femmes de la TANU), les frères Sykes (deux des membres fondateurs de l'organisation et fils de Kleist Sykes, qui était l'un des fondateurs de l'AA) ou Tewa Said Tewa (à la fois membre fondateur de la TANU et leader de l'East African Muslim Welfare Society), partagent avec un grand nombre de Tanganyikais de confession musulmane le sentiment d'une marginalisation éducative, économique et politique[262], notamment au regard de l'émergence de personnalités de confession chrétienne au sein du mouvement nationaliste dans l'après-guerre, comme Oscar Kambona (qui est le secrétaire général du parti) ou Julius Nyerere. Lui-même fervent catholique (seul son goût de la politique l'aurait fait renoncer au magistère[263]), ce dernier insiste à de nombreuses reprises sur l'origine coloniale des divisions entre musulmans et chrétiens tanzaniens, soulignant la « fundamental importance to not encourage divisions on grounds of race, tribe, religion or sex […]. Had the party allowed religious factionalism, it could not have served as a unifying factor, and the goal of national integration could have been threatened[264] ». La première décennie après l'indépendance est illustrative de la volonté de réduire les inégalités entre chrétiens et musulmans (notamment à travers la nationalisation des établissements scolaires décidée en 1969[265]), tout en réaffirmant le principe de l'appartenance individuelle à la nation tanzanienne. Les leaders du parti-État cherchent à subordonner le référent religieux au référent national et insistent sur le fait que la solidarité nationale doit être supérieure à la solidarité religieuse.

Les débats lors de la « crise islamique » de 1968 illustrent bien la manière dont les considérations relatives au nationalisme, aux questions raciales et religieuses, mais aussi aux orientations politiques et économiques du nouveau régime sont conjointement utilisées pour renforcer le cadre national. En décembre 1968, l'East African Muslim Welfare Society (EAMWS), une société de bienfaisance créée en 1945 par l'Aga Khan (imam des chiites ismaéliens nizârites) est dissoute et remplacée par BAKWATA (*Baraza Kuu la Waislamu Tanzania,* National Muslim Council of Tanzania). Le conflit

[262] Sur l'histoire de ce sentiment de marginalisation, voir Roman Loimeier, « Perceptions of marginalization: Muslims in contemporary Tanzania », in René Otayek et Benjamin Soares, dir., *Islam, état et société en Afrique*, Paris, Editions Karthala, 2009, pp. 211 -- 241.
[263] Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania: Aspects of Changing Relationship, 1961-1994*, Leiden ; Boston, Brill, 1999, p. 78 et p. 80.
[264] David Westerlund, *Ujamaa na dini,* op.cit., 1980, p. 58.
[265] Philemon Mushi, *History and Development of Education in Tanzania*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 2009, p. 127.

au sein de l'EAMWS dure depuis plusieurs moi et oppose, sur fond d'accusations de corruption, le leadership de l'organisation à une faction de proches du gouvernement, qui défendent l'idée que « Islamic unity had to give way to national unity and socialist development. As a consequence, EAMWS had to become 'nationalised'[266] ». L'EAMWS est tout à la fois critiquée pour être anti-tanzanienne (puisqu'elle est une organisation régionale), anti-africaine (elle est placée sous le patronage de l'Aga Khan), et anti-*Ujamaa* (un certain nombre de ses leaders, des entrepreneurs tanzaniens indiens chiites, voient leurs intérêts économiques mis à mal par la nouvelle politique du régime)[267]. Après le retrait de plusieurs branches locales, la réunion d'Iringa est le coup de grâce : Abeid Karume, alors président de Zanzibar et vice-président de la République unie, accuse l'organisation de « conspirer avec les étrangers » et, de son côté, le Sheikh Abdallah Chaumrembo, un imam de Dar es Salaam proche de la TANU, la condamne d'avoir été « trop 'indienne' et anti-Arusha donc 'anti-tanzanienne'[268] ». Le 20 décembre, BAKWATA, dont les structures sont une copie de celles de la TANU[269], devient l'organisation unique représentative de l'islam tanzanien. Si cet épisode a aussi marqué en profondeur le champ islamique tanzanien (voir p. 130 et p. 368), il dénote que la période du tournant de l'indépendance et des années 1960 ont profondément marqué les « mentalités » des leaders du parti-État, au regard du pluralisme politique et culturel. La formule de légitimation du régime tanzanien s'articule ainsi autour de l'idée de l'unité nationale, face aux divisions de la population tanganyikaise sur des bases raciales et ethniques, ainsi qu'à l'accentuation des clivages religieux par les politiques coloniales allemandes et britanniques. La devise du pays après l'union avec Zanzibar, *« Umoja na Uhuru »* (union et liberté), reflète bien l'intrication des deux concepts : dans ce référentiel, la diversité culturelle ne constitue pas un problème en elle-même, mais doit rester circonscrite à un champ non politique car elle risque, dans le cas contraire, d'être utilisée, détournée, manipulée par les ennemis de l'unité nationale, qu'ils soient étrangers ou nationaux. Malgré le changement des générations au sein du CCM, ce rapport anxiogène au pluralisme se retrouve aujourd'hui au coeur du langage

[266] David Westerlund, *Ujamaa na dini,* op.cit., 1980, p. 102.
[267] Simeon Mesaki, « Religion and the State in Tanzania », *Cross-Cultural Communication*, vol. 7 / 2, 2011, pp. 249 - 259, p. 253.
[268] L'accusation « anti-Arusha » fait référence à la déclaration d'Arusha par Julius Nyerere en 1967 qui lance officiellement la politique d'*Ujamaa*. Roman Loimeier, « Perceptions of marginalization: Muslims in contemporary Tanzania » in René Otayek et Benjamin Soares, dir., *Islam, état et société en Afrique* op.cit., 2009, pp. 219 -- 220.
[269] David Westerlund, *Ujamaa na dini,* op.cit., 1980, p. 103.

politique de « la paix et la stabilité ». Il relève à la fois d'une forme de reconnaissance de la diversité culturelle de la société tanzanienne, et d'une suspicion quant à son expression dans le champ politique, qui est considérée comme ne pouvant, *in fine*, que mener à la fragmentation de la communauté des citoyens.

1.1.2. « No room for difference » : confusion entre pluralisme politique et pluralisme culturel pendant la période du premier multipartisme (1958-1965)

Si, pendant la période de la lutte anticoloniale, la TANU s'était alliée à toutes les organisations qui pouvaient la renforcer, tribales parfois, sociales et coopératives souvent[270], laissant ainsi « little political or rhetorical space for opposition[271] », la période allant de 1958 (date du premier scrutin auquel la TANU est autorisée à participer) à 1965 (quand, après l'accession à l'indépendance en 1961, elle impose le système du parti unique) est caractérisée par une effervescence politique. À mesure que la perspective de l'indépendance se confirme, le champ partisan se complexifie : trois principaux partis politiques alternatifs à la TANU apparaissent pendant cette période : le United Tanganyika Party (UTP) en 1956, l'African National Congress (ANC) en 1958 et l'All Muslim National Union of Tanganyika (AMNUT) en 1959. Si le premier est une création des autorités coloniales, le second est issu d'une scission du mouvement nationaliste et le troisième est fondé par une partie de l'élite musulmane qui craint la marginalisation politique. Aucun d'entre eux ne menacera, même à la marge, l'hégémonie de la TANU : cette dernière remporte 28 des 30 sièges éligibles au LEGCO en 1958/1959 (alors même que le scrutin censitaire interdit la participation de l'immense majorité des Africains[272]) ; 88,2% des voix et 70 des 71 sièges aux élections de 1960 (le seul député élu sans l'étiquette de la TANU rejoint immédiatement la

[270] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politiqu*e, op.cit., 1988, p. 32.
[271] Gregory Maddox et James Giblin, eds., *In Search of a Nation,* op.cit., 2005, p. 9
[272] Lors de ce scrutin, le nombre d'électeurs était d'environ 40 000 personnes, le suffrage étant « restreint à ceux qui payaient des impôts [:] seuls pouvaient voter les fonctionnaires indigènes, les gens gagnant plus de 3 000 shillings par an (ce qui était beaucoup) ou les personnes ayant atteint le niveau de la classe de terminale (« Standard VIII » [8 années d'éducation]), soit environ 1 % de la population du Tanganyika ». Peter Pels, « Imaginer les élections : modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale », *Politique Africaine*, n°83, 2001, pp. 135 - 150, p. 141. Pour un détail de ce mode de scrutin, voir p. 187.

majorité parlementaire) ; et 99,2% des voix lors des élections présidentielles de 1962. L'influence de ces partis politiques d'opposition, toutefois, ne se résume pas à leur faible poids électoral : ils participent à la structuration et à la mise à l'agenda des problématiques raciales, ethniques et religieuses, éprouvant, stimulant et orientant en même temps le nationalisme défendu par les leaders de la TANU et qui est au cœur de la formule de légitimation du régime. La mise en place du système de parti unique quelques mois après le scrutin de 1962 est une conséquence directe à la manière dont s'est déroulée la compétition politique pendant cette courte période. Les arguments mobilisés par les leaders de la TANU, et en premier lieu par Julius Nyerere, donnent à voir leur conviction que pluralisme culturel et politique se confondent, le dernier ne faisant qu'attiser le premier, empêchant ainsi la mise en œuvre d'une politique ambitieuse de construction nationale et de développement économique.

La ségrégation sur des bases raciales se trouvant au coeur du projet colonial, il n'est pas illogique que les divergences d'opinion autour de cette problématique aient constitué la première ligne de fracture au sein du système partisan tanganyikais. Tentant vainement de contrer la popularité grandissante du mouvement nationaliste, les autorités coloniales, au plus haut niveau, s'accordent à l'été 1955 sur la nécessité de créer une organisation politique promouvant le multiculturalisme et la coopération raciale[273]. L'UTP rassemble une bonne partie des membres nommés au LEGCO parmi les trois groupes raciaux et défend une vision paternaliste et censitaire de la représentation politique, acceptant d'étendre graduellement le droit de vote aux Africains les plus aisés, éduqués et « responsables ». Il dispose non seulement d'un certain soutien au sein de la communauté indienne, lié notamment à ses divisions internes, mais aussi parmi les Africains où « this support aros[ed] chiefly from the divisions which nationalism had opened among Africans[274] ». L'UTP recueille 10% des voix aux élections de 1958/1959 mais il ne parvient à faire élire aucun de ses candidats. Si ce dernier scrutin signe la fin de ce parti, il constitue en revanche l'émergence de l'African National Congress (ANC). Créé par le charismatique Zuberi Mtemvu, le premier secrétaire général de la TANU qui défend l'idée du boycott par le parti des élections de 1958/1959[275], l'ANC renvoie dos à

[273] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 521.
[274] Ibid., p. 522.
[275] James Brennan, « The Short History of Political Opposition & Multi-Party Democracy in Tanganyika (1958-1964) » in Gregory Maddox et James Giblin, eds., *In Search of a Nation,* op.cit., 2005, pp. 250 -

dos le multiracialisme de l'UTP et le non-racialisme de la TANU. Ses leaders se posent en hérauts des Africains « indigènes » : si la véhémence des attaques contre la minorité indienne ne leur est pas réservée (certains leaders de la TANU, comme Bibi Titi Mohammad ou Oscar Kambona, ne partagent pas la modération de Julius Nyerere sur ce sujet) Zuberi Mtemvu fait de la politique de l'« l'africanisation » la pierre d'achoppement de l'unité du mouvement nationaliste. L'ANC échoue lors du scrutin national de 1958 / 1959 (le parti ne recueille que 53 voix pour plus de 40 000 inscrits[276]) mais connaît un certain succès lors des élections locales la même année, « attracting men who had gained nothing from TANU: embittered chiefs and opponents of the VFCU in Sukumaland; some Christian leaders in Newala; traditionalists and religious dissidents in Bukoba[277] ». Après l'indépendance, Zuberi Mtemvu continue de chercher à fédérer les diverses oppositions à la TANU, jouant notamment autour de l'idée d'indigénéité pour faire le lien entre la problématique raciale, principalement urbaine, et la question ethnique, d'abord rurale. Dans un communiqué de presse, son parti dénonce ainsi, au nom de ce principe, l'abolition des chefferies en 1962 :

> *« The Chiefs and our Ancestors had already laid down a foundation which we were, as sons and daughters of Africa, supposed to follow and upon which the Tanganyika Nationhood should be built. Unique, and unprecedented in political history, TANU chose to abandon the foundation and instead built up an artificial pillar which is now mercilessly oppressing the indigenous Africans[278] ».*

Les convergences entre les différentes oppositions à la TANU concernent non seulement les problématiques raciales et tribales mais également religieuses : crée en 1959, l'AMNUT se veut la caisse de résonance du sentiment de marginalisation de la communauté musulmane. L'organisation est créée par des déçus de la TANU, « because its leaders felt that Muslims were being side-lined within TANU in favour of younger Christians[279] » mais nombre de ses membres sont des Arabes de Dar es Salaam[280] et l'un de ses leaders, Sheikh Hussein bin Juma, est en même temps le président local du

276, p. 252.
[276] Ibid., p. 254.
[277] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 572.
[278] James Brennan, « The Short History of Political Opposition & Multi-Party Democracy in Tanganyika (1958-1964) », op.cit., 2005, p. 260.
[279] Emma Hunter, *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania,* op.cit., 2015, p. 18.
[280] David Westerlund, *Ujamaa na dini,* op.cit., 1980, p. 93.

l'UTP[281]. L'All Muslim National Union of Tanganyika (AMNUT) concentre en réalité ses revendications sur le différentiel entre les niveaux d'éducation entre chrétiens et musulmans, au détriment de ces derniers, et demande à ce que l'indépendance soit différée jusqu'à ce qu'il soit résorbé. Son positionnement anticommuniste et conservateur facilite les passerelles avec d'autres griefs : le Sheikh Hussein est également un défenseur du système des chefferies et l'un des proches de l'AMNUT (et beau-frère de son président) n'est autre que le chef Unyanyembe Abdallah Fundikira, « regarded as a focal point for conservative sentiment within TANU[282] ». Ce dernier, ministre de la Justice après l'indépendance, quitte d'ailleurs le parti en 1963 et 1964 pour prendre la tête du Nationalist Entreprise Party, créé par le Sheikh Hussein[283]. Des tentatives ont également eu lieu pour fédérer les diverses oppositions à la TANU sous une même bannière partisane : des rapprochements entre l'ANC de Zuberi Mtemvu, le People's Convention Party (PCP) du populaire leader syndical Christopher Tumbo et l'AMNUT sont ainsi régulièrement évoqués[284]. Si elles font long feu, une même vision conservatrice et traditionaliste, qui peut d'ailleurs être partagée par certains au sein de la TANU, semble traverser et rapprocher ces différentes organisations et leaders d'opinion, laissant voir un projet politique alternatif au progressisme nationaliste et socialisant de la TANU.

Les convergences entre les différents partis d'opposition créés autour de revendications distinctes, raciales, tribales et religieuses, renforcent l'amalgame fait, au sein du mouvement nationaliste, entre les différentes problématiques relevant du pluralisme culturel et l'association entre ce dernier et le pluralisme politique. Les leaders de la TANU réagissent de deux manières, qui apparaissent contradictoires mais qui, ensemble, laissent voir l'équilibre précaire du mode typique de régulation du pluralisme que défend le parti-État. D'un côté, il s'agit de devancer les arguments de l'opposition, à la fois en reprenant ses thématiques (Julius Nyerere est ainsi forcé d'accepter une politique de discrimination positive en faveur des Africains dans

[281] August Nimtz, *Islam and Politics in East Africa: the Sufi Order in Tanzania,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, p. 89.
[282] David Westerlund, *Ujamaa na dini,* op.cit., 1980, p. 94.
[283] Ibid., pp. 94 - 95.
[284] James Brennan, « The Short History of Political Opposition & Multi-Party Democracy in Tanganyika (1958-1964) », op.cit., 2005, p. 261.

l'administration publique en 1960[285]) et en cooptant une partie de ses soutiens potentiels (la TANU encourage ainsi des Sheikhs à dénoncer l'AMNUT et ses demandes d'un report de l'indépendance[286]). D'un autre côté, ses leaders cherchent à faire cesser les discours trop critiques exprimés en interne à travers la mobilisation de problématiques relevant du pluralisme culturel : du côté de l'opposition, l'ANC a ainsi toutes les peines du monde à accéder aux médias pendant la campagne de 1962[287]. Au sein de la TANU, le Sheikh Takadir, pourtant à la tête du puissant Council of Elders du parti, est sommairement exclu en 1958 pour avoir « expressed doubt that there were not enough Muslims on a TANU election slate[288] ». L'influence de Julius Nyerere semble avoir été déterminante dans cette mise à distance des revendications liées au pluralisme culturel de la société tanzanienne. Il utilise tous les moyens à sa disposition, son aura personnelle et les pouvoirs qui lui sont confiés, les outrepassant même parfois : selon Listowel, il est particulièrement « revealing of both Nyerere's resentment of religious (and racial) partisanship [that] of one of his rare dictatorial flashes [is] that he promptly expelled the Sheikh [Takadir] from the party[289] ».

La conviction profonde de Julius Nyerere, déjà en germes mais renforcée par les exemples de l'ANC et de l'AMNUT, est que le multipartisme n'est pas adapté aux conditions sociales et politiques de la nouvelle nation tanganyikaise. Dans un discours prononcé à la conférence annuelle de la TANU en janvier 1963, il explique que *« a two-party system can be justified only when the parties are divided over some fundamental issue; otherwise, it merely encourages the growth of factionnalism[290]* ». Selon lui, les systèmes de partis occidentaux sont apparus en raison des clivages économiques endogènes, mais la situation est différente dans les anciens pays colonisés où :

> *« Parties had a very different origin. They were not formed to challenge any ruling group of our own people; they were formed to challenge the foreigners who ruled over us. They were not, therefore, political 'parties' - ie. factions - but*

[285] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika,* op.cit., 1979, p. 573.
[286] August Nimtz, *Islam and Politics in East Africa,* op.cit., 1980, p. 89.
[287] James Brennan, « The Short History of Political Opposition & Multi-Party Democracy in Tanganyika (1958-1964) », op.cit., 2005, p. 256.
[288] David Westerlund, *Ujamaa na dini,* op.cit., 1980, p. 94.
[289] Judith Listowel, *The Making of Tanganyika*, Londres, Chatto & Windus, 1965, p. 303.
[290] Julius Nyerere, « Democracy and the Party System », in *Freedom and Unity (Uhuru na Umoja),* op.cit., 1967, p. 196.

nationalist movements. And from the outset they represented the interests and aspirations of the whole nation[291] *».*

Selon lui, la compétition politique dans un système de multipartisme se réduit alors au *« level of a football match. A football match may, of course, attract some very able players; it may also be entertaining; but it is still only a game, and only the most ardent fans (who are not usually the most intelligent) take the game very seriously*[292] ». Pour Julius Nyerere, dans une société sans clivage économique et où les priorités sont immédiates et évidentes (développement économique, santé, éducation), les partis politiques ne peuvent en réalité se distinguer de leurs concurrents qu'en utilisant les ressorts du pluralisme culturel, au risque de diviser la communauté politique. Or, cette unité est aussi nécessaire à la réalisation de ces objectifs qu'elle ne l'était pour acquérir l'indépendance. Selon lui, la TANU avait mené :

« A patriotic struggle that leaves no room for differences and unites all elements of the country; the nationalists who led them to freedom must inevitably form the first governments of the new States. Once the first free government is formed, its supreme task lies in building up the economy.… This, no less than the struggle against colonialism, calls for the maximum united effort by the whole country if it is to succeed. There can be no room for difference or division[293] *».*

Cette conviction que le pluralisme politique ne peut qu'exacerber des clivages déjà problématiques en raison de leur manipulation par les autorités coloniales, amène la majorité des leaders de la TANU à défendre l'adoption d'un système de parti unique[294]. Acté par le National Exécutive Committee (NEC) de la TANU en janvier 1963, il est mis en œuvre en mars 1965 après le rapport de la Presidential Commission on the Establishment of a Democratic One-Party State. La question du type de régime politique à adopter – la « démocratie de parti unique » – et des modes de régulation du pluralisme culturel – la construction de l'unité nationale – sont, dans ce cadre de pensée, profondément intriquées : pour Julius Nyerere, *« where there is one party, and that party is identified with the nation as a whole, the foundations of democracy are firmer*

[291] Ibid., p. 198.
[292] Ibid., p. 197.
[293] Cité dans Alex Thomson, *An Introduction to African Politics*, op.cit., 2010, p. 37.
[294] L'une des rares voix critiques st celle d'Abdallah Fundikira qui s'oppose à l'adoption du système de parti unique et démissionne de la TANU en signe de protestation. Richard Whitehead, *Single-Party Rule in a Multiparty Age: Tanzania in Comparative Perspective*, op.cit., 2009 p. 7.

than they can ever be where you have two or more parties, each representing only a section of the community[295] ». L'interdiction du multipartisme est ainsi justifiée à la fois au nom de la démocratie « réelle », qui ne peut être que de parti unique en raison de l'hégémonie électorale de la TANU, et de la nécessaire unité de la nation tanzanienne, associant dans la formule de légitimation du régime, d'une manière confuse, mais durable, pluralisme politique et pluralisme culturel. Le retour au multipartisme au milieu des années 1990 voit l'émergence de discours très similaires à ceux de la première partir des années 1960 : l'idée que les partis d'opposition ne peuvent que représenter d'une manière sectaire des intérêts segmentaires est ainsi aujourd'hui au coeur du langage politique de « la paix et la stabilité ».

1.1.3. Crainte du pluralisme, angoisse de la violence, peur de la dilution : l'héritage de la transition des années 1990

Au cours de mon enquête de terrain, la période du tournant de la libéralisation, du milieu des années 1980 au milieu des années 1990, m'a généralement été présentée comme une décennie sombre, marquée par la crise économique, les violences et l'angoisse produite par de multiples évolutions concomitantes. Le départ volontaire du pouvoir de Julius Nyerere signe en effet la fin, sinon dans les mots du moins dans les faits, de la politique d'*Ujamaa* : la libéralisation économique s'engage dès 1985, suivie par la transition politique et le retour au multipartisme à partir de 1992. Cette période est restée dans les mémoires comme un moment où les repères politiques, sociaux et économiques se dissolvent[296]. Correspondant sensiblement aux mandats présidentiels d'Ali Hassan Mwinyi (1985/1995), elle est souvent associée à sa personne, ce dernier y gagnant d'ailleurs le surnom de *Mzee Ruksa* [« Mr Permissiveness[297] »], dans un sens passablement négatif. À la faveur de l'ouverture de l'espace public, les problématiques raciales et religieuses sont de nouveau très présentes dans les débats politiques, attestant que « political parties have been central in the creation of national identity in Tanzania

[295] Julius Nyerere, « Democracy and the Party System », op.cit., 1967, p. 196.
[296] Göran Hyden, « Top-Down Democratization in Tanzania », op.cit., 1999, p. 143.
[297] Kelly Askew, « Sung and Unsung: Musical Reflections on Tanzanian Postsocialisms », *Africa*, vol.76 / 1, 2006, pp. 15 - 43, p. 30.

and they continue to contest and shape national identities during the post-socialist era[298] ». Appropriée par certains des nouveaux partis d'opposition, notamment le Democratic Party (DP) du Révérend Christopher Mtikila et le National Convention for Construction and Reforms (NCCR-Mageuzi), qui choisit Augustino Mrema, un transfuge du CCM, comme candidat aux élections de 1995, le concept d'*uzawa* est une reprise directe de l'idée d'africanisation défendue par Zuberi Mtemvu dans les années 1960 : dans

> « un contexte d'exacerbation des sentiments 'anti-étrangers', mais où le critère de nationalité n'aurait pas suffi à faire barrière aux entrepreneurs indiens, la bourgeoisie africaine émergente a activé la dichotomie autochtone/allochtone comme catégorie d'analyse des phénomènes socio-économiques contemporains et comme stratégie de résolution du marasme économique qui était censé frapper uniformément les classes populaires et la classe moyenne africaine 'noire[299]' ».

Le concept d'*uzawa* (indigénéisation), d'une manière similaire aux autres utilisations continentales du registre de l'autochtonie à la même période[300], est autant une manière de critiquer le pouvoir en place et son impotence face aux changements économiques et sociaux, qu'un « récit politique de la revanche » qui vise à redéfinir « les critères et les frontières de la citoyenneté[301] ». Comme dans les années 1960, les partis d'opposition sont les premiers à se saisir de cette question mais celle-ci trace également une ligne de fracture au sein de l'ancien parti unique, où les désaccords peuvent désormais, du moins en partie, s'afficher en public. Ally Sykes, l'un des fondateurs de la TANU (et fils de Kleist Sykes qui avait contribué à fonder l'African Association), devenu riche homme d'affaires, appelle ainsi le gouvernement à refuser de délivrer des licences aux entrepreneurs indiens[302] tandis qu'Iddi Simba, ancien ministre du Commerce et de l'Industrie, député et membre du comité central du CCM, publie un pamphlet appelant à

[298] Ronald Aminzade, « From Race to Citizenship: the Indigenization Debate in Post-Colonial Tanzania », *Comparative Studies in International Development*, vol. 38 / 1, 2003, pp. 43 - 63, p. 45.
[299] Marie-Aude Fouéré, « La préférence nationale en Tanzanie postsocialiste », *Politique Africaine*, n°115, 2009, pp. 137 - 153, p. 141.
[300] Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique Internationale*, vol. 10 / 1, 2001, pp. 177 - 194.
[301] Marie-Aude Fouéré, « La préférence nationale en Tanzanie postsocialiste », op.cit., 2009, p. 137.
[302] Ronald Aminzade, « From Race to Citizenship: the Indigenization Debate in Post-Colonial Tanzania », op.cit., 2003, p. 48.

un système préférentiel en faveur des Africains Tanzaniens[303]. La manière dont le CCM réussit à se réapproprier la question posée par ce débat tout en la reformulant à son avantage fait également écho à la première période du multipartisme. L'ancien parti unique parvient en effet à imposer le concept alternatif d'*uwezeshaji* (empowerment) et « proposed restrictions on foreign investments and limits on free trade, channeling the debate on indigenization away from the question of racially based citizenship rights that would exclude Asian-Tanzanians and toward foreign economic domination and the threat posed by South African businessmen[304] ». Depuis, le débat autour de l'*uzawa* semble avoir été oublié : lorsque la question raciale réapparaît dans le champ politique, elle est mobilisée d'une manière beaucoup plus sous-jacente et indirecte, souvent au niveau local pour dénoncer l'absence d'ancrage de son opposant (voir chapitre 5 1.1).

Les tensions religieuses des années 1990 sont, en revanche, beaucoup plus présentes dans les mémoires. Pendant la période de 1985/1995, comme entre 1958 et 1962, la question religieuse, et plus particulièrement celle de la marginalisation éducative des musulmans, sert en effet de point focal à la mobilisation d'une certaine opposition au CCM : il semble que dans cette période, « surpassing elections, religion has increasingly served as a vehicle for expressing political dissatisfaction, particularly among Dar es Salaam's Muslim population[305] ». Le contexte de la période de libéralisation est caractérisé par une restructuration du champ religieux : la libéralisation économique « semble favoriser les chrétiens, ceux-ci étant proportionnellement mieux instruits et formés[306] » et réactive les craintes d'une marginalisation économique des musulmans. Parallèlement, et comme ailleurs sur le continent africain, l'influence de la mouvance wahhabite dans le champ islamique se fait également sentir à partir des années 1980[307] : la libéralisation politique autorise l'appel à des dons de l'étranger, qui rendent possible l'ouverture de nombreux lieux de cultes, ainsi que la multiplication des prêches en plein

[303] Marie-Aude Fouéré, « La préférence nationale en Tanzanie postsocialiste », op.cit., 2009, p. 145.
[304] Ronald Aminzade, « From Race to Citizenship: the Indigenization Debate in Post-Colonial Tanzania », op.cit., 2003, p. 461.
[305] James Brennan, Andrew Burton et Yusufu Lawi, eds., *Dar es Salaam: Histories from an Emerging African Metropoli*s, op.cit., 2007, p. 65.
[306] Roman Loimeier, « Perceptions of marginalization: Muslims in contemporary Tanzania » in René Otayek et Benjamin Soares, dir., *Islam, état et société en Afrique* op.cit., 2009, p. 222.
[307] Françoise Le Guennec-Coppens et David Parkin, dir., *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, op.cit., p. 13.

air (les *mihadhara*[308]). Dans de nombreux cas, ces sermons ridiculisent des aspects essentiels de l'autre foi et créent des tensions entre chrétiens et musulmans, notamment dans les villes. Enfin, la libéralisation de l'espace public rend possible la production de récits alternatifs au « récit identitaire » proposé par le parti-État. L'ouvrage de Mohamed Said[309], publié en 1998, popularise l'idée que Julius Nyerere aurait volontairement fait disparaître de la mémoire collective la contribution des musulmans à la lutte anticoloniale et oeuvré dans l'ombre à la marginalisation de ses leaders au sein de la TANU[310]. Le travail de Mohamed Said, publié au Royaume-Uni et en anglais, est suffisamment bien référencé, sources primaires et secondaires à l'appui, pour apporter une légitimité intellectuelle, sinon scientifique, à une thèse déjà évoquée dans d'autres publications antérieures ou concomitantes, mais aux standards plus hasardeux et souvent écrites en kiswahili ; elle rencontre clairement une demande populaire, mais également celle d'une élite religieuse émergente qui ne se reconnait pas dans les institutions officielles de l'islam tanzanien. Certains leaders islamiques, déçus par le président Ali Hassan Mwinyi qui leur avait promis de réformer BAKWATA[311], s'accordent sur l'idée que rien ne peut changer « de l'intérieur ». Mobilisant le souvenir de l'EAMWS, ils vont participer en 1987 à la création de BALUKTA (*Baraza la Usomaji Kuran Tanzania,* Tanzania Council of Q'uran Reading), finalement dissoute par le gouvernement en juin 1993[312], puis en 1992/1993, de *Baraza Kuu Jumuiya na Taasisi za Kiisilamu* (abrégé en *Baraza Kuu*, Conseil suprême des organisations et institutions islamiques en Tanzanie). Cette organisation, qui existe toujours, est reconnue par les autorités tout en étant opposée à BAKWATA pourtant chargée de rassembler tous les musulmans tanzaniens[313].

[308] Thomas Ndaluka, *Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict: Muslim-Christian Relations in Tanzania*, Münster, LIT Verlag, 2012, p. 33.
[309] Mohamed Said, *The Life and Times of Abdulwahid Sykes, 1924-1968: the Untold Story of the Muslim Struggle against British Colonialism in Tanganyika*, Londres, Minerva Press, 1998. À côté d'une interprétation clairement engagée de l'histoire contemporaine tanzanienne, que j'analyserai plus loin (voir chapitre 3 1.2), l'ouvrage de Mohamed Said est aussi particulièrement riche de détails historiographiques précis et inédits, que j'utilise à plusieurs reprises comme source primaire.
[310] James Brennan, « Julius Nyerere through the eyes of his critics, 1953–2013 », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 8 / 3, 2014, pp. 459 - 477, p. 471.
[311] Entretien de l'auteure avec M.K, Sheikh et chairman de *Baraza Kuu Jumuiya na Taasisi za Kiisilamu* (*Baraza Kuu*), 10 décembre 2016, Dar es Salaam.
[312] Thomas Ndaluka et Frans Wijsen, *Religion and State in Tanzania Revisited: Reflections from 50 years of Independence*, Zürich, LIT Verlag, 2014, p. 67.
[313] Je reviendrai sur les relations entre BAKWATA et *Baraza Kuu* dans la période contemporaine. Voir p. 369.

Au sein de la communauté musulmane, les tensions produites par ces différents effets de la libéralisation se traduisent notamment par une lutte pour le contrôle des lieux de culte « between young Muslim radicals who wanted to use the mosques to continue with their comparative religion preaching and the older generation, which included trustees of the mosques[314] ». Les antagonismes sont à la fois générationnels, éducatifs (nombre de ces jeunes leaders religieux ont fait des études à l'étranger), théologiques (sans être toujours des radicaux ils prêchent souvent une interprétation plus littérale de l'islam) et politiques (ils considèrent BAKWATA comme une branche du parti-État). Ces conflits se déroulent en zone urbaine, et particulièrement à Dar es Salaam[315]. La grande mosquée de Magomeni a par exemple été construite sur un terrain approprié à BAKWATA au début des années 1990 par le Tanzania Islamic Center, présidé à l'époque par l'un des fondateurs de *Baraza Kuu*[316]. Le point culminant de ces tensions est atteint en 1998 avec les émeutes de Mwembechai : le 12 février, des policiers investissent la mosquée de ce quartier de Dar es Salaam pour arrêter son imam, le Sheikh Magezi, accusé d'inciter à la haine religieuse. Le lendemain, une manifestation débute après la prière du vendredi pour demander la libération du Sheikh et d'une cinquantaine de fidèles arrêtés la veille : elle tourne à l'émeute et est violemment réprimée, faisant deux morts et une vingtaine de blessés, dont six par les balles de la police[317]. Cet épisode de Mwembechai donne lieu à de multiples versions contradictoires[318] et à une série de publications cherchant à les resituer dans le récit de la marginalisation historique des musulmans par le parti-État [319]. Du côté des agents du parti-État, ces évènements, suivis quelques mois plus tard par l'attentat contre l'Ambassade américaine à Dar es Salaam à laquelle des militants tanzaniens d'Al-Qaeda auraient participé, semblent alors constituer un point de bascule dans les modes de régulation du pluralisme religieux. L'option du contrôle et de la répression se mâtine

[314] Kapepwe Tambila, « Intra-Muslim Conflicts in Tanzania », in Rwekaza Mukandala & al., eds., *Justice, Rights and Worship: Religion and Politics in Tanzania*, Dar es Salaam, E & D Ltd, 2006, pp. 165 - 188.

[315] Roman Loimeier, « Perceptions of marginalization: Muslims in contemporary Tanzania » in René Otayek et Benjamin Soares, dir., *Islam, état et société en Afrique* op.cit., 2009, p. 222.

[316] Entretien de l'auteure avec M.K, Sheikh et chairman de *Baraza Kuu Jumuiya na Taasisi za Kiisilamu* (*Baraza Kuu*), 10 décembre 2016, Dar es Salaam.

[317] Simeon Mesaki, « Religion and the State in Tanzania », op.cit., 2011, p. 254.

[318] Pour une évaluation de ces différentes versions, voir Kapepwe Tambila et Yunus Rubanza, « Muslims vs. State: the Mwembechai Conflict », in Rwekaza Mukandala & al., eds., *Justice, Rights and Worship: Religion and Politics in Tanzania,* op.cit., 2006, pp. 189 - 219.

[319] Voir par exemple Hamza Njozi, *Muslims and the State in Tanzania*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Muslims Trusteeship, 2003.

davantage avec une insistance sur le dialogue et la coopération oecuméniques ainsi qu'autour de la cooptation grandissante des élites religieuses dans la légitimation du régime à travers le langage de « la paix et la stabilité ».

Le « framing » anxiogène du pluralisme tel qu'il se donne à voir aujourd'hui à travers le langage de « la paix et la stabilité » doit beaucoup à cette période de la transition des années 1980 et 1990. Si la situation actuelle est généralement présentée, avec soulagement, comme plus positive et apaisée, le sentiment est toutefois celui d'une menace latente et indéterminée de dilution de la cohésion nationale et de possibles rémanences de ces violences. Ces discours mobilisent, comme « preuves » du danger, quelques faits divers ayant eu lieu dans les années 2010 : en dépit de leur caractère isolé, leur plus grande proximité temporelle en font, pour ceux qui les utilisent, des exemples « inattaquables » de la menace latente que constituerait le pluralisme culturel dans la Tanzanie contemporaine. Si leur description factuelle et leur bornage géographique et temporel sont généralement hasardeux voire contradictoires, ces trois histoires sont remarquablement présentes dans un grand nombre entretiens que j'ai conduits et de conversations informelles que j'ai pu avoir, notamment avec les leaders politiques du CCM. La première est celle du petit garçon chrétien de Dar es Salaam qui urine sur un Coran pour provoquer l'un de ses amis. La seconde est celle du prêtre tué à Zanzibar et la troisième celle des affrontements entre bouchers à Geita. Ces histoires reposent chacune sur des faits avérés : des émeutes détruisant plusieurs églises ont effectivement eu lieu dans le quartier de Mbagala à Dar es Salaam à l'automne 2011[320] ; le père Evarist Mushi a effectivement été assassiné par balles à Mtoni, non loin de Stone Town à Zanzibar, le 17 février 2013[321] ; enfin, le pasteur Mathayo Kachila a été tué le 9 février 2013 dans une rixe impliquant des bouchers chrétiens et musulmans à Buseresere dans la région de Geita au sud du lac Victoria[322]. Toutefois, au-delà de leur

[320] Entretien de l'auteure avec A.S., Sheikh de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour Dar es Salaam et chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 12 avril 2016, Dar es Salaam.

[321] Duncan Campbell, « Zanzibar church killing mars music festival promoting religious tolerance », *The Guardian*, 25 février 2013 [https://www.theguardian.com/world/2013/feb/25/zanzibar-music-festival-priest-murdered ; consulté le 28 mars 2018]

[322] Esther Sumira et Jacqueline Masinde, « Mchungaji auawa kwenye vurugu Geita », *Mwananchi*, 11 février 2013 [http://www.mwananchi.co.tz/habari/1597578-1691536-view-printVersion-678fi5z/index.html ; consulté le 28 mars 2018]

caractère dramatique propre, la manière dont ces histoires m'ont été maintes fois racontées témoigne de la manière dont l'anxiété à l'égard du pluralisme se reconstruit et se diffuse dans le champ politique tanzanien contemporain.

Tout d'abord, ces histoires sont généralement mélangées et il m'a fallu de longues recherches pour en démêler et préciser les différents éléments. Parfois, certaines données factuelles appartenant à l'une sont utilisées pour une autre : on m'a par exemple souvent raconté que le prêtre de Zanzibar avait été égorgé, alors qu'il s'agit en fait du sort qu'a rencontré Mathayo Kachila, une semaine plus tôt et à 1 200 km de là à Buseresere. En outre, ces faits divers, pourtant distincts, sont souvent rapprochés : dans les traces des évènements de Mbagala trouvées sur internet, souvent sur des sites chrétiens militants[323], un lien direct est fait entre cet épisode et les violences en 2011/2012 contre des églises à Zanzibar[324] qui constituent la trame de fond de l'assassinat de Evarist Mushi début 2013. Enfin, leur utilisation n'est pas contradictoire avec l'oubli sélectif de certains de leurs aspects : avant vérification, je n'avais par exemple aucun souvenir que la personne morte dans l'affrontement entre bouchers à Geita était un prêtre. Or, même sans cette précision, la sélection de cet incident plutôt que d'un autre (les conflits autour de l'abattage rituel sont relativement nombreux en Tanzanie) est significative : elle témoigne de la centralité de la question religieuse – ici l'assassinat d'un prêtre – dans le framing anxiogène du pluralisme dans la période contemporaine.

La mobilisation sélective de ces trois histoires révèle en outre les principaux points de contention autour desquels se noue aujourd'hui cette stratégie de l'anxiété : tout d'abord, le caractère « barbare » de ces violences, qui est présenté comme contrevenant aux principes les plus élémentaires de la vie en société, est très souvent rappelé. La confusion autour de l'égorgement du prêtre, ainsi que l'utilisation régulière du cas des deux jeunes volontaires britanniques gravement brûlées dans une attaque à l'acide en

[323] Elizabeth Sanchez, « Mob Violence Erupts After Boy Urinates on Quran » , *Charisma News*, 11 décembre 2012 [http://www.charismanews.com/world/34543-mob-violence-erupts-after-boy-urinates-on-quran ; consulté le 28 mars 2018] ; *Worthy News*, « Dozens of Churches Destroyed In Tanzania; East Africa Violence Spreading », 13 novembre 2012 [https://www.worthynews.com/11856-dozens-of-churches-destroyed-in-tanzania-east-africa-violence-spreading ; consulté le 28 mars 2018]

[324] *All Africa*, « Tanzania: Rioters Torch Churches in Zanzibar » (Tanzania Daily News), 28 mai 2012 [http://allafrica.com/stories/201205280053.html ; consulté le 29 mars 2018]

août 2013[325] à Zanzibar, rappelle la délégitimation et la dépolitisation du répertoire de la violence dans le champ politique tanzanien (voir chapitre 2). Celles-ci passent notamment par la prégnance des comparaisons internationales même implicites, ici celles des assassinats d'otages par les groupes terroristes islamistes et des crimes d'honneur dans le sous-continent indien. Le sentiment du caractère « importé » de ces évènements renvoie également à la crainte de la « manipulation » du pluralisme par l'étranger : celle-ci est notamment renforcée par la manière dont les autorités insistent sur les responsabilités non tanzaniennes dans ces faits divers. Dans le cas du prêtre assassiné à Zanzibar, ainsi que dans celui des émeutes de Mbagala, elles ont ainsi publiquement accusé le groupe *Uamsho* (*Jumuiya ya Uamsho na Mihadhara ya Kiislam*, l'association pour l'éveil et la propagation de l'islam, une organisation séparatiste et salafiste zanzibarie[326]) d'en être responsable et mentionné la complicité et/ou l'influence des Shabbab somaliens et d'Al-Quaeda[327].

Enfin, la manière dont ces histoires sont mobilisées dans le cadre du langage politique de « la paix et la stabilité » révèle une anxiété à l'égard du potentiel de contagion de ces violences, pourtant localisées. Un nombre très important de mes informateurs m'ont ainsi expliqué que, s'il n'y avait pas de conflit particulier lié à la religion dans leur district, l'existence de violences dans une autre région de Tanzanie, notamment à Zanzibar, démontrait l'existence d'un risque plus général pour le pays[328]. Le sentiment donné est alors qu'une étincelle suffirait à embraser une situation générale de tensions latentes : la situation actuelle, caractérisée par un calme relatif, ne serait finalement que superficielle et précaire. Au-delà des agents politiques, ce type d'explication est aussi présent chez les leaders religieux proches du parti-État. Lorsque je l'interroge à ce sujet, le Sheikh O. m'explique par exemple que :

[325] Sam Jones, « Zanzibar: two British charity volunteers injured in acid attack », *The Guardian*, 8 août 2013 [https://www.theguardian.com/uk-news/2013/aug/08/british-women-zanzibar-acid-attack ; consulté le 28 mars 2018]
[326] Voir Marie-Aude Fouéré, « Zanzibar indépendant en 2015 ? Révision constitutionnelle, islam politisé et revendications séparatistes », *Mambo !,* Nairobi, Institut Français en Afrique, vol. 10 / 2, 2012, 4 p.
[327] Mary John, « Zanzibar priest murder linked to Al Shabaab » , *The East African*, 23 février 2013 [http://www.theeastafrican.co.ke/news/-/2558/1702706/-/kvuy46z/-/index.html ; consulté le 5 juin 2018]
[328] Entretiens de l'auteure avec C.T., prêtre de l'Église Catholique à Baruti, 25 février 2016, Dar es Salaam et avec F.H., imam et professeur à la madrasa de la Shadhiliyya de Kilwa Masoko, 20 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

« Q : Do you think there is a real risk of war in Tanzania between Christians and Muslims ?
A : No.
Q : So, but if there's no risk, why do they need to work for peace ?
A : There is some people, they are thinking about burning mosque, to burn a church, there is some people they feeling something like that. Lakini*,* kidogo*, little [...] It's like* mbuyu *: it's a big tree but it started like small, then it becomes to be a big, but it was small*[329]*. »*

***

Déconstruire le langage politique de « la paix et la stabilité » permet d'expliciter les « présupposés et relations logiques » laissés à l'état implicite[330] afin de le replacer dans la trajectoire du mouvement nationaliste puis du parti-État en Tanzanie. Il s'agit alors de voir les continuités dans la manière dont le pluralisme, dans sa double dimension politique et culturelle, a été construit comme une menace par ses élites. Le processus de sédimentation de ce « framing anxiogène » doit être lu en fonction des configurations successives du régime et donne à voir ses dynamiques. Au moment de la lutte anticoloniale, les leaders du mouvement nationaliste ont ainsi insisté sur le fait que, si les différences culturelles et d'opinions au sein de la société tanzanienne n'ont pas d'effet corrosif en elles-mêmes, elles sont, dès qu'elles rentrent dans le champ politique, l'objet de manipulations par les « ennemis » de la nation qui visent à en défaire l'unité. La période du premier multipartisme (1961/1965) a ensuite ancré chez eux l'idée que pluralisme politique et pluralisme culturel se confondent, et a conduit à une association de l'opposition partisane à la représentation d'intérêts segmentaires : en miroir, la TANU puis le CCM ont continué d'être présentés par ses leaders comme le seul parti à même de protéger l'unité de la société tanzanienne. Enfin, la « mémoire » de la période de la transition des années 1990, complétée dans les narrations contemporaines par des épisodes de violence plus récents, a contribué à renforcer le sentiment d'une menace latente de discorde et de violence dans un contexte où le contrôle du parti-État se relâche. Si ces trois idées, dissociées ici pour l'analyse, sont souvent exprimées d'une manière plus confuse et composite, elles n'en constituent pas moins le cœur de la

[329] Entretien de l'auteure avec S.O., Vice-Sheikh de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour Dar es Salaam et secrétaire adjoint du comité pour la paix de Dar es Salaam, 4 mai 2016, Dar es Salaam.
[330] Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », op.cit., 1976, p. 5.

formule de légitimation du régime. (Re)produites par les leaders du parti-État au fur et à mesure du changement des générations, elles constituent aujourd'hui les bases sur lesquelles est construit le langage politique de « la paix et la stabilité ». Ce dernier produit autant qu'il est le produit de ce framing anxiogène du pluralisme, dont la réactivation régulière est une des conditions essentielles de son fonctionnement. Les élections, qui ont rythmé les dynamiques du champ politique tanzanien depuis 1958, constituent à cet égard un moment privilégié où se donne à voir une stratégie politique de « mise en risque » de la communauté politique, au cœur de la stratégie de légitimation du régime par l'anxiété.

1.2. Elections et stratégie de l'anxiété : la nation tanzanienne au risque du pluralisme

Le processus électoral menant au scrutin du 25 octobre 2015 en Tanzanie a été caractérisé par une montée progressive de la tension : au fur et à mesure que le jour de vote se rapprochait, la stratégie de l'anxiété des agents du parti-État se faisait de plus en plus pressante. Tous les citoyens et observateurs, moi y compris, étaient témoins et destinataires de mises en garde anxiogènes, de rappels des « règles » du processus électoral et d'une mise en scène des forces de sécurité. Dans le même temps, la participation à ces élections continuait d'être présentée, dans les discours des leaders politiques, des fonctionnaires mais aussi des journalistes ou des leaders religieux, comme un devoir citoyen de la première importance. Cette ambiguïté du phénomène électoral en Tanzanie s'inscrit dans la longue durée historique : d'un côté, et au-delà même de la question du multipartisme, le « framing anxiogène » du pluralisme a historiquement encouragé une méfiance vis-à-vis de la compétition politique en elle-même, perçue comme une menace pour l'unité de la nation car suscitant la politisation et la mobilisation des identités infranationales. Pourtant, et dans le même temps, le processus électoral est resté au cœur de la formule de légitimation du régime tanzanien : les élections ont constitué une pratique typique du fonctionnement du régime politique depuis 1958, revendiquée par ses leaders, et même conservé une dose de compétitivité non négligeable sous le système de parti unique. En dépit des configurations successives du régime, ces effets de continuité sont tout à fait notables, au-delà des ruptures qu'ont pu constituer l'indépendance de décembre 1961 et le retour au multipartisme en 1992 : ces deux évènements, en dépit de leur portée, n'ont d'ailleurs pas donné lieu à l'organisation d'élections anticipées[331]. La spécificité de la compétition politique dans la période contemporaine, marquée par le postsocialisme et le retour au multipartisme, doit ainsi être appréciée en termes de degré, et non de nature, avec les configurations précédentes du régime politique.

[331] Le scrutin présidentiel de 1962 découle en fait de l'adoption d'une nouvelle constitution qui transforme le pays en une République, tandis qu'entre 1992 et 1995, seules des élections partielles ont été organisées après le décès du député en place.

Cet apparent paradoxe n'en constitue en réalité pas un : il faut considérer que le « risque » posé par le processus électoral à l'unité de la communauté des citoyens, dans sa double dimension politique et culturelle, est la raison pour laquelle les élections ont constitué une pratique typique et continue du fonctionnement du régime tanzanien. Autrement dit, les élections en Tanzanie sont centrales à la reproduction de la formule de légitimation du régime car « elles sont un drame qui périodiquement met en scène la collectivité nationale[332] ». Dans le cadre de la stratégie de l'anxiété, le moment électoral est construit comme un « mal nécessaire », un temps pendant lequel la communauté politique « risque » la désintégration mais qui est par là même indispensable à la célébration et à la réaffirmation de son unité. Cette stratégie de « mise en risque » de la communauté politique par les élections se donne non seulement à voir dans les actions des agents du parti-État, c'est-à-dire à la fois les discours partisans des agents du CCM et le déploiement de la machinerie administrative pour réguler et contrôler le « moment » électoral, mais aussi à travers les propos de toute une série d'autres agents qui agissent dans le champ politique (journalistes, artistes, leaders religieux). Elle a pour objet de construire le moment électoral d'une manière ambigüe, à la fois central et vain quant au fonctionnement du régime politique tanzanien. Dans le cadre du fonctionnement du régime, les élections relèvent ainsi d'un « drame » dans la double signification du terme – à la fois une potentielle catastrophe pour la communauté nationale mais aussi une pièce de théâtre, déconnectée des véritables lieux où se décident les orientations politiques.

Il s'agit ici de montrer comment les élections constituent l'objet principal de la stratégie de l'anxiété menée par les agents du parti-État : ceux-ci présentent le processus électoral comme un péril pour la communauté politique en reproduisant et en réactualisant le « framing » anxiogène du pluralisme. Cette « mise en risque », dans une continuité certaine avec la période du parti unique, se construit autour de l'idée que la compétition politique mène quasi nécessairement à la mobilisation des identités infranationales, remettant en cause l'unité nationale et rendant donc nécessaire son encadrement *(1.2.1)*. Cette « mise en risque » se double aujourd'hui, dans un contexte

[332] Denis-Constant Martin, « La houe, la maison, l'urne et le maître d'école. Les élections en Tanzanie 1965-1970 », op.cit., 1975, p. 691.

caractérisé par la libéralisation et le multipartisme, d'une stratégie de l'anxiété où la peur à l'égard de possibles violences s'exprime davantage comme une angoisse face à une menace perçue comme latente et pernicieuse *(1.2.2)*. Cette stratégie de l'anxiété place le processus électoral au cœur du fonctionnement et du processus de légitimation du régime : les élections deviennent un moment rituel où la communauté politique, se confrontant aux tendances centrifuges du pluralisme politique et culturel, en ressort plus unie *(1.1.3)*.

1.2.1. Compétition électorale et politisation du pluralisme culturel : la « mise en risque » par les élections

Le système de parti unique mis en œuvre en 1965 après le rapport de la Presidential Commission on the Establishment of a Democratic One-Party State participe, pour les leaders de la TANU, de la mise à distance du modèle occidental de la démocratie représentative ou, plutôt, de son adaptation aux spécificités tanganyikaises. La TANU étant l'héritière du mouvement anticolonial et le multipartisme étant considéré comme un danger pour l'unité de la jeune nation, il s'agit d'inventer un système original de parti unique qui produise de la cohésion nationale tout en garantissant les droits politiques des citoyens, notamment le choix de leur représentant et leur liberté d'expression. Ainsi, comme l'explique Julius Nyerere à la conférence annuelle de la TANU en janvier 1963 :

> *« If the only alternative to the two-party system were a one-party system which retained the rules and discipline of the two-party system, it would be better to have an artificial opposition party […] A national movement, which is open to all, which is identified with the whole nation, has nothing to fear from the discontent of any excluded section of society, for there is then no such section of society*[333] *».*

La décision de conserver une dose de compétitivité au sein du système de parti unique est, dans ce cadre, perçue comme l'une des conditions de sa réussite, comme l'explique Rashid Kawawa, vice-président entre 1964 et 1977 :

[333] Julius Nyerere, « Democracy and the Party System », op.cit., 1967, pp. 200 - 203.

> *« Because TANU won all elections, candidates were accountable to the party and not to the people : we recognised that this system had dangers both for the freedom of the people and for the Party itself, because there was a great possibility that the Party would get out of touch with the real aspirations and feelings of the people it was claiming to represent*[334] *».*

L'équilibre à trouver est précaire : il s'agit d'éviter les tendances centrifuges du processus électoral, de susciter la participation des citoyens, sans que leur choix puisse toutefois remettre en question les grandes orientations programmatiques qui, elles, sont décidées par le parti. Le système électoral qui est élaboré est assez simple : pour les élections législatives, le scrutin uninominal à un tour (First Past the Post), sur le modèle britannique, est adopté afin de « consolid[er] l'enracinement du Parlement dans le pays, mieux que [ne le pourraient] les listes pour circonscription nationale unique[335] ». Toutefois, ne peuvent se présenter devant les électeurs que deux candidats : leur sélection est interne au parti, en partant du niveau local (les membres des branches examinent les candidatures et la conférence de district opère un classement des postulants par ordre de préférence) jusqu'au niveau national (le Central Committee étudie ces listes et, s'il le souhaite, propose des changements qui sont validés par le National Executive Committee). Ces derniers ne sont pas la norme, mais ils ne sont pas non plus anecdotiques et semblent même devenir de plus en plus fréquents à mesure que le centralisme et le caractère idéologique de la TANU se renforcent. Si le NEC accepte les deux premiers choix des conférences de district dans 83,7% des cas en 1965, ce taux n'est plus qu'à 72,8% en 1970 et qu'à 52,8% des cas en 1975[336]. En raison du nombre relativement restreint de circonscriptions, le processus de sélection est très compétitif et des membres éminents du parti, députés sortants ou ministres, sont régulièrement éliminés.

Toutefois, si cette dose de compétitivité est une composante essentielle du fonctionnement du système de parti unique, elle est en même temps perçue comme

[334] Voir sa préface du livre de Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, Kampala, Makerere Institute of Social Research ; East African Publishing House, 1967.
[335] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politiqu*e, op.cit., 1988, p. 160.
[336] Dean McHenry, « A Measure of Harmony/Disharmony in a One-Party State: Low-Level Party Leaders' Choices for Members of Parliament Compared with Those of Both High-Level Party Officials and the People in Tanzania, 1965-1975 », *The Journal of Developing Areas*, vol. 17 / 3, 1983, pp. 337 - 348, p. 340. Voir aussi Dean McHenry, *Limited Choices: the Political Struggle for Socialism in Tanzania*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994, pp. 33 - 35.

périlleuse car pouvant encourager les tendances centrifuges au sein de la société tanzanienne. Pour contrer ce « risque », les leaders du parti-État mettent en place un strict encadrement de la compétition électorale. Au niveau institutionnel, la délimitation des circonscriptions effectuée en 1963 s'attache, sans que cela soit publiquement exprimé, à éviter les divisions sur des critères ethniques, par exemple dans la circonscription de North Mara entre Waluo et Wakuria[337]. Ensuite, et toujours d'une manière informelle, le parti cherche à éviter le localisme des candidats, en promouvant des Tanzaniens non africains, comme Derek Bryceson (qui est un Tanzanien blanc) dans la circonscription de Dar es Salaam North ou Amir Jamal et M. N. Ratsansey (qui sont des Tanzaniens indiens) dans celles de Morogoro North et de Tabora Central[338]. Le parti encourage également la candidature de personnalités non originaires de la région où elles se présentent, qui sont par exemple très nombreuses dans la région du lac Victoria[339]. Enfin, le moment de la campagne électorale fait l'objet d'une attention toute particulière, comme l'explique Julius Nyerere :

> *« The importance of national unity to Tanzania is also reflected in our prescribed manner of campaigning for election. There are two important aspects to this. First is the fact that the campaign is organised by and paid for by TANU […]. It would also lead to divisions within our society, as groups form around individuals and urge their cause, perhaps on communal grounds. This brings me to the second important provision in the laid-down procedure of campaigning. It is of fundamental importance that nothing shall be said or done by anyone involved which encourages division between our citizens on grounds of race, tribe, religion, or sex […]. If we allow candidates to campaign, however indirectly, on the basis of their birth, or their parents' birth, their tribe, or their religious affiliation, then the whole basis of TANU policy is undermined. Who is a Tanzanian citizen is laid down by law, and only citizens will be standing for election. On that point, therefore, nothing more needs to be said. All that matters is whether an individual is a good person, a capable and an honest man or woman, and hopefully, a good socialist[340]! ».*

[337] Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, op.cit., 1967, p. 24.
[338] William Tordoff, « The general election in Tanzania », *Journal of Commonwealth Political Studies*, vol. 4 / 1, 1966, pp. 47 - 64, p. 56. Voir, pour la campagne de Bryceson, Daudi Mwakawago, « Dar es Salaam. Two Urban Campaigns » in Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, op.cit., 1967, pp. 187 - 207.
[339] Lionel Geneya, « Sukumaland. Traditional Values and Modern Leadership » in Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections,* op.cit., 1967, pp. 187 - 207, p. 195.
[340] Julius Nyerere, *Freedom and Development (Uhuru na Maendeleo): a Selection from Writings and Speeches 1968 - 1973*, Dar es Salaam, Oxford University Press, 1973, pp. 187 - 188.

Dès les élections de 1965, la machinerie du parti-État se met en marche pour appliquer ces directives qui visent à éviter la mobilisation électorale sur la base d'identités infranationales. Une série de réglementations est adoptée pour encadrer la campagne, et le parti organise un système de surveillance par des responsables non originaires de la circonscription : les candidats doivent s'exprimer uniquement en kiswahili, ne pas recourir à la corruption, insulter leur opposant ou faire référence à leur origine ou leur affiliation religieuses pour recueillir des voix. Ne pouvant non plus exprimer de nuance par rapport à la ligne du parti, ils doivent en fait se borner à expliquer pourquoi ils sont les mieux à même d'appliquer les principes et le programme de la TANU[341].

Dans la période contemporaine, la compétition électorale continue à être présentée comme un « risque » pour l'unité de la communauté nationale et comme devant donc être encadrée. Le *Political Parties Act* de 1992, qui organise la procédure d'enregistrement des formations d'opposition après le retour au multipartisme (le CCM a été automatiquement enregistré), prévoit ainsi que :

> *« Parties seeking full registration need to have a national character (obtain not less than 200 members who are qualified to be registered as voters for the purpose of elections from at least ten regions of the United Republic of Tanzania out of which at least two regions should be in Zanzibar – one each from Zanzibar and Pemba; (party leaders too have to reflect the two parts of Tanzania) and political parties should not be foreign sponsored or initiated and anti-Tanzania[342] ».*

L'alinéa 2 de la section 9 de ce même texte est tout à fait révélateur de la manière dont le pluralisme politique est associé d'une façon entremêlée et confuse aux tendances centrifuges du pluralisme culturel, à la violence et au chaos et à la fragmentation de la communauté politique par la destruction de l'Union. Il stipule que :

> *« No political party shall qualify for provisional registration if, by its constitution policies or activities – (a) it aims to advocate or further the interests of – (i) any religious belief or group; (ii) any tribal, ethnic or racial group; or (iii) only a specific area within any part of the United Republic; (b) it advocates the breaking up of the union constituting the United Republic; (c) it accepts or advocates the use of force or violence as means of attaining political objectives; (d) it advocates*

[341] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politiqu*e, op.cit., 1988, p. 160.
[342] Mohabe Nyirabu, « The Multiparty Reform Process in Tanzania: The Dominance of the Ruling Party », *African Journal of Political Science*, vol. 7 / 2, 2002, pp. 99 - 112, p. 104.

> *or aims to carry on its political activities exclusively in one part of the United Republic; or (e) it does not allow periodic and democratic election of its leadership; (f) allows its leaders and members to utter or use obscene language, vindictive, defamatory or inciting words which are likely to cause or lead to the disruption of peace*[343] *»*

En outre, la campagne est toujours perçue comme un moment particulièrement risqué car encourageant la mobilisation des identités infranationales : ainsi, le *National Elections Act*[344] et le *Local Government (Elections) Act*[345] prévoient tous deux qu'un scrutin peut être annulé si

> *« During the election campaign, statements have been made by the candidate, or on his behalf and with his knowledge and consent or approval, with intent to exploit tribal, racial or religious issues or differences pertinent to the election or relating to any of the candidates or where the candidates are not of the same sex, with intent to exploit such difference ».*

Si à ma connaissance, aucune sanction n'a été prise sur de telles bases depuis 1995, la menace est plus souvent agitée par les agents administratifs. Lors de la campagne de 2015, le président de la National Electoral Commission Damian Lubuva a publiquement mis en garde le candidat de la coalition d'opposition UKAWA (*Umoja wa Katiba ya Wananchi,* coalition des défenseurs de la constitution des citoyens) Edward Lowassa, après que celui-ci a demandé aux fidèles d'une congrégation évangélique de Tabora de le soutenir car le temps était venu, selon lui qu'ils élisent un président luthérien[346] (voir chapitre 5 2.3).

Au-delà de ces continuités dans la construction des élections comme un moment risqué pour la communauté des citoyens, la libéralisation politique et le retour au multipartisme ont produit des inflexions dans cette problématisation. Durant la période

[343] Judiciary of Tanzania / United Nations Development Programme (UNDP), « The Political Parties Act, CAP 258 RE 2015 », *Compedium of Electoral Laws and Regulations of Tanzania*, novembre 2016, pp. 64-76, p. 67.
[344] Judiciary of Tanzania / United Nations Development Programme (UNDP), « The National Elections Act, CAP 343 (R.E. 2015) » , *Compedium of Electoral Laws and Regulations of Tanzania*, novembre 2016, pp. 77-128, p. 123
[345] Judiciary of Tanzania / United Nations Development Programme (UNDP), « The Local Government (Elections) Act, CAP 292 R.E 2015 » , *Compedium of Electoral Laws and Regulations of Tanzania*, novembre 2016, pp. 129-175, p. 171.
[346] *All Africa*, « Tanzania: Politicians Told Off Church Pulpits » (repris du *Tanzania Daily News*), 10 septembre 2015 [http://allafrica.com/stories/201509111279.html ; consulté le 29 mars 2018]

de parti unique, cette construction peut en effet être qualifiée de « mise en risque » au sens où le « risque » (le fait que la compétition politique encourage la mobilisation électorale des identités infranationales) était facilement prévisible et identifiable et que les outils pour le contrôler étaient disponibles[347] (le parti unique, l'encadrement de la compétition en son sein, etc.). Or, le « danger » que constituerait le pluralisme est aujourd'hui davantage construit comme une menace latente, invisible et pernicieuse. Par conséquent, cette problématisation relève en réalité aujourd'hui davantage d'une stratégie de l'anxiété au sens où « anxiety represents a shift in the thinking about security and securitisation. If the object or the source of security (fear, risk or danger) was previously known, the anxious times incite a type of security which aims to police, deter or surveil the unknown[348] ». Autrement dit, le flou plus grand concernant la menace et la diminution des moyens alloués au parti-État pour sa résolution avec la fin de la période d'*Ujamaa*, ont conduit à la reconfiguration de la formule de légitimation du régime d'une stratégie du risque en une stratégie de l'anxiété.

1.2.2. *Upinzani* (opposition/obstruction) : la compétition électorale au cœur de la stratégie de l'anxiété

Dans la période contemporaine, la stratégie de l'anxiété s'organise autour de la perception d'une forte compétitivité du champ politique entre les différents partis. Elle prend appui une perception relativement négative de l'opposition partisane : celle-ci est appelée *upinzani*, un mot qui signifie aussi bien opposition qu'obstruction et obstacle. L'évaluation du niveau réel de la compétition en Tanzanie n'est pas l'objectif de ce travail : d'aucuns ont amplement montré que la capacité de l'opposition à remporter les élections était fortement limitée par la persistance du « de facto one-party state » et la soumission des institutions organisant le processus électoral aux intérêts du CCM[349]. Et pourtant, les agents du parti-État ne manquaient jamais une occasion d'expliquer que la

[347] Patrick Peretti-Watel, *La société du risque*, Paris, Editions La Découverte, 2010, pp. 6 - 19.
[348] Emmy Eklundh, Andreja Zavnik et Emmanuel-Pierre Guittet, eds., *The politics of anxiety,* op.cit., 2017, p. 7.
[349] Alexander Makulilo, *Tanzania: A De Facto One Party State?*, op.cit., 2008. Voir aussi Alexander Makulilo, « Why the CCM is still in power in Tanzania?: A reply » , *Central European University Journal of Political Science*, vol. 9 / 1-2, 2014, pp. 88 - 106.

compétition en Tanzanie est particulière élevée. C'était notamment le cas lors de la campagne de 2015. Si l'impopularité du gouvernement sortant, les difficultés du CCM lors du processus de réforme constitutionnelle (voir chapitre 3 1.1), le choix d'un candidat à la présidentielle inconnu et le ralliement à l'opposition du très populaire Edward Lowassa pouvaient donner donner le sentiment qu'une victoire de l'opposition était possible, ces discours relevaient aussi d'une stratégie visant à dramatiser le « risque » que les élections feraient courir à la communauté politique afin de rendre plus « crédible » la stratégie de l'anxiété. Le moment électoral, pendant lequel s'intensifie la compétition partisane, était ainsi présenté comme un moment propice aux violences entre militants, comme me l'explique le District Commissioner d'Arumeru[350].

> *« Me and my committee* [district security and defence committee]*, we had a very, very tough assignment of calling the two opposition blocks – the ruling party and the other side – at times we would meet with their leaders, at district levels, and talk with them, kind of persuade them that there is life after election, we are brothers and try to ask them to cool down the pressure, because it was too much, I think these general elections witnesses the pressure that has never happened, so in the history of multipartism, this was the most, the elections that had too much pressure between the parties [...] the pressure between these two, these two parties was too big and at some point there were conflicts, there were some clashes ».*

Si ce fonctionnaire semble placer le CCM et ses opposants sur le même plan de responsabilité quant à ces violences potentielles (du moins dans ses discours), d'autres estiment au contraire que ces derniers sont les premiers fautifs, comme l'illustre ce propos du chef de la police du district de Kilwa[351] :

> *« Q : So, are you satisfied with the collaboration of all political parties during the campaign ?*
> *A : No, no.*
> *Q : Can you tell me why ?*
> *A : Uh, you know, in the community, in the community, you and yourself you know that some of the members of the community, some of them they are unwilling to work together with the police, even in ordinary cases, not only during the elections. So it appears some of the political parties, they don't have, good relations with the police, some of them they do not cooperate.*

[350] Entretien de l'auteure avec W.N., District Commissioner (DC) pour le district d'Arumeru, 31 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[351] Entretien de l'auteure avec M.M., Acting Officer District Commander (OCD), police de Kilwa Masoko, 19 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

Q : So meaning that they are afraid, or they have some anxieties towards the police or ?
A : They are not afraid, I can't say they are afraid. But they are unwilling, yeah, yeah unwilling. They don't like police, yeah. […] This has a long way through the introduction of multipartism. The largest percentage of the population did not want multipartism, only few, 20% wanted multipartism[352]*. So during the, when we entered the multipartism system, it's like, it's like some of them were not accepted, and they were annoyed by some of the [ones] who wanted single-party system. So there is a history of just some conflicts between those who want multipartism and those who don't want, so there is a long history here.*
Q : I see. And would you, I mean I don't know if you can tell me that but, the people who are not collaborating, you feel they are not collaborating, is it mostly from the ruling party or from the opposition party ?
A : Mainly opposition, mainly, opposition ».

L'association entre multipartisme, partis d'opposition et violence est notamment faite par les leaders du CCM, qui agitent, lors des rassemblements politiques, la peur du chaos et du conflit. Ainsi, lors d'un meeting que j'ai observé dans le district de Mbogwe (région de Geita), un choeur de femmes prévenait que les citoyens devaient être « *careful with multipartism, opposition parties don't know what is happening in the country ; put down machete and weapons, here there is no war*[353] ». Le terme de guerre (*vita*) est en effet très présent dans le cadre de cette stratégie de l'anxiété : il est souvent opposé à celui de l'amour (*upendo*), le CCM était par exemple décrit dans le couplet de ce choeur suivant comme le *« chama cha upendo »*. Dans les discours des membres du parti dominant, les exemples de guerres et de conflits ayant touché certains pays africains sont très régulièrement mobilisés, d'une manière d'autant plus assertive que nombre de Tanzaniens ont pu faire une expérience concrète de leurs conséquences, à travers l'arrivée et l'installation sur le territoire de nombreux réfugiés (notamment après les génocides burundais et rwandais de 1972 et de 1993/1994) ou parce que beaucoup de familles sont plurinationales et marquées par les expériences migratoires. Les comparaisons entre la situation tanzanienne et celle d'autres pays africains se sont multipliées depuis le retour au multipartisme : lors de la campagne de 1995, certains des leaders éminents du CCM, dont le président sortant Ali Hassan Mwinyi ainsi que le

[352] M.M. fait référence aux chiffres de la commission Nyalali, nommée par le président Ali Hassan Mwinyi afin de préparer la transition au multipartisme en mars 1991 : selon son rapport, 77,2% des 36 299 personnes interrogées dans le cadre de ses travaux exprimaient leur préférence pour le maintien d'un système de parti unique. Mohabe Nyirabu, « The Multiparty Reform Process in Tanzania: The Dominance of the Ruling Party », op.cit., 2002, p. 103.
[353] Observation d'un meeting du CCM, village de Ngemo, circonscription de Mbogwe, (région de Geita), 30 août 2015. Traduction de mon assistant de recherche, pas d'enregistrement.

secrétaire général Horace Kokimba, ont par exemple « uttered statements that if opposition parties were elected, the country would experience wars similar to those in Rwanda and Burundi[354] ». Il a en outre été rapporté que, lors de la même campagne, le CCM « used the graphic pictures of killings in Rwanda and Burundi[355] » dans le cadre de certains de ses meetings. D'aucuns rapportent également que les derniers mots de Julius Nyerere, avant de quitter la Tanzanie pour se faire soigner à Londres (où il décède le 14 octobre 1999), ont été une mise en garde en direction de ses compatriotes : « *[Tanzanians] must never deceive themselves that they are any different to fratricidal countries like Somalia […] You are as fragile as Somalia or any other country in Africa[356] ».*

La mobilisation de la peur du conflit, en comparant plus ou moins explicitement la situation tanzanienne à celle de ses voisins, n'est toutefois pas le seul fait des leaders du parti au pouvoir. L'attitude des médias a notamment été dénoncée par les leaders de l'opposition lors du scrutin de 1995 :

> *« Some TV stations like the ITV* [l'une des chaines les plus regardées en Tanzanie] *have been airing programs that threaten the electorate to vote for CCM. One example is the program 'Tumbes Amani', which means let us pray for peace. The heading is good but the content has a very negative impact to the citizens. It shows genocide done in Rwanda and Burundi. I believe that the owner of that TV station, Mr Reginald Mengi, wants to threaten the public in this time of election. It is a CCM's propaganda to tell people that if you choose opposition parties we are going to shed blood and our country will be like Rwanda and Burundi[357] ».*

Au cours des élections de 2015, j'ai entendu à plusieurs reprises des membres du CCM prendre le cas de la Libye ou du Soudan du Sud comme un exemple du risque de conflit généralisé que peut causer une opposition trop virulente. Toutefois, c'est surtout la comparaison avec le Kenya, le voisin du nord avec lequel les Tanzaniens entretiennent

[354] Alexander Makulilo, « Authoritarian stability across space: the case of Tanzania », op.cit., 2016, p. 185.
[355] Charles Gasarasi, « The Role of Socio-Cultural Factors in the 1995 General Elections in Mainland Tanzania », in Samuel Mushi et Rwekaza Mukandala, eds., *Multiparty Democracy in Transition : Tanzania's 1995 General Elections*, 1997, pp. 242 - 268.
[356] Makwaia Wa Kuhenga, « Watch out: We may produce refugees here come 2015! », *Daily News*, 7 mars 2013 [https://m.dailynews.co.tz/news/watch-out-we-may-produce-refugees-here-come-2015.aspx ; consulté le 6 juin 2018]
[357] Mgeta Bakome, secrétaire général du NCCR-Mageuzi, cité par Jonas Ewald, *Challenges for the Democratisation Process in Tanzania: Moving Towards Consolidation 50 Years after Independence?*, Gothenburg, School of Global Studies University of Gothenburg, 2011, p. 243.

un double rapport d'admiration et de répulsion, qui revient sans cesse, notamment au sujet de la « tribalisation » de la vie politique. Ces comparaisons sont non seulement omniprésentes dans les meetings politiques du CCM mais également mises en scène dans les productions culturelles d'artistes proches du parti comme ce clip de musique[358] :

« Tanzania nakupenda, Tanzania nakupenda sana,
Kweli nakupenda sana, O rafiki wewe Tanzania,
Nakupenda sana, kweli nakupenda sana.
Amani, utulivu vimetawala Tanzania yetu,
Mito, maziwa mabonde, wanyama, Tanzania yetu,
Ni dira yetu, nchi imejawa upendo, moto wetu Hapa Kazi Tu.
Tunashukuru kwa amani ulotupa Yahwe,
Tukipita na gizani tumulikie ee,
Tunashukuru kwa amani ulotupa Yahwe,
Tukipita na gizani tumulikie, O Baba.
Kumbuka na Kenya tunaomba, tunaomba omba omba,
Hata Rwanda, tunaomba omba omba,
Nakupenda Tanzania, kila kitu kipo Tanzania,
You are so potential, o! Oo!

Tanzanie je t'aime, Tanzania je t'aime beaucoup,
Je t'aime pour de vrai, oh mon amie Tanzanie
Tanzanie je t'aime beaucoup, pour de vrai je t'aime beaucoup.
La paix, la stabilité règnent au sein de notre Tanzanie
Rivières, lacs, vallées, animaux, notre Tanzanie,
C'est notre mission, le pays est rempli d'amour, notre énergie : "Ici on travaille" ! [reprise du slogan de campagne de John Magufuli 'Hapa Kazi Tu']
Nous remercions Yahve pour la paix qu'il nous accorde
Ecoutons-le quand nous traversons les ténèbres,
Nous remercie Yahve pour la paix qu'il nous accorde
Ecoutons-le quand nous traversons les ténèbres, ô Père
Souviens-toi du Kenya, nous prions, nous prions, nous prions,
***Comme pour le Rwanda, nous prions, nous prions, nous prions** ».*

Ces rapprochements sont également très présents dans les discours de certains agents sociaux non partisans, comme dans celui-ci d'un révérend de Dar es Salaam impliqué dans le Inter-religious Council for Peace[359].

[358] Puyza Cinematography, « Tanzania Nakupenda », publiée le 16 mars 2016 (Annexe vidéo 2) [https://www.youtube.com/watch?v=9gSZzoxj84c ; consulté le 30 mars 2018]]. Traduction de l'auteure jusqu'à 1'43.
[359] Entretien de l'auteure avec C.K., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et membre de comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam. Je reviendrai dans le chapitre 4 sur ces comités pour le dialogue interreligieux.

« In Dar es Salaam, the problem is anyone who wants to plant bad seed can plant it to people. And when people become aware that this seed has been planted into someone, the conflict has occurred already. So what do we do ? [...] We alert people, and I think you'll be a witness that Dar es Salaam has been out of this problem, like what is occurring in Kenya and somewhere else ».

Les comparaisons avec les pays voisins de la Tanzanie par les agents impliqués dans la diffusion du langage de « la paix et la stabilité » participent d'une stratégie de l'anxiété, au sens où elles rappellent les différents items du framing anxiogène du pluralisme : les manipulations de la diversité culturelle du pays par les ennemis de la nation tanzanienne, la confusion entre pluralisme politique et pluralisme culturel et l'existence d'une menace latente et pernicieuse du conflit et de la violence. Parce que ces idées sont densément diffusées pendant les temps électoraux, cette stratégie vise à renforcer la perception du péril que feraient courir les élections à la communauté politique, tout en légitimant les mesures de contrôle de la compétition politique. Considérer cette problématisation comme produisant de l'anxiété plutôt que du risque permet d'insister sur son ambivalence intrinsèque puisque l'omniprésence du « framing anxiogène du pluralisme » fait face à l'absence relative de conflit ou de violence en Tanzanie continentale, autrement qu'à des niveaux temporellement, spatialement et géographiquement limités. Cette contradiction rend plus difficile la continuation de la stratégie du risque, au cœur de laquelle se trouve un travail statistique de mise en chiffre[360]. La stratégie de l'anxiété permet, au contraire, de légitimer des modes de limitations censés protéger la communauté des citoyens d'une menace qui n'a pas besoin d'être prouvée. Cette stratégie permet de faire tenir ensemble deux propositions que tout semble *a priori* opposer : le pays est en paix (*« amani ipo sana ![361] »)* ; il existe une situation de danger qui menace l'unité de la nation. Les élections constituent l'acmé de cette stratégie, le ressentiment de cette tension s'accentuant à mesure que le jour du scrutin approche.

[360] Patrick Peretti-Watel, *La société du risque*, op.cit., 2010, pp. 6 - 19.
[361] Entretien de l'auteure avec A.S., secrétaire du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour le district de Kinondoni, 4 mai 2016, Dar es Salaam.

1.2.3. « *Kuna maisha baada ya uchaguzi* » [il y a une vie après les élections] : l'ambivalente signification des élections dans le fonctionnement du régime tanzanien

Dans le cadre de la campagne électorale de 2015, les dernières heures précédant le scrutin du dimanche 25 octobre ont constitué l'acmé de la stratégie de l'anxiété, notamment à travers la diffusion tous azimuts de l'expression *« kuna maisha baada ya uchaguzi »* (« il y a une vie après les élections »). Au matin du jour de vote, le populaire et sérieux quotidien *Mwananchi* (qui est loin d'être inféodé au CCM) intitulait son éditorial *« Taifa Kwanza* [la nation d'abord] - *kuna maisha baada ya uchaguzi*[362] ». À l'intérieur, la rédaction écrivait solidairement :

> *« Tunawasihi wenzetu ambao watashindwa kwenye uchaguzi katika ngazi yoyote wakubali matokeo kwani ni ishara ya ustaarabu katika mashindano ya kidemokrasia. Hatuna haja ya kusisitiza zaidi kuwa wakati wa uchaguzi, kama ilivyo viongozi kuja na kupita, huja na kupita. Iakini mataifa yataendelea kuwapo. Tanzania nayo itaendelea kuwapo. Tunasisitiza kwa mara nyingine tena kuwa tunapokwenda kuchagua tukumbuke kuwa maisha yataendelea na Tanzania inapaswa kuwa na umoja na nchi ya amani. Hii ni changamoto kwa Tume ya Uchaguzi ya Taifa, wasimamizi wa uchaguzi, vyombo vya ulinzi na usalama na zaidi ya yote watu wa taifa hili. Tukumbuke kuna maisha baada ya uchaguzi. Mungu ibariki Tanzania na watu wake.*
>
> *Nous exhortons ceux qui perdront les élections à tous les niveaux d'accepter les résultats, car c'est une preuve de civilisation, dans le cadre de la compétition démocratique. Il n'est pas besoin d'insister sur le fait que, pendant les élections, les leaders vont et viennent mais que les nations continuent d'exister. La Tanzanie aussi continuera d'exister. […] Nous insistons une fois encore sur le fait que nous irons voter en nous souvenant que la vie va continuer et que la Tanzanie doit rester unie et un pays en paix. C'est un défi pour la Commission Nationale Electorale, pour les agents électoraux, les forces de sécurité et par-dessus tout pour le peuple de cette nation. Rappelons-nous, il y a une vie après les élections. Que Dieu bénisse la Tanzanie et son peuple ».*

Cette utilisation de l'expression *« kuna maisha baada ya uchaguzi »* n'était pas un cas isolé. Pendant la campagne, elle avait été très souvent répétée par des leaders du CCM,

[362] *Mwananchi*, « Taifa Kwanza: Kuna maisha baada ya uchaguzi », 25 octobre 2015 [http://www.mwananchi.co.tz/swahilihub/Taifa-Kwanza--Kuna-maisha-baada-ya-uchaguzi/1597604-2929368-lg6f1n/index.html ; consulté le 29 mars 2018]. Traduction de l'auteure.

par certains artistes ou des intellectuels mais aussi par les agents administratifs comme me l'explique le District Commissioner d'Arumeru[363] :

> *« Me and my committee* [district security and defence committee]*, we had a very, very tough assignment of calling the two opposition blocks, the ruling party and the other side, at times we would meet with their leaders at district levels and talk with them, kind of persuade them that* ***there is life after election****, we are brothers and try to ask them to cool down the pressure, because it was too much ».*

Dans les dernières heures précédant les élections, cette expression faisait écho à une petite vidéo circulant depuis quelques jours sur les réseaux sociaux[364]. Le texte de celle-ci, sur une musique lancinante et avec le drapeau tanzanien en arrière-plan, illustre parfaitement la manière dont s'organisait la stratégie de l'anxiété :

> *« Kuna maisha marefu na mazuri baada ya uchaguzi*
> *Tofauti zetu za kisiasa zisilete tofauti katika utu wetu tubaki kuwa Watanzania*
> *Tufanye siasa huku tukikumbuka :*
> *- undugu wetu*
> *- amani yetu*
> *- na Upendo wetu*
> *Tadadhali amini unacho amini ila :*
> *- Tusitukanane*
> *- Tusigombane*
> *- Tusipigane*
> *- Tusidharauliane*
> *Uchaguzi utapita*
> *Lakini Tanzania itaendelea kuwapo*
> *Kila mzalendo wa Tanzania*
> *Anaeamini kuna maisha baada ya uchaguzi :*
> *- ailinde*
> *- aiendeleze*
> *- na aisambaze*
> *- AMANI*
> *- iliyopo kwa vitendo »*
>
> *Il y a une longue et une bonne vie après les élections.*
> *Nos différences politiques ne nous rendent pas différents dans notre être, nous voulons être Tanzaniens.*
> *Faisons de la politique en nous souvenant de :*
> *- notre fraternité*

[363] Entretien de l'auteure avec W.N., District Commissioner (DC) pour le district d'Arumeru, 31 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[364] *Louxon Media*, « Kuna MAISHA baada ya Uchaguzi », publiée le 15 octobre 2015 (Annexe vidéo 3) [https://www.youtube.com/watch?v=QhqUbepvmq4 ; consulté le 29 mars 2018]. Traduction de l'auteure.

- notre paix
- notre Amour.
S'il vous plaît, croyez ce que vous croyez mais :
- ne nous renions pas
- n'entrons pas en conflit
- ne nous battons pas
- ne nous divisions pas.
Les élections passeront
Mais la Tanzanie continuera d'exister.
Chaque patriote tanzanien
Est convaincu qu'il y a une vie après les élections.
- prends soin de
- améliore
- et répands
- LA PAIX
- elle n'existe que si on la pratique. »

L'expression *« kuna maisha baada ya uchaguzi »* reflète l'ambivalence intrinsèque à la stratégie de l'anxiété puisqu'elle cherche à la fois à dramatiser l'enjeu des élections et à rassurer les citoyens. D'un côté, elle signale que le risque de conflit est très présent, car il faut rappeler à ceux qui prennent les élections trop au sérieux qu'il y a une vie après le scrutin, et qu'ils ne doivent pas risquer la leur pour faire triompher leur parti. À cet égard, elle fait notamment rappel au framing anxiogène du pluralisme, qui insiste sur le potentiel de violence de la compétition politique. D'un autre côté, cette expression signifie également que les élections ne sont pas si graves, puisque la vie continuera, « longue et belle » de toute façon. Il s'agit donc à la fois de dramatiser le risque de conflit lié aux élections tout en dédramatisant l'enjeu de l'élection en elle-même, c'est-à-dire son potentiel d'alternance ou de changement partisan. L'éditorial de *Mwananchi* rappelait ainsi que, avant même le vote, l'essentiel était déjà joué : reprenant à leur compte le slogan de l'opposition *mabadiliko* (changement), les journalistes écrivaient que celui-ci s'était déjà matérialisé puisque la compétition électorale n'avait jamais été importante dans l'histoire du pays (*« Tanzania haitakuwa ileile tena. Mambo yamebadilika »,* « la Tanzanie ne sera plus jamais comme avant. Les choses ont changé »).

L'expression *« kuna maisha baada ya uchaguzi »* est également symptomatique de la manière dont la stratégie de l'anxiété cherche à placer le débat électoral sur le terrain de la vie et de la mort. La mobilisation du langage de la vie dispose ici une

double signification : d'une manière concrète, il s'agit de la vie physique des Tanzaniens et la peur que certains ne soient par exemple tués ou blessés dans de potentielles violences électorales, comme cela avait été le cas au Kenya en 2007/2008. D'une manière plus symbolique, cette expression fait également référence à la nation tanzanienne comme un « corps » qui pourrait lui aussi mourir, dans une forme de langage anthropomorphique qui est historiquement ancré en Tanzanie pour parler du politique[365]. Cette peur de la « mort » – dans son double sens physique et symbolique – est au coeur de la stratégie de l'anxiété, au sens où les élections constituent un moment où la nation doit faire face à ce danger de la disparition mais dont elle sort toujours plus forte et plus unie : c'est en ce sens que l'on peut dire que les élections jouent en Tanzanie un rôle rituel de régénération de la communauté nationale. Parallèlement, le langage de la vie et de la mort contribue à installer la discussion sur le registre de la morale plutôt que du débat politique : la stratégie de l'anxiété construit donc les élections comme un processus dépolitisé[366], qui participe là aussi de la cohésion de la communauté des citoyens. En effet, « understanding the objects of our fear as *not political* also renews us as a collective[367] » : la dépolitisation de la source de l'anxiété – ici le pluralisme politique et culturel et la compétition électorale – permet d'insister à nouveau sur l'unité nationale, au-delà des appartenances et affiliations ethniques, religieuses ou partisanes. C'est donc parce qu'elles permettent de faire performance de manière régulière du processus de (re)fondation de la nation tanzanienne que les élections sont un « drame » au sens d'une pièce de théâtre. C'est en permettant la confrontation, toujours victorieuse, de la communauté des citoyens face aux tendances centrifuges du pluralisme politique et culturel qu'elles constituent un moment central de la vie politique tanzanienne et de légitimation du régime politique.

***

Le processus électoral se situe au cœur de la formule de légitimation du régime tanzanien : dans la période contemporaine, il est un moment privilégié pour les agents du parti-État de diffusion du langage de « la paix et la stabilité », mais constitue

[365] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 253.
[366] Denis-Constant Martin, « The 1975 Tanzanian Elections », in Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, eds., *Elections Without Choice*, op.cit., 1978, pp. 108 - 128, p. 126.
[367] Corey Robin, *Fear: the History of a Political Idea,* op.cit., 2004, p. 6.

également le support d'une stratégie de l'anxiété, qui vise à présenter les élections comme une menace pour la communauté politique. Si cette stratégie relève en partie d'une tactique partisane, elle est également le produit de l'action de toute une série d'agents administratifs, religieux, médiatiques et intellectuels et relève donc de la formule de légitimation du régime politique dans un sens plus large. Si la place du CCM comme organisation partisane au sein du régime est évidemment centrale, elle n'en est pas pour autant acquise et immuable. Contestée par l'opposition, la légitimité du *chama tawala* comme le parti le mieux à même d'être le « paternalistic protector of national order from internal and external threats[368] » doit être en permanence défendue par ses agents.

[368] Richard Whitehead, *Single-Party Rule in a Multiparty Age: Tanzania in Comparative Perspective*, op.cit., 2009, p. 236.

1.3. Faire peur et rassurer : stratégie de l'anxiété et légitimation du *chama tawala* [parti au pouvoir]

Si le régime tanzanien relève d'un régime autoritaire de parti dominant, les raisons pour lesquelles le CCM bénéficie de la stratégie de l'anxiété que je viens de décrire ne sont en réalité pas tout à fait évidentes. D'un côté, ses agents cherchent à réactiver les craintes liées au framing anxiogène du pluralisme pour justifier de la nécessité de se maintenir au pouvoir : si « la paix et la stabilité » étaient définitivement acquises, pourquoi alors ne pas choisir un parti promouvant une autre priorité ? D'un autre côté, ils doivent également justifier de leur efficacité à maintenir « la paix et la stabilité » : sinon pourquoi ne pas voter pour des concurrents plus efficaces afin de réaliser cet objectif prioritaire ? Les agents du parti au pouvoir doivent ainsi réussir à articuler deux propositions relativement contradictoires : d'un côté qu'ils parviennent à maintenir la paix et la stabilité dans le pays, mais, de l'autre, que cet état de fait est réellement précaire. C'est au cœur de cette dialectique, toujours instable et dynamique, entre la nécessité de faire peur et celle de rassurer, que se reproduit la formule de légitimation du régime.

Il s'agit ici d'expliciter les mécanismes exacts par lesquels le parti dominant parvient à profiter de la stratégie de l'anxiété c'est-à-dire, en réalité, comment le CCM profite de la configuration contemporaine du régime politique. Parallèlement à la stratégie de l'anxiété, les leaders du CCM ont en effet développé, dans le cadre de la campagne de 2015, une « stratégie de l'espoir » qui vise à proposer aux citoyens un avenir meilleur pour la Tanzanie, tout en solidifiant les aspects positifs du statu quo : le rôle de protecteur de l'unité nationale accordé au parti s'inscrit dans une dialectique entre continuité et changement qui permet de justifier de sa continue centralité dans le champ politique *(1.3.1)*. En négatif, le processus de légitimation du *chama tawala* passe aussi par la délégitimation de ses opposants : l'association entre le CCM et l'unité nationale se traduit par la diffusion d'une *« propaganda »* visant à ramener l'opposition à

la représentation sectaire d'intérêts segmentaires, incompatible avec la réalisation de l'unité nationale dans le cadre de « la paix et la stabilité » (*1.3.2).*

1.3.1. Protéger l'unité nationale : espoir et anxiété, statu quo et changement

La position ambivalente du parti dominant dans le cadre de la stratégie de l'anxiété s'est notamment donné à voir dans la capacité de ses leaders à inscrire l'idée de l'unité nationale dans une dialectique entre continuité et changement. Comme l'explique Jean-Noël Ferrié, il ne faut en effet pas considérer la formule de légitimation des régimes autoritaires comme uniquement conservatrice, mais dans un rapport complexe au statu quo et à la dynamique ou, plutôt, « au fait de changer ou d'améliorer un certain nombre de choses, afin que le régime ne change pas[369] ». Dans le cas tanzanien, la stratégie de l'anxiété vise, de la même manière, à présenter la question de l'unité nationale non pas comme la conservation du statu quo, mais comme relevant d'un travail au présent qui, à travers la réinvention permanente d'un passé glorieux, permet de dessiner la réalisation d'un avenir meilleur.

D'un côté, l'utilisation de la stratégie de l'anxiété par les leaders du parti dominant a pour objectif de tirer profit de l'association étroite historiquement faite entre le mouvement nationaliste et l'unité nationale. Cette formule de légitimation s'appuie notamment sur un « récit identitaire » bien ancré et reproduit à travers les moyens du parti-État depuis l'indépendance. Le rôle du parti dans cette « histoire » est celui du fondateur de la nation tanzanienne, dans sa double dimension politique (il est le mouvement anticolonial de libération qui a acquis l'indépendance du pays) et culturelle (il est celui qui a « créé » la nation tanzanienne, en menant à bien un travail de construction identitaire). Dans cette perspective, le parti et la nation ne sont que les deux faces du même processus d'intégration de la communauté politique et ils ne peuvent exister que conjointement, la défaite électorale du parti signifiant *in fine* la « mort » de la nation tanzanienne. Si ce récit peut paraître simpliste, son omniprésence dans le

[369] Jean-Noël Ferrié, « Dispositifs autoritaires et changements politiques. Les cas de l'Égypte et du Maroc », op.cit., 2012, p. 94.

champ politique jusque dans la période contemporaine répond à une forme de clarté et de familiarité. Il ne cesse en effet d'être répété depuis le milieu des années 1950, avec d'autant plus de force que la TANU a, après l'indépendance, mis en place une action publique dédiée à sa promotion (développement du kiswahili, encadrement de la population à travers le parti, sa ligue des femmes et des jeunes, réformes éducatives, etc.). Ce travail de légitimation a, en outre, pu profiter des moyens de l'État pendant toute la période de parti unique alors même que les citoyens « ne faisaient pas la différence entre parti et gouvernement[370] ». Dans la période contemporaine, cette association étroite entre le parti et la thématique de l'unité nationale est ainsi le produit d'un « pervasive idiom anchoring the single party's claim to authority in its 'national' inclusiveness and tracing it to the party's roots in the anticolonial struggle[371] ». Si certains récits alternatifs au « roman national » proposé par le CCM sont apparus après la transition des années 1980 et 1990 (voir chapitre 3 1.2), ils n'ont toutefois pas conduit au renversement de ce « récit identitaire » qui reste particulièrement bien ancré.

Ce discours s'appuie également sur une forme d' « infaillibilité » historique qui n'est au fond que tautologique : le processus de construction nationale ayant eu lieu pendant les deux premières décennies de la période du parti unique, il est évident qu'aucune autre organisation que la TANU puis le CCM ne peuvent nominativement s'en réclamer. Si le retour au multipartisme n'a pas fondamentalement remis en cause cette formule de légitimation, c'est parce que le CCM d'aujourd'hui continue de s'inscrire dans la filiation de la TANU. Cette généalogie est le produit d'une continuité nominale mais a également été facilitée par la manière dont s'est déroulée la transition des années 1990. Contrairement à un certain nombre d'autres anciens partis uniques africains, le CCM a réussi à conserver une relative unité et donc à préserver cette filiation historique. Si le ralliement à l'opposition de l'ancien ministre de l'Intérieur Augustino Mrema en 1995 et sa candidature sur le ticket du National Convention for Reconstruction and Reform (NCCR-Mageuzi) avaient fait grand bruit, « it appears that would-be opposition entrepreneurs found few reasons to defect[372] ». En effet, « CCM's capacity to maintain

[370] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 240.
[371] Leander Schneider, « Colonial Legacies and Postcolonial Authoritarianism in Tanzania: Connects and Disconnects », op.cit., 2006, p. 112.
[372] Richard Whitehead, « Historical legacies, clientelism and the capacity to fight: exploring pathways to regime tenure in Tanzania », *Democratization*, vol. 19 / 6, 2012, pp. 1086 - 1116.

elite loyalty has been impressive, and the party has frequently stepped in to maintain the credibility of its internal institutions ». En 1995, seuls 12 des candidats défaits aux primaires internes dans les 232 circonscriptions avaient ainsi fait défection. Les chiffres sont également restés très bas pour les élections de 2000 (deux défections de parlementaires), de 2005 (aucune défection) et de 2010 (trois défections)[373].

Dans la période contemporaine, l'association entre le CCM et la question de l'unité nationale tient également à la continue intrication entre la machinerie administrative de l'État et le parti. Autrement dit, le parti continue d'utiliser largement les moyens de l'administration d'État pour mettre en œuvre la stratégie de l'anxiété. La fusion continue de l'État et du parti dans la période contemporaine a été largement documentée par Alexander Makulilo : celui-ci conclut à l'existence d'un « de facto one-party state[374] », au sens où les moyens de l'État continuent à être utilisés à des fins de reproduction et de contrôle du pouvoir par une organisation partisane. Qu'il s'agisse des forces de sécurité et de l'armée, de la Commission Nationale Electorale et de ses agents locaux chargés d'organiser le scrutin, de la fonction publique en général et de ses modes de recrutement ou des médias, le CCM profite de ces multiples mécanismes formels ou informels. Cette fusion entre le parti et l'État est visible à travers de multiples indicateurs : « the reliance of the ruling party on state instruments and resources to win elections ; [the] artisan attitude of state officials in favor of the ruling party ; [the] overlapping roles and jurisdictions between the state and the ruling party officials ; [the] coerced membership and support to the ruling party[375] ». Dans le cadre de la stratégie de l'anxiété, cette fusion entre l'État et de le parti se donne notamment à voir dans la manière dont les ressources de l'administration étatique sont mobilisées pour prévenir, et donc construire, les menaces que ferait courir le pluralisme de la société tanzanienne. En février 2012, soutenu par des financements étrangers, le gouvernement a, par exemple, créé un National Committee for the Prevention of Genocide, War Crimes and Crimes Against Humanity qui a, depuis, organisé des séminaires avec des leaders religieux tanzaniens[376]. En dépit de l'absence de conflits généralisés en Tanzanie sur des bases

[373] Yonatan Morse, « Party Matters: the Institutional Origins of Competitive Hegemony in Tanzania », op.cit., 2014, p. 662.
[374] Alexander Makulilo, *Tanzania: A De Facto One Party State?*, op.cit., 2008.
[375] Alexander Makulilo, « Tanzania: a de facto one-party State? » , *Research and Education for Democracy in Tanzania (REDET) 20th workshop*, University of Dar es Salaam, 2007.
[376] *Michuzi Blog*, « Hon. Chikawe officiates a two-day meeting on "best practices and new opportunities

religieuses ou ethniques (hormis des affrontements sporadiques entre pasteurs et agriculteurs, d'ailleurs quasi quotidiennement relayés par les médias mais qui tiennent à des ressorts économiques), la peur du génocide est régulièrement mobilisée dans le débat public. En outre, parce que la stratégie de l'anxiété est construite autour de l'idée d'une menace floue et insidieuse, il est aisé pour les leaders du CCM d'utiliser le langage de « la paix et la stabilité » pour justifier d'à peu près toutes les mesures de contrôle. En janvier 2017, le président John Magufuli a ainsi accusé deux journaux de « publishing seditious stories and therefore endangering peace » et, menaçant de les interdire, « warned the media against writing or airing inflammatory stories that may endanger peace as it happened in Rwanda[377] ». Selon le quotidien *Mwananchi*, le président a toutefois pris garde de rappeler qu'il tenait la presse en haute estime, lorsqu'elle contribuait à « résoudre les problèmes de la société » (« *kusaidia kutatua matatizo ya jamii »)* tout en insistant sur l'existence de certains titres qui « ruinent tout » *(« kupindisha kila kitu »)*, sans toutefois les nommer[378]. Ce propos illustre bien la manière dont la stratégie de l'anxiété fonctionne en mobilisant la menace de la violence mais également en gardant le flou sur ce(ux) qui pourrai(en)t en être les auteurs. En ne citant pas les médias qu'il visait, le propos de John Magufuli a pour objectif de susciter un sentiment d'anxiété. Celui-ci est par exemple décrit par « Mr Makunjanga [the Media Council of Tanzania executive secretary] [selon qui] the fear will increase since it would be difficult to understand what kind of seditious stories that the President was referring to ». À travers la menace de la mobilisation des forces de sécurité, le CCM est coutumier de ces discours d'intimidation à l'égard de la presse et des leaders religieux et/ou communautaires, souvent non suivis d'effets concrets, mais qui contribuent à produire une forme autocensure et un conformisme de ces agents à l'égard du langage de « la paix et la stabilité » (voir également le chapitre 4).

in genocide prevention: governemental action, technology and regional contexts », 27 mai 2013 [https://issamichuzi.blogspot.fr/2013/05/hon-chikawe-officiates-two-day-meeting.html ; consulté le 31 mars 2018]

[377] Saumu Mwalimu et Stella Ibengwe, « Fear as Magufuli threatens media », *The Citizen*, 14 janvier 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Fear-as-Magufuli-threatens-media-/1840340-3516910-1123b5hz/index.html ; consulté le 31 mars 2018]

[378] *Mwananchi*, « Magufuli: Magazeti mawili siku zinahesabika », 13 janvier 2017 [http://www.mwananchi.co.tz/habari/Magufuli--Magazeti-mawili-siku-zinahesabika/1597578-3516064-18iepz/index.html ; consulté le 31 mars 2018]

Si, depuis le retour au multipartisme au début des années 1990, les leaders du CCM ont largement utilisé la stratégie de l'anxiété afin de « mobiliser l'idéologie de l'ordre, de la continuité face au chaos[379] », la mise en œuvre des efforts nécessaires à la préservation et l'amélioration de l'unité nationale est en même temps présentée comme relevant du moment présent, comme l'illustre ce propos tenu par le District Commissioner du district de Kilwa et ancien député du CCM :

> *« Q : So actually if I might ask, if Tanzania is peaceful and strong, then why do you need to protect peace ? Because peace is already here ?*
> *A : No, no, no, no, no* [il rit]. *We can not go that way, that was not heavenly nurtured. It's happening because the founder of the nation, Mwalimu Nyerere and other leaders, they were initiated and that initiated must be continued. You cannot say we're peaceful, let's, let's say, let's just […] and expect miracles, no, you cannot succeed […] So we, this goal and […] even Tanzanians to insist on peacefulness. So we just don't stay akimbo, no, always. Here we say, in Tanzania we say: prevention is better than cure. How do you say that in swahili ?* Kinga ni bora kuliko tiba. *You know, simply protection is better than cure, uh ? Are you aware now ? So we do protection always because you cure while you've already damaged, that will not help anything, that's why political leaders, other leaders, the people in general* – wananchi – *they do*[380] *».*

L'inscription de la thématique de l'unité nationale dans un présent dirigé vers l'avenir à travers la réinvention du passé répond, plus généralement, à l'inscription de la formule de légitimation du régime dans une dialectique entre continuité et changement. L'un des tours de force réalisés de la campagne du candidat John Magufuli en 2015 a ainsi consisté en la réappropriation de la thématique du changement (*mabadiliko*), autour de laquelle était au départ construite la campagne de la coalition d'opposition UKAWA (encart 1). Pour étayer ce « legitimation claim[381] », le CCM a cherché à remettre en cause la capacité de son candidat, Edward Lowassa, à s'en revendiquer : dans tous les meetings politiques auxquels j'ai assisté, il était rappelé que ce dernier avait non seulement été un membre éminent du CCM jusqu'à son échec aux primaires internes du printemps 2015 mais qu'il avait également occupé les plus hautes responsabilités au sein du gouvernement (Premier ministre de Jakaya Kikwete entre 2005 et 2008). Ces discours visaient à faire d'Edward Lowassa l'incarnation de la continuité du parti dans

[379] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », op.cit., 1998, p. 180.
[380] Entretien de l'auteure avec J.N., District Commissioner (DC) pour le district de Kilwa et ancien député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM), 18 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[381] Alexander Dukalskis et Johannes Gerschewski, « What Autocracies Say (and What Citizens Hear): Proposing Four Mechanisms of Autocratic Legitimation », op.cit., 2017, p. 253.

Encart 1 : la thématique du changement (*mabadiliko*) dans la campagne électorale de 2015

Affiche officielle de la campagne du candidat du Chadema Edward Lowassa.
Photo de l'auteure, prise à Dar es Salaam le 17 septembre 2015.

CHADEMA
M4C
MOVEMENT FOR CHANGE

Logo de campagne du « M4C : Movement for Change », campagne du candidat du Chadema Edward Lowassa.

Dans les meetings de l'opposition, le slogan *« mabadikilo »* était mis en scène avec un mouvement rotatif des deux avants-bras, que les orateurs faisaient réaliser à la foule à de nombreuses reprises.

Photo d'un meeting de campagne de Chadema à Iringa. Edward Lowassa est au centre de la table, habillé en noir.

source : *Matukio Daima*, 24 août 2016

Au cours de la campagne électorale, le CCM a tenté de se réapproprier l'idée de *mabadiliko* en détournant le « *M4C* » en « *Magufuli for Change* ». La thématique du changement était en outre très présente dans les discours politiques des leaders du parti au pouvoir.

Cartoon de King Kinya publié dans The Citizen.

Détournement du logo de Chadema « M4C » en « Magufuli for Change », à partir des couleurs jaune et verte du CCM.

Un groupe de supportrices du CCM.

source : *African Leadership*, « Magufuli not extending presidential tenure », 15 janvier 2018

Chama Cha Mapinduzi
@ccm_tanzania
Follow

Jumapili Oktoba 25, 2015: Jitokeze ukapige kura kuchagua Mabadiliko ya Kweli.
#ChaguaMagufuli #RaisNiMagufuli

Capture d'écran d'un tweet officiel du CCM

« Kura ya mabadiliko ya kweli »
[le bulletin du vrai changement]

ses aspects négatifs (corruption, népotisme, enrichissement personnel) et de la rupture avec ses aspects positifs (loyauté à l'égard du parti, unité nationale). En miroir, John Magufuli était présenté comme incarnant la continuité des aspects positifs du parti. Les slogans de sa campagne, présents sur ses affiches officielles, mettaient ainsi en avant ses qualités personnelles, portant en creux les critiques adressées à son principal adversaire : *« mchapakazi »* [travailleur] (en opposition à Edward Lowassa et à sa santé visiblement fragile) ; *« muadilifu »* [intègre] (en référence au scandale de corruption Richmond[382] et à l'implication de l'ancien Premier ministre). Le choix de désigner John Magufuli, un ministre dont la réputation d'efficacité et d'intégrité était acquise malgré deux décennies au gouvernement, a ainsi permis au CCM de développer un discours autour de la continuité dans le changement, tout en s'attribuant un blanc-seing face à la déception suscitée par les deux mandats de Jakaya Kikwete (2005/ 2010 puis 2010/2015). Nombre de ses leaders sont allés jusqu'à rejeter la responsabilité des échecs du gouvernement précédent, et particulièrement les scandales de corruption, sur quelques moutons noirs dont Edward Lowassa ou Frederick Sumaye (Premier ministre de Benjamin Mkapa de 1995 à 2005 qui a rejoint l'opposition le 22 août 2015) étaient désignés comme les leaders. Dans le cadre des élections générales de 2015, la campagne du CCM n'était ainsi pas construite comme la défense conservatrice du statu quo mais comme la protection d'un certain nombre d'éléments positifs de la situation actuelle, accompagnée de la rupture avec les turpitudes plus récentes qu'avait connues le parti.

L'association étroite entre le CCM et la thématique de l'unité nationale constitue l'un des ressorts principaux de la formule de légitimation du régime dans la période contemporaine. Si elle tient à la capacité des leaders du *chama tawala* à s'inscrire dans la filiation du mouvement nationaliste et à la continue mobilisation des moyens de l'administration étatique pour « framer » d'une manière anxiogène le pluralisme, la position de « protecteur » de l'unité nationale du parti dominant n'est toutefois pas acquise une fois pour toutes. Sa défense requiert ainsi un travail politique dont les élections constituent un temps déterminant et qui s'est notamment traduit par un effort de délégitimation de ses opposants. Depuis 1995, face à une opposition réelle et à la

[382] Pour une analyse des conséquences politiques de ce scandale, voir Marie-Aude Fouéré, « Une purge démocratique ? Scandales financiers et remous politiques en Tanzanie », *Mambo!*, vol. 8 / n°5, Nairobi, Institut Français de Recherche en Afrique, 2008.

déception de nombreux électeurs, le CCM a ainsi cherché à délégitimer ses opposants en les présentant comme incapables de protéger et de raffermir l'unité nationale.

1.3.2. Sectarisme VS unité nationale : la délégitimation de l'opposition

Le processus de légitimation du CCM dans la période contemporaine est également passé par la production et la diffusion, par ses agents, de récits visant à délégitimer ses opposants : en dépit du retour au multipartisme, la confusion entre pluralisme politique et pluralisme culturel (voir 1.1.2) reste très ancrée et s'est traduite par la réduction de l'opposition à l'expression d'intérêts segmentaires « porteuse de divisions (*fitina*) et de désordre (*fujo*[383]) ». L'un des aspects de ce discours consiste ainsi à réduire les partis d'opposition à la représentation d'intérêts religieux et/ou ethniques et/ou régionaux, d'une manière qui peut être d'autant plus effective que, si l'on s'intéresse à leur genèse, « Tanzania's opposition parties have clear sectarian origins[384] ». La période entre 1992, date du retour au multipartisme et 1995, celle des premières élections est en effet caractérisée, comme entre 1958 et 1965, par une effervescence partisane : de nombreux partis politiques sont créés, souvent par des anciens opposants et des transfuges du CCM. Abdallah Fundikira, l'ancien ministre de la Justice qui avait démissionné en 1963 pour protester contre le système de parti unique (voir p. 124) est par exemple à l'origine de la formation de l'Union for Multiparty Democracy (UMD). À côté de cette multitude de petites formations (plus d'une vingtaine ont participé au scrutin de 2015), il existe toutefois deux blocs principaux d'opposition au CCM : le premier, le plus stable institutionnellement depuis le retour au multipartisme, est constitué par le Civic United Front (CUF), issu de la fusion en 1992 du parti KAMAHURU de Khamis Mloo, défendant la démocratisation de Zanzibar, et du *Chama Cha Wananchi* (CCW) de James Mapalala, un militant des droits de l'homme de Tanzanie continentale. La base électorale de ce parti est assez claire : en 1995, s'il recueille seulement 5% des votes au niveau national aux élections législatives, le CUF

[383] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », op.cit., 1998, p. 150.
[384] Yonatan Morse, « Party Matters: the Institutional Origins of Competitive Hegemony in Tanzania », op.cit., 2014, p. 667.

Tableau : résultats aux élections tanzaniennes depuis 1995 (partis faisant plus de 4% des voix)

Scrutin		**1995**	**2000**	**2005**	**2010**	**2015**
CCM	*Président*	61,82% Benjamin Mkapa	71,74% Benjamin Mkapa	80,28% Jakaya Kikwete	61,17% Jakaya Kikwete	58,46% John Magufuli
	Parlement	59,22% (186 circonscriptions)	65,19% (202 circonscriptions)	69,99% (206 circonscriptions)	62,83% (186 circonscriptions)	55,04% (188 circonscriptions)
Score total de l'opposition	*Président*	38,38%	28,26%	19,72%	38,83%	41,54%
	Parlement	40,8% (46 circonscriptions)	34,8% (29 circonscriptions)	30,01% (26 circonscriptions)	39,8% (53 circonscriptions)	44,96% (68 circonscriptions)
Civic United Front (CUF)	*Président*	6,43% Ibrahim Lipumba	16,26% Ibrahim Lipumba	11,68% Ibrahim Lipumba	8,28% Ibrahim Lipumba	-
	Parlement	5,02% (24 circonscriptions)	12,54% (17 circonscriptions)	14,24% (19 circonscriptions)	10,61% (24 circonscriptions)	-
National Convention for Construction and Reform Party (NCCR-Mageuzi)	*Président*	27,77% Augustino Mrema	-	-	-	-
	Parlement	21,83% (16 circonscription)	-	-	-	-
Tanzania Labour Party (TLP)	*Président*	-	7,8% Augustino Mrema	-	-	-
	Parlement	-	9,19% (4 circonscriptions)	-	-	-
Chama cha Demokrasia na Maendeleo (Chadema)	*Président*	-	-	5,88% Freeman Mbowe	27,05% Willibrod Slaa	-
	Parlement	6.16% (3 circonscriptions)	4.23% (4 circonscriptions)	8,20% (4 circonscriptions)	23,86% (23 circonscriptions)	-
UKAWA (Chadema + CUF + NCCR)	*Président*	-	-	-	-	39,97% Edward Lowassa
	Parlement	-	-	-	-	41,88% (67 circonscriptions)

se distingue par ses très bons scores à Zanzibar, où il a probablement remporté les élections à la Chambre des Représentants de l'archipel[385]. Pour les élections au *Bunge*, le parlement tanzanien, le CUF remporte 24 circonscriptions à Zanzibar : 21 sont situées sur l'île de Pemba (la totalité des circonscriptions de l'île), 3 sur l'île d'Unguja (circonscriptions de Malindi et de Mkunazini à Stonetown ainsi que Bumbwini au nord est) et aucune sur le continent[386]. Le parti solidifie son soutien lors des scrutins suivants : en 2015, il conquiert même les circonscriptions continentales de Kinondoni et Temeke à Dar es Salaam, Kilwa nord et Kilwa sud, Liwale et Mchinga dans la région de Lindi, Mtwara Mjini et Tandahimba dans la région de Mtwara, et Tanga Mjini. Toutefois, une seule de ces circonscriptions n'est pas située sur la côte swahilie (Kaliua dans la région de Tabora). Son programme « naturally focuses much of its attention on the Union question and the Human Rights abuses by the Zanzibar[387] » : fondé autour de la défense d'une autonomie accrue pour Zanzibar et articulant une philosophie de l'enrichissement individuel (*utajirisho*)[388] dans les années 1990, le parti défend aujourd'hui le projet d'une réforme de la Constitution et son évolution vers un système fédéral (voir chapitre 3 1.1). Ses principaux leaders sont zanzibaris : son premier vice-président et secrétaire général actuel est Seif Sharif Hamad. Né en 1943 à Pemba, Hamad est membre de la Chambre des Représentants de Zanzibar jusqu'à son expulsion du CCM en 1988, à la suite de laquelle il est emprisonné pendant deux années. En Tanzanie continentale, c'est toutefois autour de la figure d'Ibrahim Lipumba que s'est construite la popularité du CUF, notamment à Dar es Salaam : né en 1952 dans la région de Tabora, Lipumba est professeur d'économie avant de devenir président du CUF en 1995 jusqu'à son éloignement/éviction du parti après la nomination d'Edward Lowassa comme candidat d'UKAWA en 2015.

L'autre bloc d'opposition au CCM est plutôt continental et moins stable institutionnellement : lors du scrutin de 1995, c'est le National Convention for

[385] Voir Marie-Aude Fouéré, « Chronique des élections de 2010 à Zanzibar », op.cit, 2011. Pour une histoire politique de Zanzibar, voir Mohammed Bakari, *The Democratisation Process in Zanzibar: a Retarded Transition*, op.cit., 2001.
[386] Aikel Kweka, « The Pemba Factor in the 1995 General Elections », in Cuthbert Omari, ed., *The right to choose a leader: essays on the 1995 Tanzanian general elections*, Dar es Salaam, DUP Ltd, 1997, pp. 128 - 158, p. 128 et p. 153.
[387] Richard Whitehead, *The institutionalisation of the Tanzanian opposition parties: how stable are they?*, Bergen, Chr. Michelsen Institute, Development Studies and Human Rights, 2000, p. 9.
[388] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », op.cit., 1998, p. 138.

Construction and Reform Party (NCCR-Mageuzi) qui est le principal opposant à l'ancien parti unique. Formé par Mabere Marando en 1992, il est rejoint par le populaire ancien ministre de l'Intérieur Augustino Mrema quelques mois avant les élections de 1995. Miné par les divisions internes et une forte personnalisation, le NCCR-Mageuzi disparaît peu à peu de la scène politique et Augustino Mrema rejoint le Tanzania Labour Party (TLP). À partir de 2005, c'est le *Chama cha Demokrasia na Maendeleo* (le parti de la démocratie et du développement – Chadema) qui reprend la place de principal opposant au CCM. Fondé en 1995 par Edwin Mtei, ancien ministre des Finances et gouverneur de la Banque de Tanzanie, le parti n'avait pas présenté de candidat à la présidentielle lors des deux premiers scrutins. En 2005, autour de la figure de son secrétaire général Freeman Mbowe, le Chadema rassemble 5,88% des suffrages aux élections présidentielles et 8,20% aux élections législatives, gagnant 4 circonscriptions. Mais c'est surtout grâce au populaire et charismatique Willibrod Slaa qu'il s'installe dans le paysage politique tanzanien à partir de 2010. Devenu secrétaire général après avoir travaillé pour la Conférence épiscopale de Tanzanie, Willibrod Slaa mène une campagne efficace en dénonçant la corruption grandissante et la mauvaise gestion du pays par le CCM. Comme Ibrahim Lipumba, il quitte son parti après la nomination d'Edward Lowassa comme candidat de la coalition UKAWA en 2015 et a été nommé ambassadeur en Suède par le président John Magufuli en novembre 2017[389].

Si le NCCR-Mageuzi et le Chadema ne sont pas constitués par les mêmes élites au niveau national, les circulations sont plus fluides, dans les années 2000, au niveau local : dans la circonscription d'Arumeru par exemple, certains des premiers militants du Chadema étaient des anciens membres du NCCR, notamment les plus jeunes[390]. Les deux partis disposent en outre d'un bastion commun dans les régions du nord du pays : nombre des leaders de ces deux formations en sont originaires, comme Augustino Mrema (député de Moshi Rural puis de Vunjo, région du Kilimanjaro), Freeman Mbowe (député de Hai, région du Kilimanjaro), Willibrod Slaa (député de Karatu, région d'Arusha) ou Edward Lowassa (député de Monduli, région d'Arusha). C'est aussi

[389] *The Citizen*, « President Magufuli appoints Dr Slaa new ambassador », 24 novembre 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/President-Magufuli-appoints-Dr-Slaa-new-ambassador-/1840340-4200276-mn4eni/index.html ; consulté le 31 août 2018]

[390] Entretien de l'auteure avec N.N., chairman du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour le ward de Songoro, Mulala, 24 mars 2016, Kilinga (district d'Arumeru, région d'Arusha).

dans cette partie du pays que l'opposition a continué à recueillir ses meilleurs scores depuis 1995 : lors de ce premier scrutin, trois des quatre régions où Augustino Mrema a recueilli le plus de voix sont celles du Kilimanjaro (77,54% des voix contre 27,77% au niveau national), de Mara (39,62%) et d'Arusha (36,97%[391]). En 2005, alors qu'il ne rassemble que 5,88% des voix au niveau national, Freeman Mbowe en recueille 20,61% dans la région du Kilimanjaro et 15,34% dans celle d'Arusha[392]. En 2015, Edward Lowassa recueille 70,40% des voix dans la région d'Arusha, 60,47% dans la région de Kilimanjaro et 57,82% dans celle de Manyara, contre 39,97% au niveau national.

Si l'on ne peut pas nier que le soutien de la région du Kilimanjaro a été continu pour l'opposition depuis 1995, il serait toutefois abusif de réduire le NCCR-Mageuzi et le Chadema aux régions du nord. Tout d'abord, la « reconquête » de la région d'Arusha par le Chadema est relativement récente puisqu'entre 2000 et 2010, la majeure partie de ses circonscriptions avaient élu des parlementaires du CCM. Lors du scrutin de 2015, le score de l'opposition s'explique donc surtout par le ralliement d'Edward Lowassa, député de longue date de la circonscription de Monduli et qui a fait profiter le Chadema de sa popularité et de ses réseaux, une large partie des cadres intermédiaires régionaux du CCM ayant également fait défection. En outre, tant le NCCR-Mageuzi que le Chadema ont remporté de nombreuses circonscriptions en dehors des régions du nord, notamment dans les zones urbaines (Mbeya, Iringa, Mwanza, Dar es Salaam) mais aussi dans certaines circonscriptions plus rurales autour de fortes personnalités, comme à Singida East autour de la figure de Tundu Lissu. Enfin, ces formations ne se sont pas construites autour d'une plateforme politique défendant particulièrement ces régions : si leurs différences idéologiques avec le CCM sont minces, elles se sont plutôt distinguées en mettant en avant un projet de lutte contre la corruption et de libéralisation économique[393] et, plus récemment, à travers la défense du projet de réforme de la structure institutionnelle de l'Union (voir chapitre 3 1.1).

[391] African Elections Database, Elections in Tanzania [http://africanelections.tripod.com/tz_detail.html#1995_Presidential_Election ; consulté le 1er avril 2018].
[392] African Elections Database, Elections in Tanzania [http://africanelections.tripod.com/tz_detail.html#2005_Presidential_Election ; consulté le 1er avril 2018].
[393] Richard Whitehead, *The institutionalisation of the Tanzanian opposition parties: how stable are they?*, op.cit., 2000, p. 98.

La perception du Chadema comme un parti « du nord » et du CUF comme un parti « de Zanzibar et de la côte » continue toutefois d'être très présente dans les discours des agents du CCM mais aussi pour un nombre relativement important de citoyens. Les responsables de ces deux partis nient évidemment ce qu'ils dénoncent comme une *« propaganda »* du CCM et déplorent les effets de délégitimation de ces discours, notamment parce qu'à la question ethnique ou régionale s'est de plus en plus articulée une question religieuse, comme me l'explique le responsable de la Konrad Adenauer Siftung, affiliée à la CDU-CSU allemande et qui soutient le Chadema :

> *« CCM does one thing : this is playing the religious card very strongly. Because, what they did in 2010, very strongly they came to campaign against Dr Slaa* [le candidat à la présidentielle du Chadema] *telling everybody that, because he is, Dr Slaa, in former times he was General Secretary of the Bishops Conference, he was a priest. So there was very strong campaign against Slaa, and a very strong campaign against Chadema, because CCM always tries to label Chadema as a Christian party, because Chadema emerged on the Northern parts of Tanzania, in Arusha, Moshi, Arusha, and this is a Chagga region, the tribe of the Chaggas*[394]*, and there were, the first tribe in Tanzania where the missionaries started, so they are all Christians, the Chagga are all Christians so basically CCM tried and then they won the first mandate in the northern part, Arusha, Moshi. So CCM, the stronger Chadema got, and they extended their strength to the rest of the country and to other cities, they tried to label Chadema as a Chagga party and then as a Christian party, and now they have even a Christian candidate, a former priest and so on. So it was very strong religious argument that CCM used. And they are doing the same on Zanzibar against CUF, so what I see is that, not only in Zanzibar even on mainland, so what I see is that, CCM tried to portray Chadema as a Christian party, CUF as a Muslim party, and telling them that CCM is the only one that can pull in everybody.*
> *Q : So they are playing the national unity card ?*
> *A : Exactly*[395] *».*

Le responsable du Chadema pour la circonscription d'Ubungo à Dar es Salaam me confirme que cette *« propaganda »* du CCM s'articule aujourd'hui autour de la question religieuse :

> *« Yeah, there are two propaganda about religion here in Tanzania. And then, most of the propaganda are coming from the ruling-party, and then the intention of that propaganda is for us to lack support from the believers, to lack support.*

[394] Les Wachagga sont un groupe ethnique originaires du Mont Kilimanjaro.
[395] Entretien de l'auteure avec S.R., représentant en Tanzanie de la Konrad Adenauer Stiftung (KAS), 6 mars 2014, Dar es Salaam.

What do they say ? Number one, they say : ah you see that party, their leaders are against God, you never hear them talking anything about God. And then when that propaganda lacks legitimacy, they change it : you see, the top leader is a Christian so they are against Muslims. So the way they are playing with it, the way they are playing with it[396] *».*

Depuis les élections de 2010, les agents du CCM ont effectivement eu tendance à délégitimer leurs opposants en les associant non seulement à la représentation d'intérêts géographiques segmentaires (Zanzibar et la côte swahilie pour le CUF, le nord pour le NCCR-Mageuzi puis le Chadema) mais également à la représentation d'intérêts religieux : le CUF est associé à l'islam et le Chadema au christianisme. Ce discours doit être resitué dans la tendance, au cœur du framing anxiogène du pluralisme, à brouiller les frontières entre les différentes questions relevant du pluralisme culturel – ici ethnique/régional et religieux – et à confondre pluralisme culturel et pluralisme politique (voir 1.1). Ce discours ne vise toutefois pas à associer une région, une ethnie ou une religion à un parti d'opposition puisque le CCM cherche à construire sa formule de légitimation autour de la représentation de tous les Tanzaniens, dans leur unité et dans leur diversité. Ce discours de délégitimation de l'opposition ne vise donc pas tant à expliquer que celle-ci représente des intérêts catégoriels, mais plutôt qu'elle les représente « mal » c'est-à-dire sans les inscrire dans le cadre global de la nation tanzanienne (je reviendrai sur ce point dans le chapitre 5). Autrement dit, la formule de légitimation du CCM porte précisément sur la capacité que le parti s'accorde, seul, à représenter la diversité de la société tanzanienne tout en garantissant son unité : l'opposition est alors ramenée au sectarisme des intérêts segmentaires, incompatible avec le projet d'unité nationale nécessaire à la garantie de « la paix et la stabilité ».

1.4. Conclusion

La stratégie de l'anxiété se trouve aujourd'hui au cœur de la formule de légitimation du régime tanzanien : organisée autour du langage politique de « la paix et la stabilité », elle est construite à travers un « framing anxiogène » qui réactualise une méfiance à l'égard du pluralisme historiquement ancrée dans les mentalités des élites du

[396] Entretien de l'auteure avec G.M., secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour les circonscriptions d'Ubungo et de Kibamba, 4 mai 2016, Dar es Salaam.

mouvement nationaliste *(1.1)*. Le processus électoral joue un rôle déterminant dans la réactivation de cette stratégie, notamment dans un contexte contemporain caractérisé par le postsocialisme et la compétition : les élections sont présentées comme un « drame », mettant en scène d'une manière régulière et ritualisée la confrontation de la communauté politique aux menaces du pluralisme politique et culturel, autant qu'elles permettent la mobilisation des agents du parti-État dans la reproduction de la formule de légitimation du régime *(1.2)*. Si le CCM comme organisation partisane se trouve finalement conforté dans sa position hégémonique au sein du champ politique grâce à la stratégie de l'anxiété, c'est parce que ses agents parviennent, dans une dialectique entre statu quo et changement, à s'arroger le privilège d'être les protecteurs de l'unité nationale et cherchent à délégitimer l'opposition en la résumant à la représentation sectaire d'intérêts segmentaires *(1.3)*.

Cette formule de légitimation dispose d'une évidente capacité de « limitation du pluralisme » en participant d'abord de la cohésion du groupe gouvernant : organisé autour des agents du parti-État (élus ou responsables de partis, fonctionnaires administratifs), ce groupe est également constitué de leaders religieux ou de personnalités de la société civile qui participent de la diffusion et donc de la reproduction du vocabulaire, des images et arguments relatifs à l'anxiété à l'égard du pluralisme. Le travail de légitimation de ces agents contribue en outre à inscrire la nation et la « paix et la stabilité », « all of which are highly valued in Tanzania[397] », dans des associations de sens et dans une pratique stratégique de l'anxiété politique qui contraignent les imaginaires politiques en faveur du CCM et face auxquelles les partis d'opposition peinent à imposer des alternatives en raison de la persistance d'un « de facto one-party state ».

Produite et diffusée par les agents du parti-État, cette formule de légitimation constitue le substrat des relations d'autorité typiques du régime politique tanzanien, en articulant la peur de la dilution de la nation à un rapport sacralisé au moment de la fondation de la communauté politique, réactualisé à échéances régulières à travers la stratégie de l'anxiété. Le rappel omniprésent au passé, notamment à la lutte pour l'indépendance et

[397] Mohammed Bakari et Richard Whitehead, « Tanzania: Nurturing Legacies of the Past », op.cit., 2013, p. 97.

au processus de construction nationale pendant la période de parti unique, ne signifie toutefois pas que le régime soit intrinsèquement conservateur : c'est à travers l'inscription des thématiques de « la paix et la stabilité » et de l'unité nationale dans un lien entre passé, présent et futur que le régime est légitimé. La stratégie de l'anxiété menée par ses agents illustre également ses dynamiques : le passage d'une stratégie du « risque » pendant la période de parti unique (lorsque la menace était plus facilement évaluable et les moyens de lutter contre elle disponibles) à une stratégie de l'anxiété dans la période contemporaine (où la menace est plus floue et où les autorités se sont vues dépossédées d'un certain nombre d'outils) traduit la capacité d'adaptation du régime tanzanien à des contextes économiques, sociaux et politiques changeants[398].

Pour saisir tous les effets du langage de « la paix et la stabilité » dans le champ politique tanzanien, il faut revenir à la manière dont les régimes autoritaires fonctionnent à partir d'une « strategy of domination based on compliance rather than legitimacy[399] ». Analysant le régime syrien des années 1980 et 1990, Lisa Wedeen dépeint un système où « lack of inner conviction is acceptable as long as every single party member and official is prepared to demonstrate publicly his/her commitment to party and President[400] ». Autrement dit, si la formule de légitimation du régime constitue un « discours de pouvoir » c'est parce qu'elle est « destinée à orienter des actions[401] ». Dans le cas tanzanien, le langage politique de « la paix et la stabilité » ne cherche ainsi pas tant à persuader les citoyens tanzaniens que le CCM est le véritable protecteur de l'unité nationale qu'ils ne se soumettent concrètement à l'autorité de ses agents : en fonctionnant par « suffocation[402] » du champ et de l'imaginaire politiques, le langage politique de « la paix et la stabilité » en vient à se traduire très concrètement en un système de contraintes des pratiques politiques.

[398] Karine Gatelier et Marc Valeri, « Avant-propos : Les stratégies de légitimation dans les régimes autoritaires. Perspectives comparées », op.cit., 2012.
[399] Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 6.
[400] Ibid, p. 2.
[401] Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », op.cit., 1976, p. 5.
[402] Alexander Makulilo, « Tanzania: a de facto one-party State? », op.cit., 2007, p. 26.

2. Chapitre 2. L'acte de vote en régime autoritaire : limiter les pratiques politiques, contrôler la participation, discipliner la citoyenneté[403]

Quelques jours avant le scrutin du 25 octobre, un ami tanzanien m'a envoyé par WhatsApp un clip de musique intitulé *Piga Chata* [« Vote », en langage familier][404] (encart 2). Regroupant certains des artistes les plus populaires du Bongo Flavour (la pop tanzanienne), cette chanson avait pour objectif d'encourager les jeunes électeurs à se rendre aux urnes : sans dire pour qui voter (contrairement à d'autres, les artistes de cette vidéo ne s'étaient prononcés en faveur d'aucun parti politique), elle s'attachait à expliquer et à mettre en scène comment « bien » voter. Si cette production semblait *a priori* constituer un outil neutre et non partisan d'éducation civique, les paroles et les images qu'elle charriait étaient en réalité saturées par le langage de « la paix et la stabilité » : dès les premières secondes, elle inscrivait l'acte de vote dans l'anxiété de la dilution de la nation ; à travers de multiples mises en garde, elle insistait sur la responsabilité individuelle des électeurs au regard de la communauté des citoyens ; en mettant en scène une autodiscipline et une attente patiente des électeurs, elle brossait en réalité les contours d'une citoyenneté idéale qui traduisait en injonctions concrètes la formule de légitimation du régime.

S'interroger sur la manière dont le régime tanzanien contemporain s'articule à la valorisation de certaines pratiques de la citoyenneté, dont ce clip constitue une illustration, permet de comprendre comment sa formule de légitimation n'en reste pas au niveau abstrait des incantations mais se transforme en mécanismes agissants. Une telle approche revient en réalité à ne pas voir de rupture entre les aspects idéels et

[403] Je remercie vivement Peter Tumaini Mungu pour les discussions sur ce sujet que nous avons eues à plusieurs reprises, et au cours desquelles cette idée de « discipline de la citoyenneté » a émergé.
[404] Fid Q, Mwasiti, Izzo Bizness, Young D, Shilole et Shaa, *« Piga Chata »*, publié le 13 octobre 2015 (Annexe vidéo 4) [http://www.shaddytz.com/2015/10/new-video-fid-q-mwasiti-izzo-bizness.html; consulté le 2 avril 2018]

Encart 2 : « Piga Chata »

source : Fid Q, Mwasiti, Izzo Bizness, Young D, Shilole et Shaa, *« Piga Chata »*
publié le 13 octobre 2015 (Annexe vidéo 4)

1. *[Contexte]* L'acte de vote et la nation

Sur les premières notes de l'hymne national tanzanien, *Mungu ibariki Africa* [Que Dieu bénisse l'Afrique], le premier plan met en scène des bodybuilders, au corps peint des couleurs du drapeau tanzanien. Il s'agit d'inscrire, dès le départ, l'acte de vote dans la problématique du renforcement ou de la dilution de l'unité nationale.

2. *[Objectif]* Education civique : expliquer comment « bien » voter

Le second plan présente une femme, qui aurait l'âge d'être leur mère, s'adressant à un groupe de jeunes hommes, inscrivant les recommandations qui suivent dans une forme de rapport maternel et de transmission générationnelle. Elle leur explique qu'ils doivent arrêter de seulement critiquer, et que le temps est venu de participer activement.

Les paroles de la chanson appellent les jeunes électeurs à exercer leur droit démocratique.

> *'kijana amka piga chata, wakati ni huu, wakati ni sasa' [jeune réveille toi pour voter, l'heure est grave, le temps est arrivé]*
> *'tuithamini demokrasia' [nous sommes reconnaissants pour la démocratie]*
> *'haki yako' [ton droit]*

L'objectif du clip est d'expliquer aux jeunes électeurs comme ne pas perdre leur vote (*« usipoteze kura »*).

3. [*Discipline de la citoyenneté*] Comment voter ?

Le ton des paroles est rassurant, notamment quant à la difficulté que l'acte de vote peut représenter.

> *« kituoni ukiwa na swali utapata majibu, wasimamizi wapo tu kukupa utaratibu » [au bureau de vote, si tu as des questions on te donnera des réponses, les agents présents t'expliqueront la procédure]*

Toutefois, l'intérieur du bureau de vote n'est jamais mis à l'écran. L'acte de vote est en réalité résumé à une attente patiente, en file indienne, à l'extérieur.

4. [*Mises en garde*] Le langage de « la paix et la stabilité »

Les paroles insistent sur la nécessité d'être prudent.
« kuwa makini na kura yako » [fais attention à ton vote]

L'acte de vote doit se faire dans le cadre de « la paix et la stabilité ».
« amani, utulivu na uvumilivu » [paix, stabilité et tolérance]

matériels[405] du fonctionnement du régime : à travers toute une série de mises en scène, de pratiques et de routines, la formule de légitimation se concrétise dans des dispositifs de contrôle et d'autodiscipline, limitant les modes de participation politique dans un cadre qui contribue au maintien dynamique du régime. Pour Lisa Wedeen, l'objectif prioritaire de ces dispositifs, dans le contexte des régimes autoritaires, est de produire du conformisme. En étudiant le cas syrien des années 1990, elle montre que les spectacles et évènements publics organisés par le parti-État constituent autant de « disciplinary device, generating a politics of public dissimulation, a politics of 'as if' in which citizens act as if they revere their leader[406] ». Si les citoyens ne sont pas convaincus par les idées (souvent aberrantes) du culte de la personnalité d'Hafez el Assad, cela ne signifie pas pour autant que ces rituels ne soient pas agissants. C'est en étant répétée à l'excès que la formule de légitimation du régime contribue à imposer « guidelines for acceptable speech and behavior [and] defines and generalizes a specific type of national membership[407] » . Sans toutefois revêtir le caractère extravagant et systémique du culte de la personnalité d'Assad, je fais l'hypothèse que le langage politique de « la paix et la stabilité » fonctionne en Tanzanie en jouant sensiblement sur les mêmes registres. Concrétisé dans toute une série de mises en scène, de pratiques et de routines, il participe de la production de comportements et de discours conformes à une éthique du « bon citoyen ».

Parce qu'il se situe à l'intersection des modes de régulation du pluralisme dans sa double dimension politique (disciplinarisation des citoyens et contrôle du pluralisme partisan) et culturelle (diffusion d'un imaginaire de l'État-nation et travail des identités collectives), l'acte de vote permet de mieux comprendre sur quels ressorts est construite cette discipline par la citoyenneté dans la Tanzanie contemporaine, en tant que traduction concrète du langage politique de « la paix et la stabilité ». S'intéresser à l'acte de vote permet de mettre en lumière la double dimension de la citoyenneté comme « pratique à la fois habilitante (elle ouvre un espace de comportement susceptible de multiples usages socialement et localement différenciés) et contraignante

[405] Pour une défense de cette approche à partir du concept de nation, voir Christine Chivallon, « Retour sur la 'communauté imaginée' d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », *Raisons Politiques*, vol. 27 / 3, 2007, pp. 131 -- 172.
[406] Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination,* op.cit., 1999, p. 6.
[407] Ibid., p. 6.

(l'appréciation des bulletins de vote déposés par les électeurs traduit cette dimension coercitive : elle fixe les limites de validité imposées à une expression électorale faite de décence et de réserve[408]) ». Comme le remarque Lisa Wedeen, la question se pose en effet de la capacité des gouvernants à contrôler l'émulation suscitée par les rituels et les spectacles du régime syrien, au sens où ces mécanismes de production du conformisme « both produce political power yet also, paradoxically, invite transgressions[409] ». En creux, en deçà ou à côté d'une dimension essentielle de « domestication[410] » des électeurs (qui ne concerne pas que les régimes autoritaires), l'acte de vote permet également d'observer les réappropriations qui laissent une certaine capacité d'action aux citoyens (et qui ne sont pas réservés aux régimes relevant de la démocratie représentative libérale). C'est dans cette double dimension contraignante et habilitante que se construit la discipline de la citoyenneté, et non pas, comme on pourrait le supposer, uniquement à travers son aspect d'assujettissement ou de contrôle des électeurs. La discipline de la citoyenneté dans la Tanzanie contemporaine a en effet autant à voir avec l'encadrement des comportements citoyens par le haut qu'avec, par le bas, des pratiques spontanées de l'autodiscipline qui se réapproprient, traduisent, réinventent les discours dominants[411]. L'approche par le conformisme défendue par Lisa Wedeen a le mérite de saisir les effets concrets de l'idéologie dominante tant dans ses aspects de contrôle et de disciplinarisation ainsi qu'à travers l'appropriation de ces normes par les citoyens eux-mêmes. Tout en reprenant l'idée d'incorporation des structures cognitives de la domination que défend Pierre Bourdieu, elle permet de

[408] Yves Deloye et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, op.cit., 2008, p. 21.
[409] Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination,* op.cit., 1999, p. 4.
[410] Alain Garrigou, *Le vote et la vertu,* op.cit., 1992, p. 278.
[411] Si les travaux se revendiquant de l'approche « par le bas » ont souvent mis l'accent sur les aspects subversifs, critiques ou escapistes des modes populaires d'action politique, il s'agissait d'abord de resituer la conflictualité et la complexité des sociétés africaines face à des approches insistant alors sur leur supposé dysfonctionnement, inadaptation ou imperméabilité aux institutions et pratiques politiques imposées par la colonisation, notamment l'État (voir Jean-François Bayart, « Le politique par le bas en Afrique noire : questions de méthode », op.cit., 1992, pp. 28 - 31). S'intéresser aux pratiques politiques « par le bas » ne revient donc pas à mettre à mettre à distance la problématique de la domination mais plutôt à « expliciter l'originalité des pratiques de domination, faire émerger les différentes manières par lesquelles ces pratiques sont exprimées et expliquées, faire apparaître des variations subtiles autour de ces thèmes généraux et universels à partir du quotidien » (Béatrice Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op.cit., 2011, p. 11). Comme l'écrit autrement Jean-François Bayart, « les cultures contemporaines de l'État sont inventées par l'ensemble des acteurs sociaux, y compris ceux du 'bas', même si la contribution de ces derniers ne contredit pas forcément celle des puissants » (Jean-François Bayart, *L'historicité de l'État importé*, Paris, Centre d'Etudes et de Recherches Internationales ; Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996, p. 25).

nuancer l'omnipotence sur laquelle insistent les concepts de violence symbolique[412] et d'habitus[413]. Parallèlement, elle permet de relativiser les effets de conscience de la domination et de consentement actif à son égard qu'Antonio Gramsci met au cœur du concept d'hégémonie[414]. La production du conformisme, que je cherche ici à saisir à travers l'acte de vote, fonctionne ainsi à la fois par la disciplinarisation et par l'habituation au long cours, au sens où l'idéologie dominante « clutters public space with à monotonous slogans and empty gestures, which tire the minds and bodies of producers and consumers alike[415] ». Si les gouvernés participent à la relation d'autorité, ce n'est pas prioritairement par consentement, ni parce qu'ils sont incapables d'en saisir les structures, mais parce que le pluralisme de leurs pratiques politiques est limité par le régime : la citoyenneté conforme renvoie à l'intérieur du cadre défini par les processus de limitation qu'il s'agit ici de resituer. Autrement dit, le conformisme par l'acte de vote n'est pas une réduction des comportements citoyens à une mêmeté, mais renvoie à la production mimétique de « gouvernementalités subjectivantes[416] » c'est-à-dire des mécanismes intériorisés d'autocontrainte.

Je chercherai dans ce chapitre à saisir les registres par lesquels se déploie la discipline de la citoyenneté en Tanzanie, en articulant toute une série d'injonctions comportementales qui encadrent, dirigent, disciplinent la participation politique. Cette disciplinarisation se donne à voir à travers de nombreux supports (législation, discours politiques, outils de propagande, dispositifs d'éducation civique, etc.) qui dessinent à petites touches les modalités d'une citoyenneté « idéale » pour le régime, c'est-à-dire

[412] Définie comme « cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ». Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op.cit., 1997, p. 245.

[413] Défini comme « la forme incorporée de la condition de classe et des conditionnements qu'elle impose ». Pierre Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979, p. 112.

[414] Définie comme « la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable, sans que la force l'emporte par trop sur le consentement, voire en cherchant à obtenir que la force apparaisse appuyée sur le consentement de la majorité ». Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, Editions La Fabrique, 2012, p. 234. Pour une analyse comparée des approches de la domination de Pierre Bourdieu et Antonio Gramsci, voir Michael Burawoy et Karl Von Holdt, « Cultural domination. Gramsci meets Bourdieu », in *Conversations with Bourdieu: the Johannesburg Moment*, Johannesburg, Wits University Press, 2012, pp. 51 - 66.

[415] Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination,* op.cit., 1999, p. 6.

[416] Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier, dir, *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Editions Khartala, 2004, p. 29.

qui participe *in fine* de son maintien : si cette citoyenneté idéale ne résume pas l'ensemble des pratiques politiques des citoyens tanzaniens, elle limite toutefois leur pluralisme, à travers le contrôle mais aussi parce qu'elle est le support d'une activité de mobilisation par les agents du parti-État. Si l'acte de vote est aujourd'hui devenu le support privilégié de cette « bonne citoyenneté », il faut resituer cette centralité dans la longue durée historique et la considérer comme prise dans une tension entre participation, contrôle et mobilisation, qui s'est historiquement résolue différemment en fonction des configurations du régime *(2.1)*. Recentrée sur l'acte de vote dans la période contemporaine, cette éthique du « bon citoyen » se construit à la fois positivement – à travers la promotion et la mise en scène de comportements présentés comme décents, responsables, constructifs – mais également négativement – à travers des mises en garde, des remontrances, des interdictions : ce travail de contrôle et de disciplinarisation se donne notamment à voir quand il se dirige sur ceux des citoyens qui sont considérés comme les moins « captifs » par le régime, notamment les « jeunes hommes urbains » et les « païens » *(2.2)*. Si ceux-ci constituent aujourd'hui des figures repoussoirs de la « bonne citoyenneté » et concentrent l'attention d'élites anxieuses, l'ambition de cette disciplinarisation concerne *in fine* l'ensemble des citoyens : à travers l'insistance sur la responsabilité individuelle du citoyen dans la protection de « la paix et la stabilité », cette discipline de la citoyenneté se transforme à de nombreux égards en mécanismes d'autocontrôle qui limitent la participation politique dans un cadre acceptable pour le régime *(2.3)*.

2.1. L'acte de vote au sein du répertoire d'action politique : la citoyenneté tanzanienne entre participation et mobilisation

Si l'on considère avec Yves Deloye et Olivier Ihl que l'élection est « un rituel social », l'acte de vote comme « logique pratique » permet alors de mettre en lumière les « systèmes de contraintes et de comportements » qui font la citoyenneté[417] : les valeurs dominantes et les imaginaires adossés à un régime politique, les contraintes faites à la participation des citoyens, les dynamiques d'intégration de la communauté politique. Si l'acte de vote est devenu le support privilégié de la discipline de la citoyenneté dans la Tanzanie contemporaine, cette dernière ne s'y réduit toutefois pas. Elle gagne en réalité à être saisie en resituant l'acte de vote relativement aux autres formes de participation politique qui constituent, pour reprendre le concept de Charles Tilly, le répertoire d'action politique défini comme la grammaire « des moyens d'agir en commun sur la base d'intérêts partagés[418] ». Utiliser le concept de répertoire d'action, au-delà d'une sociologie de l'action collective[419], permet de mieux comprendre les rapports entre les différentes modalités de participation politique en fonction des configurations historiques du régime. Cette approche est d'autant plus heuristique que, si des élections se sont tenues régulièrement depuis 1958/1959 en Tanzanie (au suffrage universel depuis 1962), la civilité électorale n'a acquis sa place centrale dans le répertoire d'action politique que récemment, depuis le retour au multipartisme. Si la discipline de la citoyenneté est aujourd'hui principalement articulée à l'acte de vote, elle est en réalité le résultat d'un processus de sédimentation tout au long de l'histoire du parti-État qu'il s'agit de resituer dans ses différentes phases.

La prééminence contemporaine de l'acte de vote donne ainsi largement à voir les reconfigurations du régime politique, notamment dans ses modalités de mobilisation des citoyens : s'il existe en effet des formes de participation politique autonomes des

[417] Yves Deloye et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, op.cit., 2008, p. 11.
[418] Charles Tilly, *La France conteste : de 1600 à nos jours*, Paris, Editions Fayard, 1986, p. 541.
[419] Pour une recension critique de ces travaux, voir Michel Offerlé, « Retour critique sur les répertoires de l'action collective (XVIIIe – XXIe siècles) », *Politix*, vol. 81 / 1, 2008, pp. 181 - 202.

pressions du régime, celui-ci cherche également à en susciter d'autres à travers un processus de mobilisation des énergies citoyennes. La discipline de la citoyenneté doit donc être resituée dans sa triple dimension de participation, de mobilisation et de contrôle et être replacée relativement aux configurations successives du répertoire d'action. Comprendre la manière dont l'acte de vote participe aujourd'hui de la disciplinarisation des citoyens requiert ainsi de le mettre en comparaison, non seulement avec les expériences précédentes de la civilité électorale, mais également de dresser un parallèle avec les répertoires d'action promus par la politique d'*Ujamaa* au tournant des années 1970, au plus fort de l'ambition mobilisatrice du régime tanzanien. Dans une continuité certaine, en dépit de la reconfiguration du répertoire de participation politique légitime, l'architecture du processus électoral dans la période contemporaine permet ainsi de mobiliser les citoyens, dans le cadre de la discipline de la citoyenneté.

Je chercherai ici à comprendre la manière dont la « bonne citoyenneté » en Tanzanie s'est historiquement articulée à un certain répertoire d'action au sein duquel l'acte de vote a différemment été positionné en fonction des configurations du régime. La période de la lutte anticoloniale s'est d'abord caractérisée par des conceptions antagonistes de la « bonne citoyenneté », entre les autorités coloniales et le mouvement nationaliste, qui se sont toutefois retrouvés sur la mise à distance du vote et la valorisation d'autres modes de participation *(2.1.1)*. L'accession à l'indépendance marque à cet égard une rupture, au sens où la participation électorale s'inscrit à partir de 1961 dans la routinisation et l'appropriation par les citoyens, produisant une valorisation qui semblait acquise jusqu'aux cohortes les plus récentes d'électeurs *(2.1.2)*. La centralité de l'acte de vote dans le répertoire de la « bonne citoyenneté » contemporain relève toutefois davantage d'une continuité avec les modes de mobilisation des citoyens pendant la période d'*Ujamaa*, en inscrivant la participation dans une certaine configuration du pouvoir favorable au maintien du régime *(2.1.3)*.

2.1.1. Votera ou votera pas ? Acte de vote et citoyenneté pendant la période coloniale

Les années 1950 marquent, pour le Tanganyika, l'entrée dans une configuration politique nouvelle : le colonialisme britannique entre dans une seconde phase, « a 'second colonial occupation' embodied in development planning and secondary industry, cash-crop expansion and agricultural improvement schemes, educational advance, constitutional progress, and local government reform[420] ». Observant avec crainte la montée en puissance du mouvement nationaliste au Tanganyika et échaudées par le soulèvement Mau Mau au Kenya à partir de 1952, les autorités s'emploient à promouvoir, tout au long des années 1950, une éthique du « bon citoyen » en direction des colonisés. Cet idéal de la « bonne citoyenneté » se construit autour de la réappropriation du mot swahili de *raia* (alors utilisé comme synonyme de la situation de sujet d'un chef ou d'un roi). Comme l'écrit Emma Hunter, l'utilisation du concept de *raia*, en lien avec les vifs débats intellectuels au Royaume-Uni au début du XX^{ème} siècle autour du concept de citoyenneté, révèle que les élites coloniales « did not draw a sharp dichotomy between citizenship and subjecthood in their writings, but rather understood citizenship as entangled with subjecthood[421] ». Dans le contexte des années 1950, le concept de *raia* synthétise les dynamiques contradictoires du libéralisme et du paternalisme, et révèle les contradictions du projet colonial : il s'agit de répondre en partie aux aspirations des Tanganyikais pour éviter leur révolte, tout en garantissant le maintien d'une économie extractive. Cette conception de la citoyenneté promue par les autorités coloniales met à distance le répertoire du vote et s'articule d'abord aux « duties owed towards fellow members of a shared moral and political community[422] », notamment la fidélité à l'égard de la couronne et l'acquittement des impôts. Sur la question de la régulation des identités collectives, la citoyenneté comme *raia* cherche à se poser en alternative aux idées nationalistes, en proposant une appartenance « moderne » à la communauté politique sans distinction religieuse, ethnique ou raciale. Si les autorités britanniques sont engagées dans un effort de réinvention du cadre

[420] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 436.
[421] Emma Hunter, « Dutiful sujects, patriotic citizens, and the concept of "good citizenship" in twentieth-century Tanzania », op.cit., 2013, p. 259.
[422] Ibid., p. 265.

politique tribal dans les zones rurales en mettant en place des conseils en partie élus, cette conception de la citoyenneté est d'abord dirigée vers une population éduquée et/ou urbaine grandissante, qui est sensible aux thèses de la TANU. La citoyenneté ainsi définie est d'abord une loyauté, sans garantie de droits politiques et est organisée autour d'un processus de « civilisation » progressive des Africains qui doit les mener graduellement vers l'autonomie. Institutionnellement, elle met à distance le répertoire du vote (aucune élection n'est organisée avant 1958/1959), tout en se traduisant par l'extension (toute progressive) de la représentation au LEGCO des Tanganyikais Africains : ces derniers, modèles d'Africains « civilisés », ne sont toutefois pas élus mais cooptés par les autorités.

Du côté des Tanganyikais, les années 1950 voient également une reconfiguration du répertoire d'action anticoloniale, qui se structure désormais autour de quatre points : le cadre territorial du Tanganyika ; le légalisme et l'articulation avec la scène internationale ; la mobilisation de la population à travers TANU ; la non-violence. Le Meru Land Case, l'un des épisodes les plus marquants de la lutte de libération post Seconde Guerre mondiale, illustre parfaitement ces évolutions.

Ce conflit débute en 1947, dans le contexte de la seconde phase du colonialisme britannique : les autorités britanniques adoptent le rapport Wilson, qui prévoit l'éviction des agriculteurs africains du Mont Meru[423] et la redistribution de leurs propriétés à des colons blancs, notamment à Engare Nanyuki, le centre spirituel et politique des Wameru. Ancien fonctionnaire et secrétaire de la branche locale de l'African Association (AA), Kirilo Japhet devient, à 28 ans, le porte-voix de la contestation[424]. Celle-ci se déroule d'abord dans le cadre légaliste du système colonial et les occupants d'Engare Nanyuki épuisent toutes les voies de recours internes entre 1949 et 1951 : les autorités ne changent pas de position en arguant du fait que le *mangi* Sante, le chef des Wameru qu'elles avaient elles-mêmes mis en place en 1945, a donné son accord à cette

[423] Le Mont Meru (4 565 mètres) est un volcan endormi qui surplombe la ville d'Arusha au nord et à l'est. Il est situé à 200 km au sud de la frontière kenyane. Son flanc ouest est principalement peuplé de Waarusha, des agriculteurs de langue masai tandis que son flanc est le territoire historique des Wameru. Pour une histoire de cette région, voir Thomas Spear, *Mountain Farmers: Moral Economies of Land & Agricultural Development in Arusha & Meru*, Dar es Salaam ; Berkeley ; Oxford, Mkuki na Nyota ; University of California Press ; James Currey, 1997. Voir aussi p. 436.
[424] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 500.

appropriation[425]. Issue d'une scission de la Kilimanjaro-Meru Citizens' Union (elle-même créée en octobre 1949), la Meru Citizens' Union (*Umoja wa Raia Meru*) se porte à l'avant-garde du combat. En septembre 1951, l'organisation remet une pétition à la UN Visiting Mission à Arusha, qui est transmise au Trusteeship Council des Nations Unies. En octobre 1951, les autorités britanniques évacuent violemment les habitants des terres accaparées, faisant deux victimes. En dépit de leur expulsion, les habitants refusent de quitter le Mont Meru et d'aller occuper les terres arides et infestées de mouches tsetse qui leur avaient été attribuées en compensation[426]. Dans le même temps, l'*Umoja wa Raia Meru* cherche du soutien dans deux directions. D'un côté, Munya Lengoroi et Moses Isak, deux membres de son conseil exécutif, sont envoyés à Nairobi et se mettent en contact avec la Kenya African Union (KAU) de Jomo Kenyatta : ses membres aident à la rédaction de lettres qui sont envoyées à la Chambre des Communes, aux Nations-Unies ainsi qu'à plusieurs organisations américaines et britanniques anticoloniales. De leur côté, Kirilo Japhet et Jonathan Gideon se rendent à Moshi, où l'avocat bermudien Earle Seaton leur apporte son assistance pour écrire une lettre au gouverneur Twining. Début juin 1952, le Trusteeship Council accorde une audience aux représentants des Wameru, qui doit se tenir à la fin du mois. Afin d'envoyer Earle Seaton, Kirilo Japhet ainsi que le *mangi* Sante à New York, l'*Umoja wa Raia Meru* fait de nouveau appel à la KAU. Si Earl Seaton est présent dès l'ouverture des débats à New York, les autorités britanniques retardent le départ de Kirilo Japhet : il ne peut s'adresser au Trusteeship Council qu'à la mi-juillet, prononçant le premier discours en kiswahili aux Nations-Unies[427]. Sans toutefois condamner ouvertement les autorités britanniques, le Trusteeship Council publie une déclaration « which expressed regret over the resettlement of the Meru, urged generous compensation for them and asked that in the future African communities should not be moved from their lands unless clear expression of their collective consent[428] ». Après New York, Kirilo Japhet se rend à Londres, où il rencontre Julius Nyerere qui fait alors ses études à Edimbourg. De son côté, Earle Seaton rapporte en pays meru les conclusions du Trusteeship Council, qui suscitent l'amertume et la déception de la population. Lors d'un second voyage à New

[425] Kirilo Japhet et Earle Seaton, *The Meru Land Case,* Nairobi, East African Publishing House, 1967, p. 13.
[426] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 500.
[427] Simeon Mesaki, « Recapping the Meru Land Case, Tanzania » , *Global Journal of Human Social Sciences Economics*, vol. 13 / 1, 2013, pp. 15 – 23, p. 19.
[428] Kirilo Japhet et Earle Seaton, *The Meru Land Case,* op.cit., 1967, p. 27.

York à la fin de l'année 1952, Earle Seaton et Kirilo Japhet défendent cette fois-ci leur cause devant le Quatrième Comité de l'Assemblée Générale : grâce au soutien de l'Union Soviétique et des pays asiatiques nouvellement indépendants, le Comité adopte une résolution condamnant plus vertement l'expropriation des habitants d'Engare Nanyuki et demandent à ce que les terres leur soient rendues. Toutefois, parce qu'elle n'est pas adoptée par l'Assemblée Générale de l'ONU à la majorité qualifiée des deux tiers, la résolution n'est pas acceptée.

Ce combat rencontre une issue malheureuse (l'occupation des terres du Mont Meru par des colons blancs est même élargie au-delà d'Engare Nanyuki) mais il reste un moment décisif de la lutte anticoloniale tanganyikaise, toujours présent dans les mémoires : au cours de mon enquête de terrain à Arumeru East (une circonscription où les Wameru constituent la majorité de la population), j'ai entendu à plusieurs reprises mobiliser le souvenir de Kirilo Japhet dans les meetings de la campagne de 2015, notamment lorsque le député du Chadema Joshua Nassari appelait à une nouvelle libération des Wameru, cette fois-ci des griffes du CCM[429].

Si la lutte contre l'accaparement des terres à Engare Nanyuki est illustrative des reconfigurations du répertoire d'action anticoloniale au début des années 1950, c'est notamment parce qu'elle illustre son recentrage sur le cadre national du Tanganyika. Alors que les leaders coutumiers des Wameru et ceux de l'*Umoja wa Raia Meru* s'étaient d'abord tournés vers le Kenya et la KAU, ils se rapprochent progressivement de la Tanganyika African Association (TAA), d'autant que l'état d'urgence, proclamé en 1952 après l'insurrection Mau Mau, rend désormais difficiles les contacts par delà la frontière. Les leaders de la TAA à Dar es Salaam, Julius Nyerere et Abdulwahid Sykes, ne peuvent soutenir financièrement les déplacements à New York des représentants des Wameru mais ils sont tout à fait conscients que « the Meru protest is a matter for all the Africans of Tanganyika'[430] ». L'organisation, elle-même, a récemment évolué vers des revendications davantage nationalistes : après la Seconde Guerre mondiale, l'African Association (AA) s'est progressivement détachée de l'idéologie panafricaine pour

[429] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village de Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 16 octobre 2015
[430] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 500.

défendre le projet d'une indépendance sur la base des frontières du Tanganyika colonial. Elle a par exemple refusé l'idée d'une confédération est-africaine et a rompu avec sa branche zanzibarie en 1948 pour devenir la Tanganyika African Association (TAA).

Le combat du Meru Land Case illustre en outre la manière dont les opposants au régime colonial cherchent à retourner contre leurs adversaires leurs propres arguments légalistes. Devant le Trusteeship Council en juillet 1952, Kirilo Japhet mobilise le registre de la légalité internationale sur lequel se fondent les Britanniques pour gouverner le Tanganyika : dans son discours, il demande *« who is ultimately in control or in charge of Tanganyika? Because we have heard that Tanganyika is under the United Nations. If this is the case, how is it that the Tanganyika Government refused to wait until they had the decision of the UN on this matter before taking these steps?*[431] ». La TAA puis la TANU défendent la même vision légaliste du combat anticolonial : comme l'explique Julius Nyerere dans un texte publié par journal officiel du parti *Sauti ya TANU* en mai 1958, *« we are not afraid of the law […] We shall wage a relentlessly determined battle against [colonialism] until we are free. We shall use no violence. We shall stoop to no dishonest methods. We shall be as clean in our method as we are in our aims*[432] *»*. Le président de la TANU s'adresse lui-même au Trusteeship Council des Nations-Unies en 1955, 1956 et 1957. Dans ce dernier discours, il pointe les contradictions entre le mandat qui est accordé à la Grande-Bretagne pour gouverner le Tanganyika et la réalité des modes coloniaux d'exercice du pouvoir :

> *« We believe that, according to the provisions of the Trusteeship Agreement, our country ought to become a democratic state […]. We have also asked that simultaneously with the statement that our country is going to be developed, to become a democratic State, a change should be effected within the Constitution to be symbolic of the intention to make Tanganyika democratic. We suggested a change. The present Constitution in Tanganyika provides that the representative side of the Council has ten Africans, ten Europeans and ten Asians. This means that in the Council the Africans, who are representatives of 98 per cent of the population, have ten seats and the non-African twenty seats. This is not symbolic of developing our country to become a democratic State. It is symbolic of a domination by a minority […]. Government is opposed to this change, opposed to the idea of an increase in African representation without telling us whether, when*

[431] Kirilo Japhet et Earle Seaton, *The Meru Land Case,* op.cit., 1967, p. 58.
[432] Julius Nyerere, « Non-violent Methods (1958) » in *Freedom and Unity (Uhuru na Umoja)*, op.cit., 1967, pp. 59 – 60, p. 59.

they intend to change it, we are going to have increased African representation […] We asked for another thing. We had been asking that our representative members should now be elected instead of being nominated by the Governor. We are having our first elections next year. We asked that elections should take place and that all members of the Legislative Councils should be elected on a common roll on universal adult franchise. I am glad to say that Government has at least accepted one principle, and that is that we should not have communal rolls in the country in the sense that the Africans should elect their own representatives and that the Asians and the Europeans should elect their own representatives. We believe that this is a good thing, the common roll principle. Government insists, however. Originally, they insisted that elections should take place only in three or four constituencies. They have now modified their outlook, but they still insist that the franchise should be restricted[433]*. »*

Sur la question de la représentation et de la participation politique, les leaders de la TANU défendent l'idée, comme le propos de Julius Nyerere le montre, de l'extension du suffrage. Cette position s'inscrit, là aussi, dans la configuration post Seconde Guerre mondiale : lors de sa conférence de 1946, l'AA avait adopté une résolution proposée par Julius Nyerere (alors professeur d'anglais et de biologie à la St. Mary's Secondary School de Tabora) « demanding constitutional advance by means of a pyramid of elected councils leading upwards from townships and chiefdoms through districts and provinces to a Legislative Council with at least eight African members, one elected by each provincial council[434] ». En opposition à la politique coloniale, la TANU exige à la fois une meilleure représentation des Africains au LEGCO et l'organisation d'élections comme mode de désignation de ces représentants.

Les leaders du mouvement nationaliste estiment toutefois que, même si les autorités britanniques leur en concédaient l'organisation, ces élections se tiendraient dans des conditions si défavorables à la majorité africaine qu'elles ne pourraient pas, à elles seules, les contraindre à accorder son indépendance au Tanganyika. Si la TANU se résout finalement à présenter des candidats lors du scrutin de 1958/1959 et encourage donc l'inscription sur les listes électorales[435], l'acte de vote ne constitue, dans l'esprit de

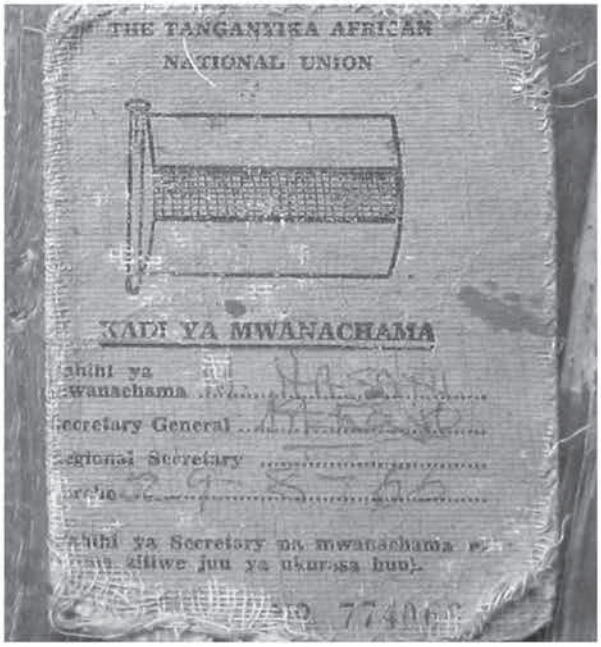
[433] Verbatim record of the Eight Hundred and Eighteenth Meeting of the Trusteeship Council Held at Headquarters, New York, 13 June 1957 [T/PV.818, 18 June 1957] [http://repository.un.org/bitstream/handle/11176/291873/T_PV.818-EN.pdf?sequence=1&isAllowed=y ; consulté le 8 avril 2018]

[434] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 432.

[435] Peter Pels, « Imaginer les élections : modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale », *Politique Africaine*, vol.83 / 3, 2001, pp. 135 – 150, p. 142 et John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 556.

ses dirigeants, qu'une forme tout à fait mineure d'engagement pour l'indépendance. Le parti se voulant être une organisation de masse, ses dirigeants cherchent plutôt à y faire adhérer le plus grand nombre et des branches se créent aux quatre coins du pays. Les activités de la TANU se concentrent sur cet objectif : l'organisation lance régulièrement des campagnes de sensibilisation de la population, organise des meetings politiques auxquels participent ses meilleurs tribuns, comme Bibi Titi Mohamed ou Julius Nyerere, et diffuse son journal *Mwafrika* [l'Africain] jusqu'à 20 000 exemplaires[436]. Dans ce contexte, c'est l'adhésion à la TANU qui est présentée comme le mode idéal de participation politique pour les Tanganyikais. La carte du parti devient le symbole matériel de cet engagement individuel et collectif : comme l'exprime John Rupiah, alors vice-président de la TANU, dans un discours de 1957,

> *« Let every African support our organisation. Those in possession of membership cards should see that they pay their monthly subscriptions regularly, and those who merely support us without having membership cards is not enough. To support TANU is to be in possession of membership card. Today the Governor may refuse to see us, but when you are all joining the Union and demonstrably united behind TANU, the Governor will invite TANU. It has been like that everywhere. It is not going to be different in Tanganyika[437] ».*



Carte d'adhérent à la TANU de 1955. Photo de Priya Lal, 2008[438].

[436] Ibid, p. 532.
[437] Emma Hunter, *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania,* op.cit. 2015, p. 157.
[438] Priya Lal, *African Socialism in Postcolonial Tanzania,* op.cit., 2015, p. 88.

La carte d'adhérent du parti acquiert, dans ce contexte, un caractère quasi sacré, car elle permet de matérialiser l'appartenance de l'individu à un groupe plus large, dans la filiation directe des figures quasi mythiques des dix-sept fondateurs de l'organisation (Julius Nyerere et Ally Kleist Sykes détiennent respectivement les cartes n°1 et n°2). La demande est forte pour l'obtenir : dans une lettre au District Commissioner en 1957, le chairman de la TANU à Bukoba écrit que *« thousands [people are] waiting to have M/cards [membership cards] any times we get some from Dar es Salaam*[439] ». Détenir la carte de la TANU signifie s'inscrire dans le projet anticolonial mais aussi, dans l'esprit des dirigeants du parti, accepter le répertoire d'action promu par la TANU : face aux rumeurs qui courent sur les privilèges qu'elle accorderait, Julius Nyerere, lors de sa visite à Mwanza en novembre 1958, explique à la foule que « there was a misguided conception of the power of the TANU membership card – people thought it meant power to open shops without a licence; to refuse to pay taxes and generally to release citizens from their obligations to the law. This is wrong, said [Nyerere] TANU intends its members to obey the laws of the country[440] ».

Cet appel au respect de la loi et le refus de la violence est un choix stratégique de la part des élites nationalistes, produit notamment par le souvenir des révoltes anticoloniales et inscrit dans une volonté de ne pas déchirer le tissu social. Selon Julius Nyerere :

> *« Memories of the Hehe and Maji Maji wars against the German colonialists and of their ruthless suppression, were deeply ingrained in the minds of our people. So, too, was the fact that our conquerors had themselves been defeated in the battle by the British who governed our territory. The people, particularly the elders, asked, 'How can we win without guns? How can we make sure that there is not going to be a repetition of the Hehe and Maji Maji wars?' It was therefore necessary for TANU to start making the people understand that peaceful methods of struggle for independence were possible and could succeed. This does not mean that the people of this country were cowardly, or particularly found of non-violence; no, they knew fighting; they had been badly defeated and ruthlessly suppressed. As realists, therefore, they wanted to know why TANU thought we could win even without guns*[441]*. »*

[439] Emma Hunter, *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania,* op.cit., 2015, p. 153.
[440] Selon le compte rendu du Public Relations Officer de la province du lac Victoria. John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 568.
[441] Cité dans T. O. Ranger, « Connexions between "Primary Resistance" Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa. Part I », *The Journal of African History*, vol. 9 / 3, 1968, pp. 437 - 453, p. 441.

Le même rejet de la violence armée s'était donné à voir dans le cas du Meru Land Case : même si l'issue de la lutte est amère, les leaders de l'*Umoja wa Raia Meru* et de la TAA continuent de défendre un répertoire d'action non violent. Face à certains Wameru qui rêvent d'un soulèvement similaire aux Mau Mau, Kirilo Japhet cherche à « discourage his people from resorting to the means of force and anarchy then being employed by some Africans in Kenya[442] ».

Dans ce répertoire d'action promu par la TANU, la participation politique des Tanganyikais s'inscrit dans les limites du nationalisme, du légalisme, du parti et de la non-violence. Ces quatre directions répondent à une stratégie de ses leaders, qui visent à susciter la mobilisation et l'unification de la population du Tanganyika en prenant appui sur les multiples mécontentements locaux produits par la situation coloniale, tout en inscrivant leur combat à une échelle continentale et internationale. Si elles s'opposent sur à peu près tout le reste, les conceptions de la « bonne citoyenneté » proposées par les autorités coloniales et la TANU se retrouvent donc sur un point : l'insistance sur le respect de la loi et le rejet de la violence comme mode d'action politique, qui restent profondément ancrés après l'indépendance.

2.1.2. Participation, routinisation, valorisation : l'acte de vote après l'indépendance de 1961

La mise à distance de l'acte de vote par rapport à d'autres modes d'action pendant la période coloniale est souhaitée par les autorités britanniques mais subie par le mouvement nationaliste qui revendique l'extension du suffrage. Si certaines initiatives coloniales avaient eu pour objectif d'accommoder progressivement les Tanganyikais à la civilité électorale[443], leur ampleur était restée très limitée et l'indépendance consacre une rupture avec l'adoption du suffrage universel. Les différents scrutins, organisés à échéance régulière depuis 1958/1959 contribuent progressivement à inscrire l'acte de

[442] Kirilo Japhet et Earle Seaton, *The Meru Land Case,* op.cit., 1967, p. 60.
[443] Peter Pels, « Imaginer les élections : modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale », op.cit., 2001.

vote dans le répertoire d'action légitime, constituant une pratique et mode de participation politique routinisés, appropriés et valorisés par les citoyens tanzaniens.

Tableau : taux d'inscription et de participation aux élections tanzaniennes depuis 1958

NB : avant 1964, élections au Tanganyika uniquement

Année	Inscrits[444]	Inscrits par rapport à la population totale[445]	Inscrits par rapport à l'électorat potentiel[446]	% participation	
				législatives	présidentielles
1958	40 567	0,4%	-	52,0%[447]	N/A
1960	885 000	8,8%	-	*13,7%**	N/A
1962	1 800 000	16,8% / 18,0%[448]	-	N/A	63,0%
1965	3 373 089	28,9%	46,5%	71,8%	77,1%
1970	5 051 938	37,1%	49,2%	69,2%	72,2%
1975	5 577 566	34,9%	70,0%	81,7%	81,7%
1980	6 604 408	35,3%	-	84,7%	84,7%
1985	6 910 555	31,6%	-	74,0%	75,0%
1990	7 296 553	28,7%	-	74,3%[449]	74,4%
1995	8 929 969	29,8%	63,0%	72,1%	76,7%
2000	10 088 484	29,5%	63,0%	73,8%	84,4%
2005	16 401 694	41,6%	94,0%	66,0%	72,4%
2010	20 137 303	43,7%	95,0%	39,7%	42,8%
2015	23 161 440	43,0%	96,0%	*62,9%**	67,3%

** : taux de suffrages exprimés (excluant les bulletins blancs et nuls)*

[444] African Elections Database, Elections in Tanzania [http://africanelections.tripod.com/tz.html#1958_Legislative_Council_Election ; consulté le 1er avril 2018]

[445] Chiffres calculés à partir du nombre d'inscrits et de l'estimation de la population [obtenus sur http://worldpopulationreview.com/countries/tanzania-population/ ; consulté le 6 septembre 2018]

[446] Pour les chiffres de 1965 et 1970 voir Denis-Constant Martin, « La houe, la maison, l'urne et le maître d'école. Les élections en Tanzanie 1965-1970 », op.cit., 1975, p. 686. Pour 1975 voir Denis-Constant Martin, « The 1975 Tanzanian Elections », in Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, eds., *Elections Without Choice*, op.cit., 1978 p. 110. Depuis 1995 : Ben Taylor, « How many registered voters does Tanzania need for the elections to have legitimacy ? », *Mtega,* 23 juin 2015 [http://mtega.com/2015/06/how-many-registered-voters-does-tanzania-need-for-the-elections-to-have-legitimacy/ ; consulté le 1er avril 2018].

[447] Sur un total de 40 567 électeurs inscrits, 63 204 bulletins ont été comptabilités : si l'on calcule que chacun des électeurs participant au scrutin disposait de trois bulletins, le nombre d'électeurs s'élève donc à 21 068, soit un taux de participation de 52%.

[448] Dieter Nohlen, Michael Krennerich et Bernhard Thibaut, eds., *Elections in Africa: a Data Handbook*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 8777.

[449] Ibid, p. 879.

S'ils se déroulent au scrutin censitaire, les scrutins de 1958/1959 et de 1960 n'en sont pas moins décisifs car ils inscrivent la pratique de l'élection dans les mentalités des leaders de la TANU qui, en y participant, confirment que « the capture of the legislature through universal suffrage was seen as the gateway to the political kingdom[450] ». Lors de ce premier vote, organisé en deux fois (septembre 1958 et février 1959) pour des raisons techniques, douze sièges au LEGCO sont ouverts à la compétition dans dix circonscriptions. Dans la droite ligne de la politique coloniale multiraciale, il est décidé que chaque électeur dispose de trois bulletins et doit choisir un représentant de chacun des trois groupes raciaux (Européens, Asiatiques, Africains) « presumably to encourage moderation[451] ». Si ce mode de scrutin est accepté par les membres du LEGCO et les leaders de la TANU, le véritable point d'achoppement porte sur la composition du collège électoral. Le gouvernement propose un niveau minimal d'éducation mais les représentants africains du LEGCO rejetèrent cette hypothèse. Il est finalement décidé que le suffrage serait « restreint à ceux qui payaient des impôts [:] seuls pouvaient voter les fonctionnaires indigènes, les gens gagnant plus de 3 000 shillings par an (ce qui était beaucoup) ou les personnes ayant atteint le niveau de la classe de terminale (« Standard VIII » [8 années d'éducation]), soit environ 1 % de la population du Tanganyika[452] ». La TANU, favorable au suffrage universel, dénonce un « half-caste gouvernement » mais accepte de participer au scrutin car, en pratique, la majorité de l'électorat est africain[453]. La TANU rassemble 47 685 voix (75,4 % des suffrages exprimés) quand l'UTP n'en comptabilisa que 6 909 (10,9%) et l'ANC 53 (0%). À la grande contrariété des autorités coloniales, le scrutin de 1958/1959 signale donc une victoire éclatante du mouvement nationaliste, qui remporte l'ensemble des sièges[454] et impose sa vision politique : une indépendance la plus rapide possible et le refus du multiracialisme. Organisé en 1960, le second et dernier scrutin de la période coloniale a pour objectif d'élire le gouvernement à qui les autorités britanniques remettront les clés du pays 18 mois plus tard. Le collège électoral est multiplié par 20 (885 000 électeurs sont enregistrés) mais la participation

[450] Helge Kjekshus, « Parliament in a One-Party State – the Bunge of Tanzania, 1965 – 70 », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 12 / 01, 1974, pp. 19 – 43, p. 19.
[451] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 555.
[452] Peter Pels, « Imaginer les élections : modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale », op.cit., 2001, p. 141.
[453] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 555.
[454] Dieter Nohlen, Michael Krennerich et Bernhard Thibaut, eds., *Elections in Africa: a Data Handbook*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 879.

reste faible, à 13,7%. Après avoir remporté 70 des 71 sièges[455] (le seul candidat indépendant élu rejoint le parti dès l'élection passée[456]), le président de la TANU Julius Nyerere devient le Chief Minister du Tanganyika.

Si cette première expérience électorale marque les mentalités des leaders de la TANU, ancrant la pratique de l'élection dans la culture politique du parti et donc du futur régime tanzanien, le suffrage censitaire réduit la pratique électorale à un nombre très limité de Tanganyikais issus de l'élite. L'histoire tanzanienne de la « civilité électorale » ne commence donc véritablement qu'après l'indépendance. Le scrutin de 1965, qui se tient après l'introduction du système de parti unique, produit notamment un fort sentiment d'inclusion politique à la fois au niveau des membres du parti-État que des citoyens ordinaires : comme le remarquent les membres de l'équipe de recherche de Lionel Cliffe, « the process may also have had the positive effect of further reinforcing the party in general and party officials and notables in particular in their commitment to the legitimacy and importance of this sort of mass participation[457] ». À partir de 1965, les élections se tiennent en Tanzanie continentale avec une régularité saisissante : elles sont organisées à l'automne, à la fin du mandat quinquennal du *Bunge* (Assemblée nationale) et du président (le premier mandat de Julius Nyerere est raccourci pour permettre aux deux scrutins de se tenir en même temps). Les élections générales ont ainsi lieu en septembre en 1965 puis, à partir de 1970, le dernier dimanche d'octobre[458]. Seul le scrutin de 2005 déroge à la règle : il est reporté au 14 décembre, selon la loi électorale, après le décès soudain de Jumbe Rajab Jumbe, candidat à la vice-présidence sur le ticket du parti d'opposition Chadema. À Zanzibar, la situation est toutefois différente : après la Révolution de 1964 et jusqu'en 1980, aucune élection n'est organisée, ni pour la House of Representatives ni pour l'Assemblée nationale de la République unie, dont les membres zanzibaris sont nommés par le président : en réponse à des députés de la TANU qui s'interrogent sur un tel fonctionnement, le président Abeid Karume explique, dans une interview en 1968, qu'il n'y a *« absolutely*

[455] Ibid., p. 879.
[456] African Elections Database, Elections in Tanzania [http://africanelections.tripod.com/tz.html#1958_Legislative_Council_Election ; consulté le 1er avril 2018]
[457] Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections,* op.cit., 1967, p. 331 – 332.
[458] Pius Msekwa, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, Dar es Salaam, Nyambari Nyangwine Publishers, 2013, p. 65.

no connection between democracy and elections [which were] introduced by the colonialists to perpetuate their rule'[459] *»*. C'est uniquement après son assassinat en 1972 et la fusion entre l'ASP et la TANU en 1977 que des élections sont finalement organisées dans l'archipel.

Les élections tanzaniennes se caractérisent en outre par une participation relativement importante. À partir de 1965, le parti met en place d'ambitieuses campagnes d'enregistrement des électeurs et double le nombre de bureaux de vote afin de faciliter le vote des citoyens ruraux : en 1975, il est estimé que « for the first time in a Tanzania election, the number of people who actually voted [82%] exceeded half the potential electorate[460] ». Entre 1975 et 2005, sans influence notable du retour au multipartisme, la participation électorale se situe entre 70 et 85%. Les élections de 2010 marquent toutefois une chute spectaculaire puisque seulement 42,8[461]% des électeurs se déplacent le jour du scrutin, provoquant une inquiétude certaine et des interrogations au sein du parti dominant. Si la participation se rétablit à 67% en 2015, elle ne semble toutefois pas retrouver ses niveaux antérieurs et pourrait laisser percevoir une désaffection envers ce mode de participation, voire même une défiance vis-à-vis du régime politique d'une manière générale. C'est sur ce dernier aspect qu'insistent certains observateurs, mettant en avant la faible confiance des Tanzaniens envers la National Electoral Commission (NEC), dont l'autonomie est de façade, particulièrement au niveau local[462]. Le soupçon envers les autorités chargées d'organiser le scrutin pourrait ainsi expliquer à la fois un désintérêt pour le scrutin mais aussi une forme d'abstention protestataire : mise en lumière dans des contextes autoritaires aussi variés que l'URSS[463], le Brésil de la dictature militaire[464] ou l'Egypte pré-révolutionnaire[465], cette variante de

[459] Helge Kjekshus, « Parliament in a One-Party State – the Bunge of Tanzania, 1965 – 70 », op.cit., 1974, p. 30.
[460] Denis-Constant Martin, « The 1975 Tanzanian Elections », op.cit., 1978, p. 110.
[461] African Elections Database, Elections in Tanzania [http://africanelections.tripod.com/tz.html#2010_Presidential_Election]
[462] Martin Oswald, *Low Voter Turnout in Tanzania: Causes and Remedies. The Case of Multiparty General Elections and Parliamentary By-Elections*, Mémoire de master, Erasmus University, 2010. Pour une analyse de la National Electoral Commission tanzanienne, voir Alexander Makulilo, « Independent Electoral Commission in Tanzania: a false debate ? », *Representation*, vol. 45 / 4, 2009, pp. 435 - 453.
[463] Rasma Karklins, « Soviet Elections Revisited: Voter Abstention in Noncompetitive Voting » , *The American Political Science Review*, vol. 80 / 2, 1986, pp. 449 – 470.
[464] Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, eds., *Elections Without Choice*, op.cit., 1978, p. 12.
[465] Lisa Blaydes, « Who Votes in Authoritarian Elections and Why? Determinants of Voter Turnout in Contemporary Egypt » , *Annual Meeting of the American Political Science Association*, Philadelphia, 2006.

l'abstention « dans le jeu[466] » serait une manière pour les citoyens de marquer leur défiance vis-à-vis d'un système où la compétition est perçue comme malhonnête.

Cette explication doit toutefois être nuancée, car les scrutins de 2010 et 2015 sont aussi ceux où l'opposition est apparue comme en capacité de remettre en cause l'hégémonie du CCM, voire même de remporter les élections. Lors des élections de 2015, l'opposition a ainsi formé une alliance inédite entre quatre des principales formations alternatives au CCM (Chadema, CUF, NCCR et National League for Democracy) : au départ créée pour protester contre le sabotage du projet de réforme constitutionnelle au printemps 2014 (voir chapitre 3 1.1), la coalition UKAWA (dont l'acronyme reflète cette origine : *Umoja wa Katiba ya Wananchi,* coalition des défenseurs de la constitution des citoyens) s'est transformée à l'automne en une alliance électorale, les partis s'engageant à présenter un candidat unique afin d'éviter la dispersion des voix, notamment préjudiciable pour les élections présidentielles.

La chute de la participation électorale en 2010 et son timide rétablissement en 2015, ne peuvent donc pas être complètement expliqués par une opposition grandissante vis-à-vis du CCM puisque celle-ci s'est en partie exprimée à travers un vote pour l'opposition. Une hypothèse plus plausible est celle de l'augmentation du nombre d'électeurs inscrits sur les listes mais qui ne participent pas au scrutin. Si l'augmentation du nombre d'inscrits est une conséquence logique de la croissance démographique, l'amélioration du taux d'enregistrement des électeurs ne répond pas tant d'un meilleur fonctionnement de la National Electoral Commission (NEC)[467] que d'une raison très triviale. Comme me le confirme le fonctionnaire du District Executive Office en charge des élections dans le district de Kilwa[468], l'inscription sur les listes électorales donne désormais lieu à la délivrance gratuite (à la différence d'une carte d'identité ou d'un passeport) d'une carte d'électeur qui peut être utilisée comme une preuve d'identité, particulièrement utile pour ouvrir une ligne téléphonique et utiliser les services de

[466] Anne Muxel, « L'abstention : déficit démocratique ou vitalité politique ? » , *Pouvoirs*, vol. 120 / 1, 2007, pp. 43-55.
[467] Grant Masterson, « Chapter 13: Tanzania and Zanzibar », in Denis Kadima et Susan Booysen, eds., *Compendium of Elections in Southern Africa 1989-2009: 20 Years of Multiparty Democracy*, Johannesburg, Electoral Institute of Southern Africa (EISA), 2009, pp. 524 – 526.
[468] Entretien de l'auteure avec G.S., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) pour le district de Kilwa et Assistant Returning Officer (ARO) pour la circonscription de Kilwa North, 2 octobre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

paiement par mobile. Si les effets de ce phénomène n'ont pas été immédiats (la participation en 2005 s'élève encore à 72,4%) ils pourraient être grandissants à mesure du renouvellement du corps électoral. La diminution de la participation relèverait ainsi d'un « d'effet cohorte », c'est-à-dire de l'impact des conditions de vie particulières d'une génération ou les influences sociohistoriques sur le rapport au politique, les modes de participation, les valeurs politiques et les équilibres idéologiques[469]. L'inscription sur les listes électorales sans participation au scrutin relèverait ainsi d'un phénomène plus marqué chez les jeunes Tanzaniens, qui sont ceux qui utilisent le plus ces services mais qui sont également les plus mobiles géographiquement, alors même que l'inscription dans un bureau ne donne le droit de voter que dans ce bureau spécifique.

En dépit de la baisse plus récente du taux de participation, la routinisation de la pratique de l'acte de vote depuis 1958, à travers les évolutions du régime, a contribué à la valorisation et à l'appropriation de ce mode de participation politique par les citoyens tanzaniens, du moins jusqu'aux cohortes d'électeurs les plus récentes. Cet ancrage ne signifie toutefois pas que l'acte de vote a constitué le seul mode, ni même le mode privilégié, de la participation. Si l'acte de vote a été pour les Tanzaniens une pratique routinière depuis 1962, il n'a en réalité constitué, jusque récemment, qu'un mode de participation parmi d'autres, important mais secondaire.

2.1.3. Entre contrôle et participation la mobilisation des citoyens pendant la période d'*Ujamaa*

Formalisée par Julius Nyerere, l'*Ujamaa* est à la fois une théorie et une pratique politique inspirée du socialisme. Si elle constitue au départ une idéologie vague, elle devient progressivement plus explicite et radicale, et constitue la politique officielle du parti-État tanzanien à partir de la déclaration d'Arusha en 1967[470]. Malgré son abandon, dans les faits, après le retrait du pouvoir de Julius Nyerere et l'acceptation du plan

[469] Vincent Tiberj, *Les citoyens qui viennent : comment le renouvellement générationnel transforme la politique en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, pp. 1 – 12.
[470] Julius Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine suivi de La déclaration d'Arusha*, Paris, Présence africaine, 1970.

d'ajustement structurel (PAS) au milieu des années 1980, la Constitution continue de faire de l'*Ujamaa na kujitegemea* (le socialisme et l'autosuffisance) les objectifs de la nation tanzanienne[471]. L'ambition de la politique d'*Ujamaa* dans les années 1960 et 1970 est de transformer en profondeur la société tanzanienne, à la fois dans ses bases morales et civiques, dans ses modes de production et de distribution des richesses et dans ses procédures de représentation et de gouvernement. Tout en étant adaptable et adaptée par une multitude d'agents[472], l'*Ujamaa* constitue un imaginaire de valeurs, un registre de vocabulaire, un ensemble de routines politiques et une grammaire de politiques publiques, qui meuvent la société tanzanienne pendant près de deux décennies tout en contraignant ses évolutions. À côté des idéaux humanistes et socialistes proclamés, la politique d'*Ujamaa* se traduit concrètement par une restructuration en profondeur du champ économique, à travers une politique de nationalisation d'un certain nombre de ressources, d'institutions financières et d'entreprises, la limitation drastique des moyens de l'accumulation privée du capital et une grande politique de villagisation. À mesure que le caractère idéologique de la TANU se renforce, le parti-État tend à valoriser une image du « bon citoyen » de plus en plus standardisée et qui s'éloigne de la conception de la citoyenneté comme *raia*. Cet idéal est exprimé à travers le mot de *mwananchi* (littéralement, l'enfant du pays) et implique un engagement individuel dans le projet collectif de développement national « in contrast to simple political membership[473] ». Le mot de *mwananchi* inscrit la citoyenneté en termes d'activité et de pratique, à la différence de la citoyenneté comme *raia*, associée désormais à une attitude passive et attentiste. Dans ce contexte où la « bonne citoyenneté » doit être active, l'acte de vote n'occupe qu'une place secondaire et n'est qu'un mode de participation *a minima* qui relève du citoyen comme *raia* mais pas comme *mwananchi* : la participation électorale est un attendu de la citoyenneté mais, pour être un « bon citoyen », il faut faire bien davantage que déposer un bulletin dans une urne.

[471] Article 9 : « The object of this Constitution is to facilitate the building of the United Republic as a nation of equal and free individuals enjoying freedom, justice, fraternity and concord, through the pursuit of the policy of Socialism and Self Reliance which emphasizes the application of socialist principles while taking into account the conditions prevailing in the United Republic »

[472] Voir notamment Emma Hunter, « Revisiting "Ujamaa": Political Legitimacy and the Construction of Community in Post-Colonial Tanzania », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 2 / 3, 2008, pp. 471 - 485.

[473] Emma Hunter, « Dutiful sujects, patriotic citizens, and the concept of "good citizenship" in twentieth-century Tanzania », op.cit., 2013, p. 273.

Cette conception « active » de la citoyenneté relève de l'investissement des citoyens dans l'ambition de développement économique du pays. Dès l'indépendance de décembre 1961, le nouveau gouvernement décide de mettre en place un plan de développement rural qui vise à encourager et soutenir les initiatives locales : tout au long de la décennie, des centaines de projets de développement (routes, écoles, dispensaires, puits, centres communaux) sont construits par les citoyens tanzaniens mais ils ne répondent pas toujours aux priorités fixées par l'administration. Cette situation suscite, à partir du milieu des années 1960, une inquiétude grandissante au sein des leaders locaux et nationaux du parti-État : pour ces derniers,

> « the sudden upsurge in self-help activity, in particular unplanned self-help, brought to the fore the question of control. As popular participation increased in scale, and development plans were frequently ignored in favor of spontaneous and locally initiated projects, the authorities began to perceive an emerging situation in which the concept of state-led, state-directed development was challenged by an alternative (and incompatible) perception of what self-help meant[474] ».

La dialectique entre contrôle et participation[475], au cœur du fonctionnement du régime tanzanien, se transforme alors en une contradiction : pour résoudre le dilemme auquel ils doivent faire face (« how to manipulate these popular efforts without causing a decline in commitment – in other words, how to impose state-direction whilst maintaining a high level of active involvement[476] »), les agents du parti-État ont à la fois recours à une centralisation et un contrôle grandissants mais aussi à un travail de mobilisation des citoyens. La politique de villagisation concentre leurs efforts : au cours de la première moitié de la décennie 1970, la TANU, notamment sa Ligue des jeunes, prend un rôle de plus en plus actif dans l'établissement des villages *Ujamaa* qui, en dépit de la déclaration d'Arusha en 1967, sont encore moins de 800 (dont 400 établis dans les zones sud du pays avec pour objectif principal la défense de la frontière contre les infiltrations portugaises venant du Mozambique). L'Opération Dodoma, menée en

[474] Michael Jennings, « "We Must Run while Others Walk": Popular Participation and Development Crisis in Tanzania, 1961-9 », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 41 / 2, 2003, pp. 163 - 187, p. 172.
[475] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 79.
[476] Michael Jennings, « "We Must Run while Others Walk": Popular Participation and Development Crisis in Tanzania, 1961-9 », op.cit., 2003, p. 175.

1970/1971, a pour conséquence de multiplier par trois le nombre de villages *Ujamaa* dans cette région en moins d'une année, et elle est suivie d'un effort similaire dans les autres régions du pays : en 1974, deux millions et demi de Tanzaniens vivent dans environ 5 000 villages *Ujamaa*[477]. Les paysans tanzaniens continuent toutefois à se dérober au contrôle du parti-État : sans toutefois recourir à des modes d'action qui les auraient mis en porte à faux par rapport aux autorités, ils « went along with the government policy so as not to be punished, but their concern with production did not go beyond what they considered desirable and feasible within the context of their economy of affection[478] ». Si cette escapisme a pu être différemment interprété comme la conséquence d'une dépolitisation des paysans tanzaniens[479], d'un retrait vers la sphère privée[480], de la résistance de l'économie de l'affection[481] ou d'une réaction rationnelle informée par les souvenirs pénibles des précédents plans de développements coloniaux[482], elle a pour conséquence de provoquer l'exaspération et le mécontentement de ses leaders. La politique d'*Ujamaa* se traduit alors au niveau local par un surinvestissement des bureaucrates pour encadrer les paysans et susciter leur participation et, au niveau national, par une réorganisation du parti-État afin de faciliter la « capture ». Cette dernière passe notamment par la mise sous tutelle des Districts Councils, la nomination de village managers ou encore le renouvellement du leadership après la fusion de la TANU et de l'ASP et la création du CCM en 1977. À partir de 1973, l'ambition mobilisatrice du régime prend un tour de plus en plus coercitif. Julius Nyerere annonce que la villagisation est désormais obligatoire et l'opération Planned Villages (1973/1976) constitue le plus grand déplacement de population de l'histoire de l'Afrique moderne : 10 millions de Tanzaniens vivent en 1976 dans des villages *Ujamaa*, dont la moitié a été déplacée[483].

[477] Göran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania*, op.cit., 1980, pp. 102 - 103.
[478] Ibid., p. 105. Göran Hyden entend par économie de l'affection les modes de production et d'existence paysans existant en dehors de l'économie capitaliste, qui sont fondés sur un complexe système de normes et de pratiques de réciprocité à partir de la parenté élargie et du clan.
[479] Horace Campbell et Howard Stein, eds., *Tanzania and the IMF: the Dynamics of Liberalization*, Boulder, Westview Press, 1992.
[480] James Giblin, *A History of the Excluded*, op.cit., 2005, pp. 275 - 276.
[481] Göran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania*, op.cit., 1980.
[482] James Scott, *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 407 (note 47).
[483] Göran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania,* op.cit., 1980, p. 130.

Aggravé par les sécheresses de 1971, 1973 et 1974, l'échec de la politique d'*Ujamaa* dans le champ économique est patent et a donné lieu à une abondante littérature[484]. Au-delà de ses aspects spécifiques liés à l'ambition de l'*Ujamaa*, la pratique de la mobilisation par les agents du parti-État marque toutefois profondément les modes de relations entre gouvernants et gouvernés. *A priori* pourtant, le rôle de la mobilisation dans le fonctionnement des régimes autoritaires est restreint : dans sa définition classique des régimes autoritaires, Juan Linz la met ainsi à distance et explique qu'elle ne peut, selon lui, caractériser ces régimes qu'à des moments précis et limités de leur trajectoire[485]. La sous-catégorie des « régimes mobilisateurs issus de la décolonisation », dans laquelle il inscrit la Tanzanie de l'époque de l'*Ujamaa*, est en réalité composée de régimes de parti unique dont les ambitions mobilisatrices post-indépendance ont été contrecarrées par la faiblesse des capacités extractives de l'État et la multiplicité des loyautés primordiales ou liées à l'économie de l'affection. Dans ces contextes, les partis abandonnent généralement leur caractère d'avant-garde et leur cohésion idéologique pour se fondre dans des États néopatrimoniaux. Ces régimes rejoignent alors le fonctionnement typique des régimes autoritaires, c'est-à-dire organisés autour de la dépolitisation voire, à un niveau extrême, de l'apathie[486]. Si Juan Linz insiste sur la plasticité de ces régimes et leur capacité à être en dynamique[487], un régime autoritaire où les pratiques de mobilisation seraient trop systémiques se transformerait selon lui en un régime totalitaire, où la mobilisation de la population est permanente et intensive. Dans le cas tanzanien, cette lecture ne permet toutefois pas de rendre compte d'un fonctionnement typique du régime : sans évidemment atteindre le degré de violence extrême que d'autres exemples de politique mobilisatrice dans les

[484] Outre les références déjà citées, voir entre autres Herman Batibo et Denis-Constant Martin, dir., *Tanzanie: l'ujamaa face aux réalités*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989 ou, pour des travaux plus récents voir entre autres Leander Schneider, « Freedom and Unfreedom in Rural Development: Julius Nyerere, Ujamaa Vijijini, and Villagization », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 38 / 2, 2004, pp. 344 - 392.

[485] Les régimes autoritaires constituent « political systems with limited, not responsible, political pluralism, without elaborate and guiding ideology, but with distinctive mentalities, without extensive nor intensive political mobilization, except at some points in the development, and in which a leader or occasionally a small group exercises power within formally ill-defined limits but actually quite predictable ones ». Juan Linz, « An Authoritarian Regime: the Case of Spain », op.cit., 1964, p. 255.

[486] Juan Linz écrit que « low and limited political mobilization is factual characteristic on which such regimes tend to converge […] depoliticization of the mass of the citizens falls into the intent of the rules, fits with their mentality and reflects the character of the components of the limited pluralism supporting them ». Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 165. Voir aussi pp. 249 - 250.

[487] Voir notamment son schéma typologique des régimes dans Juan Linz, *Régimes autoritaires et totalitaires*, op.cit., 2007 [1975], p. 77.

régimes totalitaires stalinien ou maoïste (des cas qui sont présents à l'esprit de Juan Linz quand il développe sa typologie), l'ambition mobilisatrice du parti-État tanzanien autour de l'*Ujamaa* constitue l'une des composantes de son fonctionnement autoritaire. C'est, en effet, afin de réaliser les objectifs fixés par cette politique, que le parti-État est progressivement réorganisé dans un sens davantage centralisé, bureaucratique et favorable aux institutions du parti par rapport à celles de l'État[488]. L'ambition de transformation de la société tanzanienne marque en outre en profondeur l'imaginaire et les pratiques de la citoyenneté, du côté des élites du parti-État comme des citoyens tanzaniens. Au sein de ces « nouveaux imaginaires moraux et politiques[489] », la mobilisation joue un rôle décisif : celle-ci répond d'une activité intense de la machinerie du parti-État pour promouvoir, encourager et soulever des énergies citoyennes dans un sens favorable au maintien du régime. Elle a notamment pour objet de mettre en conformité les pratiques individuelles avec un idéal du « bon citoyen » : sans évidemment atteindre l'intensivité des opérations de villagisation pendant la période d'*Ujamaa*, cette technique de gouvernement n'a pas pour autant disparue. À partir de la formule de légitimation du langage de « la paix et la stabilité », l'activité mobilisatrice du régime se concentre aujourd'hui prioritairement sur l'acte de vote, autour d'une même conception active de la citoyenneté.

***

Resituer les évolutions du répertoire d'action politique promu par le parti-État permet de comprendre que la pratique de l'acte de vote a été différente en fonction des configurations successives du régime. Lors de la période de la lutte anticoloniale, les visions concurrentes de « bonne citoyenneté » de la TANU et des autorités britanniques se retrouvaient toutefois sur une mise à distance concrète de l'acte de vote, subie et choisie *(2.1.1)*. À partir de 1961, l'acte de vote est valorisé, routinisé et approprié par les citoyens tanzaniens comme une pratique rituelle qui s'inscrit dans le projet de construction nationale : jusqu'aux cohortes les plus récentes d'électeurs, la participation électorale est relativement élevée, sans que le retour au multipartisme provoque de changement notable *(2.1.2)*. La centralité de l'acte de vote dans le répertoire de la

[488] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, pp. 94 - 98.
[489] Marie-Aude Fouéré, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », op.cit., 2011, p. 71.

« bonne citoyenneté » contemporain doit toutefois être mise en regard des pratiques de mobilisation, qui sont caractéristiques de la période d'*Ujamaa* : soupçonneux des initiatives populaires qui ne s'inscriraient pas dans le cadre des objectifs définis par le parti-État, ses agents cherchent à susciter une implication des citoyens dans le champ politique, contrôlée et limitée, tout en inscrivant cette participation dans une certaine configuration du pouvoir favorable au maintien du régime *(2.1.3)*.

Avec l'abandon de la politique d'*Ujamaa* au milieu des années 1980 et le retour au multipartisme en 1992, ni la participation aux projets de développement ni l'adhésion au parti ne peuvent plus constituer les modes de participation des citoyens privilégiés par les agents du parti-État, acculés par une baisse drastique de leurs moyens d'action. Alors que l'acte de vote avait été considéré comme un mode secondaire de participation politique, il devient de plus en plus valorisé à partir de la fin des années 1990 jusqu'à constituer le récipient principal de « la bonne citoyenneté ». Ces évolutions sont d'abord le produit d'un contexte changeant : c'est parce qu'il constitue la seule forme de participation collective qui reste disponible que l'acte de vote devient le récipient principal de l'éthique du « bon citoyen » dans la période contemporaine. Elles doivent toutefois être comprises en termes de degré et non de nature : si l'abandon du socialisme comme projet économique est évident, l'*Ujamaa* comme « ethos » continue d'impacter sur les modes de mobilisation des citoyens et de marquer la discipline de la citoyenneté dans la période contemporaine.

2.2. Montrer comment voter, dire pour qui voter : la discipline de la citoyenneté entre capture et contrôle

Le resserrement du répertoire d'action politique autour de l'acte de vote dans la période contemporaine est à la fois le produit et l'une des causes de la place centrale qu'occupent désormais les élections dans les dynamiques du régime. L'époque est loin en effet où les élections ne constituaient qu'un « temps faible[490] » de la vie politique tanzanienne. Les leaders du parti-État semblent d'ailleurs aujourd'hui chercher à rassembler au maximum l'activité partisane pendant la courte période de la campagne électorale (qui ne dure officiellement que trois mois) : le gouvernement a par exemple décidé de prohiber l'organisation des meetings politiques dès l'été 2016, soit moins d'un an après les élections générales, en expliquant que les citoyens devaient désormais se concentrer sur les activités de développement ou en arguant d'un risque potentiel de violence[491]. Les effets de l'acte de vote comme pratique sociale et politique ont plus souvent été analysés dans une perspective historique, quand il s'est par exemple agi de comprendre l'intégration des populations rurales et des classes populaires françaises à la civilité électorale grâce à l'extension du suffrage universel[492] ou, en Tanzanie, l'apprentissage paradoxal du suffrage secret pendant les dernières années de la période coloniale[493]. Il convient toutefois, d'une manière complémentaire, de penser ce processus « dans des situations contemporaines quand il ne s'agit plus désormais d'inventer l'électeur, ou même les élections, mais de transformer, par de nouvelles techniques ou dispositifs, la fabrique du vote dans un contexte où l'on constate l'accumulation d'un savoir qui produit des électeurs plus exigeants et, à tout le moins, différents[494] ». L'idée est ici d'adopter une « approche anthropologique des élections [et

[490] Denis-Constant Martin, « La houe, la maison, l'urne et le maître d'école. Les élections en Tanzanie 1965-1970 », op.cit., 1975, p. 691.
[491] En pratique, cette interdiction ne s'est appliquée qu'aux partis d'opposition. Louis Kolumbia, « Political, civil rights under threat in Tanzania: report » , *The Citizen*, 10 mai 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/magazine/politicalreforms/Political--civil-rights-under-threat-in-Tanzania--report/1843776-3921244-ek4g9e/index.html ; consulté le 1er avril 2018]
[492] Alain Garrigou, *Le vote et la vertu*, op.cit., 1992
[493] Peter Pels, « Imaginer les élections : modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale », op.cit., 2001.
[494] Sandrine Perrot, Marie-Emmanuelle Pommerolle et Justin Willis, « La fabrique du vote : placer la matérialité au cœur de l'analyse », op.cit., 2016, p. 12.

de s'intéresser à] l'étude de la dimension symbolique du geste électoral, l'analyse de la ritualisation des opérations de vote et, de façon plus générale, du rituel électoral[495] » afin de montrer les manières dont l'acte de vote dans la Tanzanie contemporaine, à la fois en dépit et grâce à sa routinisation et à son appropriation par les citoyens, participe de leur (auto) disciplinarisation.

La discipline de la citoyenneté, comme mode de contrôle et de mobilisation d'une participation politique contribuant au maintien du régime, se donne notamment à voir dans la manière dont elle se dirige vers ceux qui sont perçus comme les moins « captifs » par le régime : les « jeunes hommes urbains » constituent, dans la période contemporaine, une catégorie repoussoir de la « bonne citoyenneté » qui concentre l'attention des mécanismes de disciplinarisation par l'acte de vote *(2.2.1)*. Parallèlement, la manière dont la catégorie des « païens » est également construite comme le négatif de la figure du bon citoyen dans la période contemporaine, montre comment celle-ci s'est articulée, d'une manière grandissante, avec un référentiel religieux travaillant l'équivalence entre piété et « bonne citoyenneté » *(2.2.2)*.

2.2.1. *« Against Tanzanian norms and values »* : anxiété et capture des « jeunes urbains » par la discipline de la citoyenneté

Pendant la période d'*Ujamaa*, la question de la « capture » de population paysanne tanzanienne par les agents du parti-État fait à la fois référence au constat d'une incapacité à changer par le haut des comportements perçus comme déviants ou contraires à l'idéal de « bonne citoyenneté », à l'anxiété des gouvernants vis-à-vis de celles et ceux qui se dérobent à leur contrôle et à leurs efforts pour inventer de nouveaux outils et mécanismes pour garantir leur rôle de supervision. Sans atteindre la même intensivité et extensivité dans la période contemporaine, l'ambition de capture par les agents du parti-État relève de mécanismes largement similaires : l'objectif proclamé de ce processus de mobilisation a toutefois évolué, construit non plus autour du développement économique à travers la politique d'*Ujamaa*, mais autour de celui du

[495] Yves Deloye et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, op.cit., 2008, p. 35.

maintien de « la paix et la stabilité » par le processus électoral. À cette évolution répond un changement de la catégorie de la population qui est désignée comme cible prioritaire de l'activité de disciplinarisation. Considérés comme plus réceptifs à la formule de légitimation du CCM mais aussi plus perméables à ses réseaux de patronage, les paysans ne sont plus présentés comme cibles prioritaires[496] : si leur capture économique pendant la période d'*Ujamaa* posait problème, leur capture politique depuis le retour au multipartisme semble acquise[497]. À l'opposé, les « jeunes urbains » sont aujourd'hui perçus comme l'un des segments de la population les moins captifs par le régime, pouvant donc remettre en cause la réalisation de l'objectif de « la paix et la stabilité » et nécessitant par conséquent un travail de disciplinarisation.

Si l'anxiété à l'égard des jeunes urbains se donne aujourd'hui largement pendant la période électorale, elle ne lui est pas exclusive : ses manifestations contemporaines s'inscrivent dans une continuité historique certaine puisque l'espace citadin était également source d'angoisse pendant la période de parti unique. Alors même que l'AA puis la TANU étaient au départ des produits de Dar es Salaam et de ses élites, le biais anti-urbain du mouvement nationaliste devient de plus en plus évident après l'indépendance. L'anxiété coloniale à l'égard des populations urbaines « indésirables » se transforme, sous l'influence de l'idéologie de l'*Ujamaa*, en une stigmatisation des « improductifs » : comme l'explique James Brennan, « urban idlers were condemned as

[496] Si cette idée doit être nuancée, les zones rurales sont généralement considérées comme davantage acquises au CCM. Pour un débat sur ce sujet, voir Melanie O'Gorman, « Why the CCM Won't Lose: the Roots of Single-Party Dominance in Tanzania », op.cit., 2012 et Alexander Makulilo, « Why the CCM is still in power in Tanzania?: A reply », op.cit., 2014.

[497] Le récent déclin de la popularité du Président Magufuli depuis son élection (de 96% d'opinions favorables en 2016 à 71% en 2017 et 55% en 2018), particulièrement marqué, dans les zones rurales (de 72% à 52% au cours de cette dernière année) n'a ainsi pas cessé d'inquiéter au sein des membres du CCM. L'ONG ayant publié ces chiffres est depuis engagée dans un conflit avec l'administration tanzanienne : la Commission for Science and Technology (COSTECH) lui reproche de ne pas avoir obtenu l'autorisation de mener l'enquête qui a abouti à ces chiffres. Le Parlement a récemment voté une loi durcissant les conditions de publications de sondages d'opinion : il faudra désormais disposer de l'autorisation du National Bureau of Statistics (NBS).

Voir Louis Kolumbia, « Magufuli popularity rating falls by 41 pc in the last two years », *The Citizen*, 5 juillet 2018 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Magufuli-popularity-rating-falls-by-41-pc-in-the-last-two-years/1840340-4648258-g3bgdqz/index.html ; consulté le 11 septembre 2018], *The Citizen*, « Opinion polls: Beyond Twaweza, Costech row », 18 juillet 2018 [http://www.thecitizen.co.tz/magazine/politicalreforms/Did-Costech-jump-the-gun-on-pollsters-/1843776-4668826-r2wmr8z/index.html ; consulté le 11 septembre 2018] et Gertrude Mbago, « Bunge moves to tighten law on statistics even further », *IPP Media* (*The Guardian*), 11 septembre 2018 [https://www.ippmedia.com/en/news/bunge-moves-tighten-law-statistics-even-further ; consulté le 11 septembre 2018]

exploiters, the 'wahuni' […] The postcolonial state redoubled its predecessor's policy of the demonization and repatriation of the urban underemployed and unemployed, physically removing wahuni [exploiteurs] and wavivu [paresseux] to the rural areas[498] ». La question qui est posée par les agents du parti-État est non seulement celle de la légitimité des individus à occuper un espace urbain sous pression en raison de l'exode rural mais également, plus largement, celle de l'image que veut se donner à elle-même la jeune nation tanzanienne :

> « the ideological apparatus that accompanied this process of nation building provided a new discourse with which to stigmatize the urban poor [:] such attitudes arose from local suspicion towards urbanization. They were reinforced by "African socialist" ideology. [...] The question was, as a Daily News byline put it in 1974, 'how street hawkers can fit in a socialist Tanzania?[499] ».

Cette anxiété à l'égard de la population urbaine renvoie à des questions économiques et politiques mais également morales, notamment autour de l'idée de *heshima* [respectabilité]. En raison de cette anxiété, les pratiques culturelles urbaines, et notamment celles des jeunes, se trouvent au centre de l'attention et de l'action des agents du parti-État. Dans la période de l'*Ujamaa*, certaines décisions du gouvernement ont ainsi pour objectif de

> « 'purify [traditions] in order to remove or lessen elements that are inappropriate in that they are shameful or disgusting for a condition of civility and modern development in general'. This emphasis on purging Tanzanian culture of 'inappropriate' elements was manifested in a series of campaigns against a range of 'shameful' cultural practices – the Others against which 'national culture' was increasingly constituted. In addition to the fashions targeted in Operation Vijana [campagne lancée pour empêcher le port de la mini-jupe], soul music, beauty

[498] James Brennan, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », *Journal of African History*, vol. 47 / 3, 2006, pp. 389 - 413, p. 403.
[499] Andrew Burton, « The Haven of Peace Purged: Tackling the Undesirable and Unproductive Poor in Dar es Salaam, ca.1950s-1980s », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 40 / 1, 2007, pp. 119 - 151, p. 129-130.

contests, pornography, and Maasai 'traditional' dress were all subject to successive bans[500] ».

En continuité avec cette période, l'anxiété à l'égard des urbains et celle à l'égard des jeunes dans la période contemporaine se confondent souvent : la lutte contre leur supposée « décadence morale » prend généralement la forme de l'interdiction et du contrôle. Le 2 mars 2018, la Tanzania Communications Regulatory Authority (TCRA) a annoncé l'interdiction d'une douzaine de chansons, dont deux du célèbre Diamond Platnumz (pourtant un fervent soutien du CCM) accusées d'être *« against Tanzanian norms and values »*. Le président John Magufuli avait, quelques mois plus tôt, donné expressément instruction à la TCRA de prendre des mesures contre les productions culturelles *« using nudity in their videos and to enforce laws governing media to curb moral erosion[501] »*. Le gouvernement avait en outre appelé à un encadrement plus strict des médias sociaux arguant que *« unchecked use of the cyberspace will lead to moral decadence and endanger national security and cohesion among the various social and political groups in the country[502] »*. En liant, sous le sceau de l'évidence, « décadence morale », risque de violence et péril pour l'unité nationale, il s'agissait de justifier la mise sous contrôle des modes d'information et de communication utilisés notamment par les urbains[503]. Le gouvernement a ainsi fait voter une série de régulations limitant la liberté d'expression sur internet : à partir du Cybercrimes Act voté en 2015, le fondateur du très populaire *Jamii Forum*, caractérisé par une grande liberté de parole et un éclectisme des positionnements politiques, a par exemple été arrêté en décembre 2016 pour avoir refusé de révéler l'identité d'internautes ayant posté, selon les autorités, des informations sensibles sur son forum[504]. Début 2018, le gouvernement a également

[500] Andrew Ivaska, « Anti-Mini Militants Meet Modern Misses': Urban Style, Gender and the Politics of 'National Culture' in 1960s Dar es Salaam, Tanzania », *Gender and History*, vol. 14 / 3, 2002, pp. 584 -- 607, p. 591.
[501] Lucy Ilado, « Tanzania music ban 'a futile exercise' » , *Music in Africa*, 5 mars 2018 [https://www.musicinafrica.net/magazine/tanzania-music-ban-futile-exercise ; consulté le 2 avril 2018]
[502] *The Citizen*, « Govt tightens noose on social media », 25 septembre 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Govt-tightens-noose-on-social-media/1840340-4110742-dj5ud0z/index.html ; consulté le 2 avril 2018]
[503] Il est estimé que seuls 20 des 50 millions des Tanzaniens utilisent internet, la couverture mobile du pays étant par ailleurs souvent sommaire dans les zones rurales. Voir *Reuters*, « Tanzania's mobile phone subscribers up 0.9 pct in 2016 », 14 février 2017 [https://www.reuters.com/article/tanzania-telecoms/tanzanias-mobile-phone-subscribers-up-0-9-pct-in-2016-idUSL8N1FZ0YO ; consulté le 2 avril 2018]
[504] Beatrice Materu, « Tanzanian founder of whistle-blowing website released on bail », *The East African*, 20 décembre 2016 [http://www.theeastafrican.co.ke/news/Tanzanian-Jamii-Forums-founder-of-released-

adopté les Electronic and Postal Communications (Online Content) Regulations, introduisant une taxe de 930$ pour l'ouverture d'un blog et contre lesquelles les organisations de défense des droits de l'homme continuent de se mobiliser[505].

La campagne électorale 2015 a constitué un moment particulièrement propice à ce contrôle des modes de participation des jeunes urbains, désignés comme cible prioritaire de la discipline de la citoyenneté. L'un des épisodes marquant de ce travail de contrôle a été constitué par les difficultés faites à l'enregistrement des étudiants sur les listes électorales. Comme lors de chaque scrutin, les élections de 2015 ont en effet été marquée par des conflits de calendrier qui ont empêché nombre d'entre eux de participer au scrutin. La date de la rentrée universitaire (avant ou après le scrutin) n'ayant pas été fixée lorsque que s'est tenu le processus d'enregistrement des électeurs, les étudiants ne savaient pas s'ils devaient s'inscrire sur leur lieu d'étude ou au domicile parental, étant donné que chacun ne peut voter que là où il s'est inscrit[506]. Ce problème était évident dans le cas de l'Université de Dar es Salaam qui compte plus de 20 000 étudiants : les examens s'y terminèrent le 4 juillet 2015, et beaucoup d'étudiants y restèrent quelques jours supplémentaires pour participer au processus d'enregistrement, qui se déroula entre le 4 et le 16 juillet[507]. Il s'agissait pour eux, de toute façon, de la seule possibilité de s'inscrire sur les listes, puisque Dar es Salaam était la dernière région où les électeurs ont été enregistrés et que le processus s'était tenu dans le reste du pays au cours de l'année universitaire. Pendant l'été, le ministère de l'Education décida toutefois que la rentrée universitaire aurait finalement lieu le 9 novembre, soit près de deux semaines après le scrutin du 25 octobre : un nombre relativement important d'étudiants n'ont donc pas fait le déplacement, notamment pour éviter de payer un mois de loyer supplémentaire en octobre. Même pour certains sympathisants du CCM, qui m'en ont

on-bail/2558-3492772-2mpe7oz/index.html ; consulté le 2 avril 2018]

[505] Chris Giles, « Tanzania's bloggers fight back against $930 fee as court grants injunction », *CNN*, 7 mai 2018 [https://edition.cnn.com/2018/04/12/africa/tanzania-blogging-internet-freedoms-africa/index.html ; consulté le 8 septembre 2018]

[506] Elizabeth Shoo, « Tanzanian election may hinge on youth vote » , *DW.com*, 20 octobre 2015 [http://www.dw.com/en/tanzanian-election-may-hinge-on-youth-vote/a-18793054 ; consulté le 9 avril 2018]

[507] Tanzania Election Monitoring Committee (TEMCO), BVR *Report*, octobre 2016, p. 40. [https://temco.udsm.ac.tz/images/stories/TEMCO_Reports/TEMCO_2015_BIOMETRIC_VOTERS_REGISTRATION_REPORT.pdf ; consulté le 9 avril 2018]

parlé ouvertement, cette « incompatibilité » des calendriers relevait en réalité d'une stratégie pour empêcher les étudiants, réputés proches de l'opposition, de voter.

2.2.2. « Bien voter » et piété religieuse : la discipline de la citoyenneté entre contrôle des « païens » et prévention des « *disturbances* »

La dimension de contrôle, au cœur de la discipline de la citoyenneté dans la Tanzanie contemporaine, se donne également à voir dans la mobilisation d'un vocabulaire et de symboles relevant du champ religieux pour l'exprimer et la mettre en œuvre. Si je reviendrai dans le chapitre 4 sur les relations concrètes entre leaders religieux et agents politiques pendant la période électorale, l'objectif est ici de montrer comment le « bien voter » et la piété religieuse sont très souvent présentés comme allant de pair, marquant non seulement les conceptions de la citoyenneté mais aussi ses pratiques[508]. L'acculturation électorale constituant un processus constant[509], il s'agit d'évaluer les effets de l'inscription de l'acte de vote dans un imaginaire religieux. Dans un contexte où l'analogie entre citoyenneté et piété est réservée aux religions islamique et chrétienne, c'est une autre catégorie de la population qui est désignée comme cible prioritaire de l'effort de contrôle et de disciplinarisation – celle des « païens » c'est-à-dire les adeptes des religions traditionnelles.

L'accent mis sur la dimension religieuse de la « bonne citoyenneté » s'inscrit dans une continuité de la configuration précédente du régime. Dans ses recherches sur les rapports entre le fait religieux et la politique d'*Ujamaa*, David Westerlund explique ainsi que « despite frequent expressions of political 'secularism', and 'separation' of religion from politics, strong attempts were made to involve the religious organizations in the fight for socialist development[510] ». Cet effort passe notamment par l'articulation

[508] En s'inspirant de l'approche proposée par Yves Déloye dans son analyse du rôle de l'Église catholique dans l'acculturation électorale dans la France du XIX^{ème} et XX^{ème} siècle. Yves Deloye, *Les voix de Dieu : pour une autre histoire du suffrage électoral, le clergé catholique français et le vote, XIXe-XXe siècle*, Paris, Editions Fayard, 2006, pp. 11 -- 18, p. 12.

[509] Sandrine Perrot, Marie-Emmanuelle Pommerolle et Justin Willis, « La fabrique du vote : placer la matérialité au cœur de l'analyse », op.cit., 2016, p. 8.

[510] David Westerlund, « Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977 », *Journal of Religion in Africa*, vol. 11 / 1, 1980, pp. 30 - 55, p. 34.

de la « bonne citoyenneté » socialiste et de la piété religieuse chrétienne et musulmane : « time and again, TANU politicians told the Muslims and Christians that to be a 'true' Muslim as well as a 'true' Christian was also to be a socialist[511] ». Les adeptes des religions traditionnelles sont exclus de cette association et l'attitude des leaders de la TANU à l'égard des religions africaines est, d'une manière générale, largement négative : éduqués dans les écoles missionnaires ou musulmans de la côte, ils ont, au minimum, peu de sympathie pour les religions traditionnelles. Cette attitude négative passe d'abord par la mise sous silence : quand le parti fait appel à la symbolique religieuse ou qu'il organise des prières pendant les meetings politiques, les religions traditionnelles en sont exclues. Elle passe également par une volonté de contrôle du rôle politique qu'elles pouvaient jouer dans certaines sociétés, où pouvoir spirituel et pouvoir temporel étaient profondément liés, et parfois confondus. La décision prise en 1963 de mettre fin au système des chefferies mène, dans certaines sociétés, au délitement des institutions rituelles de ces religions. À la suite de cette interdiction, « some chiefs, as among the Sukuma, did not even continue performing the customary religious ceremonies. They feared that TANU would misinterpret the events[512] ».

S'il n'existe pas de statistique officielle concernant les affiliations religieuses en Tanzanie, les données du cinquième round de l'Afrobarometer (2010-2014) montrent que seul 1% des Tanzaniens déclarent être adeptes des religions traditionnelles[513], un chiffre confirmé par un sondage réalisé en 2000 par le Research and Democracy Education in Tanzania de l'Université de Dar es Salaam (REDET)[514]. Toutefois, « discrete elements of religious thought and practice still feature prominently in Tanzania societies. While indigenous deities and ancestral spirits suffer neglect in the age of modernisation, the same cannot be said with regard to conceptions about mystical powers such as magic, witchcraft, and sorcery[515] ». À côté de ces croyances

[511] Ibid., p. 34.
[512] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, p. 139.
[513] Ces chiffres doivent être considérés avec prudence en raison des échantillons réduits. Afrobarometer, *Survey Overview The Quality of Democracy and Governance in Tanzania Afrobarometer Round 5*, 2012, p. 64 [https://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Summary%20of%20results/tan_r5_sor.pdf],
[514] Patrick Masanja et Yusufu Lawi, « African Traditional Religions in Contemporary Tanzanian Society » in Rwekaza Mukandala *et al.,* eds., *Justice, Rights and Worship: Religion and Politics in Tanzania,* op.cit., 2006, pp. 97 - 113, p. 98.
[515] Ibid., p. 89.

populaires, le recours au guérisseur traditionnel, le *mganga*, dont les pouvoirs ne font pas de distinction entre spirituel et matériel (il est aussi un « witchdoctor »), est ainsi très répandu, tant dans les zones urbaines que rurales.

L'objectif de contrôle des religions traditionnelles par l'État se porte donc, dans la période contemporaine, sur la régulation des activités des *waganga* (pluriel de *mganga*). Ceux-ci sont regroupés dans une organisation représentative unique, l'*Umoja wa Waganga wa Kienyeji Tanzania* (UWAKITA), dont le siège est à Dar es Salaam et dont les branches reprennent les découpages administratifs (district, ward et village). Encadrés dans leur rôle de guérisseurs, les *waganga* doivent s'enregistrer auprès du Health Officer de chaque district, qui travaille sous l'autorité du District Commissioner. L'influence de l'administration sur l'activité de *waganga* est très importante : le chairman de l'Union des *waganga* dans le ward de Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita) m'explique que son rôle est double – organiser les rencontres régulières de ses membres mais également recevoir des instructions des échelons supérieurs de l'UWAKITA et du gouvernement.

> *« Q : Huwa pengine mnajisikiaje sasa kama serikali inakupangia wewe jinsi ya kuendesha shughuli yako au imani yako?*
> *A : Hapa ni kitu cha kubadilika tu, kama kule ku…..zamani watu walikuwa wanavaa, nanii ngozi. Halafu baadae wakabadilika wakaanza kuvaa nguo, walikuwa wanavaa viatu vya ngozi na halafu sasa hivi wanavaa viatu vizuri, ni hivyo tu ni mfumo. […] Nikiangalia sana sana haiathiri kazi zetu wala kwa wateja haiwaathiri. Tena tuseme kwamba saa nyingine inapunguza usumbufu.*
>
> *Q : How do you feel that the government decides how you should carry out your job or faith ?*
> *A : Things have changed here around... In previous times, people wore leather and later they changed to clothes. They wore leather shoes, and now they're putting nice shoes. It's just like that, it is a system. […] Looking at it, it doesn't affect well our work or customers, and we can say in most cases it reduces disturbances*[516] *».*

Les *« disturbances »* dont parle ce *mganga* consistent notamment en l'utilisation d'ingrédients interdits dans les *dawa* [médicaments] qui proviennent par exemple d'animaux protégés. Il m'explique qu'il est également interdit aux *waganga* de dénoncer

[516] Entretien de l'auteure avec J.M., mganga, président de l'Union des Waganga pour le ward de Masumbwe, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

la personne à l'origine du mauvais sort jeté au patient pour éviter les représailles, et notamment, les assassinats de vieilles femmes. Ces meurtres, ainsi que les crimes dont sont victimes les personnes atteintes d'albinisme, constituent les justifications principales de l'activité de contrôle des *waganga* par la machinerie administrative, notamment parce qu'elles sont médiatisées aux niveaux national et international, pesant négativement sur l'image de pays stable et pacifié que cherche à construire le gouvernement[517]. Ces assassinats sont généralement présentés comme la conséquence de croyances et de pratiques religieuses primitives. En réalité, le développement de l'occulte depuis les années 1980 en Tanzanie répond en grande partie du contexte de libéralisation, qui a profondément transformé les structures sociales et économiques[518]. Les pratiques criminelles qui y sont liées doivent ainsi être resituées dans leurs aspects sociaux et économiques mais aussi dans leur contexte géographique, puisque la majeure partie d'entre eux ont été commis dans la région du lac Victoria. Dans le cas des meurtres de femmes âgées accusées d'être des sorcières, la problématique de l'héritage de la terre en pays sukuma, ainsi que l'augmentation des inégalités dans des sociétés profondément restructurées par la libéralisation et l'exode rural, a largement nourri le phénomène[519]. En ce qui concerne les meurtres de personnes atteintes d'albinisme, ces crimes (estimés à près de 80 depuis une quinzaine d'années) doivent être resitués dans le contexte du boom des activités minières artisanales et de l'affaiblissement des coopératives qui régulaient historiquement les champs social et économique de la région de Mwanza. Dans un contexte de rapide introduction du capitalisme néolibéral, de « mise en marchandise » grandissante touchant tous les aspects de la vie sociale et d'une forte incertitude économique (notamment dans les activités minières et halieutiques où la « chance » est perçue comme jouant un rôle déterminant), le « fétiche » devient l'objet d'un échange « between social agents from distinct situational contexts and value

[517] George Obulutsa, « President: Hand Over The Albino Killers » , *ABC News*, 4 mars 2009 [http://abcnews.go.com/International/story?id=7011809&page=1 ; consulté le 2 avril 2018]

[518] Todd Sanders, « Save our skins. Structural adjustment, morality and the occult in Tanzania », in Henrietta Moore et Todd Sanders, eds., *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft, and the Occult in Postcolonial Africa*, Londres ; New York, Routledge, 2001, pp. 160 - 183.

[519] Simeon Mesaki, « The Tragedy of Ageing: Witch Killings and Poor Governance among the Sukuma », in Liv Haram et Bawa Yamba, eds., *Dealing with Uncertainty in Contemporary African Lives*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 2009, pp. 7 2 - 90. Voir aussi Frans Wijsen et Ralph Tanner, '*I am just a Sukuma': Globalization and Identity Construction in Northwest Tanzania*, Amsterdam ; New York, Rodopi, 2002, pp. 135 -- 139.

perspectives, serving as a medium of trust and enforcement of the agreement through the threat of supernatural reprisal[520] ».

Si le district de Mbogwe a été touché comme le reste de la Tanzanie par la libéralisation économique, le contexte est toutefois différent. À plus de deux cents kilomètres de la mer, les activités halieutiques sont évidemment inexistantes. Bien que situé dans la région de Geita, il n'y a pas non plus d'activités minières artisanales dans ce secteur, où l'immense majorité de la population vit d'une agriculture de subsistance. C'est donc logiquement que le district n'a pas été touché dans les mêmes proportions par ces activités criminelles liées aux croyances occultes : quelques meurtres de femmes âgées ont toutefois malheureusement été commis mais aucun assassinat de personne atteinte d'albinisme ne m'a été rapporté. Pourtant, et parce que ces crimes sont assimilés aux pratiques des religions traditionnelles, elles-mêmes associées d'une manière indifférenciée à l'aire culturelle sukuma/nyamwezi (qui correspond globalement aux régions de Mwanza, Geita et Shinyanga), ils sont très souvent utilisés pour justifier du travail de contrôle des citoyens tanzaniens, notamment dans la période électorale. Lors d'un meeting préparatoire aux élections organisé par le District Commissioner et les leaders religieux de Mbogwe, la prévention de ces crimes était au cœur des discussions, comme me le rapporte le District Sheikh :

« Q : Hicho kikao cha ulinzi na usalama mmekifanya lini ?
A : Hicho tumekifanya hivi karibuni tu, hata mwezi haujaisha na pale tukashauriwa, tujikite maeneo magumu kwa wahusika ambapo watu bado hawajawa na imani nzuri za kiroho, tufike na kule kwa niaba ya kuelimisha ili amani izidi kuwepo. Kwa sababu ya mauaji pia ya albino, yanatokea sana kwa maeneo yetu ya mikoa hii ya Geita, yanatokea kwa ajili bado imani za kiroho hazijatawala vyema. Lakini tukijikita inawezekana tukatokomeza mauji haya.
Q : Nani aliwaambia jukumu kama hilo ?
A : Haya ya ?
Q : Haya ya albino, kueneza injili sehemu zingine ili kuendeleza amani
A : Ni mkuu wa wilaya akiwa na baraza lake lile la usalama, kwa hiyo alikusanya madhehebu yote
Q : Ndo mliambiwa hicho kipindi cha hicho kikao ?
A : Ehh, walitueleza wakati wa kikao hicho

[520] Deborah Bryceson, Jesper Jønsson et Richard Sherrington, « Miners' magic: artisanal mining, the albino fetish and murder in Tanzania », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 48 / 3, 2010, pp. 353 - 382, p. 353.

Q : Kwa hiyo aliwaambia hivyo, kwenda kwenye sehemu ambazo hawamjui Mungu bado ?
A : Ehhh
Q : Kwenda kuwapa elimu hiyo ya dini ili wamjue Mungu na pengine kupunguza mauaji ya albino ?
A : Naam, pia na kuzidi amani kuwepo na kuthaminiana pia kama jamii ya Watanzania.

Q : When did you do that security and peace meeting?
A : We did it recently before the end of last month, and we have been advised to concentrate on difficult areas where people don't have good spiritual faiths, that is reaching far to educate, so that peace can continue to prevail. Because the albino killings happened much in our regions of Geita, those things happened due to the absence of good prevailing spiritual faith: but if we concentrate, it's possible to eliminate these albino killings.
Q : Who told you about that responsibility?
A : Which one?
Q : On the albinism, spreading the gospel to other parts to ensure peace.
A : It's the District Commissioner with his security council. Therefore he called all denominations.
Q : Did you told that in the meeting?
A : Eh, they told us during the meeting
Q : Did he tell you to areas where God is not known yet?
A : Yes.
Q : Going and spreading the religious education to make God known and maybe reducing the albino killings ?
A : Yes, also continued available peace as well as valuing the Tanzanian community[521]*. »*

Les « instructions » données au cours de cette réunion m'ont été confirmées par le District Commissioner, qui m'en a spontanément parlé lors d'un entretien ultérieur et alors que je l'interrogeais sur ses contacts avec les leaders religieux en vue de préparer les élections d'octobre 2015. Il m'a affirmé avoir demandé aux leaders religieux chrétiens et musulmans de s'entendre pour aller *« sensitize people »* dans les villages ruraux où vivent majoritairement des *« pagani »* [païens] c'est-à-dire des personnes sans religion et sans *« spiritual feelings »*. Selon lui, cette situation pose problème car elles refusent alors d'aller se faire soigner à l'hôpital et préfèrent aller voir des *waganga* aux pratiques interdites, ce qui peut causer la mort de personnes atteintes d'albinisme et de vieilles femmes[522]. L'association entre les élections et ces meurtres s'explique

[521] Entretien de l'auteure avec A.K., District Sheikh pour le district de Mbogwe, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[522] Entretien de l'auteure avec M.L, District Commissioner (DC) pour le district de Mbogwe, 5 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita). Le DC ayant refusé que j'enregistre notre entretien, j'ai rapporté ses propos (tenus en anglais) à partir des notes prises dans mon carnet.

notamment parce que le temps électoral est perçu comme particulièrement propices aux pratiques criminelles liées aux croyances occultes, non seulement par les ONG et les organisations internationales[523] mais aussi par les parlementaires et le gouvernement[524]. Les mois précédant les élections d'octobre 2015 avaient en outre été marqués par la médiatisation de plusieurs assassinats absolument sordides, notamment celui d'un bébé en février 2015 dans le district de Chato (situé dans la région de Geita, sur les rives du lac Victoria)[525] suivi par l'arrestation de plus de 200 *waganga* par la police[526]. Ces rapprochements, dans les propos des agents administratifs comme des leaders religieux traduisent l'association négative entre criminalité, religions traditionnelles et élections et donc celle entre « païens » et « mauvaise citoyenneté » autour des items de la déviance, de la violence, de l'amoralité. En miroir, l'association entre piété (islamique ou chrétienne) et « bonne citoyenneté » est alors renforcée : elle se construit notamment autour des idées de décence, de « paix et de stabilité » et de moralité. Comme l'explique le District Commissioner de Mbogwe, *« we feel that if one has religion at least he has discipline of mind and can work[527] ».* Le travail de protection de « la paix et la stabilité » dans le cadre de la campagne électorale se traduit donc par un resserrement du contrôle des *waganga* mais aussi, plus largement, par un effort conversion des adeptes des religions traditionnelles, justifié à partir des items de « la bonne citoyenneté : comme me l'explique le District Commissioner de Mbogwe, il est de sa responsabilité de « *change the culture if it makes peace and security ».*

[523] Alan Cowell, « Fears Persist That Violence Against Albinos in Tanzania Will Grow », *The New York Times,* 20 février 2015 [https://www.nytimes.com/2015/02/21/world/africa/fears-persist-that-violence-against-albinos-in-tanzania-will-grow.html ; consulté le 10 avril 2018]

[524] Kizito Makoye, « Tanzanian politicians warned off witch craft ahead of election », Reuters.com, 1er juin 2015 [https://www.reuters.com/article/us-tanzania-albinos/tanzanian-politicians-warned-off-witch-craft-ahead-of-election-idUSKBN0OH3FM20150601 ; consulté le 10 avril 2018]

[525] *AFP,* « Mutilated body of albino baby found in Tanzania », 18 février 2015 [https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/tanzania/11419511/Mutilated-body-of-albino-baby-found-in-Tanzania.html ; consulté le 10 avril 2018]

[526] *BBC*, « Tanzania albino murders: 'More than 200 witchdoctors' arrested », 12 mars 2015 [http://www.bbc.com/news/world-africa-31849531 ; consulté le 10 avril 2018]

[527] Entretien de l'auteure avec M.L, District Commissioner (DC) pour le district de Mbogwe, 5 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita). Le DC ayant refusé que j'enregistre notre entretien, j'ai rapporté ses propos (tenus en anglais) à partir des notes prises dans mon carnet.

***

Dans la période contemporaine, la discipline de la citoyenneté, comme mode de contrôle et de mobilisation d'une participation politique des citoyens contribuant au maintien du régime, est principalement dirigée vers les segments de la population tanzanienne qui sont considérés comme les moins « captifs » par le régime. Les « jeunes urbains » sont ainsi construits comme une catégorie repoussoir de la « bonne citoyenneté » et sont l'objet d'une activité de contrôle de la part du parti-État qui contribue à limiter leur participation aux élections *(2.2.1)*. Parallèlement, l'équivalence grandissante entre la « bonne citoyenneté » et la piété religieuse islamique ou chrétienne a contribué à désigner les adeptes des religions traditionnelles comme des citoyens déviants, justifiant d'autant l'association des agents administratifs et des leaders religieux dans le contrôle des électeurs ruraux *(2.2.2)*. Si le travail de disciplinarisation est présenté comme s'exerçant sur ceux qui en seraient nécessiteux, parce qu'ils constitueraient des menaces directes à « la paix et la stabilité », il ne s'y réduit pas : même si certaines populations sont désignées comme ses récipients principaux, la discipline de la citoyenneté concerne *in fine* l'ensemble des citoyens. C'est en effet à travers la labellisation de pratiques déviantes que se construit l'idéal de la « bonne citoyenneté », les injonctions positives et négatives se répondant. À la débauche, au crime et à la violence s'oppose ainsi le contrôle du corps citoyen, qui se transforme en autocontrôle : c'est à ce niveau que se joue la transformation du processus de disciplinarisation par les agents du parti-État en mécanismes d'autodiscipline.

2.3. Autodiscipline : la citoyenneté comme (auto) limitation

Lors de mon enquête de terrain, j'ai été frappée par la manière dont les modalités de l'acte de vote étaient, lors des meetings politiques, détaillés de manière très concrète et précise aux citoyens présents : le remplissage du bulletin de vote constituait évidemment le moment clé de ce processus (voir annexe 5) mais les autres moments de l'acte étaient également détaillées. Lors d'un meeting tenu par le député sortant du CCM dans le district de Mbogwe[528], un responsable local du parti rappelait certaines des étapes essentielles du processus électoral sous la forme d'un jeu de mots avec les noms des candidats : il encourageait les électeurs à se lever tôt le matin du dimanche 25 octobre, à bien fermer la porte derrière eux et à se rendre à pied au bureau de vote. Au cours d'un autre meeting à Arumeru East, le directeur de campagne du candidat du CCM rappelait aux citoyens d'aller d'abord voter avant d'aller à l'Église, de prendre un stylo avec eux (alors que celui-ci était normalement fourni au bureau de vote) et de ne confier leur carte d'électeur à personne[529]. À travers la multitude de ces rappels à l'ordre de la « bonne citoyenneté », il s'agit de transformer des mécanismes de contrôle en procédures d'autodiscipline dont les citoyens sont eux-mêmes chargés et qui ont pour objet les « petits riens » de l'acte de vote : à partir du langage de « la paix et la citoyenneté, la discipline de la citoyenneté cherche à produire des comportements citoyens conformes, qui se montrent à travers de nombreux supports – législation, discours politiques, outils de propagande, dispositifs d'éducation civique – et qui explicitent les manières de faire (et de ne pas faire) l'acte de vote. Ces discours, images, injonctions, créent *in fine* une saturation de l'espace politique à laquelle il est impossible de se soustraire : comme l'explique Lisa Wedeen à propos du cas syrien, ils « clutters public space with monotonous slogans and empty gestures, which tire the minds and bodies of producers and consumers alike[530] ». Sous couvert d'éducation civique des citoyens tanzaniens, cette « bonne citoyenneté » inscrit la manière de penser

[528] Observations de meetings du CCM dans les village de Ponga, Luhala et Lugunga, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.
[529] Observation d'une réunion de campagne interne au CCM dans le ward de Maji ya Chai, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 14 octobre 2015.
[530] Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination*, op.cit., 1999, p. 6.

et de pratiquer l'acte de vote dans une série d'associations de sens : si cette « bonne citoyenneté » idéale ne résume pas l'ensemble des pratiques de l'acte de vote, elle participe de leur contrainte au sein de « limites » largement acceptables pour le maintien du régime.

Saturant davantage le champ politique tanzanien à mesure que le scrutin du 25 octobre se rapprochait, les diverses injonctions de la « bonne citoyenneté » avaient pour objet de se transformer en techniques de contrôle de soi pour le « jour J » : ces « gouvernementalités subjectivantes[531] » c'est-à-dire des mécanises intériorisés d'autocontrainte s'exprimaient notamment par les rappels à la nécessité d'attendre pour pouvoir voter mais aussi pour attendre les résultats *(2.3.1)*. En insistant sur la responsabilité individuelle de chacun dans la pleine réalisation de l'objectif collectif de « la paix et la stabilité », la discipline de la citoyenneté participe de processus de limitation des modes de participation politique qui sont résumés, dans la période contemporaine, à un acte de vote lui-même largement encadré *(2.3)*.

2.3.1. *« Unasubiri nini ? »* : l'attente comme (auto)discipline des corps citoyens

L'exigence d'une attente patiente, même sous un soleil de plomb, a été maintes fois rappelée aux citoyens tanzaniens pendant la campagne électorale et était visuellement présente dans de nombreux documents d'éducation civique. Dans le clip *Piga Chata* précédemment évoqué, destiné à encourager les jeunes électeurs à se rendre aux urnes[532], la question de l'attente est visuellement manifeste, à travers des prises de vue et des plans scénarisés, alors que l'intérieur du bureau de vote est, par contraste, totalement absent. Si les paroles encouragent les jeunes à « ne pas attendre » – la phrase *« unangonja nini »* [qu'est-ce que tu attends ?] est répétée à de nombreuses reprises – l'image leur dit exactement le contraire : « ne pas attendre » pour exercer son droit de citoyen passe donc par une attente physique, mise en scène et valorisée.

[531] Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier, dir, *Matière à* politique, op.cit., 2004, p. 29.
[532] Fid Q, Mwasiti, Izzo Bizness, Young D, Shilole et Shaa, « Piga Chata », publié le 13 octobre 2015 [http://www.shaddytz.com/2015/10/new-video-fid-q-mwasiti-izzo-bizness.html; consulté le 2 avril 2018]

Cette apparente contradiction entre le droit du citoyen à voter et le délai nécessaire pour le faire valoir est constitutive de la discipline de la citoyenneté : l'exercice de ce droit est alors conditionné à une action individuelle – attendre. Or, attendre ne se résume pas à adopter une attitude passive, mais renvoie en réalité à l'acceptation démonstrative d'une position d'infériorité dans la relation d'autorité : dans de multiples interactions de la vie quotidienne en Tanzanie, l'attente, notamment lorsqu'elle est publique, a pour fonction de situer les interlocuteurs l'un par rapport à l'autre, celui qui patiente faisant la démonstration corporelle et matérielle de sa position subalterne. Traduite dans le cadre de l'acte de vote, l'attente, telle qu'elle est mise en scène et valorisée par la discipline de la citoyenneté, matérialise la subordination des citoyens au *serikali* [gouvernement] qui organise les élections.

L'autodiscipline citoyenne, par l'acceptation de l'attente, peut renvoyer à la conviction individuelle de participer à quelque chose de spécial, comme le remarque Jérôme Hertaux dans son enquête sur les premières élections tunisiennes post-Révolution :

> « c'est surtout en suscitant, paradoxalement, des attitudes d'auto-contrôle, que l'événement a manifesté sa dimension extraordinaire ou historique. Les longues files d'attente devant les bureaux de vote suscitent peu d'énervement, comme si l'exaspération n'était pas de mise en ce jour particulier, dictant une police d'attitudes […] Cette police des comportements, empreinte de civisme et de civilité, va jusqu'à renverser la signification habituelle donnée aux files d'attente[533] ».

Si l'élection est une pratique routinisée et habituelle en Tanzanie, elle constitue tout de même un événement particulier, notamment parce qu'elle est, comme je l'ai montré, construite par la stratégie de l'anxiété comme un moment de risques et de tensions.

Dans ce contexte où l'attente est centrale à la discipline de la citoyenneté, la capacité à en faire fi se joue à la fois sur le mode de la distinction et de la similarité. En

[533] Jérôme Heurtaux, « Devenir électeur en Tunisie. Sociologie du vote bourgeois dans un quartier résidentiel (élections à l'Assemblée nationale constituante du 23 octobre 2011) », *L'Année du Maghreb*, 2014, pp. 315 - 350, §31.

théorie, chacun doit patienter de la même manière dans la file, celle-ci constituant un sas qui permet à l'individu d'accéder à un statut de citoyen à égalité avec les autres. En pratique toutefois, les personnes âgées, les leaders religieux, les personnalités et les notables des environs sont souvent amenés à voter avant les autres comme me l'ont rapporté de multiples informateurs. Si certains leaders politiques mettent en scène leur propre attente, comme le montre une photo de Julius Nyerere dans une file d'électeurs en 1970 (encart 3) ou la vidéo de Jakaya Kikwete dans le *foleni* [file] d'électeurs à Msoga (district de Chalinze, région de Pwani) lors du scrutin d'octobre 2015[534], celle-ci est généralement de courte durée. Après quelques minutes dans la file, le président Kikwete se dirige d'ailleurs, avec son flegme habituel, vers l'intérieur du bureau de vote. Il explique néanmoins, à sa sortie, qu'il est venu exercer son droit de vote *« kama raia »* [comme un citoyen] et que ce sont ses concitoyens (*« ndugu zangu »*) qui lui ont proposé de passer en premier. Ainsi, si « sauter » la queue permet de faire la démonstration de son statut de *mheshimiwa* [honorable], ce passe-droit ne doit pas contribuer à créer une distance trop grande avec les autres électeurs. En 2015 toujours, le futur président John Magufuli s'est ainsi rendu en tenue décontractée dans son bureau de vote à Chato, dans la région de Geita[535] et, interviewé à sa sortie, a insisté sur le fait qu'il avait suivi la même procédure que tous les citoyens tanzaniens, montrant son petit doigt enduit d'encre comme preuve de cette similarité[536]. Dans un contexte postsocialiste où les valeurs d'humilité des gouvernants et d'égalité entre les individus conservent un attrait certain[537], la mise en scène de l'équivalence des conditions par l'attente au bureau de vote signale l'importance de ce moment. L'attente concrétise l'acceptation et l'appropriation par chaque citoyen des règles de la citoyenneté : le passe-droit ne relève que d'un mimétisme adapté aux spécificités de certains individus, sans invalider le principe général.

Cette autodiscipline par l'attente concerne non seulement le moment précédant l'entrée dans le bureau de vote, mais également celui qui suit : l'attitude que devaient

[534] *Jamii Forums*, « Kikwete apiga kura Msoga uchaguzi mkuu 2015 », publiée le 25 octobre 2015 (Annexe vidéo 5) [https://www.youtube.com/watch?v=E6kbDon7VSg ; consulté le 2 avril 2018].
[535] *SIMU.tv*, « Magufuli akiwasili katika kituo cha kupigia kura », publiée le 25 octobre 2015 (Annexe video 6) [https://www.youtube.com/watch?v=cqpdCCVakoE ; consulté le 2 avril 2018].
[536] *SIMU.tv*, « Magufuli asema Mvua ni Dalili Ya Ushindi Kwake », publiée le 25 octobre 2015 (Annexe vidéo 7) [https://www.youtube.com/watch?v=RqCol_hyLYk ; consulté le 2 avril 2015]
[537] Marie-Aude Fouéré, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », op.cit., 2011.

Encart 3 : attente et discipline de la citoyenneté pendant la campagne électorale de 2015

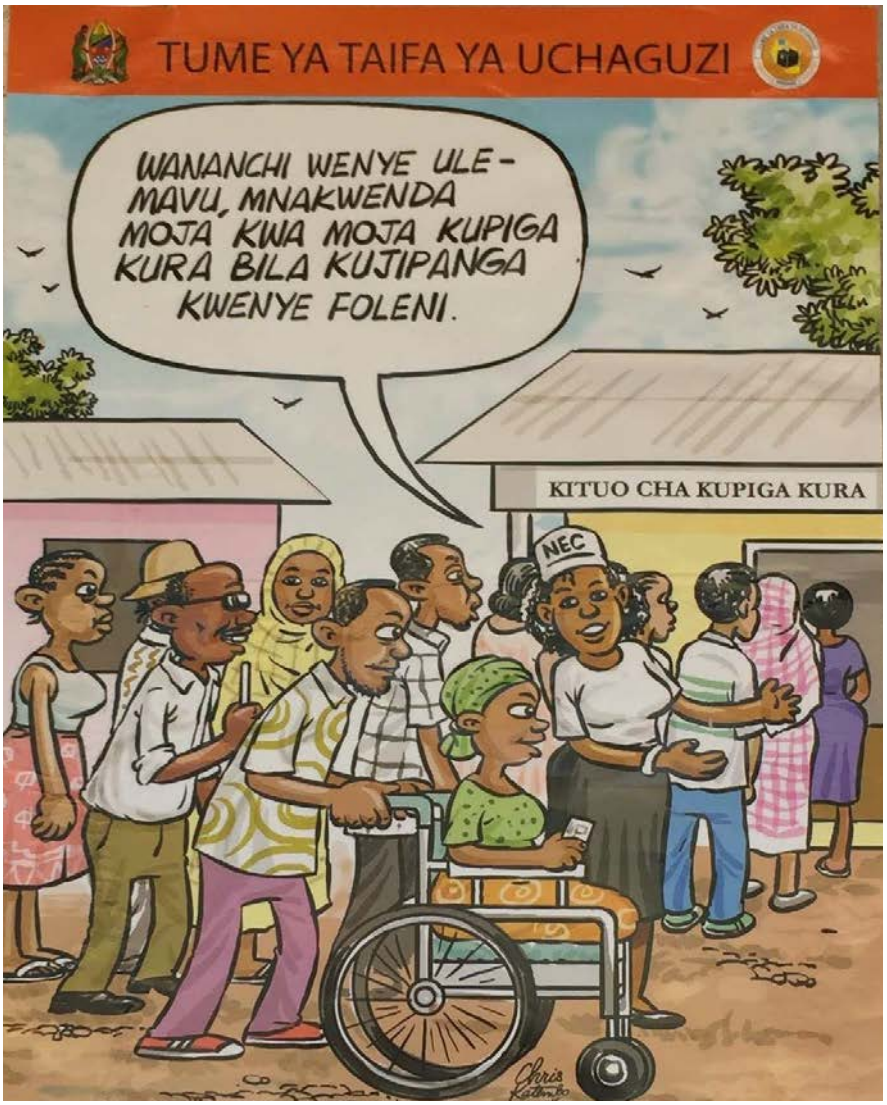
L'attente au bureau de vote mise en scène par le clip « *Piga Chata* » à travers des prises de vue 'réelles' (ci-contre) ou scénarisées (ci-dessus).

[Voir annexe vidéo 4 & encart 2]

Julius Nyerere et son épouse Maria (derrière lui) attendent pour voter lors des élections de 1970.

Crédits : Camerapix / Mohammed Amin.

Cartoon de King Kinya publié dans *The Citizen* quelques jours avant le scrutin du 25 octobre 2015.



Affiche de la National Electoral Commission expliquant que les citoyens handicapés n'ont pas besoin de faire la queue pour aller voter. Il s'agit, en isolant les exceptions, de renforcer le principe général d'une attente patiente.

[voir p. 215]

Source : Blog de la National Electoral Commission (consulté le 15 septembre 2018)

adopter les électeurs tanzaniens après avoir déposé leur bulletin dans l'urne a ainsi fait l'objet d'une vive controverse pendant les élections de 2015. À mesure que le scrutin se rapprochait, les leaders de l'opposition ont de plus en plus fermement appelé leurs partisans à rester près des bureaux, après avoir voté, afin de « garder leur vote ». Ces injonctions étaient, souvent sur un ton virulent, répétées lors de chaque meeting, au niveau national comme au niveau local, insistant sur la duplicité de la National Electoral Commission (NEC), accusée d'être inféodée au CCM. Lors d'un meeting à Arumeru, le candidat à la députation du Chadema expliquait par exemple aux personnes présentes qu'il protègerait son vote comme sa femme : les enjoignant d'aller au siège du District Executive Office (où sont remontés et annoncés les résultats) après avoir voté, il leur avait expliqué que le dimanche des élections n'était pas fait pour se reposer (*« hakuna kulala »*)[538]. De la même manière, lors du meeting de clôture de la campagne d'UKAWA à Dar es Salaam, une candidate « special seats » expliquait que déposer son bulletin dans l'urne n'était pas suffisant, et qu'il faudrait protéger son vote le dimanche suivant[539]. Face à l'incapacité supposée de la NEC à correctement dépouiller les bulletins de vote ainsi qu'à recoller et communiquer les résultats, l'occupation physique de l'espace autour du bureau de vote apparaissait comme l'une des manières de mettre la pression sur ses opérateurs – des fonctionnaires placés sous l'autorité du DED, directement nommés par le Président de la République. La coalition d'opposition UKAWA avait également décidé de procéder à un recollement indépendant des résultats pour les élections présidentielles (ceux-ci ne pouvant pas être contestés devant la justice, contrairement aux résultats des élections législatives et pour les *diwani* [conseillers du District Council][540]). Le bâtiment, situé à Dar es Salaam, dans lequel se déroulaient ces opérations, a été investi et fermé par la police dans la soirée du 25 octobre[541].

De son côté, le CCM accusait l'opposition, à travers l'appel au « vote guarding », de vouloir fomenter des troubles et de remettre en cause « la paix et la stabilité » du

[538] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village de Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 16 octobre 2015
[539] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Sinza, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 23 octobre 2015.
[540] Zephania Ubwani, « Call to have presidential win queried » , *The Citizen*, 25 janvier 2016 [http://www.thecitizen.co.tz/News/1840340-3047348-lsmpr5z/index.html ; consulté le 9 septembre 2018]
[541] *Mail & Guardian*, « UPDATED: Ballot counting starts in Tanzania, as police raid opposition vote tallying centre », 26 octobre 2015 [http://mgafrica.com/article/2015-10-26-vote-counting-starts-in-tanzaniaas-do-opposition-cries-of-election-cheating ; consulté le 2 avril 2015]

processus électoral. Le parti au pouvoir appelait au contraire les électeurs à rentrer chez eux après avoir voté et à y attendre calmement et patiemment les résultats. La NEC était sur la même position et, dans les derniers jours précédant le scrutin, publiait une directive interdisant aux électeurs ayant déjà voté de se trouver à moins de 200 mètres du bureau de vote[542]. Cette décision se fondait sur une interprétation relativement lâche de l'article 104 §1 de l'Election Act qui stipule que :

> *« No person shall hold a meeting on election day or within any building where voting in an election is in progress, or at any place within the radius of two hundred meters of such building wear or display any card photograph, favour, or other emblem indicating support for a particular candidate in the election[543] ».*

Contestée par une députée du parti d'opposition Chadema devant les tribunaux, cette décision a été confirmée par la Haute Court le vendredi précédant le scrutin, créant une confusion chez les électeurs en raison de la temporalité très proche du scrutin. Le dimanche 25 octobre, très peu de cas de « vote guarding » ont toutefois été observés, sans que les forces de police aient apparemment fait du zèle pour éloigner les électeurs des bureaux de vote. En contradiction avec la tension des derniers jours précédant le scrutin, la journée se déroulait d'ailleurs dans le calme. Alors même que les instructions de la coalition d'opposition étaient claires jusqu'à la veille du scrutin, il semble qu'elles n'aient pas été mises en œuvre, sans que la raison en soit très claire. Les partisans d'UKAWA assuraient qu'il s'agissait là d'une preuve de bonne volonté pour empêcher des affrontements avec la police, tandis que ceux du CCM raillaient l'incapacité de ses adversaires à mobiliser au-delà d'un noyau dur, lui-même peu discipliné.

Il semble clair que les citoyens tanzaniens ont largement appliqué la règle des « 200 mètres » le dimanche 25 octobre : si beaucoup des personnes que j'ai interrogées acceptaient l'existence d'un tel règlement et n'avaient pas eu l'idée de tenter de le violer, même ceux qui n'en acceptaient pas la légitimité semblaient s'y être ralliés, sans que les

[542] Erick Kabendera et Christopher Kidanka, « Tanzania goes to polls, citizens to stay 200 metres away from centres », *The East African,* 24 octobre 2015 [http://www.theeastafrican.co.ke/news/Tanzania-election-citizens-to-stay-200-metres-away-from-centres/2558-2928172-4ebgsuz/index.html ; consulté le 2 avril 2018]

[543] Legal and Human Rights Centre (LHRC) et Tanzania Civil Society Consortium for Election Observation (TACCEO), *Report on the United Republic of Tanzania General Elections of 2015*, mars 2016, p. 39.

forces de sécurité aient eu besoin de mettre leurs menaces à exécution. Cet exemple donne à voir la manière dont le contrôle de l'acte de vote peut se transformer en « gouvernementalité subjectivante » c'est-à-dire en autodiscipline : sans être convaincus de sa pertinence et sans soutenir le CCM pour autant, les citoyens se sont largement pliés à la règle des « 200 mètres ». Cette assimilation des codes de la « bonne citoyenneté » ne peut pas être conçue comme étant uniquement le produit de la peur de la répression, même s'il est évident que cette dimension, est partie prenante du processus d'intériorisation de la contrainte. Dans un cartoon sur le sujet du « vote guarding » publiée par *The Citizen* quelques jours avant le scrutin, King Kinya dessine d'ailleurs un électeur dont l'expression semble relever davantage d'un mélange d'étonnement, de sidération et de saisissement, que d'effroi (encart 3 p. 215).

Le respect de la règle des « 200 mètres » semble être le produit de l'intériorisation d'une contrainte qui relève du contrôle – potentiellement violent – mais s'inscrit en même temps dans les injonctions plus positives de la « bonne citoyenneté » – une attitude pacifique, le contrôle de soi, la responsabilité individuelle. Ce dernier item est central, car il permet de faire tenir ensemble les dimensions de contrôle et de participation qui semblent *a priori* contradictoires. Dans le cadre de la discipline de la citoyenneté, l'acte de vote est en effet conceptualisé comme un acte individuel, qui s'inscrit dans le cadre collectif : la « responsabilité » du maintien de « la paix et la stabilité » comme bien commun, échoie alors à chaque citoyen.

2.3.2. La citoyenneté comme responsabilité individuelle de la protection de « la paix et la stabilité »

Les limites faites à l'acte de vote par la discipline de la citoyenneté dans la période contemporaine relèvent tout particulièrement de la mise à distance du répertoire d'action de la violence, dans une double dimension de disciplinarisation des corps – à travers le contrôle du parti-État, et d'autodiscipline – à travers le contrôle individuel de soi. Les populations cibles de la discipline de la citoyenneté constituent à cet égard des contre-exemples illustratifs de la manière dont le citoyen idéal doit se comporter : la

maîtrise de soi dont il fait la démonstration en votant dans les règles s'oppose ainsi à la décadence, à l'oisiveté, à la transe. La manière dont ces injonctions de la « bonne citoyenneté » se transforment en autodiscipline s'explique notamment par la problématique de la responsabilité, qui inscrit de manière spécifique l'électeur au sein de la communauté des citoyens, c'est-à-dire de la nation.

La dimension à la fois individuelle et collective de l'acte de vote est évidente : l'expérience électorale est « celle d'une interdépendance (l'arithmétique majoritaire) où s'exacerbe en même temps que s'abolit l'individualité citoyenne[544] ». D'un côté, l'extension du suffrage signale la généralisation de « l'individualisme démocratique », projet radicalisé par l'adoption de l'isoloir qui impose une nouvelle définition de l'électeur comme d'un individu abstrait, rationnel, dissocié de son environnement social dans l'accomplissement d'un rôle spécifiquement politique[545]. De l'autre côté toutefois, l'acte de vote s'inscrit aussi dans la célébration rituelle de la communauté nationale[546]. Ces deux dimensions se sont pas contradictoires mais constituent deux registres et espaces du politique que l'acte de vote réunit et fusionne : « le rituel électoral fabrique ainsi de la commensalité politique : il sépare le social du politique, l'individu du citoyen, pour mieux les rassembler et les gouverner[547] ».

En Tanzanie, la place de l'acte de vote dans cette dialectique entre l'individu et la nation a toutefois ceci de spécifique que la communauté des citoyens dispose elle-même d'un double caractère : il s'agit à la fois de la nation tanzanienne mais également de l'organisation partisane du *chama tawala* [parti au pouvoir]. L'inscription de la pratique individuelle de l'acte de vote dans le cadre collectif de la nation/État/parti s'inscrit dans une longue durée historique. Peter Pels a en effet montré que, contrairement à la volonté des autorités britanniques d'importer au Tanganyika l'idéal d'un citoyen rationnel et individualisé, l'acte de vote ne pouvait s'inscrire, pour les colonisés, que dans le cadre collectif qu'incarnait alors la TANU : « la ritualisation de la politique au Tanganyika n'était pas basée sur un idéal individualisé de participation politique (le vote), mais

[544] Yves Deloye et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, op.cit., 2008, p. 11.
[545] Alain Garrigou, « Le secret de l'isoloir », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 71 / 1, 1988, pp. 22 - 45.
[546] Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris, Editions Gallimard, 2008, p. 288.
[547] Yves Deloye et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, op.cit., 2008, p. 62.

s'articulait sur le parti nationaliste africain, qui constituait lui-même un corps intégré[548] ». La technique du vote secret, que les administrateurs coloniaux ont tenté d'imposer à travers toute une série de technologies (urne, isoloir, salle de vote, interdiction des signes distinctifs, modalités d'entrée dans le bureau) ne sanctionnait pas comme cela avait été le cas dans la France du XX^{ème} siècle, l'apparition d'un électeur idéal détaché de ses appartenances culturelles[549]. L'acte de vote était au contraire irrémédiablement inscrit dans le cadre d'un projet collectif, qui évoluait au fur et à mesure de la trajectoire tanzanienne : l'indépendance en 1958/1959 et 1960 ; l'ancrage de la République en 1962 et 1965 ; la politique d'*Ujamaa* entre 1970 et 1990 ; le maintien de « la paix et la stabilité » depuis 1995. Si le vote secret a toujours été pratiqué en Tanzanie pendant la période de parti unique (contrairement au Kenya où la KANU a par exemple adopté le processus du « queue-voting » entre 1978 et 1991[550]) c'est précisément parce qu'il continuait de s'inscrire dans cette articulation entre l'individuel et le collectif.

Cette définition de l'acte de vote entre l'individuel et le collectif illustre la manière par laquelle les leaders du parti-État ont travaillé à transformer l'objectif au cœur de la formule de légitimation du régime (l'indépendance pour le mouvement nationaliste, le développement économique pendant la période d'*Ujamaa*, la « paix et la stabilité » depuis le retour au multipartisme) en intérêt général : en invisibilisant les relations de pouvoir menant à sa définition, il s'agissait de pouvoir justifier au nom de sa protection la mise en place de processus de limitation. Dans la période contemporaine, construire l'objectif de « la paix et la stabilité » comme un bien commun permet d'insister sur la dimension individuelle de la responsabilité à l'égard de la communauté des citoyens : dans nombre des discours faisant le rappel à l'ordre de la « bonne citoyenneté », chaque électeur est présenté comme responsable de la protection d'une situation considérée comme globalement positive mais potentiellement menacée, comme l'a construite la stratégie de l'anxiété. Autrement dit, l'autocontrôle ne relève pas uniquement de la

[548] Peter Pels, « Imaginer les élections : modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale », op.cit., 2001, p. 147.
[549] Alain Garrigou, « Le secret de l'isoloir », op.cit., 1988.
[550] Daniel Branch et Nic Cheeseman, « Democratization, sequencing, and state failure in Africa: Lessons from Kenya », *African Affairs*, vol. 108 / 430, 2008, pp. 1 - 26, p. 9.

performance de soi ou du maintien d'une réputation, mais aussi de la construction du sentiment d'un devoir individuel à l'égard de la communauté des citoyens.

Il n'est pas aisé, méthodologiquement, de recueillir ce sentiment d'une « responsabilité » qui se confond parfois à une « obligation » ou à une dette : si elle peut se dire en mots, la citoyenneté est d'abord une pratique qui relève du réflexe, s'inscrit dans un substrat social et ne requiert pas de travail réflexif. Là où la question de l'enquêteur risque même de consister en une imposition de problématique, l'observation participante sur le long terme peut permettre, non pas à accéder aux pensées cachées des informateurs, mais de mieux saisir leurs modes concrets d'exercice de la citoyenneté[551] . Cette idée d'un sentiment de « responsabilité » m'est venue en discutant d'une manière très régulière avec la mère d'une amie tanzanienne, qui vivait non loin de chez moi à Dar es Salaam. Issue d'une famille nombreuse et relativement modeste (sans être pauvre, car son père était instituteur), ancienne haute fonctionnaire pendant la période de parti unique et mariée à un membre de longue date du CCM, cette femme d'une soixantaine d'années fait partie de l'élite socio-économique typique du régime tanzanien. Catholique fervente et très investie dans la vie de la paroisse, elle dispose d'un statut social important et est régulièrement sollicitée au sein du quartier et par sa famille élargie pour participer à des comités de mariage ou contribuer financièrement à des frais de scolarité ou d'hospitalisation. Ayant toujours voté pour le CCM, sa loyauté a été mise à rude épreuve lorsque Edward Lowassa, après son échec aux primaires internes du parti au pouvoir, a décidé de rejoindre l'opposition : pendant des mois, elle m'a assuré qu'elle voterait pour lui, insistant sur son expertise économique et les résultats probants de ses trois années à la tête du gouvernement. À mesure que le scrutin approchait, toutefois, sa détermination commençait à flancher : au départ plutôt négative à l'égard de John Magufuli qui, selon elle, n'avait pas une stature présidentielle, elle commençait à lui trouver des qualités de plus en plus nombreuses. Parallèlement, elle critiquait de plus en plus les propos tenus par les autres leaders de l'opposition : sans nier la véracité de leur propos (elle avait été aux premières loges pour constater la permanence du « de facto one-party state[552] »), elle raillait toutefois leurs dénonciations des intimidations par la

[551] Nicolas Mariot, « Pourquoi il n'existe pas d'ethnographie de la citoyenneté », *Politix*, vol. 92 / 4, 2010, pp. 165 – 194, p. 192.

[552] Elle m'a ainsi une fois parlé des mécanismes de fraude électorale organisés au niveau du district lors du recollement des résultats. L'expression « de facto one-party state » fait référence à Alexander Makulilo,

police, les considérant comme peu sérieuses et comme des excuses à leur propre incapacité à faire campagne. L'épisode de Tabora, lorsque Edward Lowassa avait demandé aux protestants de le soutenir car il était temps d'avoir un président sortant de leurs rangs, a semblé marquer une inflexion, mais sans constituer une rupture (voir chapitre 5 2.3). Alors que je lui demandais, une dizaine de jours avant les élections, si elle allait finalement « sauter le pas » et voter pour l'opposition, elle s'est mise à rire : elle m'a alors expliqué qu'elle allait probablement *« stick with CCM »*, évoquant avec une certaine émotion un parti qui n'était pas parfait mais qui avait fait beaucoup pour le pays[553]. La justification qu'elle exprimait était celle de « la paix et la stabilité » mais sans les accents d'irréductibilité que je pouvais entendre chez d'autres sympathisants du parti au pouvoir. Tout en reconnaissant le bien-fondé de l'opposition et les compétences de son candidat, il me semblait qu'elle ne pouvait en réalité se résoudre à voter pour un autre parti que le *chama tawala*. Sa position sociale, acquise grâce au système de parti-État, paraissait lui donner une plus grande responsabilité encore dans le maintien du régime, sans toutefois constituer une contrainte impérative. Dans son cas, le conformisme du bulletin ne reflétait pas une soumission, ou l'abandon de son esprit critique. Son vote en faveur du CCM ne relevait pas d'une conviction chevillée au corps, celle de la supériorité du *chama tawala*, ou du péril mortel que ferait courir l'opposition au pays : il me semblait qu'il répondait plutôt à un sentiment de responsabilité individuelle à l'égard du corps collectif que constitue la nation tanzanienne.

Tanzania: A De Facto One Party State?, op.cit., 2008

[553] Kristin Philipps évoque l'utilisation d'arguments similaires, liés à la responsabilité à l'égard du parti lors de la campagne de 2005. Voir Kristin Phillips, « Pater Rules Best: Political Kinship and Party Politics in Tanzania's Presidential Elections » , *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 33 / 1, 2010, pp. 109 - 132, p. 121.

2.4. Conclusion

La discipline de la citoyenneté participe de la limitation du pluralisme en contribuant à la production de pratiques citoyennes largement acceptables, voire utiles, au fonctionnement du régime, issues de l'incorporation et de la réappropriation des normes de la « bonne citoyenneté », spécifiquement autour de l'acte de vote, qui traduisent au concret la formule de légitimation.

En articulant toute une série d'injonctions comportementales qui encadrent, contrôlent et dirigent la participation politique, cet idéal fonctionne comme un mécanisme de disciplinarisation. Le recentrage de ce processus autour de l'acte de vote dans la période contemporaine donne à voir une configuration spécifique de la dialectique entre contrôle et participation. Celle-ci s'organise notamment à travers la mobilisation autour de l'acte de vote, au sens d'une activité intense de la machinerie du parti-État pour promouvoir, encourager et soulever des énergies citoyennes dans un sens favorable au maintien du régime *(2.1)*. Dans ce travail de mobilisation, la discipline de la citoyenneté se construit à fois positivement – à travers la promotion et la mise en scène de comportements présentés comme décents, responsables, constructifs – mais également négativement – à travers des mises en garde, des remontrances, des interdictions. Les mécanismes de contrôle de la participation politique sont notamment visibles quand ils sont dirigés vers les segments de la population qui sont considérés comme les moins « captifs » par le régime, notamment les « jeunes urbains » et les « païens » (*2.2*). Si ces deux catégories sont aujourd'hui construites comme des figures repoussoirs, la « bonne citoyenneté » concerne toutefois *in fine* tous les citoyens tanzaniens et fonctionne en transformant ces processus de contrôle en dispositifs d'autodiscipline : ce contrôle de soi, matérialisé à travers l'attente le jour du vote, est en partie le produit d'un sentiment de responsabilité individuelle des citoyens à l'égard de la communauté nationale. Framée à partir de la formule de légitimation du régime c'est-à-dire, dans la période contemporaine, « la paix et la stabilité », cet objectif participe ainsi de la limitation des

modes de participation politique et le resserrement du répertoire d'action autour de l'acte de vote *(2.3)*.

Ce processus de limitation n'est pas univoque : la disciplinarisation ne produit pas de la conformité mais des comportements conformes, produits d'une participation politique individuelle contrôlée dans le cadre des limites fixées par le parti-État et mise en forme par l'activité de mobilisation. Contrairement aux processus intensifs et idéologiques de mobilisation dans les régimes totalitaires, cette mise en conformité est relativement restreinte à la participation politique, même si elle peut parfois être encastrée aux modes de production économique, aux outils populaires de communication ou aux pratiques culturelles. Le régime tanzanien relève, à ce titre, de l'autoritarisme, au sens où il fonctionne à partir de processus de limitation des significations et des pratiques de la citoyenneté, notablement visible pendant les temps électoraux.

Si la relation d'autorité consiste à produire de l'obéissance, elle ne signale donc pas l'aplanissement des opinions et pratiques subjectives : ce fonctionnement laisse non seulement la porte ouverte aux variations et à l'inventivité individuelles mais également à la réprobation, à la remise en cause, aux questionnements des gouvernés vers les gouvernants. Cette capacité à assurer le droit au désaccord et la contradiction constitue même l'un des aspects essentiels du fonctionnement du régime autoritaire. Les débats récents, autour du durcissement du régime sous la présidence de John Magufuli depuis octobre 2015, montrent bien que la capacité à réguler le pluralisme des opinions, à gérer le dissensus et à s'approprier la critique est au cœur du fonctionnement du régime tanzanien : dans ce cadre, il s'agit de comprendre comment et à partir de quels registres les citoyens peuvent expriment leurs doutes et interpeller leurs représentants ; saisir les mots, les concepts et les registres par lesquels la critique peut être formulée, les dispositifs mis en place pour contrôler et intégrer ce flux de pratiques critiques au fonctionnement du régime. Il s'agit donc ici de s'interroger sur la capacité du régime tanzanien à contraindre et à s'approprier les modalités de la critique, dans un cadre qui ne le remet non seulement pas en cause, mais qui lui permet son maintien et son adaptation aux dynamiques sociales, politiques et culturelles.

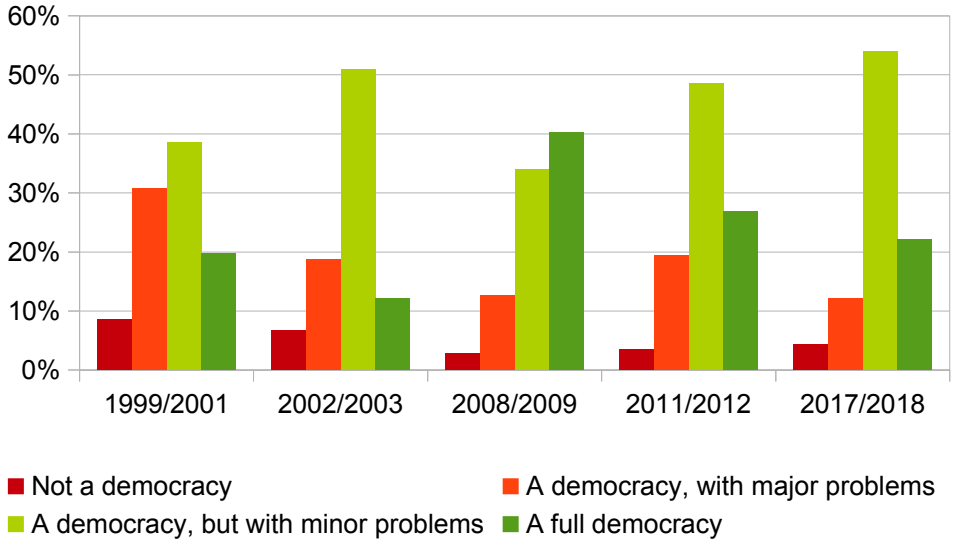
3. Chapitre 3. *« Nothing to fear from criticism and the free expression of ideas »* : pluralisme des opinions, internalisation de la critique et registres d'évaluation des gouvernants en régime autoritaire

A mesure que la problématique de l'autoritarisme s'imposait à moi pour faire sens des dynamiques du régime tanzanien, j'ai commencé à me demander pourquoi, parmi mes interlocuteurs, un si grand nombre utilisait spontanément le mot de démocratie (*demokrasia*) pour parler du régime dans lequel ils vivaient. Cette impression était confirmée par les données de l'Afrobarometer qui montrent que la plupart des Tanzaniens considèrent leur pays comme une démocratie qui rencontre, toutefois, des problèmes mineurs (encart 4). J'ai fini par comprendre qu'à côté de la régularité (chronologique) du processus électoral, la question de la liberté d'opinion et de parole jouait un rôle essentiel dans cette évaluation du régime par les citoyens : tout en expliquant qu'il convient d'être prudent lorsque l'on parle de politique, la majorité d'entre eux se considèrent libres de dire ce qu'ils pensent, malgré une baisse récente liée au raidissement du régime sous la présidence de John Magufuli[554]. Tout au long des deux années et demie qu'a duré mon enquête de terrain, je n'ai eu de cesse, en réalité, d'être surprise en entendant des propos que j'imaginais imprononçables : un parlementaire du CCM m'expliquant tranquillement que Julius Nyerere avait été un dictateur ; un ancien District Commissioner me décriant, amusé, les mécanismes de la fraude électorale ; un leader du Chadema reconnaissant que le CCM aurait gagné les élections d'octobre 2015 même sans tricher ; des partisans du CUF de Kilwa se moquant royalement de la répression des opposants politiques de Zanzibar, etc.

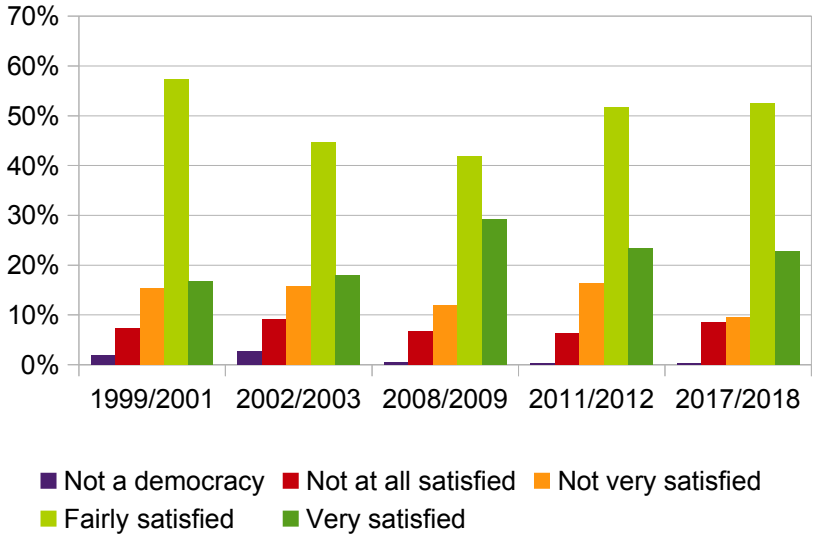
[554] La formulation de cette dernière question (*« Do people have to be careful of what they say about politics? »*) peut toutefois porter à confusion : demande-t-on aux Tanzaniens s'ils sont eux-mêmes prudents quand ils s'expriment car ils pourraient risquer d'éventuelles représailles de la part des agents du parti-État ? Ou leur demande-t-on si, selon eux, les citoyens devraient être prudents lorsqu'ils expriment leur opinion car cela pourrait mener, par exemple, à la mise en danger de « la paix et la stabilité » ? Si le premier sens est *a priori* celui entendu par le questionnaire, le second est une interprétation qui peut être mis en rapport avec le sentiment de responsabilité individuelle que j'ai précédemment décrit.

Encart 4 : perception et satisfaction avec la démocratie en Tanzanie *Source : Afrobarometer (1999-2018)*

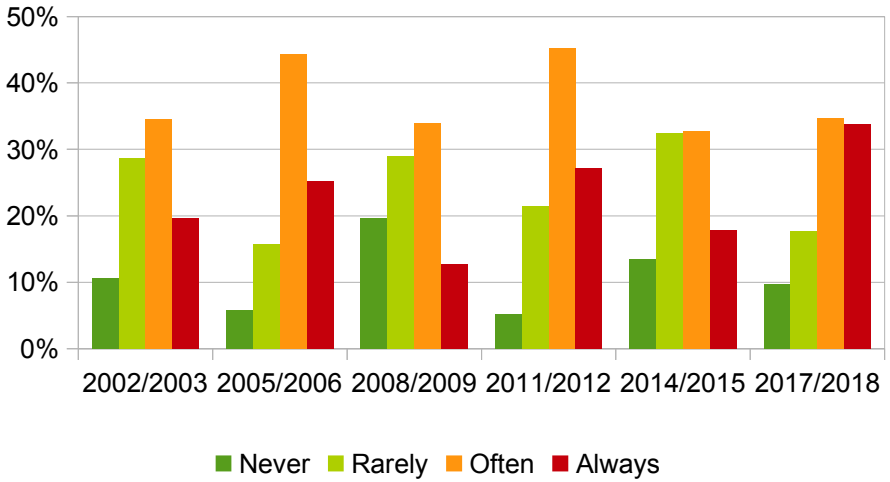
1. In your opinion how much of a democracy is Tanzania today?



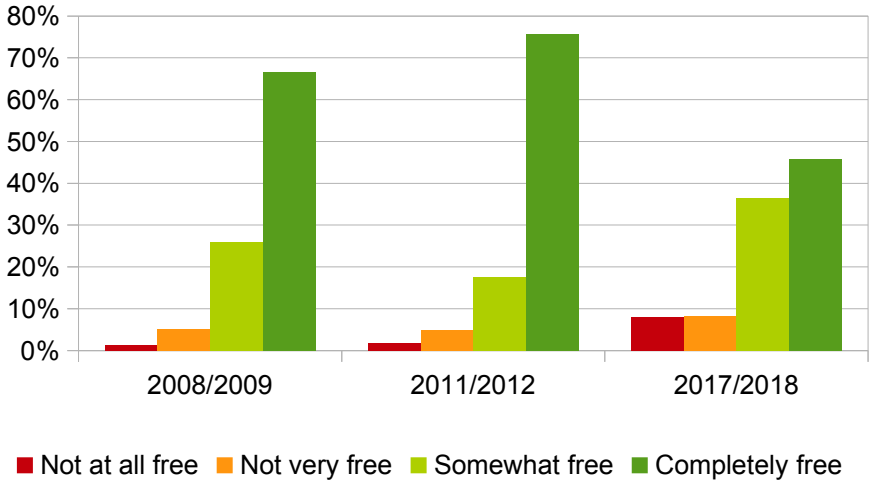
2. Overall, how satisfied are you with the way democracy works in Tanzania?



3. Do people have to be careful of what they say about politics?



4. In this country, are you free to say what you think?



Ces propos sont très différents les uns des autres et il n'est pas question ici de savoir s'ils sont représentatifs ou non de ce que « penseraient » des individus, des groupes ou des organisations. Ils sont intéressants parce qu'ils révèlent les diverses manières par lesquelles les citoyens tanzaniens émettent, d'une manière quotidienne, des jugements sur la manière dont le pouvoir est exercé. Il s'agit en réalité de comprendre comment un régime autoritaire peut s'accommoder, voire sortir renforcé, de l'expression et de la circulation du débat et de la critique. Ceux-ci ne constituent pas seulement un détail, ou un espace de liberté gracieusement « consenti » par les gouvernants, mais un rouage nécessaire à son adaptation et à son maintien. Cette expression du pluralisme des opinions est, dans le cas tanzanien, pensée comme partie prenant du système de parti unique : comme l'explique Julius Nyerere dans un discours à la conférence annuelle de la TANU en janvier 1963,

> *« Since* [TANU] *leaves no room for the growth of discontent elements excluded from its membership, it has nothing to fear from criticism and the free expression of ideas. On the contrary, both the movement itself and the nation have everything to gain from a constant injection of new ideas from within the nation or outside. It would be both wrong, and certainly unnecessary, to feel we must wait until the leaders are dead before we begin to criticise them !*[555] ».

Si, dans la période contemporaine, les citoyens tanzaniens peuvent interpréter leur capacité à parler, critiquer ou demander des comptes en termes de démocratie, il est en réalité tout à fait caractéristique des régimes autoritaires de laisser s'exprimer un certain pluralisme des opinions. Comme le rappelle Hannah Arendt, même si le rapport de domination est évidemment asymétrique, la relation d'autorité ne signale pas la toute-puissance de celui qui commande :

> « the source of authority in authoritarian government is always a force external and superior to its own power; it is always this source, this external force which transcends the political realm, from which the authorities derive their “authority” that is, their legitimacy, and against which their power can be checked [: the] difference between tyranny and authoritarian government has always been that the

[555] Julius Nyerere, « Democracy and the Party System », op.cit., 1967, p. 202.

tyrant rules in accordance with his own will and interest, whereas even the most draconic authoritarian government is bound by laws[556] ».

Hannah Arendt explique que parce que les régimes autoritaires sont fondés sur une source de légitimité qui ne dépend pas directement de l'action des gouvernants actuels, les principes, idées ou valeurs qui constituent cette source de légitimité sont autant de critères d'évaluation de leur action. Dans le cas tanzanien où la légitimité du régime est aujourd'hui construite autour de la capacité à maintenir « la paix et la stabilité » ainsi que l'unité de la nation, ces éléments constituent des mesures de référence pour comprendre et évaluer l'action des gouvernants. Or, cette activité de jugement n'est possible que si les citoyens conservent une capacité à exprimer publiquement leur questionnement, leur appréciation voire leur désapprobation. Dans le même temps, si ces pratiques de la critique sont essentielles au fonctionnement de la relation d'autorité, cela ne signifie pas qu'elles soient complètement libres : comme l'explique Hannah Arendt, la critique « acceptable » ne peut en réalité s'exercer que dans le cadre des limites fixées par la formule de légitimation. Autrement dit, la capacité de contrainte de la formule de légitimation consiste d'abord à poser les termes du débat, c'est-à-dire, dans le cas tanzanien, de placer la question de la peur du conflit et de la dilution de la nation au coeur des controverses politiques, dans les discours formels comme dans les débats ordinaires. Ces items contribuent alors à suffoquer[557] l'espace public en « tir[ing] the minds and bodies of producers and consumers alike[558] » et donc à limiter la discussion à un vocabulaire, des idées et des imaginaires qui enserrent les imaginaires politiques et entravent l'émergence de registres alternatifs.

Le rapport à la critique donne ainsi à voir les différents mécanismes de régulation du pluralisme des opinions dans les régimes autoritaires, que l'on peut situer sur un axe allant de l'externalisation à l'internationalisation de la critique[559]. D'un côté, il

[556] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961, p. 97.
[557] Alexander Makulilo, « Authoritarian stability across space: the case of Tanzania », op.cit., 2016, p. 177.
[558] Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination*, op.cit., 1999, p. 6.
[559] La distinction entre critique « interne » et « externe » est proposée par Florence Brisset-Foucault, à partir des travaux de Michael Walzer, dans son analyse des registres autorisés de la critique dans l'Ouganda de la NRM. Voir Florence Brisset-Foucault, *Prendre la parole en Ouganda : critique et citoyenneté sous l'hégémonie du Mouvement de Résistance Nationale (NRM)*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2011, pp. 100 - 101.

existe en effet des formes de critiques « externalisées », c'est-à-dire qui se situent en dehors de la matrice de la formule de légitimation du régime, qui en contestent souvent la légitimité et qui peuvent même tenter de lui opposer des récits alternatifs. Notamment à travers l'appareil normatif et sécuritaire du parti-État, ces pratiques critiques se voient souvent interdites, marginalisées ou empêchées de s'exprimer dans l'espace public. D'un autre côté, la spécificité des régimes autoritaires tient, comme l'explique Hannah Arendt, à leur capacité à « internaliser » certaines formes de critique c'est-à-dire à les cadrer à partir des termes de la formule de légitimation et à les intégrer à leur fonctionnement routinier. Dans le cas de cette critique internalisée, la formule de légitimation fonctionne comme une grammaire qui permet à différents propos de s'exprimer, tout en limitant leurs registres. Si la délimitation entre critique interne et externe n'est *a priori* pas toujours très claire pour l'observateur extérieur, la réaction à leur égard permet généralement de les distinguer : le « rappel à l'ordre » des registres autorisés de la critique est permanent et s'exprime de diverses manières, sur un spectre allant de l'interdiction et de la répression à la prise en charge par le parti-État[560]. Analyser les critiques qui sont faites au régime, à la fois sur le fond et sur la forme, conjointement aux effets qu'elles produisent en retour, permet alors de mieux comprendre les reconfigurations des relations d'autorité qui travaillent le champ politique tanzanien. Saisir l'évolution de ces processus d'internalisation/externalisation de la critique permet enfin de mettre au jour les dynamiques du régime, et son adaptation à des contextes changeants notamment, dans le cas tanzanien, depuis la libéralisation et le retour au multipartisme.

Si la notion de « critique » n'est pas univoque, trois de ses aspects doivent être mis en lumière pour mieux comprendre la manière dont elle s'insère dans le fonctionnement des régimes autoritaires. Tout d'abord, la critique doit être considérée comme une activité, localisable et localisée, au sens où « critique is always a critique of some instituted practice, discourse, episteme, institution, and it loses its character the moment in which it is abstracted from its operation and made to stand alone as a purely generalizable practice[561] » : sans qu'une réflexion philosophique d'ordre général sur ce

[560] Le cas des critiques formulées autour du concept d'indigénéisation (*uzawa*) au tournant des années 1990 est un exemple typique de ce fonctionnement par « prise en charge » par le régime. Voir p. 129.
[561] Judith Butler, « What is Critique ? An Essay on Foucault's Virtue » in Sara Salih et Judith Butler, eds., *The Judith Butler Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 302 - 322, p. 302.

que constitue *la* critique soit impossible, une analyse sociologique requiert de replacer la pratique de la critique dans son contexte de formulation. Celle-ci doit être ainsi resituée dans les aspects très concrets et matériels de sa performance, qui sont indissociables de l'idée qu'elle articule : ainsi, « l'analyse de l'énonciation du politique demande de s'intéresser à la production du discours en situation » (origine socioculturelle des locuteurs, paramètres du temps, d'espace, de lieu, de conditions matérielles)[562]. L'identité de celui qui la formule, les circonstances dans lesquelles elle est exprimée, les mots, les imaginaires et les symboles qui sont mis en branle, sont alors autant d'aspects essentiels pour saisir ce que la critique dit des relations d'autorité.

Deuxièmement, l'analyse de la critique doit se faire sans présupposer de son caractère contestataire, et il faut donc se détacher en partie de l'acception quotidienne du terme : la critique peut en effet être mieux comprise quand on la définit « de manière plus proche de l'idée originelle de critique artistique, comme l'activité consistant à émettre un jugement – qu'il soit positif ou négatif – une analyse, une évaluation, en l'occurrence du politique [mais qui] n'aboutit pas forcément à la condamnation[563] ». La critique ressemble alors à un continuum de pratiques plus ou moins protestataires : le fait même de prendre la parole ou de poser une question n'est pas anodin, et la critique n'est pas limitée à ses formes les plus frontales d'opposition. Autrement dit, il convient de prendre en considération la diversité des manières de pratiquer la critique pour comprendre les multiples façons dont elle participe de la relation d'autorité.

Enfin, s'intéresser aux pratiques critiques dans le cadre d'un régime politique est particulièrement heuristique parce que celles-ci renvoient à « la façon dont les personnes mettent en œuvre leur sens de la justice pour se livrer à la critique, justifier leurs actions ou converger vers un accord[564] » : les pratiques critiques permettent de comprendre les conceptions du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du normal et du déviant que les citoyens utilisent pour discuter et contester les manières dont le pouvoir s'exerce. La formule de légitimation du régime constituant lui-même une matrice

[562] François Grignon, « Espace public, démocratisation et imaginaires politiques. Remarques théoriques et méthodologiques à propos d'une recherche sur le Kenya » in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1998, p. 22.
[563] Florence Brisset-Foucault, *Prendre la parole en Ouganda,* op.cit., 2011, p. 34.
[564] Luc Boltanski, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, vol. 3 / 10-11, 1990, pp. 124 - 134, p. 124.

morale, il s'agit alors de voir les décalages, les réappropriations, les détournements dans les idées et dans les mots que ces pratiques critiques révèlent : on peut ainsi observer les multiples manières par lesquelles sont retournés vers, voire contre, les gouvernants les items du discours sur lequel ils se fondent pour légitimer leur propre autorité.

Je chercherai dans ce chapitre à analyser les modes d'expression et les processus d'internalisation/externalisation des pratiques critiques qui sont observables dans le champ politique tanzanien depuis les années 1960 et ce que leur dynamique révèle des reconfigurations du régime politique. La période électorale est un moment révélateur du fonctionnement plus général de ces mécanismes : la compétition partisane force les agents politiques, mais aussi les leaders religieux, les intellectuels ainsi que les citoyens « ordinaires », à déployer dans l'espace public leurs arguments afin de convaincre et/ou délégitimer leur adversaire. Je m'intéresserai ainsi aux pratiques relativement quotidiennes de la critique, celles rapportées dans les médias, celles produites dans le cadre d'entretiens et des discussions informelles que j'ai eus avec mes informateurs, mais également celles que j'ai pu observer au cours des meetings politiques pendant la campagne électorale de 2015. Il s'agit de déterminer quels sont les ressorts de la limitation du pluralisme des opinions en contexte autoritaire, dans une approche dynamique et à partir d'une double analyse de la délimitation entre critique interne et externe et des registres du débat politique au sein de ces limites. Ces deux dynamiques participent *in fine* de la limitation du pluralisme des opinions : le débat politique ainsi contraint finit par porter sur des questionnements relativement étroits et qui participent au maintien du régime politique en ne le remettant pas en cause.

Si une certaine forme de critique, que je qualifie d'« internationalisée », participe effectivement du fonctionnement du régime, il s'agit d'abord d'en délimiter le cadre. Les pratiques critiques en Tanzanie ont en réalité historiquement été restreintes, contrôlées, délégitimées, et les agents du parti-État ont souvent associé le dissensus à la dissidence, la critique à la sédition et le questionnement à l'insubordination : la formule de légitimation a servi de base à ces processus de délimitation entre critique interne et externe, sans toutefois que la définition des registres autorisés ne soit unilatérale, fixe et absolue *(3.1)*. Au sein des limites ainsi fixées, la discussion politique n'en est pas pour

autant anesthésiée et les contestations de l'autorité des gouvernants sont en réalité multiples et permanentes. Si ces pratiques critiques sont loin d'être anecdotiques, elles contribuent néanmoins, en se réappropriant les langages politiques utilisés par la formule de légitimation du régime, à ancrer et à légitimer ce dernier dans sa capacité de limitation du pluralisme des opinions *(3.2)*. Tout en permettant aux citoyens et aux leaders politiques de pratique la critique d'une manière indirecte, le recours grandissant aux langages de sorcellerie et de la religion pour discuter de l'éthique des dominants dans la période contemporaine a contribué de la même manière à une dépolitisation de la discussion politique, particulièrement visible dans le cadre de la campagne électorale de 2015 *(3.3)*.

3.1. Interdiction, contrôle, externalisation : circonscrire les registres autorisés de la critique

Comprendre les processus de délimitation des registres autorisés de la critique n'est pas toujours aisé : à l'observateur extérieur, la distinction entre pratiques critiques internes et externes (c'est-à-dire celles qui sont acceptables ou non par le régime) ne semble pas toujours très claire, ni même systématique, au sens où des jugements qui semblent *a priori* similaires ne produisent pas toujours les mêmes réactions de rappel à l'ordre. Conduire une enquête en contexte autoritaire sur les ressorts du régime consiste, comme je l'ai expliqué, en un apprentissage, une intériorisation et un rapport réflexif aux limites de ce qui peut être dit ou non, à ce qui est normal ou déviant, acceptable ou inopportun, justement dit ou choquant. Dans le cas de cette recherche, j'ai en partie fait l'acquisition de ces normes par l'observation et l'analyse des discours tenus par mes interlocuteurs, mais aussi à travers ma propre expérience et les réactions que mes propos, questions ou hypothèses pouvaient provoquer. Si la majeure partie de mes interlocuteurs proches du parti-État ont été ouverts et conciliant à mes questions lors de nos entretiens, deux sujets semblaient particulièrement les irriter : la question de la forme institutionnelle de l'Union et, dans une moindre mesure, la mémoire de Julius Nyerere. Au cœur de la formule de légitimation du régime tanzanien depuis les années 1960, et en dépit de ses reconfigurations, ces deux sujets ont constitué les supports principaux au processus d'externalisation/internalisation de la critique : en analysant l'évolution historique des processus de délimitation des registres autorisés de la critique, je montrerai ce qui les rend acceptables ou inacceptables, à la fois sur le fond argumentatif et sur les modalités de leur performance.

Les controverses successives sur la forme de l'État-nation tanzanien montrent que le leadership du CCM se doit désormais de composer avec toute une série d'agents et de déployer des moyens de plus en plus importants pour garantir le maintien d'une structure institutionnelle de l'Union à deux gouvernements : l'externalisation des critiques sur la forme de l'État-nation tanzanien est de plus en plus couteuse, et ne peut

se faire qu'au prix de l'internalisation d'autres critiques sur l'architecture constitutionnelle du régime *(3.1.1)*. Les controverses autour de la figure de Julius Nyerere montrent en outre que la délimitation des registres de la critique relève davantage d'un continuum que d'une coupure franche entre critique interne et externe : la limitation du pluralisme des opinions relève à cet égard du franchissement ou non d'une certaine « ligne rouge », variable en fonction des configurations, à partir de laquelle la critique n'est plus internalisable par le régime *(3.1.2)*.

3.1.1. La République, combien de gouvernements ? Débats critiques sur la structure de l'Union et inflation du « prix » de la limitation

À partir du milieu des années 1980, c'est autour de la question de l'Union (*Muungano*) que se sont noués les débats relatifs à la définition de la forme de l'État-nation tanzanien, dont le nom officiel est *Jamhuri ya Muungano wa Tanzania* [la République unie de Tanzanie]. Ce débat récurrent est particulièrement intéressant, car il donne à voir la manière dont s'est reconstruit la délimitation entre critique interne et externe sur les fondements de l'État-nation tanzanien, entre la période d'*Ujamaa* (1967/1985), celle de la libéralisation (1985/1995) et la période du multipartisme (depuis 1995). Loin d'être une définition unilatérale par le haut, cette limitation est en réalité l'objet de conflits entre d'un côté, la ligne « officielle » du CCM (qui a toujours maintenu sa position en faveur du maintien du système à deux gouvernements) et, de l'autre, l'existence de nombreuses pratiques critiques au sein même et en dehors du parti, réclamant une réforme de l'Union et l'adoption d'une structure fédérale à trois gouvernements (un pour la République unie, un pour Zanzibar et un pour la Tanzanie continentale / Tanganyika). Si l'on observe des continuités sur le fond – le leadership du CCM cherche à externaliser les pratiques critiques à l'égard de la formule institutionnelle à deux gouvernements de l'Union – l'évolution des modalités de l'externalisation de la critique montre que celui-ci doit déployer des ressources de plus en plus importantes pour garantir le statu quo.

Pendant toute la période d'*Ujamaa*, la question de l'Union est complètement absente du champ des débats politiques : « criticising the Union was treated as treason. This was the situation throughout the 1960s, 1970s and 1980s. During this time, there was no room in Tanganyika and in Zanzibar to overtly criticise the Union[565] » . La première expression critique publique appelant à une réforme de l'Union est celle du second président de Zanzibar, Aboud Jumbe, en 1983/1984[566]. Son accession à la présidence en 1972 signale pourtant au départ une relative pacification des modes d'exercice du pouvoir à Zanzibar[567] et le renforcement des liens avec le continent, qui se traduit notamment par la fusion de l'Afro-Shirazi Party (ASP) et de la TANU en 1977. Ces changements suscitent toutefois un ressentiment chez beaucoup de citoyens zanzibaris qui estiment que les spécificités historiques, culturelles et politiques de Zanzibar sont mises à mal par cette dynamique de rapprochement : dans la nouvelle Constitution de 1977, les compétences attribuées à l'Union passent de 11 à 16 (dont la gestion des ressources naturelles et des échanges commerciaux) et le texte ne reconnaît plus nommément le Tanganyika et Zanzibar mais utilise à leur place des dénominations géographiques neutres – *Tanzania Bara* (la Tanzanie continentale) et *Tanzania Visiwani* (la Tanzanie des Îles)[568]. Sur un fond de crise économique, les relations personnelles se dégradent entre Aboud Jumbe et Julius Nyerere : le premier craint de ne pas pouvoir accéder à la Présidence de la République unie après le départ du pouvoir du Mwalimu qui semble lui préférer le Premier ministre Edward Sokoine[569]. Fin 1983, le président de Zanzibar adresse au Président de la République unie une longue lettre dans laquelle, s'appuyant sur les Actes de l'Union, il dénonce sa forme actuelle et demande l'adoption d'un système fédéral à trois gouvernements. Cette proposition est violemment rejetée par le leadership du CCM qui la considère comme une inacceptable tentative de sédition. La question est résolue d'une manière interne au parti à l'occasion d'une

[565] Mohammed Bakari, « The Union Between Tanganyika and Zanzibar Revisited », in Ulf Engel, Gero Erdmann et Andreas Mehler, eds., *Tanzania Revisited: Political Stability, Aid Dependency, and Development Constraints*, Hamburg, Institut für Afrika-Kunde, 2000, pp. 133 - 148, p. 140.
[566] *The Citizen*, « Aboud Jumbe: He dared and paid the price », 14 août 2016 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Aboud-Jumbe--He-dared-and-paid-the-price/1840340-3344860-8nn00m/index.html ; consulté le 28 mai 2018]
[567] Issa Shivji, *Pan-Africanism or Pragmatism? Lessons of the Tanganyika-Zanzibar Union*, Mkuki na Nyota Publishers, Dar es Salaam, 2008, p. 144. Voir pages suivantes pour les réformes engagées par Aboud Jumbe.
[568] Ibid., p. 129 et p. 170.
[569] Mohammed Bakari, *The Democratisation Process in Zanzibar: a Retarded Transition*, op.cit., 2001, p. 121.

réunion du National Executive Committee (NEC) entre le 24 au 31 janvier 1984 à Dodoma : c'est Julius Nyerere lui-même, dans un long discours qui confine à la performance théâtrale, qui obtient finalement la démission d'Aboud Jumbe, remplacé quelques jours plus tard par Ali Hassan Mwinyi qui devient président de l'Union l'année suivante[570]. Si le processus d'externalisation de la critique de l'Union portée par Aboud Jumbe se déroule d'une manière relativement pacifiée, il ne s'agit pas de résoudre un débat sur la formule institutionnelle de l'Union mais d'éliminer politiquement une voix critique au sein du parti par des moyens tactiques. L'échec d'Aboud Jumbe démontre surtout l'emprise de Julius Nyerere sur les échelons supérieurs du parti, sa parfaite connaissance de la politique interne au CCM[571] ainsi que son utilisation des moyens du parti-État (police, armée, services secrets) pour s'assurer que l'ancien président de Zanzibar, placé en quasi résidence surveillée à Dar es Salaam après sa démission, ne devienne pas une menace pour le régime.

La libéralisation progressive du champ politique à partir du milieu des années 1980 marque un changement dans la prise en charge par le parti-État des expressions critiques à l'égard de la forme de l'État-nation tanzanien. Après l'élection d'Ali Hassan Mwinyi en 1985 et à mesure que la perspective du retour au multipartisme se rapproche, les voix dissidentes se font de plus en plus pressantes au sein du CCM. En février 1990, le président nomme une commission chargée de faire des propositions pour réformer la Constitution et l'adapter au retour au multipartisme, décidé par le CCM lors de la réunion du National Executive Committee (NEC) quelques semaines plus tôt[572]. Présidée par le Chief Justice Francis Nyalali, et après avoir organisé une large consultation dans tout le pays, celle-ci rend un rapport en février 1991 qui, à la grande surprise du leadership du toujours parti unique, préconise l'adoption d'un système fédéral à trois gouvernements. Cette proposition, dont une partie des membres de la

[570] Issa Shivji, *Pan-Africanism or Pragmatism?*, op.cit., 2008, pp. 208 - 225, voir pp. 217 - 222 pour le discours final de Nyerere.
[571] L'échec d'Aboud Jumbe s'explique notamment par les divisions au sein des membres zanzibaris du CCM : un groupe de frondeurs, emmenés par Seif Sharif Hamad, ne soutient Julius Nyerere à Dodoma que pour se débarrasser d'un président devenu très impopulaire dans l'archipel. Quelques années plus tard, ces « jeunes turcs » se prononcent d'ailleurs en faveur d'un système à trois gouvernements : un nombre relativement important d'entre eux sont exclus du CCM à la fin des années 1989 ou le quittent au moment du retour au multipartisme pour rejoindre le Civic United Front (CUF), dont Seif Sharif Hamad est aujourd'hui secrétaire général.
[572] Pius Msekwa, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, op.cit., 2013, p. 139.

commission se désolidarise finalement, n'est pas inscrite dans les amendements constitutionnels votés en 1991 et 1992. Mais l'enterrement de la mesure n'est pas sans créer de remous : l'idée d'un système à trois gouvernements est reprise en 1993 par un groupe de 55 députés (le G55)[573] qui présente une résolution à l'Assemblée nationale exigeant du gouvernement qu'il lui soumette une proposition de réforme constitutionnelle avant avril 1995[574]. Alors même que le *Bunge* est encore uniquement composée de membres du CCM, leur motion est adoptée à l'unanimité[575]. Prenant conscience de la gravité de ce vote, Julius Nyerere enjoint les dirigeants du parti d'agir : le National Executive Committee (NEC) juge la résolution en violation de la position officielle du CCM mais, afin de trancher clairement le litige entre le parti et l'Assemblée nationale, il est décidé que les adhérents doivent se prononcer directement. Le vote a lieu en février 1994 : sur les 1 349 500 suffrages exprimés (39% du total des adhérents revendiqués par le parti à l'époque), 61,75% préférèrent le maintien d'un système à deux gouvernements, 29,21% se prononcèrent en faveur d'un système à un seul gouvernement et seulement 8,37% en faveur d'un système à trois gouvernements[576]. Si le résultat final est le même qu'en 1984 (une réforme de l'Union est exclue), la manière d'y parvenir illustre les reconfigurations des modes d'exercice du pouvoir avec la libéralisation politique. Tout d'abord, les divisions internes s'expriment désormais publiquement, en prenant l'opinion publique à témoin. En dépit de la réaffirmation de la « ligne officielle » par le NEC, les adhérents de base du CCM sont consultés afin de légitimer cette position et de contrer l'idée que le système à trois gouvernements recueillerait l'assentiment de la majorité des citoyens (l'un des arguments évoqués dans le rapport Nyalali). Enfin, le vote par les députés d'une nouvelle résolution contredisant la première réaffirme la prééminence du parti sur les organes de l'État[577] : dans la perspective du retour au multipartisme et de la fin programmée de la suprématie

[573] *Electoral Institute for Elections in Southern Africa*, « EISA Update 2005 Tanzania n°1 », Auckland Park (Afrique du Sud), 26 septembre 2005, p. 3.
[https://www.africaportal.org/documents/1978/eutz200501.pdf ; consulté le 21 mai 2018]
[574] Pius Msekwa, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, op.cit., 2013, p. 141.
[575] Ulf Engel, Gero Erdmann et Andreas Mehler, eds., *Tanzania Revisited: Political Stability, Aid Dependency, and Development Constraint*, op.cit., 2000, p. 124.
[576] Pius Msekwa, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, op.cit., 2013, p. 148.
[577] Les relations entre le NEC et l'Assemblée nationale ont constitué un serpent de mer de la politique tanzanienne. Voir Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, pp. 80 - 82.

constitutionnelle du parti, il s'agit pour le leadership du CCM de réaffirmer, quoique laborieusement, son emprise programmatique et idéologique sur tous ses membres, y compris les parlementaires.

Deux nouveaux épisodes de controverse autour de la forme de l'Union, en 1998 et en 2011, illustrent enfin les reconfigurations contemporaines du régime après le retour au multipartisme dans un contexte où, avec le décès de Julius Nyerere en 1999, « the earlier currents of consolidating the Union now seem to be superseded by counter currents blowing in the direction of a looser kind of cooperation[578] ». Lors de ces deux épisodes, chacun des présidents en place, Benjamin Mkapa (1995/2005) puis Jakaya Kiwete (2005/2015) initient personnellement un processus de révision constitutionnelle en nommant deux commissions, présidées respectivement par le juge à la cour d'appel Robert Kisanga en 1998 et par l'ancien Premier ministre Joseph Warioba en 2011. Si le président Mkapa donne directement mandat à la commission Kisanga de réfléchir à la formule institutionnelle de l'Union en 1998, ce n'est finalement le cas pour la commission Warioba qu'après des pressions de la société civile[579]. Dans les deux cas, et malgré les mises en garde de la part du leadership du CCM, les commissions recommandent l'adoption d'un système à trois gouvernements[580].

La réaction du leadership du CCM qui suit la publication de ces deux rapports montre qu'il s'agit de maintenir la position d'un refus catégorique de réformer la structure de l'Union et donc de réaffirmer que la position officielle du parti prime sur celle des organes de l'État. Dans le cas de la commission Kisanga, « President Mkapa was the first to publicly attack this counsel and insisted that it would have to be approved by CCM committees before being debated in the National Assembly[581] ». Toutefois le

[578] Mohammed Bakari, « The Union Between Tanganyika and Zanzibar Revisited », op.cit., 2000, p. 133.
[579] Pour une présentation factuelle des différentes étapes de ce processus, voir Cyrielle Maingraud-Martinaud, « Katiba mpya? Dynamics and pitfalls of the constitutional reform process in Tanzania », *Mambo !*, Nairobi, Institut Français de Recherche en Afrique, vol. 13 / 1, 2015, 4 p.
[580] Là où la commission Nyalali avait été très divisée, la proposition est soutenue par 13 des 16 membres de la commission Kisanga et adoptée à l'unanimité dans le cas de la commission Warioba, alors même que certains de ses membres sont des personnalités éminentes du CCM (comme Humphrey Polepole, membre du National Executive Committe ou Joseph Butiku, directeur exécutif de la Nyerere Foundation). Voir Mohammed Bakari, « The Union Between Tanganyika and Zanzibar Revisited », op.cit., 2000, p. 144.
[581] Nick Branson, « Party rules: Consolidating power through constitutional reform in Tanzania », *Briefing note n°1501*, Africa Research Institute, 2015, p. 3.
[http://www.africaresearchinstitute.org/newsite/wp-

leadership du CCM décide aussi d'internaliser une partie des critiques qui réclament des aménagements substantiels à la Constitution de 1977. En 1998, un certain nombre de réformes proposées par le rapport Kisanga sont adoptées, à travers un amendement constitutionnel qui augmente notamment le nombre de sièges réservés à l'Assemblée nationale aux femmes ainsi qu'aux minorités marginalisées. L'internalisation de cette critique est encore plus prononcée en 2014 et le projet de Constitution adopté par l'Assemblée constituante intègre des réformes réclamées de longue date par la société civile et l'opposition, notamment l'autorisation des candidatures indépendantes aux élections, la constitutionnalisation de l'indépendance de la National Electoral Commission, la création d'une Cour Suprême, de nouveaux droits pour les citoyens[582] et l'égale représentation des hommes et des femmes à l'Assemblée nationale[583].

Ce processus d'internalisation d'une partie de la critique répond à la fois à une tactique de la part du leadership du CCM (devancer les arguments de certains de ses détracteurs et occuper l'agenda politique et médiatique), tout en témoignant des pressions grandissantes qui s'exercent sur le parti dominant et de la difficulté de ce dernier à tenir sa position. Si Benjamin Mkapa avait pu relativement facilement repousser l'idée d'une réforme de la structure de l'Union en 1998, la situation est très différente en 2011. Réélu avec un score décevant dans un contexte de forte abstention et éprouvé par un premier mandat marqué par les scandales de corruption, Jakaya Kikwete prend son propre parti par surprise en proposant, lors de ses vœux pour l'année 2011, que le pays se dote d'une nouvelle Constitution[584]. Les débats de l'Assemblée constituante, qui se tiennent entre février et octobre 2014, mettent de nouveau à nu les divisions internes au CCM. En dépit de l'absence des membres de l'opposition qui boycottaient ses sessions depuis

content/uploads/2015/03/ARI_Tanzania_Briefing_Notes_download.pdf ; consulté le 21 mai 2018].

[582] Le projet de Constitution reconnaissait le caractère juridique d'un certain nombre de nouveaux droits sociaux et économiques (droit à la vie privée, article 27 ; droit à un environnement sain, article 50 ; à l'eau potable et à la santé, article 51 ; droit à l'éducation, article 52) ainsi que de nouveaux droits pour différentes catégories de citoyens : les femmes (égalité dans l'accès à la terre, article 22.2 ; droit de transmettre la nationalité à ses enfants, article 71.4 ; droit à l'égalité salariale et au congés maternité, article 57.d), les enfants (interdiction du mariage avant l'âge de 18 ans ; article 53.3) ou les minorités culturelles marginalisées (droit à la terre, article 56.c).

[583] Article 129.4. Les femmes représentent aujourd'hui seulement 36% de députés.

[584] N'ayant pas réussi à faire adopter la réforme des *kadhi* courts au cours de son premier mandat (p. 332), une réforme qui figurait pourtant dans le programme du CCM en 2005, le Président Jakaya Kikwete semblait vouloir à la fois éviter la déperdition du vote de la communauté musulmane, renforcer sa position au sein du parti et assurer son héritage politique. Entretiens de l'auteure avec S.R., représentant en Tanzanie de la Konrad Adenauer Stiftung, 6 mars 2014 et 16 avril 2015, Dar es Salaam.

avril, beaucoup de ses membres, notamment ceux venant de Zanzibar, sont très insatisfaits du projet final. Ce nombre semble si important que plusieurs sources évoquent des fraudes dans le vote final. Le sabotage des débats est en outre évident et diffusé en direct à la télévision, mais le leadership du CCM semble moins redouter son coût politique qu'un projet de Constitution incluant une formule institutionnelle à trois gouvernements. Craignant une défaite lors du référendum constitutionnel prévu en avril 2015 (soit moins de six mois avant les élections générales), le scrutin est reporté *sin die*, la Nationale Electoral Commission (NEC) arguant de difficultés techniques à procéder à l'enregistrement biométrique des électeurs.

Les changements dans la réponse apportée par le leadership du CCM aux tentatives de réforme de l'Union entre 1984 et 2011 démontrent le coût grandissant du processus d'externalisation des critiques portant sur la formule institutionnelle de l'Union : non seulement les divisions internes au parti sont exprimées publiquement à partir du début des années 1990, mais son leadership doit également faire face à la pression grandissante d'une multitude d'agents politiques, de l'opposition et de la société civile mais aussi des leaders religieux qui sont particulièrement impliqués dans le processus de révision constitutionnelle entre 2011 et 2014. Si les leaders de BAKWATA et le Cardinal Pengo (à la tête de la Conférence épiscopale) restent relativement prudents[585], d'autres leaders religieux prennent ouvertement position : dans un communiqué publié le 14 avril 2014, le Christian Council of Tanzania (CCT), qui regroupe les principales Églises protestantes du pays accuse vertement le CCM d'avoir défait le projet de Constitution proposé par la Commission Warioba[586]. Après l'adoption du projet constitutionnel par l'Assemblée constituante, toutes les organisations religieuses enoignent non seulement le gouvernement à reporter le référendum mais également, dans le cas où le scrutin aurait tout de même lieu, appellent à son boycott (étant ainsi sur la position de l'opposition) voire même, pour le CCT, encourage les citoyens à voter non[587].

[585] Kitila Mkumbo, « How Assembly will shoot down 3-tier Union plan », *The Citizen*, 12 février 2014 [http://www.thecitizen.co.tz/magazine/politicalreforms/How-Assembly-will-shoot-down-3-tier-Union-plan/1843776-2203312-111coj6/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[586] Babeiya Edwin, « New Constitution-Making in Tanzania: an Examination of Actors Roles and Influence », *African Journal of Political Science and International Relations*, vol. 10 / 5, 2016, pp. 74 - 88, p. 83.

[587] Christopher Kidanka, « Tanzanian churches reject proposed constitution ahead of April referendum », *The East African*, 13 mars 2013 [http://www.theeastafrican.co.ke/news/Tanzania-churches-reject-

Ces changements illustrent que le régime tanzanien est passé d'un système de parti unique centralisé, où les controverses étaient réglées d'une manière interne aux échelons supérieurs du CCM, à un système plus ouvert où le « centre »[588] se doit désormais de composer avec une série d'autres agents politiques, internes au parti (députés, adhérents, sympathisants) ou externes (ONG, opposition, leaders religieux), qui s'expriment publiquement. La ligne « officielle » du CCM, fixée par son leadership national, n'est plus suffisante à elle seule pour délimiter les registres autorisés de la critique mais constitue l'un des éléments du rapport de force qui contribue à les fixer. Le processus d'externalisation de la critique s'articule notamment à l'outil législatif : au moment du retour au multipartisme en 1992, et alors que le CCM est automatiquement enregistré, les autres formations doivent s'engager, pour être reconnues, à ne pas remettre en cause l'Union[589]. Le dénigrement et les accusations de trahison sont également utilisés par les leaders du CCM pour délégitimer les propositions visant à réformer sa formule institutionnelle : les partisans d'une solution à trois gouvernements sont continuellement et violemment présentés comme des dangers pour « la paix et la stabilité », des adversaires de l'unité nationale et des agents de son démantèlement progressif. En 2014, une virulente campagne *ad nominem* a ainsi visé Joseph Warioba après la publication du rapport de sa commission[590] : l'ancien Premier ministre est désigné non seulement comme un traitre à son propre parti[591] mais également comme un

proposed-constitution/2558-2652494-format-sitemap-qqodruz/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[588] Babeiya Edwin, « New Constitution-Making in Tanzania: an Examination of Actors Roles and Influence », op.cit., 2016, p. 86.

[589] L'article 2 alinéa 9 du Political Parties Act de 1992 stipule que *« no political party shall qualify for provisional registration if, by its constitution policies or activities - (a) it aims to advocate or further the interests of - (i) any religious belief or group; (ii) any tribal, ethnic or racial group; or (iii) only a specific area within any part of the United Republic; (b)* ***it advocates the breaking up of the union constituting the United Republic****; (c) it accepts or advocates the use of force or violence as means of attaining political objectives; (d)* ***it advocates or aims to carry on its political activities exclusively in one part of the United Republic****; or (e) it does not allow periodic and democratic election of its leadership; (f) allows its leaders and members to utter or use obscene language, vindictive, defamatory or inciting words which are likely to cause or lead to the disruption of peace »*. Judiciary of Tanzania / United Nations Development Programme (UNDP), « The Political Parties Act, CAP 258 RE 2015 », *Compedium of Electoral Laws and Regulations of Tanzania*, novembre 2016, pp. 64-76, p. 67.

[590] Joseph Warioba a même été physiquement agressé lors d'une réunion publique consacrée à la réforme constitutionnelle en novembre 2014. Voir *The Citizen*, « EDITORIAL: Crude politics must not be allowed in Tanzania », 4 novembre 2014
[http://www.thecitizen.co.tz/oped/EDITORIAL—Crude-politics-must-not--be-allowed-in-Tanzania/1840568-2510006-wl6hycz/index.html; consulté le 3 juillet 2018]

[591] Babeiya Edwin, « New Constitution-Making in Tanzania: an Examination of Actors Roles and Influence », op.cit., 2016, pp. 80 - 81.

ennemi de la nation[592], accusé d'avoir outrepassé le mandat accordé à la commission de révision constitutionnelle[593] et, par la suite, d'avoir interféré avec le travail de l'Assemblée constituante qui s'employait pourtant à défaire ses propositions[594]. Joseph Warioba, qui reste toutefois membre du CCM, ne réapparait que tardivement au cours de la campagne électorale (le 10 septembre à Butiama, le district d'origine de Julius Nyerere[595]) dans un dernier effort du parti pour adoucir l'image de son candidat John Magufuli et insister sur sa capacité de rassemblement[596].

La question de la forme institutionnelle de l'Union est en outre systématiquement utilisée par le parti au pouvoir pour marquer sa différence avec l'opposition, à la fois en renforçant son unité interne et en réduisant ses rivaux à l'expression d'intérêts segmentaires. Avec l'abandon du socialisme comme politique économique, les divergences programmatiques entre le CCM et ses concurrents, devenues relativement minces, finissent par se concentrer sur la formule institutionnelle de l'Union[597], faisant de cette thématique un aspect central du clivage politique. Celui-ci apparait clairement lors des élections de 2015 puisque c'est autour de la question de la réforme de l'Union que se structure la coalition d'opposition[598]. Au cours de la campagne électorale de 2015, les leaders du CCM remettent ainsi très régulièrement en cause le patriotisme des leaders d'UKAWA en tentant d'assimiler la volonté de ces derniers de réformer l'Union au risque de la fragmentation de l'État-nation et au sécessionnisme zanzibari. Ces

[592] Patty Magubira et Athuman Mtulya, « Warioba disparaged again », *The Citizen*, 24 avril 2014 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Warioba-disparaged-again/1840340-2290872-goihr7z/index.html; consulté le 28 mai 2018]

[593] Harid Mkali, « Opinion : Warioba team overstepped its limits » , *The Citizen*, 30 juillet 2014 [http://www.thecitizen.co.tz/magazine/politicalreforms/OPINION---Warioba-team-overstepped-its-limits-/1843776-2402738-6ed3b5/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[594] Katare Mbashiru, « WARNING: Keep off Katiba process, CCM tells Warioba », *The Citizen*, 8 août 2014 [http://www.thecitizen.co.tz/News/WARNING--Keep-off-Katiba-process--CCM-tells-Warioba/1840340-2412242-mtc26az/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[595] Adam Mzee, « Magufuli atinga mkoani Mara », *CCM Blog*, 10 septembre 2015 [http://ccmchama.blogspot.com/2015/09/magufuli-atinga-mkoani-mara.html ; consulté le 17 juin 2018]

[596] Voir *TheHabari.com*, « Mkutano wa Dk John Magufuli wafunika Dodoma », 1er octobre 2015 [http://www.thehabari.com/mkutano-wa-dk-john-magufuli-wafunika-dodoma/ ; consulté le 28 mai 2018]. Adam Mzee, « Warioba ampongeza Magufuli kwa kuhubiri amani » , *CCM Blog*, 30 septembre 2015 [http://ccmchama.blogspot.fr/2015/09/warioba-ampongeza-magufuli-kwa-kuhubiri.html ; consulté le 28 mai 2018]

[597] Hansjörg Dilger, « Mission Completed — Democracy Safe? The Tanzanian Union, International Election Monitoring and the General Elections 2000 », *Sociologus*, vol. 52 / 2, 2002, pp. 191 - 214, p. 200.

[598] La coalition des principaux partis d'opposition s'est construite autour de la dénonciation du sabotage du processus de réforme constitutionnelle par le CCM, comme l'indique son acronyme UKAWA (*Umoja wa Katiba ya Wananchi,* coalition des défenseurs de la constitution des citoyens).

arguments visaient à délégitimer l'opposition, notamment aux yeux de la communauté internationale : dans une tribune publiée le 9 octobre 2015 sur le site d'informations américain *The Hill*, influant parmi les députés et sénateurs américains, le secrétaire général du CCM Abdulrahman Kinana a violemment accusé Edward Lowassa de soutenir le groupe *Uamsho* (*Jumuiya ya Uamsho na Mihadhara ya Kiislam*, l'association pour l'éveil et la propagation de l'islam), considéré par les autorités tanzaniennes comme terroriste[599]. Au cours de la campagne, les leaders nationaux du CCM cherchent également à assimiler les partis d'opposition au « risque » terroriste en rappelant que les leaders d'UKAWA, et notamment ceux du CUF, réclament la libération des prisonniers de *Uamsho*, sans toutefois partager ni leurs velléités indépendantistes et de quelconques modes d'actions violents (si tant est, d'ailleurs, que ces individus aient participé ou incité à ces violences à Zanzibar). Après avoir publiquement appelé à la libération de ces prisonniers lors d'un meeting devant des leaders musulmans en juin 2017, Edward Lowassa est ainsi brièvement arrêté par la police, accusé de « sédition » de la part du gouvernement[600].

Le recours redondant aux accusations de sédition et de traitrise pour délégitimer les partisans d'un système à trois gouvernements, illustre la continue utilisation du langage de « la paix et la stabilité » pour exclure du champ du débat politique des sujets pourtant cruciaux, couplée avec une utilisation des moyens législatif et sécuritaire de l'État. Il est particulièrement intéressant de noter que si cette argumentation est d'abord le produit du leadership du CCM, elle se retrouve également chez un certain nombre d'agents politiques, notamment religieux, comme l'illustre ce propos d'un révérend membre du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam :

[599] Mêlant revendications séparatistes et radicalisme islamiste, *Uamsho* a été créé en 2001 et enregistré auprès des autorités, mais s'est fait remarquer au début des années 2010 en appelant à un référendum d'autodétermination et en devenant l'une des voix d'expression des revendications indépendantistes à Zanzibar : ses leaders sont depuis victimes d'une intimidation et d'une répression systématiques, accusés d'avoir fomenté des violences religieuses et appelé à la sédition. Arnaud Bébien, « Tanzanie: les islamistes de Zanzibar demandent le divorce », *Slate Afrique*, 12 juin 2012 [http://www.slateafrique.com/88561/tanzanie-les-islamistes-de-zanzibar-demandent-le-divorce-incendie-eglise ; consulté le 28 mai 2018].

[600] Deogratius Kamagi et Luis Kolumbia, « CCM accuses Lowassa, wants him to face sedition charges », *The Citizen*, 30 juin 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/CCM-accuses-Lowassa--wants-him-to-face-sedition-charges/1840340-3993240-m6auo2/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

> *« For example, there is one political leader, I don't want to mention who said that* [il fait référence à Edward Lowassa]*, he totally dislikes the unity between Tanganyika and Zanzibar, totally, he don't want that. And that while people have been united always, you see. That to us, religious leaders, it's a bad seed. Because even in your country, you're united, uh ? United State of America, you have, what it is EAU* [Emirats Arabes Unis] *? Now you tell Tanzanians to disunite, that is something we are telling the politicians that it's a bad seed, yeah*[601]*. »*

La délimitation entre critique interne et externe sur le sujet de l'Union n'est ainsi pas uniquement le fait du leadership du CCM mais également d'un certain nombre d'autres agents politiques souvent cooptés par le régime (je reviendrai sur le profil de ces agents dans le chapitre 4) et qui participent à son fonctionnement, notamment en contribuant au rappel à l'ordre des registres autorisés de la critique.

Les processus d'externalisation de la critique à l'égard de la formule institutionnelle de l'Union, à travers le contrôle et la délégitimation, ont pour conséquence d'obliger les partisans de sa réforme à multiplier les allégeances à l'État-nation tanzanien afin de pouvoir simplement exprimer leur point de vue sans être considérés comme sécessionnistes. C'est exactement ce qu'illustre le rapport final de la commission Nyalali de 1993 dans lequel la nécessité de réforme est justifiée, non en elle-même, mais comme une mesure de protection de l'Union face aux critiques et ressentiments :

> *« Hence, the majority of the Commission felt that such complaints* [des citoyens tanzaniens] *could eventually lead to the break up, in accumulated anger, of the Union itself. In order to prevent the occurrence of such an eventuality, we recommend that the article of the Constitution which provides for the two government structure be repealed and replaced by a three Government structure. This is the best way to eliminate such complaints*[602] *».*

Les débats récurrents autour de l'Union depuis le milieu des années 1980 illustrent ainsi les évolutions des processus d'externalisation de la critique et les reconfigurations du régime politique tanzanien : là où le système de parti unique, couplé à l'aura et au savoir-faire tactique de Julius Nyerere ont suffit en 1984, le leadership du parti a dû composer avec des députés récalcitrants en faisant appel à la légitimité

[601] Entretien de l'auteure avec C.K., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et membre de comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.
[602] Pius Msekwa, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, op.cit., 2013, p. 141.

militante en 1993. Les épisodes de 1998 et 2011 démontrent à la fois la publicisation grandissante et l'augmentation du nombre d'agents politiques engagés dans le débat politique (notamment le rôle des leaders religieux) ainsi que la nécessité pour les leaders du parti-État d'internaliser une partie de ces critiques, notamment en renouvelant leur engagement à réformer la Constitution de 1977. Ainsi, si l'on observe une certaine continuité dans les registres d'externalisation de la critique à l'égard de l'Union (les partisans d'un système à trois-gouvernements continuent d'être présentés comme les ennemis de la nation et des dangers pour « la paix et la stabilité »), l'évolution des modes d'externalisation de la critique démontre que le régime a connu des évolutions sensibles : il est passé d'un système de parti unique centralisé à un système autoritaire en partie compétitif où le « centre » doit traiter avec un nombre grandissant d'agents politiques et déployer des moyens de plus en plus importants pour garantir le statu quo.

La question se pose, toutefois, de la raison pour laquelle la structure de l'Union, à deux ou trois gouvernements, est devenu un tel point de crispation du débat politique tanzanien. Comment expliquer en effet que le leadership du CCM cherche, d'une manière continue, en dépit des dissensions internes et au risque de ternir durablement l'image du parti, à maintenir à tout prix cette formule institutionnelle ? Dans les discours de ces agents, ce sont généralement des explications utilitaires qui sont avancées, liées notamment à l'absurdité de mettre en place un système fédéral dans un pays où 98% de la population habite sur le continent ou à l'ineptie budgétaire que représenterait l'ajout d'un troisième gouvernement. Ces raisons pragmatiques ne semblent toutefois pas suffire à expliquer le caractère particulièrement vif des débats de 2013/2014, que j'ai pu observer lors de mon enquête de terrain, ni les réactions exaspérées et légèrement agressives de beaucoup de mes interlocuteurs, sympathisants ou membres du CCM, lorsque je m'interrogeais sur le bien-fondé d'une solution fédérale à trois gouvernements. Pour expliquer ces réactions face aux expressions critiques sur le fonctionnement de l'Union, il faut comprendre que cette dernière est en réalité au fondement même de la formule de légitimation du régime tanzanien : la question de l'Union est tout sauf une thématique banale du débat politique, puisqu'elle renvoie à l'acte de fondation duquel l'autorité du *chama tawala* [parti au pouvoir] dérive. La position du leadership du CCM s'explique alors car celui-ci perçoit que l'attachement à

la forme originelle de l'Union, davantage qu'à l'Union en elle-même, est la condition même de la perpétuation de sa propre autorité à gouverner le pays, notamment parce que l'autorité, comme l'explique Hannah Arendt, est d'abord le produit d'une continuité historique et d'une filiation avec le passé.

3.1.2. Le père de la nation et le moment de la fondation : franchir (ou non) la « ligne rouge » de la critique internalisable

À côté de la question de l'Union, le rapport à la figure fondatrice de Julius Nyerere est l'un des autres aspects importants du processus de délimitation des registres autorisés de la critique dans le cas tanzanien. Pour Hannah Arendt, le rapport au moment de la fondation de la communauté politique est central au fonctionnement des régimes autoritaires puisque l'autorité est fondée sur la « conviction of the sacredness of foundation, in the sense that once something has been founded it remains binding for all future generations[603] ». Les gouvernants cherchent ainsi, à travers différents mécanismes, à reconstruire cette filiation, sans garantie toutefois qu'elle ne leur soit reconnue : en réalité, le rapport au passé fait l'objet de conflits de revendications, d'interprétations divergentes et de tentatives d'appropriations par de nombreux agents politiques qui donnent à voir les processus de délimitation des registres autorisés de la critique. Dans le cas tanzanien, le langage politique de « la paix et la stabilité », qui constitue le cœur de la formule de légitimation du régime, articule une forte dimension de continuité historique, comme l'illustre ce propos du District Commissioner de Kilwa et ancien député du CCM :

> *« [Peace] is happening because the founder of the nation, Mwalimu Nyerere and other leaders, they were initiated* [il veut dire « initiating »] *and that initiated must be continued[604] ».*

Cette citation illustre trois aspects du rapport au passé tel qu'il se déploie dans le cas tanzanien, et qui sont également mis en lumière par Hannah Arendt à partir du cas de

[603] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961, p. 120.
[604] Entretien de l'auteure avec J.N., ancien parlementaire du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) et District Commissioner de Kilwa, 18 février 2016, Kilwa Masoko (région de Lindi).

l'Empire romain : l'importance du moment de la fondation [*« founder », « initiating »*], la dimension continuellement présente de ce moment de la fondation [*« that initiated must be continued »*] et la filiation avec la figure des « anciens » [*« Mwalimu Nyerere and other leaders »*]. C'est autour de ces trois aspects que se nouent un certain nombre de controverses qui ont animé le champ politique tanzanien depuis le milieu des années 1980, notamment autour de la figure du « père de la nation » (*baba wa taifa*). Celui-ci constitue en effet une figure centrale au travail de légitimation du CCM et permet de retisser un lien, à travers le parti, entre le régime actuel et le moment de la fondation de la communauté politique : pourtant, et si Julius Nyerere continue d'être considéré positivement par beaucoup de Tanzaniens comme un leader remarquable, il n'existe pas un consensus sur sa personnalité et son rôle. Si « criticism while Nyerere was in office mainly took the indirect form of subtle and ironic wordplay[605] », un foisonnement de discours critiques à l'égard de la figure du premier président est observé depuis le milieu des années 1980, avec le retrait progressif de ce dernier de la scène politique[606].

Tout en s'inscrivant dans la continuité des dénonciations du caractère dictatorial de l'exercice du pouvoir par Julius Nyerere, exprimées notamment par ses opposants ayant connu la répression et l'exil, le livre de Mohamed Said *The Life and Times of Abdulwahid Sykes,* publié en 1998[607], marque une inflexion : cet ouvrage propose une nouvelle interprétation du moment de la fondation de la communauté politique tanzanienne, « a useable counternarrative of Tanzanian nationalism that has gained a significant and largely Muslim public constituency[608] ». Retraçant l'histoire de la famille Sykes[609], Mohamed Said popularise l'idée que Julius Nyerere aurait volontairement fait disparaître de la mémoire collective la contribution des musulmans à la lutte anticoloniale et oeuvré dans l'ombre à la marginalisation de ses leaders au sein du mouvement nationaliste. À mi chemin entre un travail historiographique et un essai polémique, cet ouvrage apporte, en dépit de ses défauts et de ses accents souvent

[605] James Brennan, « Julius Nyerere through the eyes of his critics, 1953–2013 », op.cit., 2014, p. 467. James Brennan passe en revue les différentes critiques faites à Julius Nyerere.
[606] Pour une analyse de ces critiques faites à Julius Nyerere à Zanzibar, voir Marie-Aude Fouéré, « Recasting Julius Nyerere in Zanzibar: the Revolution, the Union and the Enemy of the Nation », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 8 / 3, 2014, pp. 478 - 496.
[607] Mohamed Said, *The Life and Times of Abdulwahid Sykes, 1924-1968,* op.cit., 1998.
[608] James Brennan, « Julius Nyerere through the eyes of his critics, 1953–2013 », op.cit., 2014, p. 471.
[609] Le père Kleist Sykes fût l'un des fondateurs de l'African Association (AA) et les fils Abdulwahid et Ally Sykes deux des membres fondateurs de la TANU.

complotistes, une certaine crédibilité académique à un « body of rumors and narratives [already] circulating within the Muslim community of Dar es Salaam that assert the existence of a 'secret history' of the founding of the Tanzanian independence movement[610] ». Publié dans un contexte qui lui est favorable, lié à la fois à la libéralisation de l'espace public (la thèse de Mohamed Said est notamment diffusée à travers l'hebdomadaire *Al-Nurr*[611]), à un certain revivalisme islamique[612] ainsi qu'à l'émergence de nouvelles élites économiques, politiques et sociales liées aux évolutions du régime, cet ouvrage connaît une postérité remarquable et rencontre un large public : la critique de Mohamed Said est aujourd'hui largement diffusée et plusieurs de ces arguments étaient mobilisés par mes interlocuteurs. Si certains reprenaient entièrement son raisonnement, par exemple les leaders musulmans proches de *Baraza Kuu* et/ou de l'opposition, d'autres utilisaient seulement certaines mailles de la chaine argumentative de Mohamed Said. Cette thèse dispose en réalité d'un écho singulier car elle articule quatre idées distinctes, qui se combinent logiquement les unes aux autres mais qui peuvent aussi être mobilisées indépendamment en fonction de la portée de la critique que le locuteur souhaite exprimer. Le processus d'internalisation/externalisation de la critique revient alors à poser la question du « trop loin » : si certains aspects de cette critique portée par Mohamed Said peuvent être internalisés par le régime, passer un certain stade dans la logique argumentative revient à prendre le risque de voir sa critique externalisée et d'être associé à une opposition plus radicale au régime. Les réactions vis-à-vis des expressions critiques présentes dans la thèse de Mohamed Said montrent que la délimitation entre critique interne et externe consiste en une distinction entre des propos qui dépassent ou non une certaine « ligne rouge ». Là où le débat autour de la formule institutionnelle de l'Union est relativement dichotomique (pour un système à deux ou trois gouvernements) les controverses autour de la figure de Julius Nyerere donnent à voir des processus d'externalisation plus nuancés, qui porte autant sur les modalités d'expression de la critique que sur le fond de l'argument.

[610] Geoffrey Owens, « The Secret History of TANU: Rumor, Historiography and Muslim Unrest in Contemporary Dar Es Salaam », *History and Anthropology*, vol. 16 / 4, 2005, pp. 441 - 463, p. 441.
[611] Marie-Aude Fouéré, « Julius Nyerere à Zanzibar », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°118, 2013, pp. 61 - 73, p. 70.
[612] Voir notamment les chapitres 5 et 6 de Thomas Ndaluka et Frans Wijsen, *Religion and State in Tanzania Revisited*, op.cit., 2014.

La première idée que l'on retrouve dans la thèse de Mohamed Said est celle de la marginalisation historique des musulmans en Tanzanie, notamment autour du différentiel d'accès au système éducatif et aux postes de responsabilité dans les entreprises ou dans l'administration. Cette idée est un « serpent de mer » du débat public et politique tanzanien depuis les années 1950[613] mais rencontre toujours un écho important au sein de la communauté musulmane, même chez des sympathisants ou des membres du CCM. Cette critique, dont certains aspects sont étayées par des statistiques[614], est en partie internalisée par le régime : au tournant de l'indépendance, Julius Nyerere est lui-même conscient de ce problème[615] et le gouvernement décide en 1969 de nationaliser les établissements scolaires afin d'éviter la sélection des élèves sur des bases confessionnelles[616]. Un processus similaire d'internalisation est visible lorsque le président Benjamin Mkapa prend en 2004 la décision d'accorder gracieusement un terrain appartenant à la compagnie nationale d'électricité Tanesco à la Muslim Development Foundation (MDF) pour y construire la Muslim University of Morogoro (MUM) : seule université musulmane (privée) du pays[617], son Vice-Chancellor est Hamza Njozi, un intellectuel qui s'était fait connaître pour un ouvrage au vitriol sur la politique de l'État tanzanien à l'égard de la communauté musulmane[618]. Toutefois, si cette critique peut être exprimée publiquement par certains leaders intermédiaires du parti dans les zones à majorité musulmanes, c'est moins le cas pour les leaders nationaux : l'internalisation de la critique portant sur la marginalisation éducative des Tanzaniens musulmans se traduit donc dans l'action publique plus que dans les discours des dirigeants tanzaniens. Cette situation s'explique notamment parce que ces propos produisent toujours de vives réactions des organisations chrétiennes : lorsqu'en 1987 le ministre de l'Education Kigoma Malima (le premier musulman à occuper une telle position) estime publiquement qu'en raison des désavantages historiques, les élèves

[613] Romain Loemeier, « Perceptions of marginalization: Muslims in contemporary Tanzania », op.cit., 2009. Voir aussi p. 332.
[614] Alan Cooperman, Conrad Hackett et Anna Schiller, *Religion and Education Around the World*, Pew Research Center, 13 décembre 2016 [http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2016/12/21094148/Religion-Education-ONLINE-FINAL.pdf#page=35p.%2034 ; consulté le 28 mai 2018]
[615] La question avait été au cœur des revendications de l'All Muslim National Union of Tanganyika (AMNUT) afin de repousser l'accès à l'indépendance (voir p. 123).
[616] Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania*, op.cit., 1999, p. 55, p. 63 et p. 134.
[617] Hamza Njozi, « The Mission of the Muslim University of Morogoro in Tanzania: Context, Promises, and Challenges », in Mbaye Lo et Muhammed Haron, eds., *Muslim Institutions of Higher Education in Postcolonial Africa*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 95 - 106, p. 95.
[618] Hamza Njozi, *Muslims and the State in Tanzania*, op.cit., 2003.

musulmans devraient être sélectionnés de manière préférentielle pour accéder à l'enseignement secondaire, l'Assemblée chrétienne de Tanzanie déclare que les musulmans tanzaniens se préparent à un « jihad »[619]. Afin d'éviter la multiplication de controverses sur ce sujet, le CCM semble donc préférer une internalisation partielle et non publicisée de cette critique.

Le deuxième argument de la thèse de Mohamed Said tient à l'existence d'une action délibérée, qualifiée de *mfumo kristo* [un 'système' chrétien], pour maintenir, après l'indépendance, une discrimination systématique à l'égard des musulmans tanzaniens. Certains leaders musulmans, notamment ceux de BAKWATA, refusent catégoriquement une telle explication, comme me l'explique le S.O., vice-Sheikh de la région de Dar es Salaam :

> *« Q : And you, what do you think, do you think there are rights for Muslims in this country?*
> *A : Mimi sifikiri sana wako sahihi. Kwa sababu nafasi ya kazi inategemea na elimu halafu nchi inaendeshwa na katiba. Kwahiyo, unapokuwa waziri huongozwi na Biblia kufanya kazi yako, unawaongozwa na katiba ya nchi. Lakini Waislamu katika nchi hii tunayo mashule yetu, tunazo taasisi zetu, tunayo magazeti yetu, tunazo redio zetu, televisheni zetu. Hatuoni kama kuna kitu kama hicho, sisi hatuamini sana. We have our mosques, our schools; so what do we need? If you are uneducated you cannot be a minister! Au sio bwana. Hivyo vyeo vinategemea na elimu. Sijui kama umeelewa. Na from the beginning mfumo wa kikristo ulikuwa mfumo wa kielimu kwa sababu Wamishenari walijenga shule na hospitali; kwahiyo, walisomesha watu wao muda mrefu. Kwahiyo, kikawaida Wakristo watakuwa wamesoma sana kuliko Waislamu. That is my point.*
>
> *I don't think that they are right* [il fait référence aux tenants de l'argument de la marginalisation historique] *because chances for employment depend on one's education, and this country is governed by the constitution. So, when you become a minister you will not be guided by the Bible to fulfils your responsibilities, you shall be guided by the country's constitution. But then, in this country, we Muslims have our own schools, we have our own institutions, we have our newspapers, we have our radio and televisions stations. We don't see if there is such a thing, we don't really believe that there is. We have our mosques, our schools; so what do we need? If you are uneducated you cannot be a minister! Isn't it? Those positions depend on education. I don't know if you understand me. And the Christian system* [mfumo wa kikristo] *is the education system, because from the beginning the missionaries built schools and hospitals. So, they educated*

[619] Romain Loemeier, « Perceptions of marginalization: Muslims in contemporary Tanzania », op.cit., 2009, p. 231.

their people over a long period of time. Therefore Christians are more educated compared to Muslims. That is my point.[620] »

Comme l'illustre ce propos, la « ligne officielle » du parti-État est que la marginalisation des musulmans en Tanzanie est la conséquence des difficultés à accéder au système éducatif (d'où l'importance des initiatives dans ce domaine), elles-mêmes le produit de l'histoire coloniale[621]. Pourtant, l'idée de l'intentionnalité de ce processus de marginalisation dans la période contemporaine peut rencontrer un écho chez certains sympathisants ou membres du CCM de confession musulmane. Après m'avoir fait comprendre qu'il souhaitait arrêter l'enregistrement de notre conversation, c'est ce que m'a sous-entendu (plus qu'expliqué) un membre de longue date du CCM de Kilwa : avec un sourire, il a suggéré que l'incapacité de Jakaya Kikwete à faire voter la réforme des *kadhi courts* (voir p. 332), pourtant promise par le CCM en 2005, démontrait bien l'existence d'un *mfumo kristo* au sein du parti ou, *a minima*, la subordination de ce dernier aux intérêts des leaders chrétiens qui s'étaient unanimement élevés contre une telle réforme, notamment quand elle avait été intégrée au projet de nouvelle Constitution en 2014. Si de telles critiques peuvent être partagées par certains au sein du CCM, elles sont généralement exprimées à bas bruit, dans le cadre de conversations privées : sans relever clairement une critique externe, celui qui l'exprime perçoit toutefois qu'elles disposent d'un certain potentiel subversif en remettant en cause l'association étroite entre le parti et l'idée de l'unité nationale.

Le troisième aspect de l'argument de Mohamed Said est que la contribution de certains leaders aurait été effacée du « récit identitaire[622] » promu par le CCM, au profit de la figure unique de Julius Nyerere. Selon lui, la marginalisation économique et l'effacement de cette mémoire sont des processus intentionnels et liés, démontrant l'existence d'un *mfumo kristo* dont le parti-État aurait été le bras armé. Il conclut *The Life and Times of Abdulwahid Sykes* en écrivant que « much as Muslims fought for uhuru [indépendance], the gains or even spillovers have been very little to them. It is

[620] Entretien de l'auteure avec Sheikh O., Vice-Sheikh de BAKWATA pour la région de Dar es Salaam et secrétaire adjoint de l'Inter-religious Committee for Peace pour la même région, 5 avril 2016, Dar es Salaam.
[621] Roman Loimeier, « Perceptions of marginalization: Muslims in contemporary Tanzania », in René Otayek et Benjamin Soares, dir., *Islam, état et société en Afrique*, op.cit., 2009.
[622] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 33.

better for the powers that be that those sentiments remain buried. And the only was to ensure this is to erase that important part of Tanganyika's history[623] ». Si son ouvrage publié en 1998 porte plus précisément sur les leaders musulmans de la TANU (les frères Sykes, le Sheikh Takadir, Dossa Aziz, Bibi Titi Mohamed ou Tewa Said Tewa) et tout en maintenant son argument d'un effacement délibéré pour des raisons religieuses, le propos de Mohamed Said a toutefois tendu à évoluer vers un argument d'ordre plus général. Dans une présentation en septembre 2013, Mohamed Said mentionne ainsi l'oubli d'un grand nombre d'autres militants de l'indépendance de toutes nationalités et confessions, comme Erika Fiah, John Rupia ou Mkhan Singh[624]. La revalorisation du rôle des autres leaders de l'AA et de la TANU dans le combat pour l'indépendance semble *a priori* acceptable et internalisable au fonctionnement du régime, notamment dans un contexte de libéralisation de l'espace public. Pourtant, je n'ai entendu aucun de mes informateurs évoquer cette thèse sans poser immédiatement la question de l'intentionnalité de cet effacement de la mémoire collective de nombreux militants de l'indépendance et donc, *in fine*, d'en faire porter la responsabilité à Julius Nyerere lui-même. Or, c'est précisément au niveau de la mise en cause directe du premier président, qui constitue le quatrième aspect de la thèse de Mohamed Said, que se situe véritablement la « ligne rouge » entre critiques interne et externe : si le régime semble pouvoir s'accommoder de critiques sur son fonctionnement concret, celles-ci ne doivent pas remonter jusqu'à Julius Nyerere, dont la figure constitue la pierre de voûte de la formule de légitimation du régime[625].

La publicisation de ce type de critiques adressées à la figure de Julius Nyerere est centrale au processus d'externalisation : en réalité, de nombreux membres du CCM

[623] Mohamed Said, *The Life and Times of Abdulwahid* Sykes, op.cit., 1998, p. 340.
[624] Mohamed Said, « Tanzania: A Nation without Heroes », *Seminar on The Fiftieth Anniversary of the African Independences / Marginalized, Forgotten, and Revived Political Actors*, IFRA French Institute for Research in Africa & BIEA British Institute in East Africa, 23 / 24 September 2013, Nairobi. [http://www.mohammedsaid.com/2013/12/seminar-tanzania-country-without-heroes.html ; consulté le 28 mai 2018]
[625] Les modalités de cette délimitation entre critique interne et externe sont très similaires aux débats qui ont eu lieu dans les années 1970 et 1980 sur l'échec de la politique d'*Ujamaa* : tout en reconnaissant des erreurs et des anomalies, le discours officiel du parti-État en acquittait généralement Julius Nyerere qui « typically recedes into the background of a stage that is taken over by anonymous "officials," as well as "policies" and "campaigns" without authors or initiators. The effect is a tendency for Nyerere to emerge from these narratives as a 'tragically failing hero', whose attractive and hopeful visions for rural development were derailed or subverted in implementation ». Leander Schneider, « Freedom and Unfreedom in Rural Development: Julius Nyerere, Ujamaa Vijijini, and Villagization », op.cit., 2004, p. 346.

peuvent adresser des reproches au premier président et n'ont aucun problème à lui reconnaître des défauts. Ces critiques ne peuvent toutefois être portées que dans un cadre privé, après avoir institué une relation de confiance et sans enregistrement : chaque auditeur comprend en outre, en les entendant, que quelque chose de « grave » a été dit. L'externalisation des critiques publiques à l'égard de Julius Nyerere signifie que la délimitation des registres autorisés de la critique ne vise pas tant le fond de la critique que les modalités de sa performance. Ce processus ressemble d'ailleurs aux mécanismes de limitation des pratiques de la citoyenneté que j'ai analysées dans le chapitre précédent : l'objectif de la disciplinarisation est à cet égard d'obtenir une mise en conformité publique et non une conviction intrinsèque des agents politiques.

Les pratiques critiques publiques directement adressées à la figure de Julius Nyerere et remettant en cause sa centralité dans le processus de construction nationale restent rares, et, sur le continent, confinées à quelques personnalités controversées : un exemple est le Révérend Zackary Kakobe, fondateur et pasteur de l'église pentecôtiste Full Gospel Bible Fellowship (FGBG) à Dar es Salaam[626]. Installée au tournant des années 1990, cette Église pentecôtiste a profité du charisme de son créateur pour gagner en popularité, en promouvant un gospel adapté aux évolutions sociales et économiques que connaissait la société tanzanienne après la libéralisation[627]. En lien avec son soutien vigoureux à l'opposition au CCM, le Révérend Kakobe a toujours dénoncé la figure de Julius Nyerere, notamment le caractère quasi divin qui lui est accordé par le « récit identitaire » du parti-État : dans une vidéo de 2014, il harangue ses fidèles, répétant à dix reprises que *« Nyerere n'est pas Dieu »* (*« Nyerere Siyo Mungu ! »*), provoquant une réponse enthousiaste de la foule, qui répond alors *« Yesu ! Yesu !»* (Jésus ! Jésus !). Zackary Kakobe poursuit :

> *« Amen ! Sikiliza, ukishafikia mahali, unaona huyu mwanadamu hana kosa. Hawezi kufanya kosa. Tayaki umemfanya kua Mungu. Ni Mungu peke yake asiyeweza kufanya kosa »*

[626] Dena Freeman, ed., *Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, p. 71.
[627] Hansjörg Dilger, « Healing the Wounds of Modernity: Salvation, Community and Care in a Neo-Pentecostal Church in Dar es Salaam, Tanzania », *Journal of Religion in Africa*, vol. 37 / 1, 2007, pp. 59 - 83, p. 65.

Amen ! Écoutez, si vous en arrivez à voir un homme sans défaut, qui ne peut pas faire d'erreur, déjà vous l'avez transformé en Dieu. Il n'y a que Dieu qui ne fasse pas d'erreur[628] *».*

En opposant Dieu à Julius Nyerere, et non pas d'autres leaders politiques comme le fait Mohamed Said, la critique de Zackary Kakobe est plus radicale car elle porte non seulement sur la personnalité et la politique du premier président, mais semble également remettre en cause le principe même d'une fondation d'origine humaine à la communauté politique. Le Révérend Kakobe ne remet pas seulement en question la figure de ce Julius Nyerere mais, en filigrane, l'idée même que l'histoire du peuple tanzanien débute avec l'indépendance du 9 décembre 1961 ou avec l'émergence du mouvement nationaliste en 1929. Allant à cet égard plus loin que Mohamed Said, la critique de Zackary Kakobe s'inscrit dans une dénonciation générale des fondements du régime tanzanien et non pas uniquement sur la légitimité de certains à se réclamer du moment de l'indépendance : d'une manière régulière et toujours provocatrice, Zackary Kakobe a plusieurs fois expliqué publiquement, et ce dès 1995, que « la paix et la stabilité » ne sont pas en réalité les produits d'un parti ou d'un homme (donc du CCM ou de Julius Nyerere), mais un don de Dieu aux Tanzaniens, dont la nature intrinsèque est pacifique sans besoin de mise en force par l'action de quelques leaders[629]. Lors de son sermon à l'occasion de Boxing Day le 26 décembre 2017, il a ainsi réitéré son refus de prier pour l'idée « la paix et la stabilité », telle qu'elle est promue par des dirigeants politiques auxquels il s'oppose[630].

Les réactions du parti-État face à ce type de critique passent notamment par un rappel à l'ordre permanent et médiatisé, ainsi que par l'utilisation des moyens de l'État. Si Zackary Kakobe est un habitué des invectives adressées directement au gouvernement par médias interposés, les membres de ce dernier ne lui répondent généralement pas nommément, mais en menaçant les organisations religieuses *« indulging in politics »*

[628] *Wess Right*, « ASKOFU KAKOBE : Nyerere siyo Mungu asiyekuma na makosa », publiée le 22 avril 2014 (Annexe vidéo 8) https://www.youtube.com/watch?v=OShfKDIVB_Q&t=157s ; consulté le 28 mai 2018]. Traduction de l'auteure.

[629] Entretien de l'auteure avec P.M., doctorant au département de sociologie de l'Université de Dar es Salaam, 18 juin 2015, Dar es Salaam.

[630] « Amesema hatakuwa tayari kuhibiri amani inayoshinikizwa na viongozi wa serikali wakati wao ndiyo wanaoivuruga ». *Mwananchi*, « Krismasi ni Escrow kila kona », 26 décembre 2014 [http://www.mwananchi.co.tz/habari/1597578-2569144-yj5j26/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

d'être interdites[631]. Le Révérend s'est également trouvé à plusieurs reprises en conflit avec l'administration : en 2010, il s'oppose ainsi à l'entreprise nationale d'électricité Tanesco puis à l'agence chargée des routes Tanroads pour avoir refusé de déplacer des panneaux d'affichage devant son église qui gênaient l'installation d'une ligne à haute tension[632]. Plus récemment, le Révérend Kakobe et son Église ont été l'objet d'une investigation de la Tanzania Revenue Administration (TRA), après que le pasteur a déclaré être plus riche que le gouvernement[633]. Originaire de Kigoma, à la frontière avec le Burundi, le Révérend a également fait l'object d'une enquête de l'Immigration Office afin de vérifier sa nationalité[634]. S'il ne manque pas une occasion de se servir de ces difficultés pour ses campagnes de communication, Zackary Kakobe dénonce aussi un acharnement de la part du parti-État, n'étant d'ailleurs pas le seul des figures publiques proches de l'opposition à être régulièrement l'objet de l'attention pressante de diverses administrations étatiques. C'est notamment le cas pour d'autres leaders religieux, souvent en marge des institutions organisées représentatives et soutiens véhéments de l'opposition, comme le pasteur Josephat Gwajima[635] ou le Sheikh Issa Ponda[636].

***

Le rapport à l'Union et au moment de la fondation de la communauté politique, notamment à travers la figure de Julius Nyerere, constituent les deux sujets principaux du processus de délimitation des registres autorisés de la critique dans le cas tanzanien.

---

[631] *The Citizen*, « Handle clerics with more tact, minister! », 16 avril 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/oped/Handle-clerics-with-more-tact--minister-/1840568-2687492-4iunl1z/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[632] Frank Kimboy, « After Tanesco, it is Tanroads vs Kakobe », *The Citizen*, 12 mars 2010 [http://www.thecitizen.co.tz/News/1840340-1800906-ufmt1q/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[633] *The Citizen*, « Now TRA to investigate Kakobe's wealth », 31 décembre 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/TRA-investigate-Kakobe-wealth/1840340-4246788-3l8ufh/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[634] *The Citizen*, « Kakobe: Tell me where I belong », 10 avril 2018 [http://www.thecitizen.co.tz/News/1840340-4380968-37nanbz/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[635] Concernant le Pasteur Gwajima, voir Päivi Hasu, « Prosperity Gospels and Enchanted Worldviews: Two Responses to Socio-economic Transformation in Tanzanian Pentecostal Christianity », in Dena Freeman, ed., *Pentecostalism and Development*, op.cit., 2012, pp. 67 - 86.

[636] Concernant le Sheikh Issa Ponda, voir Thomas Ndaluka et Frans Wijsen, *Religion and State in Tanzania Revisited*, op.cit., 2014, pp. 69 - 77. En octobre 2017, le Sheikh Ponda a été arrêté par la police et entendu pendant deux jours après des accusations de propos séditieux.
Voir Ibrahim Yamola, « Ponda in police custody for second day », *The Citizen*, 14 octobre 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Ponda-in-police-custody-for-second-day----/1840340-4139038-1455hy9z/index.html ; consulté le 15 juin 2018]

Parce que ces deux sujets sont à la fois des éléments centraux à la formule de légitimation des gouvernants – en ce qu'ils charrient une certaine conception de la nation – et au cœur du fonctionnement de la relation d'autorité – en inscrivant le régime dans une filiation avec le moment de la fondation de la communauté politique – leur remise en cause directe est perçue comme contribuant à saper les fondements du régime. Si, sur le fond des controverses, la délimitation entre critiques interne et externe sur ces sujets est restée sensiblement la même depuis les années 1960 (pour ou contre un système à deux gouvernements ; pour ou contre la centralité du *Mwalimu* dans le récit national tanzanien) les modes d'externalisation des pratiques critiques sur ces sujets illustrent les reconfigurations successives du régime : le leadership du parti-État a dû faire face à des pressions grandissantes, internes et externes, et ainsi été obligé de composer avec l'émergence d'agents politiques multiples depuis le retour au multipartisme (opposition, société civile, leaders religieux, etc.). Tout en acceptant d'internaliser une partie de ces pratiques critiques, le rappel à l'ordre des registres autorisés de la critique continue d'être mené en utilisant toute une série d'outils législatifs et répressifs, visant à délégitimer les propositions politiques qui s'éloignent trop de la « ligne officielle » du parti-État. Ce processus d'externalisation porte toutefois autant sur le fond que sur les modalités de sa performance au sens où les agents politiques, même ceux internes au parti, sont en réalité en capacité de penser ce qu'ils veulent, tant qu'ils n'expriment pas leur critique d'une manière « trop » affichée. Autrement dit, et comme l'explique Lisa Wedeen à propos du cas syrien, « lack of inner conviction is acceptable as long as every single party member and official is prepared to demonstrate publicly his/her commitment[637] ». Ce sont ainsi les pratiques critiques publiques qui sont d'abord visées puisque, comme l'explique Denis-Contant Martin, « s'opposer de front reviendrait à transgresser très gravement les normes sociales parmi les plus essentielles ; discuter, négocier, marchander sont, en revanche, des comportements acceptables[638] ». À côté des pratiques critiques externalisées, continuent en effet à exister des pratiques critiques internalisées c'est-à-dire qui se situent au sein des limites du fonctionnement du régime. En retournant vers les gouvernants le discours qu'ils utilisent pour légitimer leur autorité, il est alors possible, pour les citoyens tanzaniens, de prendre la parole, de se faire entendre et de demander des comptes.

[637] Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination,* op.cit., 1999, p. 2.
[638] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 254.

3.2. Les pratiques de la critique internalisée : controverses, disputes et contestations à partir des langages de légitimation du régime

Si la délimitation entre critiques interne et externe constitue le produit de rapports de force et de contestations, les débats politiques qui se déroulent dans le cadre de ces registres autorisés de la critique n'en sont pas moins véhéments et frondeurs. Dans la Tanzanie contemporaine, « une partie de la critique politique a ceci de notable qu'elle s'énonce dans un langage qui reprend la rhétorique socialiste passée pour interpeller les autorités d'aujourd'hui [:] ce phénomène de réappropriation populaire de l'ancien langage du politique comme outil d'intelligibilité des situations sociales présentes et comme instrument de contestation[639] ». Ces pratiques critiques, qui retournent vers les gouvernants le discours de leur propre légitimation, ne sont ni négligeables ni inoffensives : relevant de la créativité et de l'agency d'une multitude d'agents sociaux, elles constituent même un risque d'autant plus grand qu'elles ne peuvent être jugées illégitimes et balayées d'un revers de la main par les gouvernants. Toutefois, et dans le même temps, l'utilisation de registres spécifiques pour exprimer la critique contraint celle-ci dans des limites qui restent, *in fine*, relativement acceptables pour les agents du parti-État : elles ne contestent pas les fondements sur lesquels leur autorité est construite mais seulement leurs modalités de mise en pratique. Ces multiples utilisations de la formule de légitimation du régime pour articuler des pratiques critiques doivent être resituées dans leur complexité historique : la réalité n'est pas celle d'un espace public et politique complètement fermé pendant la période d'*Ujamaa* et qui aurait été absolument ouvert au moment de la libéralisation et du retour au multipartisme. Si elles constituent un phénomène continu en Tanzanie depuis les années 1950, elles doivent être resituées dans leur dynamique pour mettre au jour les reconfigurations du régime : à cet égard, les années 1990 ont constitué davantage une inflexion, notamment une habituation à la publicisation des pratiques critiques, qu'une rupture.

[639] Marie-Aude Fouéré, « La préférence nationale en Tanzanie postsocialiste », op.cit., 2009, p. 82.

En s'intéressant à la manière dont de nombreux agents politiques – cadres de l'opposition, citoyens ordinaires, leaders de la société civile – utilisent aujourd'hui la formule de légitimation du régime pour critiquer les gouvernants et disputer leur autorité, on observe que ces pratiques critiques internalisées visent à contester à l'intérieur des limites fixées par le régime, et non pas les fondements mêmes du régime : il s'agit alors de débattre de qui est, et dans quelles circonstances, un « bon » leader (*kingozi*) : la contestation peut ainsi porter sur la sincérité de la filiation des gouvernants avec le passé, en replaçant le moment de la « fondation » de la communauté politique au cœur des débats *(3.2.1)*. La manière dont les agents politiques et les citoyens se saisissent des langages de l'*Uhuru* et de l'*Ujamaa*, qui participent toujours du travail de légitimation du parti-État, illustrent comment certaines pratiques critiques, tout en tançant les gouvernants, peuvent participer du renforcement du régime en réaffirmant la centralité de la formule de légitimation pour discuter du politique *(3.2.2)*.

3.2.1. « That initiated must be continued » : filiation avec le passé, succession au pouvoir et dispute des *Wazee* [Anciens]

Si, comme je l'ai précédemment expliqué, la figure de Julius Nyerere est centrale à la formule de légitimation du régime tanzanien, cela ne signifie toutefois pas que le premier président soit le seul personnage qui permet aux gouvernants actuels de s'inscrire dans le passé en retraçant un lien direct avec le moment de la fondation de la communauté politique. Si le statut accordé au *Mwalimu* dans la formule de légitimation du régime est celui d'un *primus inter pares*, la question se pose toutefois de l'identité et du statut de ces « pares ». L'indétermination du propos du District Commissioner de Kilwa à ce sujet (« *Mwalimu Nyerere and other leaders* ») laisse entrevoir deux interprétations : l'un, similaire à la critique de Mohamed Said, consiste à faire de Julius Nyerere l'un des leaders, parmi d'autres, de la lutte anti coloniale. Ses pairs sont alors ses contemporains, voire même ses aînés, qui ont joué un rôle aussi important que lui et qui ne lui ont accordé la position de président de la TANU que pour des raisons stratégiques (« because of his superior education (Edinburgh MA), command of

English, and formidable debating skills[640] ») et non en raison d'une légitimité singulière à l'occuper : autrement dit, la position de numéro 1 de Julius Nyerere relève d'un choix tactique et historiquement situé de la part de l'ensemble des élites nationalistes, et non de la reconnaissance d'une quelconque position d'autorité spécifique[641]. Au contraire, la ligne officielle du CCM propose une autre interprétation de l'identité de ces *pares*, qui tend à présenter le *Mwalimu* comme la figure première du combat nationaliste, dont l'ambition a ensuite été poursuivie par un certain nombre de leaders continuateurs de son action. Dans cette interprétation, les *« other leaders »* sont alors des héritiers de Julius Nyerere, dont l'action a également peut être été décisive mais toujours « inspirée » par la figure d'autorité du *baba wa taifa* [père de la nation].

Le conflit d'interprétation sur les individus qui constituent les *pares* de Julius Nyerere est central à la compréhension du fonctionnement du régime car, comme l'explique Hannah Arendt à partir du cas de l'Empire romain, la figure des anciens dans le fonctionnement du régime autoritaire est à la base de la légitimation des gouvernants actuels, en leur accordant la caution d'une filiation interrompue avec le passé : « those endowed with authority were the elders, the Senate or the patres, who had obtained it by descent and by transmission from those who had laid the foundations for all things to come, the ancestors […] As long as this tradition was uninterrupted, authority was inviolate[642] ». Dans le cas du régime tanzanien, la place accordée aux anciens (*wazee*) est particulièrement illustrative des conflits d'interprétation quant au type de continuité que l'on peut tracer entre le moment de la fondation de la communauté politique et le présent, notamment entre le CCM et l'opposition.

Du côté du *chama tawala* [parti au pouvoir], l'évolution du rapport aux Anciens permet d'observer une dynamique de concentration de l'autorité autour de la figure de Julius Nyerere. Au moment de la création de la TANU en 1954, le parti s'est en effet associé au Council of Elders de Dar es Salaam, qui joue alors le rôle de caution morale pour la jeune organisation[643], lui permet d'inscrire les revendications nationalistes dans

[640] James Brennan, « Julius Nyerere through the eyes of his critics, 1953 - 2013 », op.cit., 2014, p. 468.
[641] C'est précisément ce qu'explique Mohamed Said quand il cherche à réaffirmer la figure d'Ally Sykes « who holds TANU card no. 2 **and the person who issued card no. 1 to Nyerere** ». Mohamed Said, « Tanzania: A Nation without Heroes », op.cit, 2013.
[642] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961, pp. 122 - 124.
[643] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 249.

une continuité historique et culturelle et de « avoid the impression that the party was just a group of rowdy young men[644] » : présidé par le Sheikh Takadir, ce Conseil est composé de 170 membres, tous des musulmans de Dar es Salaam[645]. En 1958, le Sheikh est sommairement exclu de la TANU pour s'être interrogé publiquement sur la sous-représentation des musulmans au sein du parti[646] : prise par Julius Nyerere lui-même, cette décision contribue à la marginalisation progressive du Conseil, qui est finalement dissout le 1er mars 1963[647]. La marginalisation politique des *wazee* de la TANU par Julius Nyerere, concomitamment à celle d'un certain nombre d'autres leaders importants de l'organisation, contribue à le placer comme la figure historiquement première du combat nationaliste et donc comme le seul à même de tracer la filiation entre la TANU de 1954 et le présent. Or, en dépit de ses critiques souvent très dures à l'égard de son parti, Julius Nyerere reste invariablement fidèle au CCM, continuant de s'impliquer dans ses affaires internes[648]. L'argument de continuité mobilisé par le CCM devient alors tautologique : la place centrale accordée à Julius Nyerere dans la formule de légitimation du régime implique que c'est uniquement à travers lui que se donne à voir la filiation avec le moment de la fondation de la communauté politique ; or, le *Mwalimu* restant fidèle au CCM, c'est le *chama tawala* qui est *in fine* le bénéficiaire de cette « augmentation » de l'autorité par filiation avec le passé[649].

En 2013, alors que le CCM connaît de graves difficultés liées aux tumultes du processus de réforme constitutionnelle, il est décidé de créer un nouveau Conseil des Anciens (the Elders' Advisory Council) composé cette fois-ci des anciens présidents et vice-présidents du parti[650]. Ali Hassan Mwinyi, le plus âgé des anciens présidents vivants, est élu à sa tête et Pius Msekwa, ancien vice-président du CCM (et également ancien

[644] Paul Bjerk, *Building a Peaceful Nation*, op.cit., 2015, p. 165.
[645] Mohamed Said, *The Life and Times of Abdulwahid Sykes,* op.cit., 1998, p. 168.
[646] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, p. 94.
[647] Roman Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2016, pp. 330 - 331.
[648] En 1995, Julius Nyerere utilisa son influence au sein du parti pour soutenir la candidature de Benjamin Mkapa aux primaires internes au CCM et s'opposa à la nomination d'Edward Lowassa comme candidat à la présidentielle, un fait qui était maintes fois rappelée lors de la campagne électorale de 2015. Godfrey Mwakikagile, *Tanzania Under Mwalimu Nyerere: Reflections on an African Statesman*, Dar es Salaam, New Africa Press, 2006, p. 91.
[649] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961, p. 123.
[650] *The Citizen*, « CCM forms top advisory committee », 24 août 2013 [http://www.thecitizen.co.tz/News/national/CCM-forms-top-advisory-committee/1840392-1967164-14u6y4oz/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

secrétaire général de la TANU et du CCM), est désigné comme son secrétaire[651]. Le rôle de ce Conseil n'est pas que purement symbolique et ses membres se sont impliqués dans le processus de désignation interne du candidat à la présidentielle[652] ainsi que lors du conflit suivant l'annulation des élections d'octobre 2015 à Zanzibar. La composition de ce conseil illustre plusieurs aspects importants du mode de filiation au passé tel qu'il est aujourd'hui construit au sein du CCM : tout d'abord, les personnalités du parti-État qui sont membres de Conseil sont désignées en raison de leur ancien rôle de dirigeant du parti, et non de leur ancienne position au sein des organes de l'État (comme président, Premier ministre ou président de l'Assemblée nationale). La récente nomination d'Abdulrahman Kinana, après sa démission du poste de secrétaire général du CCM[653], constitue une nouvelle preuve de cette suprématie continue du parti sur l'État dans le couple parti-État en Tanzanie : si Abdulrahman Kinana n'a occupé que des postes secondaires au sein du gouvernement (vice-ministre ou ministre), il est immédiatement devenu membre du Elders' Advisory Council après sa démission, alors que n'en sont pas membres tous les anciens premiers ministres.

La composition de ce conseil, et plus précisément la place accordée par la figure des anciens présidents dans le fonctionnement du régime, démontre en outre que le régime fonctionne à travers un mode de succession régulière et institutionnalisée qui illustre que le lien avec le moment de la fondation n'est pas un acquis mais requiert une mobilisation continue et rituelle des gouvernants pour se maintenir et se reproduire. Depuis le départ du pouvoir de Julius Nyerere en 1985, la filiation avec le passé s'incarne dans le remplacement progressif et prévisible d'un homme par un autre, selon des modalités fixes et immuables. À chaque instant, il ne peut donc exister qu'une seule figure centrale, le président, secondé par d'autres personnages à la fois au sein du parti et de l'État, mais qui incarne seul, et temporairement, le régime : son remplacement est planifié mais, lorsqu'il est en responsabilité, son autorité à gouverner ne peut souffrir d'aucune contestation. Deux controverses récentes illustrent la manière dont ce mode de

[651] Shawn Mubiru, « Kikwete calls for constructive views on national Constitution » (Tanzania Daily News), *24Tanzania*, 25 août 2013 [https://24tanzania.com/kikwete-calls-for-constructive-views-on-national-constitution/ ; consulté le 29 mai 2018]
[652] David Brewin, « Surprising changes on the political scene » , *Tanzanian Affairs*, n°112, 2015 [https://www.tzaffairs.org/2015/09/surprising-changes-on-the-political-scene/ ; consulté le 29 mai 2018]
[653] Erick Kabendera, « CCM secretary-general Abdulrahman Kinana resigns », *The East African*, 29 mai 2018 [http://www.theeastafrican.co.ke/news/ea/CCM-secretary-resigns/4552908-4585372-oyrbhsz/index.html ; consulté le 6 juin 2018]

transmission de l'autorité est au cœur du fonctionnement du régime tanzanien : après avoir été élu Président de la République en octobre 2015, John Magufuli a été élu en juillet 2016 à la présidence du parti par le congrès du CCM. Cette succession était prévisible et logique, comme l'explique le secrétaire général d'alors, Abdulrahman Kinana :

> *« CCM has a culture of handing over the party's chairmanship to the next elected President […] This is not in the party's constitution but it is a culture that has been formed within the party […] This culture is continuing and former President Kikwete has decided to hand over the chairmanship to President Magufuli, who has accepted. My work is to prepare the party's National Congress for this purpose*[654] *»*

Contrairement à ce que laisse entendre Abdulrahman Kinana, la succession entre Jakaya Kikwete et John Magufuli n'a pas été si tranquille : dans les semaines précédant la décision du Central Committee de convoquer le congrès, le bruit a couru, de sources anonymes internes au parti, que le président Kikwete, inquiet du tournant dictatorial que semblait prendre le nouveau gouvernement de John Magufuli (et des répercussions possibles sur ses affaires de la campagne anti-corruption lancée par son successeur), pourrait conserver sa position de président du CCM ou empêcher John Magufuli d'y accéder[655]. Ulcérés, les partisans de ce dernier, et notamment son Premier ministre Kassim Majaliwa, ont publiquement réagi, réaffirmant que la légitimité et la tradition étaient du côté du nouveau président et, par conséquent, que son autorité tant sur l'État que sur le parti ne pouvait être remise en cause. Dans ce mode de filiation, la raison pour laquelle le nouveau Président de la République doit automatiquement devenir le président du CCM est en réalité double : il dispose d'abord de l'onction du suffrage universel puisqu'il a remporté les élections générales. Cette légitimité, qui est celle de l'État, est toutefois complétée par celle du parti : le nouveau Président de la République a en effet remporté, quelques mois auparavant, les primaires internes au CCM, après un long processus et une validation par de multiples organes de l'organisation. Le *chama tawala* [parti au pouvoir]n'ayant jamais perdu une élection depuis le retour au

[654] Anne Robi, « Tanzania: Magufuli Takes Over As CCM Chair Next Month », *All Africa* (*Tanzania Daily News*), 19 juin 2016 [http://allafrica.com/stories/201606200538.html ; consulté le 28 mai 2018]
[655] *IPP Media*, « CCM dismisses reports of Kikwete-Magufuli power struggle » (*The Guardian*), 6 mai 2016 [https://www.ippmedia.com/en/news/ccm-dismisses-reports-kikwete-magufuli-power-struggle ; consulté le 28 mai 2018]

multipartisme, il n'est pas possible de savoir laquelle de ces légitimités électives (celle de l'État ou celle du parti) est la plus importante mais il évident qu'elles fonctionnent, pour l'instant du moins, d'une manière conjointe, sinon légèrement décalée dans le temps.

Si le mode de succession au sein du CCM illustre le fait que le président dispose d'une autorité incontestée dans l'espace à un moment donné, celle-ci lui est reconnue car elle est en même temps limitée dans le temps : une seconde controverse récente, autour de l'idée d'une possible extension de la présidence de John Magufuli au-delà des deux mandats quinquennaux prévus par la Constitution, illustre la manière dont la filiation avec le passé est organisée au sein du parti-État par la succession régulière aux postes de pouvoir. Cette proposition, évoquée pour la première fois par l'ancien président Ali Hassan Mwinyi en juin 2017 et suivie de l'annonce du dépôt d'une motion parlementaire en octobre[656], a été non seulement dénoncée par les membres de l'opposition mais également rejetée publiquement par le président lui-même : après plusieurs mois de silence, John Magufuli a expliqué que *« it's impossible. I will respect the constitution […] I shall play my part and pass on the leadership reins to the next president when the time comes[657] »*. Il est permis de douter qu'une telle option a réellement été envisagée par certains au sein du CCM, alors même que le Burundi voisin s'enfonçait dans la crise à la suite de la réforme de la Constitution voulue par Pierre Nkurunziza : toutefois, cet épisode a permis au président John Magufuli, et c'était peut être là le principal objectif de cette controverse, de rappeler publiquement son attachement à une transmission ritualisée et prévisible du pouvoir, qui remonte à la succession de Julius Nyerere en 1985. En 1992, le premier président tanzanien s'était d'ailleurs publiquement opposé à l'idée d'une réforme constitutionnelle permettant à son successeur, Ali Hassan Mwinyi, de se présenter pour un troisième mandat : comme John Magufuli vingt-cinq ans plus tard, Julius Nyerere avait invoqué la nécessité pour le Président de la République de défendre la Constitution[658]. À travers la réaffirmation d'un mode de transmission

[656] Erick Kabendera, « President Magufuli caught up in MPs' bids to change term limits », *The East African*, 8 octobre 2017 [http://www.theeastafrican.co.ke/news/Magufuli-Tanzania-term-limits--/2558-4129908-bkq365/index.html ; consulté le 28 mai 2018]
[657] Fumbuka Ng'wanakilala, « Tanzania's Magufuli rejects calls to extend rule beyond two-term limit », *Reuters*, 7 août 2017 [https://www.reuters.com/article/us-tanzania-politics/tanzanias-magufuli-rejects-calls-to-extend-rule-beyond-two-term-limit-idUSKBN1AN1YT ; consulté le 28 mai 2018]
[658] Pius Msekwa, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, op.cit., 2013, p. 23.

régulière du pouvoir dans le temps, John Magufuli réactive donc l'idée d'une continuité claire et interrompue avec la figure du premier président. Cette dernière controverse montre bien que la continuité ne relève pas d'un lien évident mais d'un objectif en continue réalisation, comme l'illustre également le propos du District Commissioner de Kilwa [*« that initiated must be continued »*] : cette « preuve » de continuité nécessite la soumission du leader à des normes de « bonne conduite » mais aussi l'activation des moyens du parti-État pour en faire la démonstration constante. Les gouvernants actuels ne sont donc pas uniquement les dépositaires inertes du passé mais les continuateurs d'une action auquel un témoin a été passé.

Face à cette conceptualisation de la filiation avec le passé promue par le CCM afin de légitimer son maintien actuel au pouvoir, la position de l'opposition est ambivalente : d'un côté, ses leaders doivent se démarquer du parti au pouvoir et être suffisamment critiques des fondements du régime pour représenter une alternative crédible et éviter d'être qualifié de *« CCM B »* comme pendant la campagne de 2015[659]. Cette nécessité peut en partie expliquer l'association avec certaines voix critiques externalisées par le régime, par exemple celle du Révérend Kakobe : la présence de ce dernier lors des campagnes de l'opposition depuis 1995, ainsi que lors de meetings d'UKAWA contre le processus de réforme constitutionnelle en 2013[660], démontre que le type de critique qu'il porte contre le régime, sans être partagé dans sa radicalité, fait partie de l'éventail des discours que ses leaders souhaitent prendre en charge.

Toutefois, l'opposition ne peut pas aller « trop loin » dans la critique du régime, à la fois pour des raisons légales mais aussi pour être en capacité de rassembler les électeurs déçus du CCM : en se revendiquant directement de la figure de Julius Nyerere, nombre de ses leaders ont tenté de questionner la fidélité du CCM actuel à l'égard du premier président et donc de se présenter comme les meilleurs continuateurs de son action. Ce dernier argument concerne en réalité une seule partie de l'opposition, continentale plutôt

[659] Damas Kanyabwoya, « CCM's campaign strategy emerges in first rally », *The Citizen*, 24 août 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/News/CCM-s-campaign-strategy-emerges-in-first-rally/1840406-2844278-format-xhtml-v16kad/index.html ; consulté le 6 juin 2018]. J'ai également entendu cette expression être mobilisée lors de très nombreux meetings du CCM au cours de la campagne.
[660] Mkinga Mkinga, « Kakobe in Jangwani rally against Katiba review bill », *The Citizen*, 22 septembre 2018 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Kakobe-in-Jangwani-rally-against-Katiba-bill/1840340-2002358-kg3ojt/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

que zanzibarie, et proche du Chadema plutôt que du CUF. Cette dernière formation, créée dès l'autorisation du multipartisme en 1992, a ses racines à Zanzibar et a construit une culture partisane relativement spécifique, liée notamment à la culture swahilie. En raison du nombre de zanzibaris au sein de sa direction et de la prégnance des problématiques liées à l'archipel dans ses orientations politiques, la sensibilité des élites du CUF à l'égard de la figure de Julius Nyerere est plutôt négative, comme en témoigne la faible mobilisation de la mémoire du premier président. En outre, si ses sympathisants continentaux semblent moins sensibles à la cause zanzibarie que je ne l'imaginais[661], leur tiédeur à l'égard de la figure de Julius Nyerere est perceptible. Lors de mon enquête de terrain à Kilwa (où le député sortant est un membre du CUF et où les candidats du Chadema ont toujours recueilli des scores très faibles), la figure du *Mwalimu* n'a ainsi été mobilisée qu'à une seule reprise, contrairement aux meetings de l'opposition auxquels j'ai assisté à Mbogwe ou à Arumeru où elle était beaucoup plus présente : cette unique mention était en outre le fait du secrétaire du Chadema pour le district (et non celui d'un leader du CUF) et la foule présente a réagi avec indifférence lorsque celui-ci a mentionné le nom de l'ancien président[662].

Au sein de la frange de l'opposition qui mobilise publiquement la figure de Julius Nyerere, l'argument vise généralement à présenter le CCM comme indigne de se revendiquer la filiation du premier président : les orateurs qui utilisent cet argument ne manquent en outre jamais de rappeler que le *Mwalimu* a été l'un des partisans du retour au multipartisme et un critique des vicissitudes du CCM pendant la période de libéralisation. Au cours de la campagne de 2015, les leaders de l'opposition rapportaient ainsi souvent ce propos attribué à Julius Nyerere : *« Tanzanians want changes, and if they don't see them or don't get them through CCM they will look for changes outside CCM*[663] ». Généralement utilisée avec une tournure plus affirmative (*« Nyerere has told*

[661] Lors d'un meeting du CUF à Kilwa South, j'ai en effet été surprise de la tiédeur des militants présents, lorsque le candidat à la vice-présidence sur le ticket d'UKAWA, Juma Duni Haji, a évoqué la répression dont sont victimes les militants de l'opposition à Zanzibar, et notamment à Pemba. Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Mandawa (district de Kilwa, région de Lindi), 29 septembre 2015.
[662] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Mandawa (district de Kilwa, région de Lindi), 29 septembre 2015.
[663] Athuman Mtulya, « Nyerere's role in driving changes », *The Citizen*, 14 octobre 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/magazine/politicalreforms/Nyerere-s-role-in-driving-changes/1843776-2912838-pxpt7gz/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

Tanzanians to look for change outside CCM if they don't get it within CCM[664] »), cette citation était reprise dans de très nombreux meetings de l'opposition, non seulement dans les zones votant traditionnellement pour le CCM, comme dans la circonscription de Mbogwe mais aussi dans celles plus disputées comme à Ubungo[665] et même dans celles votant largement pour l'opposition comme à Arumeru[666].

En mobilisant la figure de Julius Nyerere, les leaders de l'opposition cherchaient à se présenter comme les mieux à même de continuer l'action du père de la nation. Cette position est donc très différente de celle de Mohamed Said : lorsque la mémoire d'autres leaders de l'indépendance était mobilisée, c'était uniquement au niveau local, toujours en lien avec la figure du *Mwalimu* et afin d'ancrer le candidat dans le substrat du terroir[667]. Afin d'étayer cette filiation entre Julius Nyerere et l'opposition actuelle, ses leaders ont, pendant la campagne électorale de 2015, cherché à mettre en avant les transfuges du CCM qui l'avaient rejointe et dont l'attachement à la mémoire du *Mwalimu* ne pouvait que difficilement être déniée[668]. Si les défections depuis le CCM vers l'opposition ont été courantes depuis l'introduction du multipartisme, l'ancien parti unique avait réussi, jusqu'à présent, à en limiter la portée[669] : *a contrario*, la campagne de 2015 a été caractérisée par des ralliements quasi quotidiens à UKAWA, qu'il s'agisse des anciens Premiers Ministres Edward Lowassa (devenu candidat à la présidentielle) et Fredrick

[664] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Ngemo, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 3 septembre 2015. Traduction de mon assistant de recherche, pas d'enregistrement.
[665] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Mansese, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 19 octobre 2015.
[666] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village d'Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 16 octobre 2015
[667] Comme l'a par exemple fait le candidat à la vice-présidence d'UKAWA Juma Duni Haji lors d'un meeting à Kilwa, en rappelant à ses habitants que leurs ancêtres avaient aidé Julius Nyerere à se rendre aux Nations Unies pour y plaider la cause de l'indépendance du Tanganyika (Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Mandawa (district de Kilwa, région de Lindi, 29 septembre 2015). Dans la circonscription d'Arumeru East, le député sortant du Chadema mobilisait de son côté la mémoire de Kirilo Japhet pour rappeler sa contribution à la lutte anti coloniale (Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village d'Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha, 16 octobre 2015).
[668] Le nombre très importants des défections mutuelles, mais aussi des allez-retours, entre l'opposition et le CCM est l'un des phénomènes les plus surprenants que j'ai pu observer pendant mon terrain et demanderait une enquête plus approfondie, notamment quand il s'opère au niveau local. Sur ce dernier aspect et pour une analyse des défections de l'opposition vers la NRM en Ouganda, voir Sandrine Perrot, « Partisan defections in contemporary Uganda: the micro-dynamics of hegemonic party-building », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 10 / 4, 2016, pp. 713 - 728. Je parle de la mise en scène de ces défections dans les meetings politiques p. 420.
[669] Yonatan Morse, « Party Matters: the Institutional Origins of Competitive Hegemony in Tanzania », op.cit., 2014, p. 662.

Sumaye (devenu directeur de campagne) que deplusieurs députés sortants et d'un nombre incalculable de cadres locaux.

Comme j'en ai été le témoin, aucune de ces défections n'a pourtant suscité autant d'enthousiasme que celle de Kingunge Ngombale Mwiru, qui avait été leader de la TANU, membre fondateur du CCM et l'un des idéologues du parti[670]. Lorsque le dimanche 4 octobre 2015, le journal d'ITV a interrompu à 20h un match de football anglais pour ouvrir sur les images de Kigunge annonçant son départ du CCM[671] les clients du restaurant où je me trouvais ont laissé éclater leur joie : si quelques-uns avaient la mine maussade, presque tout le monde, dans ce bar-restaurant typique de la petite bourgeoisie de Dar es Salaam, se congratulait et s'époumonait. L'ambiance était encore plus délirante lorsque Kigunge a finalement annoncé son ralliement à Edward Lowassa lors d'un grand meeting d'UKAWA le vendredi suivant : selon la journaliste du *Citizen* présente à Arusha ce jour-là, Kigunge, à la santé pourtant fragile, « stole the show[672] », ce que les images au journal du soir ont aisément confirmé. Le ralliement de Kigunge a occupé toutes les conversations pendant plusieurs jours, donnant aux sympathisants de l'opposition la certitude que, cette fois-ci, le CCM ne pourrait pas résister à un tel choc[673]. Si la suite des évènements infirment évidemment une telle interprétation, le fait même que ce ralliement ait connu, à moins de trois semaines du scrutin, un tel retentissement dans la campagne, illustre le rôle déterminant que joue la filiation au passé dans le mode de fonctionnement du régime et dans les pratiques critiques. Le ralliement de Kigunge à l'opposition permet en effet aux leaders d'UKAWA de légitimer, du moins en partie, leur contestation de la filiation unique entre le moment de la fondation de la communauté politique, la figure de Julius Nyerere et le CCM d'aujourd'hui. Ce processus illustre parfaitement ce que Hannah Arendt qualifie de « authoritative character of the "augmentation" of the elders » qui, selon elle « lies in

[670] Il avait notamment été principal du Kivukoni College dans les années 1970. Voir Dean McHenry, *Limited Choices: the Political Struggle for Socialism in Tanzania*, op.cit., 1994, p. 37.
[671] Matern Kayera, « Kingunge quits CCM », *The Citizen*, 4 octobre 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/News/1840340-2898456-y9c837z/index.html ; consulté le 29 mai 2018]
[672] Florence Mugarula, « Kingunge joins campaign », *The Citizen*, 9 octobre 2018 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Kingunge-joins-campaign/1840340-2905766-15tdnbz/index.html ; consulté le 29 mai 2018]
[673] *The Citizen*, « Kingunge's exit to influence political direction : analysts », 7 octobre 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/magazine/politicalreforms/Kingunge-s-exit-to-influence-political-direction---analysts/1843776-2902862-12weohn/index.html ; consulté le 29 mai 2018]

its being a mere advice, needing neither the form of command nor external coercion to make itself heard[674] ». La mise en scène du ralliement de Kigunge par les leaders de l'opposition constituait une tentative de reconstruction d'une continuité alternative avec le passé à celle proposée par le *chama tawala.* Sans qu'il ne soit accordé à Kigunge une quelconque place dans l'organigramme de la campagne d'UKAWA (il avait déjà 85 ans et est décédé le 2 février 2018), sa simple présence constituait une onction, la bénédiction des anciens qui augmente et légitime la revendication d'autorité.

La contestation de la filiation entre le CCM actuel et Julius Nyerere se heurte toutefois non seulement à une forme « d'évidence nominale » mais aussi aux limitations dans la réinterprétation de la mémoire du premier président tanzanien. Si celle-ci est possible, comme le montre les controverses précédentes, elle est en même temps limitée c a r « although 'Nyerere' appears as a floating signifier due to its polysemy, indeterminacy and indexical character, it is not 'empty' […] Nyerere' remains embedded in a system of existing signifiers and signified historically constructed throughout his life and since his death and disseminated though Tanzanian society[675]». Les pratiques critiques mobilisant la figure de Julius Nyerere ne disposent ainsi pas toutes de la même capacité à s'inscrire dans la continuité historique avec le moment de la fondation. Il est à cet égard révélateur qu'afin de contester les tentatives de l'opposition de se revendiquer de la figure du *Mwalimu* au cours de la campagne de 2015, le CCM a choisi de mettre en avant la question de l'Union. Si Julius Nyerere a été un critique relativement acerbe du CCM après son retrait de la présidence de la République puis du parti, il a toujours maintenu une position inflexible quant à la formule institutionnelle de l'Union. Insister sur cet aspect du programme de l'opposition revenait donc à rappeler que ses leaders défendaient en réalité une « trahison » par rapport à l'héritage du premier président : même si ces derniers se revendiquaient de la nécessité d'une réforme pour protéger l'Union, comment le père de la nation aurait-il pu avoir tort sur la meilleure manière de préserver ce qu'il avait lui même construit ? Sans être capables de contester cet argument au CCM, les leaders de l'opposition cherchaient à se présenter comme les plus fidèles à la mémoire de Julius Nyerere en mettant en avant un autre aspect de son

[674] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961, p. 123.
[675] Marie-Aude Fouéré, ed., *Remembering Julius Nyerere in Tanzania. History, Memory, Legacy*, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers, 2015, p. 19.

héritage, notamment l'intégrité des gouvernants. En cela, ils s'inscrivaient dans la continuité d'utilisations de la formule de légitimation à des fins de critique : retourner vers, et contre, les gouvernants, différents items de la formule de légitimation, afin de contester leur action et leur mise en œuvre de ses principes.

3.2.2. *Uhuru* et/ou *Ujamaa* : retourner la formule de légitimation du régime vers les gouvernants

Pour analyser la manière dont les langages politiques successifs au cœur de la formule de légitimation du régime ont pu être retournés vers les gouvernants, il faut comprendre que, si ceux-ci ont été élaborés intellectuellement aux échelons supérieurs du régime, ils ont toujours trouvé une résonance chez les citoyens : afin de comprendre les usages du langage de la libération (*Uhuru*) et de celui de l'*Ujamaa*, qui continuent de marquer le débat politique tanzanien aux côtés de celui de « la paix et la stabilité », « focussing on discourse produced at the centre has its limitations [because] there were limits to the power of nationalist discourses to construct political legitimacy rhetorically[676] ». La formule de légitimation sert ainsi d'abord de grammaire commune qui permet aux agents sociaux et politiques, quelle que soit leur position au sein du régime ou de la société, de s'exprimer, de communiquer et de débattre.

A cet égard, la généralisation de l'usage du kiswahili dans le champ politique tanzanien a facilité les réappropriations et utilisations subjectives dans un cadre nationalisé : « langue africaine, lange de communication entre ethnies, [le kiswahili est devenu la] langue de contestation puis la langue de la construction nationale. Son usage a largement contribué à construire l'identité nationale du pays et il a également permis au discours politique d'être accessible à tous[677] ». Si le kiswahili n'est pas la langue maternelle de la majorité de la population tanzanienne, il constitue néanmoins une langue véhiculaire couramment pratiquée et appropriée, qui « se trouve porteur d'affects unificateurs, irréductibles à ceux que véhicule une seule des autres langues parlées en

[676] Emma Hunter, « Revisiting "Ujamaa": Political Legitimacy and the Construction of Community in Post-Colonial Tanzania », op.cit., 2008, p. 471.
[677] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », op.cit., 1998, p. 144.

Tanzanie et, en même temps, passablement familiers[678] ». L'histoire de la langue swahilie est d'ailleurs celle d'une « diffusion bien au-delà du groupe qui l'a produit[679] » (de l'est du Congo aux Comorres et du sud de la côte somalienne au nord du Mozambique), à travers le commerce de longue distance, la politique coloniale allemande (notamment son usage dans l'administration et dans le système éducatif) mais aussi les mobilités grandissantes en Afrique orientale au XX^{ème} siècle. La politique du gouvernement tanzanien post-indépendance vise à promouvoir le kiswahili, qui devient la langue de l'enseignement primaire, comme facteur d'unité nationale. Après la déclaration d'Arusha en 1967, son usage se développe aussi dans les institutions publiques (administration, Parlement) sans toutefois remplacer complètement l'anglais[680]. Le travail bureaucratique de standardisation, entamé dès les années 1930 et qui s'est poursuivit après l'indépendance[681], a permis de créer un espace linguistique relativement unifié en Tanzanie. Cette valorisation du kiswahili standard (*kiswahili sanifu*) n'a toutefois pas aplani la vitalité des usages ou les innovations linguistiques, qui se donnent aujourd'hui à entendre dans la swahilisation de nombreux mots et expressions anglais.

La capacité des deux langages politiques de l'*Uhuru* [libération, indépendance] et de l'*Ujamaa* à cadrer le débat public tient, de la même manière, à un double processus : d'un côté ils sont le produit d'une stratégie de légitimation du mouvement nationaliste puis du parti-État, qui consiste à nationaliser et homogénéiser l'espace et les termes du débat politique ; d'un autre côté ils sont le résultat des multiples usages subjectifs et des réappropriations par les citoyens qui les utilisent afin de s'exprimer. Les effets de la formule de légitimation ne tiennent donc pas de son imposition par le haut, mais de sa capacité à créer un espace à la fois souple et unifié du débat qui rassemble et harmonise, dans un cadre national, diverses représentations du pouvoir et de la justice qui circulent dans la société. C'est parce que ces langages politiques ont été capables de constituer des matrices familières de mots, de symboles et de métaphores pertinents pour tous les citoyens tanzaniens qu'ils ont pu être mobilisés pour interroger, juger ou tancer les

[678] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 241.
[679] François Constantin, « Condition swahili et identité politique », in Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier, dir., *Les ethnies ont une histoire*, op.cit., 1989, pp. 337 - 355, p. 340.
[680] Nathaniel Gernez, « Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie) » , *Autrepart*, vol. 73 / 1, 2015, pp. 123 - 137, pp. 125 - 126.
[681] Voir Alain Ricard, *Le kiswahili : une langue moderne*, Paris, Editions Karthala, 2009, chapitre 2.

gouvernants[682]. En outre, parce que les objectifs proclamés par le parti-État à travers ces langages politiques ont toujours été ambitieux – la liberté (*uhuru*) et la belle ville (*maisha mazuri*) au tournant de l'indépendance, le développement (*maendeleo*) et l'autosuffisance (*kujitegemea*) pendant la période d'*Ujamaa*, « la paix et la stabilité » (*amani na utulivu*) et l'unité nationale (*umoja*) dans la période contemporaine – leurs réappropriations ont accordé une relative latitude aux citoyens pour pratiquer la critique. Ceux-ci adhéraient alors « au discours stéréotypé dominant en étant capable[s] de lui insuffler un contenu qui l[eur] convienne et de retourner l'exhortation en revendication[683] ».

Dans le cas du langage de l'indépendance mobilisé par la TANU pendant la période de la lutte anticoloniale, James Brennan souligne que les leaders de la TANU s'appuie sur les représentations populaires du mot d'*Uhuru* « historically embedded initially in the complex history of pawnship, slavery and abolition, and later revived in colonial propaganda of the Second World War[684] » : dans ce contexte, la liberté signifie d'abord la fin de l'exploitation, *unyonyaji na mirija* [littéralement « sucking with straws »], dans un sens économique mais aussi comme une libération des modes autoritaires d'exercice du pouvoir, à la fois de l'État colonial et des chefs coutumiers. Après l'indépendance, c'est autour de cette question de l'exercice dictatorial du pouvoir que s'élèvent un certain nombre de critiques de la TANU et particulièrement de Julius Nyerere : ces critiques sont toutefois externalisées par la répression des années 1960, qui condamne à l'exil certains opposants ou le placement en détention ou résidence surveillée d'autres. Tandis que la répression provoque la marginalisation politique de l'ancienne garde de la TANU, sceptique voire en opposition à la politique d'*Ujamaa,* une nouvelle élite émerge au sein du parti-État, plus jeune et éduquée, qui entre en nombre à l'Assemblée nationale en 1965[685]. Parmi eux, se trouve « un petit nombre de représentants actifs, persuadés qu'il leur revient de contrôler le gouvernement jusqu'à mettre en question certaines de ses décisions[686] ». Si ces députés ne constituent pas un groupe homogène, « what they had in common was outspokenness in opposition to

[682] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 263.
[683] Ibid., p. 238.
[684] James Brennan, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », op.cit., 2006, p. 390.
[685] William Tordoff, « The general election in Tanzania », op.cit., 1966, pp. 53 - 54.
[686] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 81.

various policies and their insistence on struggling with authority[687] ». En mobilisant le langage de la démocratie et de la libération, ils cherchent à s'opposer à la marginalisation progressive du Parlement après la déclaration d'Arusha en prenant au mot le président Julius Nyerere, qui avait déclaré que « those who are directly elected by, and responsible to, the voters, may legitimately express the will of the People uncensored, even if this means a confrontation with the Party and the Government[688] ». Ils demandent ainsi l'organisation d'élections à Zanzibar, la réaffirmation de la supériorité de l'Assemblée nationale sur le parti et une diminution du nombre de parlementaires nommés par le président (qui atteint alors 40% du total des députés)[689].

A ces pratiques critiques exprimées en mobilisant le langage de la libération et de la démocratie, les partisans de la « ligne officielle » opposent le langage de l'*Ujamaa* et notamment deux idées introduites par la déclaration d'Arusha de 1967 : d'un côté, la suprématie du parti sur l'État. Comme l'explique le Premier ministre Rashid Kawawa, *« TANU and ASP are the originators of this State. The two Parties are policy-makers while the duty of the Government is to implement these policies[690] »*. De l'autre côté, la disciplinaire partisane nécessaire à l'effort collectif pour le développement : comme l'explique le journal officiel *The Nationalist, « our leaders should have their blood veins ticking – PARTY DISCIPLINE, PARTY DISCIPLINE, PARTY DISCIPLINE. And those who do not measure up to this code of conduct should as well quit[691] »*. Face à cette fronde parlementaire, la réaction du National Executive Committee (NEC) de la TANU est sans appel : sept députés sont exclus du parti en octobre 1968, et l'Assemblée vote ensuite une loi pour leur faire perdre automatiquement leur mandat[692]. Cette décision signale clairement le passage d'un langage politique à un autre dans la formule de légitimation du régime : avec cette décision « T.A.N.U. rejected a set of liberal-

[687] Henry Bienen, *Tanzania: Party Transformation and Economic Development*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 437.
[688] Helge Kjekshus, « Parliament in a One-Party State - the Bunge of Tanzania, 1965-70 », op.cit., 1974, p. 30.
[689] Kapepwe Tambila, « The ups and downs of the Tanzanian Parliament 1961-1994 », in Rwekaza Mukandala, Samuel Mushi et Casmir Rubagumya, eds., *People's Representatives: Theory and Practice of Parliamentary Democracy in Tanzania*, Kampala, Fountain Publishers, 2004, pp. 46 - 72, p. 60.
[690] Kapwepwe Tambila, « The Transition to Multiparty Democracy in Tanzania: Some History and Missed Opportunities », *Verfassung in Recht und Übersee / Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*, vol. 28 / 4, 1995, pp. 468 - 488, p. 473.
[691] Helge Kjekshus, « Parliament in a One-Party State - the Bunge of Tanzania, 1965--70 », op.cit., 1974, p. 31.
[692] Henry Bienen, *Tanzania: Party Transformation and Economic Development*, op.cit., 1970, p. 438.

democratic principles that it had embraced during the independence struggle and early uhuru era[693] » pour désormais mobiliser quasi uniquement le langage politique de l'*Ujamaa*. Une précédente fronde parlementaire, quelques semaines plus tôt, avait d'ailleurs réussit à faire plier le gouvernement parce qu'elle avait mobilisé le langage de l'*Ujamaa* pour dénoncer les privilèges accordés aux fonctionnaires : en juillet 1968, le député de Musoma North James Paul Ndobho avait ainsi déposé une motion « urging the government to abandon its intention of granting ministers, regional and area commissioners very generous gratuities contrary to the spirit of the Arusha Declaration[694] ». Alors même que cette proposition semblait venir de Julius Nyerere, « after a dramatic debate during which a nearly unanimous House condemned these payments, the President accepted the criticisms of M.P.s and withdrew the proposal – the incident was later described as a 'People's Victory'[695] ».

Si les années 1970 sont caractérisées par l'hégémonie du langage politique de l'*Ujamaa*, cela ne signifie pourtant pas que les pratiques critiques cessent : la mise en ordre du parti-État au tournant de la décennie, accompagnée d'un recours grandissant à la répression violente, a toutefois rendu très difficiles les pratiques critiques au niveau des élites du parti-État. Ainsi, aux échelons supérieurs et intermédiaires du régime, « open criticism required either the panoplies of deeply abstracted theory, as typified debates over socialism at the University of Dar es Salaam, or the foolhardy posturing of politicians willing to risk jail[696] ». C'est au niveau des citoyens « ordinaires » que l'on observe les réappropriations du langage de l'*Ujamaa* à des fins de critique : en dépit des efforts du parti-État pour théoriser le socialisme à la tanzanienne, l'*Ujamaa*, loin d'être un discours homogène, omnipotent et absolu, a plutôt constitué une matrice de mots, d'images et de métaphores suffisamment fluide pour être différemment utilisée par les citoyens afin de débattre de différents sujets liés à l'exercice du pouvoir[697]. Il s'agit notamment pour les citoyens de réinterpréter la question de l'exploitation (*unyonyaji*) avec des variations liées aux contextes locaux : le langage de l'*Ujamaa* est utilisé à Dar

[693] Helge Kjekshus, « Parliament in a One-Party State - the Bunge of Tanzania, 1965-70 », op.cit., 1974, p. 32.
[694] Kapepwe Tambila, « The ups and downs of the Tanzanian Parliament 1961-1994 », op.cit., 2004, p. 62.
[695] Helge Kjekshus, « Parliament in a One-Party State - the Bunge of Tanzania, 1965-70 », op.cit., 1974, p. 22.
[696] James Brennan, « Julius Nyerere through the eyes of his critics, 1953-2013 », op.cit., 2014, p. 469.
[697] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », op.cit., 1998, p. 117.

es Salaam pour exprimer les tensions raciales qui se cristallisent particulièrement sur la question de la propriété immobilière de la communauté indienne[698], tandis que c'est la problématique de l'accès à la terre qui fait débat dans la région du Kilimanjaro, soumise à une forte pression démographique[699]. D'une manière générale, ce langage consiste en une grammaire qui permet de discuter en termes moraux de la société tanzanienne en construction, par exemple autour de la supposée immoralité de la jeunesse[700]. Le langage de l'*Ujamaa* permet aussi de s'adresser directement aux gouvernants : selon Emma Hunter, qui a analysé le courrier des lecteurs de *Kusare*, le bulletin d'information hebdomadaire du District Council du Kilimanjaro, « these political metaphors could also be employed as a weapon with which to hold the state to account [...] their rhetoric had the potential to be turned against them[701] ». Les plaintes exprimées dans ces lettres portent sur l'incapacité du parti-État à fournir des services publics de base fonctionnels ainsi que son impuissance à faciliter les activités économiques menant à l'autosuffisance. Ces griefs, qui expriment aussi un sentiment de marginalisation de la région du Kilimanjaro, n'expriment toutefois pas une aspiration à « separate itself from a broader national discussion [but] brought the state and the moral legitimacy of Nyerere and TANU into play to critique practices deemed to be unjust and to demand improvement[702] » : autrement dit, les citoyens utilisent le langage de l'*Ujamaa* pour exprimer leur critique et demander des comptes à leurs gouvernants.

Dans la période contemporaine, les utilisations critiques de la formule de légitimation du régime témoignent de la coexistence des langages politiques de la libération et de l'*Ujamaa* à côté de celui de « la paix et la stabilité » : si le débat politique pendant la période du parti unique avait été caractérisée par une utilisation quasi unique du langage de l'*Ujamaa* (les pratiques critiques se basant sur d'autres langages étant externalisées), le pluralisme des langages autorisés de la critique

[698] James Brennan, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », op.cit., 2006.
[699] Emma Hunter, « Revisiting "Ujamaa": Political Legitimacy and the Construction of Community in Post-Colonial Tanzania », op.cit., 2008, p. 473.
[700] Comme le montrent à la fois James Brennan et Emma Hunter. Voir également Andrew Ivaska, « Anti-Mini Militants Meet Modern Misses': Urban Style, Gender and the Politics of 'National Culture' in 1960s Dar es Salaam, Tanzania », op.cit., 2002.
[701] Emma Hunter, « Revisiting "Ujamaa": Political Legitimacy and the Construction of Community in Post-Colonial Tanzania », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 2 / 3, 2008, pp. 471 - 485, p. 473.
[702] Ibid., p. 474 et p. 476.

autorisés est aujourd'hui moins limité. On observe d'abord une continuité dans la manière dont les citoyens « ordinaires » cherchent à interpeller leurs représentants et à leur demander des comptes quant à la mise en œuvre des « promesses » du régime. Si les élus ont des interactions régulières, sinon quotidiennes avec leurs administrés, la campagne électorale est l'un des moments pendant lesquels cette interpellation peut être publique : au cours des meetings électoraux, notamment dans les villages où le public est généralement composé d'une cinquantaine de personnes, beaucoup de candidats promettent de laisser du temps aux citoyens présents pour leur poser des questions. Lorsque l'emploi du temps n'est pas trop contraint et que les questions ne sont pas posées par des militants ou des sympathisants du parti organisant le meeting (c'est-à-dire la majorité des cas que j'ai pu observer), certains citoyens peuvent effectivement interpeller le candidat, généralement sur des aspects très pratiques de la vie quotidienne. J'ai pu observer une telle interprétation spontanée lors d'un meeting du CCM de circonscription d'Arumeru East : s'emparant du micro lors de son passage entre deux orateurs du pays, un jeune homme a ainsi posé une question au candidat à la députation sur l'accès à l'eau potable dans son village qui, en dépit de sa proximité avec l'aéroport du Kilimanjaro ainsi que d'une mine de tanzanite n'avait accès qu'à de maigres infrastructures publiques (encart 5).

J'ai été témoin d'une autre de ces interpellations lors d'un meeting du CCM dans le village de Ponga, dans la circonscription de Mbogwe à Geita[703]. Entre deux discours, une jeune femme avait réussi à interrompre la succession des orateurs pour interroger directement le député sortant sur les conditions d'accès à la campagne gratuite de vaccination pour son jeune enfant. Inquiète de ne pas avoir reçu d'information et d'avoir entendu dire que l'équipe médicale avait déjà visité le ward où elle habite, elle exprimait à la fois son désarroi et demandait l'aide du *mbunge* [député] pour lui expliquer la situation et trouver une solution. Avant même qu'elle n'ait terminé son intervention, l'un des membres de l'équipe de campagne s'était éloigné pour téléphoner : il revint deux minutes plus tard, pendant lesquelles le *mbunge* avait assuré à cette femme et à l'assistance qu'il allait répondre immédiatement à sa doléance. Brandissant son téléphone en forme de preuve, il expliquait qu'il venait de parler directement au Medical

[703] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ponga, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.

Encart 5 : meetings, critiques, citoyenneté

Un jeune homme interpelle le candidat à la députation du CCM lors d'un meeting dans le village de Majemgo (circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha) le 14 octobre 2015.

[voir p. 274]

J.M., directeur de campagne du candidat à la députation du CCM dans la circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha) lors d'une réunion interne au parti dans le village de Mkure le 15 octobre 2015.

[voir p. 286]

Des militantes du CCM regardent le téléphone portable de J.M. lors d'une réunion interne au parti dans le village de Mkure (circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha) le 15 octobre 2015.

[voir p. 299]

Officer du District Commissioner's Office qui s'était, selon lui, engagé à répondre positivement à la jeune femme et à faire vacciner son enfant : s'approchant ensuite d'elle, il lui a donné le numéro de téléphone de celui-ci ainsi que le sien, lui promettant de la rappeler dans quelques jours pour vérifier que son problème serait réglé. Toute la conversation eut lieu en kisukuma et, à son issue, les personnes présentes dans l'assistance ont semblé exprimer, sinon une joie débordante, du moins une satisfaction entendue Après une série de *« CCM oyeee ! »* et de *« CCM safi ! »* (les slogans rituels du parti) le meeting a ensuite repris son déroulement habituel, au soulagement évident de l'équipe de campagne. Cette pratique critique d'une jeune femme « ordinaire », prenant à partie son député quant à la mise en œuvre concrète d'un engagement du parti-État (la vaccination gratuite de tous les enfants), avait en effet été prise très au sérieux par les leaders du CCM présents, ceux-ci s'échangeant hâtivement des numéros de téléphone pour contacter au plus vite le Medical Officer. La manière dont l'équipe de campagne avait répondu à cette critique illustre la manière dont le *chama tawala* cherche aussi à mettre en scène sa capacité à apporter des solutions rapides en mobilisant les ressources de l'État : ses leaders ne manquent jamais une occasion de rappeler cette différence par rapport à l'opposition, menaçant très régulièrement et collectivement les habitants d'une circonscription d'être privés de projets de développement pendant les cinq prochaines années s'ils venaient à « mal » voter.

Si je n'ai pas eu l'occasion d'observer d'autres interpellations publiques, directes et véritablement spontanées d'un élu par un citoyen au cours d'un meeting électoral, il est plus fréquent d'entendre les candidats à la députation mentionner un problème spécifique au village ou au ward où ils se trouvent, en expliquant en avoir été averti par les candidats au poste de *diwani* [conseiller du District Council] ou d'autres membres locaux de son parti. Ils promettent généralement d'y apporter une solution en utilisant leur accès aux ressources de l'État ou en utilisant leurs deniers personnelles et, pour rendre leur propos plus convainquant, cherchent à l'illustrer avec des exemples concrets. Lors d'un meeting à Ngemo dans la circonscription de Mbogwe, un village de taille moyenne mais particulièrement éloigné de la route goudronnée, le candidat du Chadema avait ainsi promis de mettre à disposition ses voitures pour emmener les femmes

enceintes au dispensaire au moment de leur accouchement[704]. À Kilwa South, dans une région où l'argument de marginalisation éducative des musulmans rencontre un certain écho, le directeur de campagne du candidat du CCM rappelait que ce dernier avait payé les frais d'inscription de plusieurs dizaines de jeunes et qu'il s'était engagé à faire de même s'il était élu[705]. À Arumeru West, lors d'un meeting sur les hauteurs du Mont Meru où la pression démographique rend de plus en plus difficile l'accès à la terre, le candidat du CCM, ancien District Commissioner de Serengeti et de Songea, avait de son côté promis d'utiliser ses connections au sein de d'État pour permettre à des jeunes de la circonscription de devenir policiers ou militaires[706].

À partir du milieu des années 1980 puis avec le retour au multipartisme en 1992, la libéralisation de l'espace public a permis de desserrer l'étau idéologique de la période de parti unique, et à des pratiques critiques de s'exprimer publiquement au niveau des élites du régime, généralement en mobilisant les langages de légitimation du régime. Au printemps 2018, un petit groupe de députés du parti au pouvoir a ainsi énergiquement critiqué le projet de budget présenté par le gouvernement, selon eux trop faiblement orienté vers le développement agricole, mobilisant la problématique du développement économique rural au cœur du langage de l'*Ujamaa*. La trajectoire de Nape Nnauye, l'un des leaders de cette contestation, illustre également la manière dont des leaders du CCM peuvent utiliser le langage de l'*Uhuru* [liberté] pour articuler leur critique. Exclu en 2008 de la Ligue des jeunes du parti après avoir accusé ses principaux dirigeants d'être corrompus (le président de l'UVCCM Emmanuel Nchimbi et le président de son Board of Trustee Edward Lowassa)[707], Nape Nnauye était revenu en grâce après le limogeage de ce dernier puis nommé secrétaire du CCM à l'idéologie en 2011 et enfin ministre de l'Information et de la Culture en décembre 2015. En mars 2018, il a été renvoyé du gouvernement après s'être publiquement opposé au Regional Commissioner de Dar es Salaam, Paul Makonda qui, dans la nuit du 17 au 18 mars avait pénétré avec des soldats

[704] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Ngemo, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 3 septembre 2015.
[705] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Singino, circonscription de Kilwa South (région de Linda), 30 septembre 2015.
[706] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ngaramtoni, circonscription d'Arumeru West (région d'Arusha), 12 octobre 2015.
[707] Damas Kanyabwoya, « Nape in familiar territory after his exit from Cabinet », *The Citizen*, 24 mars 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Nape-in-familiar-territory-after-his-exit-from-Cabinet/1840340-3862800-xv4d5v/index.html ; consulté le 10 juin 2018]

en armes dans les studios de la radio Clouds FM[708]. Paul Makonda, un proche du président John Magufuli, voulait forcer la station à diffuser un reportage incriminant pour le pasteur Josephat Gwajima, un partisan volubile de l'opposition et particulièrement virulent à son égard[709]. Indigné par ce comportement, Nape Nnauye a appelé dans une conférence de presse le président John Magufuli à prendre des sanctions. Le lendemain de sa conférence de presse, il a toutefois été victime d'un remaniement ministériel surprise tandis que le président exprimait publiquement son soutien à Paul Makonda. Tout en réaffirmant son allégeance au CCM et son refus catégorique de rejoindre l'opposition, Nape Nnauye a continué de mobiliser le langage de la libération pour critiquer le gouvernement : son exhortation faite au président de protéger les citoyens des violences, relevait ainsi de l'exigence des gouvernants à respecter leur engagement moral envers leurs électeurs. Dans son discours lors d'un meeting organisé dans sa circonscription de Mtama (région de Lindi) après son renvoi du gouvernement, il expliquait ainsi que :

> *« For my president to stay away from this hatred, he should form the commission and let the truth be known and the culprits punished according to the laws of the land [...] Now Tanzanians live in fear [...] When it reaches a point when the people cannot trust their government with their security, then that government is doomed*[710] ».

Les pratiques critiques des frondeurs du CCM, mobilisant à la fois le langage de la libération et celui du développement, rejoignent en cela celles d'une partie du l'opposition, qui les utilisent dans un sens toutefois plus contestataire. De nombreuses voix critiques se sont en effet élevées en Tanzanie depuis le milieu de l'année 2016 pour dénoncer les multiples arrestations de parlementaires et des violences inédites à l'égard de l'opposition – par exemple la tentative d'assassinat en septembre 2017 à Dodoma de

[708] Les extraits de la vidéo surveillance montrant l'incident circulèrent partout sur les réseaux sociaux dans les jours qui suivirent. Voir *Rabui News*, « RC Makonda akivawia Clouds usiku pamoja na wanajeshi (full video CCTV) », publié le 19 mars 2017 (Annexe vidéo 9) [https://www.youtube.com/watch?v=zaPXWaB2H7M ; consulté le 10 juin 2018]

[709] Le « beef » entre les deux hommes, autrefois amis, fit le bonheur de la presse people pendant plusieurs semaines. Voir par exemple Jeff Msangi, « Makonda Vs Gwajima: Did Gwajima Just Drop A 'Bombshell' About Paul Makonda? (Incl. Audio) », *BongoCelebrity.com*, 26 février 2017 [http://www.bongocelebrity.com/2017/02/26/makonda-vs-gwajima-did-gwajima-just-drop-a-bombshell-about-paul-makonda/ ; consulté le 10 juin 2018]

[710] Athuman Mtulya, « Nape asks Magufuli to act on kidnapping » , *The Citizen*, 9 avril 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Nape-asks-Magufuli-to-act-on-kidnapping/1840340-3883146-nc4nnj/index.html ; consulté le 10 juin 2018]

Tundu Lissu, député de Singida East et l'une des principales figures de l'opposition[711] et le meurtre du président du Chadema pour le district de Hananasif, Daniel John, en février 2018[712]. Sans que ces deux incidents aient été directement liés à des membres du parti au pouvoir, plusieurs organisations de société civile, des leaders religieux ainsi que des diplomates ont dénoncé une dégradation du climat politique[713], rejoignant en cela une critique récurrente de l'opposition depuis le retour au multipartisme.

Depuis 1992, notablement inspiré par le langage des bailleurs internationaux de la Tanzanie, le vocabulaire utilisé par l'opposition pour critiquer les modes d'exercice du pouvoir par le CCM est fortement marqué par les concepts de « bonne gouvernance » (*utawala bora*), de « droits de l'homme » (*haki za binadamu* ou *haki za raia* [les droits du citoyen]) et d'« État de droit » (*utawala ya sheria*). Si le mot de démocratie (*demokrasia*) est également utilisé (comme dans le nom du parti Chadema, *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo*), l'adjectif de multipartisme (*demokrasia ya vyama vingi*) lui est plus souvent accolé car, utilisé seul, il peut aussi décrire le régime actuel. La volonté de poser le débat politiques à partir de ce langage se donne notamment à voir dans la manière dont l'opposition prend en charge certaines pratiques critiques externalisées par le régime. Si l'opposition cherche à s'adresser à la frange des électeurs (probablement minime) qui les partagent sur le fond, la prise en charge de ces critiques souvent violemment externalisées par le parti-État lui permet surtout de mettre en lumière les contradictions entre le discours et les actes du parti-État sur le sujet de la démocratie. Questionnés par la police en juin 2017 après avoir publiquement exprimé leur soutien aux prisonniers de *Uamsho*, Edward Lowassa et Freeman Mbowe (respectivement ancien candidat à la présidentielle et président du parti Chadema) ont rejeté ces accusations de sédition, en cherchant à poser le débat non sur le fond et la question de l'Union mais sur le terrain de la liberté d'expression et du respect de l'État de droit[714].

[711] Aggrey Omboki, « It was a political assassination attempt, Lissu tells journalists », *The Citizen*, 6 janvier 2018 [http://www.thecitizen.co.tz/News/It-was-a-political-assassination-attempt--claims-Lissu/1840340-4252938-147bybrz/index.html ; consulté le 9 juin 2018]

[712] *The Daily Nation*, « Tanzanian opposition Chadema party leader beaten to death », 14 février 2018 [https://www.nation.co.ke/news/africa/Tanzania-Chadema-leader-murdered/1066-4304584-r209f1/index.html ; consulté le 9 juin 2018]

[713] *African Arguments*, « Tanzania: Everyone is scared », 2 mars 2018 [http://africanarguments.org/2018/03/02/tanzania-everyone-is-scared/ ; 9 juin 2018]. L'auteur de cet article a demandé à rester anonyme pour des raisons de sécurité.

[714] Deogratius Kamagi et Luis Kolumbia, « CCM accuses Lowassa, wants him to face sedition charges », *The Citizen*, 30 juin 2017 [http://www.thecitizen.co.tz/News/CCM-accuses-Lowassa--wants-him-to-face-

Ces arguments, exprimés à partir du langage de la démocratie libérale, sont aussi mâtinés de références au langage de l'*Uhuru*, comme l'illustre ce propos d'Edward Lowassa au cours de la campagne électorale de 2015 :

> *« Mimi nawaambia hawa Watanzania wenzetu waliokatwa huko CCM nawakaribisha huku Ukawa wafurahie demokrasia. Huku niliko kuna maisha mazuri ya kisiasa, uhuru wa fikra na demokrasia halisi.*
>
> *I tell my fellow Tanzanians who were left in the CCM nomination to come UKAWA to enjoy democracy. Where I am there is good political life, freedom of thought and real democracy*[715]*. »*

Si les mots de *maisha mazuri*, *uhuru* et *demokrasia* font clairement référence au langage de la libération, un autre terme relatif au langage de la bonne gouvernance leur est accolé : *maisha mazuri ya kisiasa* [une bonne vie politique], *uhuru wa fikra* [la liberté de penser] et *demokrasia halisi* [démocratie réelle]. La mobilisation par l'opposition du langage de la libération est encore plus notable lors des meetings électoraux, faisant clairement rappel à la mémoire de la période de la lutte anti coloniale : le CCM est ainsi présenté comme un nouveau système colonial (*mfumo ya ukoloni*)[716] et un exploiteur liés aux intérêts indiens et européens[717]. La victoire de l'opposition est en opposition décrite comme une seconde libération (*uhuru*) et Edward Lowassa comme le continuateur de l'œuvre de Julius Nyerere et, dans le contexte de Meru, de Kirilo Japhet[718]. Si les mots principaux du langage politique de la libération des années 1950 et 1960 (*unyonyaji* [exploitation], *kupe* [tiques], *mrija* [pailles]) semblent être passés de mode, ceux qui les ont remplacé charrient peu ou prou les mêmes idées : l'exploitation se dit désormais sous la forme de la corruption (*rushwa*, qui se dit aussi *ufisadi* [mauvais]). L'exploiteur est présenté comme un chasseur (*mwindaji*) ou comme un prédateur (*simba*) guettant puis dévorant sa proie.

---

sedition-charges/1840340-3993240-m6auo2/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

[715] *Mwananchi*, « Lowassa amewakaribisha Chadema wafurahie demokrasia », 5 octobre 2017 [http://www.mwananchi.co.tz/habari/Lowassa-awakaribisha-Chadema-wanaokatwa-CCM/1597578-4126508-on210gz/index.html ; consulté le 9 juin 2018]

[716] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Mansese, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 19 octobre 2015.

[717] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village d'Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 16 octobre 2015.

[718] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village d'Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 16 octobre 2015.

***

Au sein du cadre délimité des registres autorisés de la critique, de multiples agents politiques se saisissent de la formule de légitimation du régime pour en retourner certains items vers les gouvernants, qu'il s'agisse de disputer l'héritage du moment de fondation de la communauté politique *(3.2.1)* ou de débattre de la mise en œuvre des principes proclamés à travers les langages de l'*Uhuru* [liberté] et de l'*Ujamaa (3.2.2).* Ces pratiques critiques internes illustrent la manière dont la formule de légitimation du régime a moins pour objectif de convaincre les citoyens que de proposer une matrice de mots, d'idées et de métaphores qui constituent alors un socle pour le débat politique. Loin d'être anecdotiques, ces pratiques critiques restent toutefois au sein des limites fixées par le processus d'internationalisation/externalisation car elles reprennent les termes du débat tel que fixés par la formulation de légitimation : elles renforcent *in fine* sa prégnance, et justifient de sa pertinence pour juger l'activité des gouvernants. En portant la critique uniquement sur la mise en œuvre des principes de la formule de légitimation, elles contribuent en outre à inscrire le champ de la critique dans les limites qui empêchent la remise en cause des fondements sur lesquels reposent le fonctionnement du régime. L'utilisation de ces différents items illustre la manière dont le débat politique en Tanzanie concerne *in fine* moins de grandes orientations programmatiques (à part la question de la formule institutionnelle de l'Union) que les qualités de ceux qui désirent assumer des responsabilités politiques. La question de la moralité individuelle est ainsi placée au cœur des discussions, et occupent une partie significative du temps de débat disponible : si certains candidats à la députation utilisent la vingtaine de minutes qui leur est généralement allouée pendant les meetings pour consciencieusement passer en revue les différents aspects de leur programme, la majorité cherche plutôt à faire la preuve de leur vertu et, surtout, à mettre en cause celle de leur opposant. Si les langages de l'indépendance et de l'*Ujamaa* disposaient aussi d'une forte dimension morale, cette discussion est aujourd'hui principalement cadrée à travers un langage d'inspiration religieuse, qui est omniprésent à tous les échelons du fonctionnement du régime.

3.3. Le « bon gouvernant » et le « mauvais gouvernant » : l'éthique des dominants au prisme des langages de la sorcellerie et de la piété

L'omniprésence conjointe des langages de la religion et de la sorcellerie (*uchawi*), notamment pendant la période électorale, est l'un des aspects qui m'a le plus frappée lors de mon enquête de terrain. Dans tous les meetings politiques auxquels j'ai assisté au cours de la campagne de 2015, sans aucune exception, j'ai pu observer des prières succinctes pour ouvrir les rassemblements, des références continuelles à Dieu (*Mungu*, qui peut être à la fois le Dieu des chrétiens et des musulmans), des comparaisons entre les candidats et des figures religieuses ou l'utilisation de versets de la Bible ou du Coran. Dans la quasi totalité de ces rassemblements, quoique à des degrés différents en fonction des contextes locaux et davantage dans les petits meetings que dans les rassemblements régionaux ou nationaux, des références étaient également faites à des pratiques relevant de la sorcellerie, qu'il s'agisse d'envoutement des électeurs, d'empoisonnement de la nourriture distribuée pendant la campagne ou de la transformation, à la nuit tombée, des hommes ou des objets. Ces langages, généralement utilisés l'un contre l'autre, étaient mobilisés par les candidats, ou les orateurs qui les accompagnaient, afin de justifier de la moralité et de la dignité du leader (*kiongozi*) à occuper une position d'autorité ainsi que, en miroir, de délégitimer leur opposant en soulignant sa personnalité perfide et déloyale. Il s'agissait, pour les agents politiques qui s'en saisissaient, de discuter et de critiquer l'éthique de celui qui se trouvait en position de domination dans le champ politique.

La présence conjointe de ces deux langages illustre la manière dont la question des ressorts de la domination et des devoirs qu'elle induit en retour sont aujourd'hui travaillées dans le cadre du régime politique tanzanien. S'ils sont aussi articulés à d'autres langages (ceux de la démocratie libérale, de la libération ou de l'*Ujamaa* mais aussi celui du localisme dont je traiterai dans le chapitre 5), les langages de la religion et de la sorcellerie témoignent de la reconfiguration des modes d'interpellation et de

jugement des gouvernants dans la période contemporaine. Au cours de mon enquête, la quasi totalité de mes informateurs ont en effet insisté sur le fait que le vocabulaire et la symbolique religieux avaient fait une apparition spectaculaire dans l'espace politique tanzanien depuis une vingtaine d'année, que ce soit pour s'en réjouir ou pour le déplorer. S'il est difficile de juger du degré de véracité d'une telle proposition, le fait même que cette appréciation soit relativement générale illustre une dynamique d'intensification du recours au religieux dans le champ politique tanzanien qui touche, au premier chef, les pratiques critiques. Les langages de la sorcellerie et de la religion sont aujourd'hui centraux quand il s'agit, pour les agents politiques tanzaniens, de discuter des questions relatives à la responsabilité des gouvernants.

Cette question de la responsabilité doit être mise en regard du fonctionnement typique du régime autoritaire où, comme l'explique Juan Linz, le pluralisme est non seulement limité mais aussi « not responsible[719] » : il s'agit alors de comprendre comment les agents politiques se saisissent des langages de la sorcellerie et de la religion pour discuter, d'une manière à la fois plus intense et dérobée, des devoirs qu'induit la position de domination à l'égard de la communauté politique. En brossant les figures opposées du « bon gouvernant » et du « mauvais gouvernant », les pratiques critiques qui se saisissent de ces deux langages cherchent notamment à mettre en exergue la question de l'éthique de redistribution. Tout en s'inscrivant dans un imaginaire hérité de la période d'*Ujamaa*, le langage de la piété permet ainsi de faire sens des évolutions brutales ayant touché la société tanzanienne avec la libéralisation économique et politique des années 1990 *(3.3.1)*. Parallèlement, l'utilisation de la métaphore de l'ensorcellement permet de discuter de l'éthique de protection des gouvernants, à la fois à partir de l'imaginaire des pratiques anti sorcellaires et de la bénédiction divine *(3.3.2)*. Si les langages de la religion et de la sorcellerie permettent à des nombreux agents d'exprimer leurs attentes et leurs critiques vis-à-vis des gouvernants, leur montée en puissance dans la période contemporaine témoigne d'une forme de dépolitisation du débat public. Si le régime tanzanien semble pouvoir fonctionner à partir d'un certain pluralisme des opinions, c'est dans un cadre largement qui ne permet pas remettre en cause les ressorts fondamentaux de son fonctionnement.

[719] Juan Linz, « An Authoritarian Regime: the Case of Spain », op.cit., 1964, p. 255.

3.3.1. Le vampire et l'homme pieux : l'éthique de redistribution du possédant

L'utilisation du langage de la sorcellerie pour parler du pouvoir est un phénomène largement documenté, notamment en ce qui concerne le continent africain : pour Peter Geschiere, la notion de sorcellerie est profondément liée à la question de l'intimité, du foyer et de la famille d'un côté et à celle de la confiance, de la solidarité et de la trahison de l'autre. Sans entrer dans la subtilité des débats académiques autour d'une notion profondément polysémique, percluse de difficultés liées à la traduction de concepts souvent très spécifiques aux contextes sociaux et historiques et relevant en même temps du sens commun, la sorcellerie peut toutefois être spécifiée comme « the danger inside » c'est-à-dire comme un ensemble de pratiques relevant de l'occulte et utilisées par « [a] witch [who] makes a hidden breach in the enclosed space of the family or the community, through which its very life force can be drained, siphoned off to the outside world[720] ». Mon propos est ici relativement restreint, et je me bornerai à analyser certaines des représentations du sorcellaire qui circulent dans l'espace politique tanzanien (c'est-à-dire les « soupçons, craintes, rumeurs, ragots, bruits de fond médiatiques, publications anthropologiques qui font état de la croyance généralisée à la sorcellerie[721] ») et ce qu'elles nous disent de l'évolution des modes de pratique de la critique. Le renouveau des études anthropologiques sur la sorcellerie en Afrique depuis les années 1990[722] a notamment montré à quel point cette notion était liée à la modernité et « offered a seductive discourse to address the riddles of modern development: the rapid emergence of shocking new inequalities, the enigmatic enrichment of a happy few, and the ongoing poverty of the many[. Witchcraft is a] tempting discourse to

[720] Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust: Africa in Comparison*, Chicago ; Londres, The University of Chicago Press, 2013, p. XVII - XVIII.

[721] Jean-Pierre Warnier, « Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie » , *Politique Africaine*, n°146, 2017, pp. 125 - 141, p. 127. Pour une critique de cette distinction entre représentation et réalité de la sorcellerie, voir Julien Bonhomme, « Les genres discursifs de la sorcellerie : des histoires intimes aux rumeurs publiques » , *Politique Africaine*, n°148, 2017, pp. 132 - 137 ainsi que les autres contributions en réponse à l'article de Jean-Pierre Warmier dans ce même numéro.

[722] Voir notamment Michael Rowlands et Jean-Pierre Warnier, « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », *Man*, vol. 23 / 1, 1988, pp. 118 - 132 ; Jean Comaroff et John Comaroff, eds., *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993 ; Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1997.

interpret modern developments that are baffling to many[723] ». Dans le cas tanzanien, de nombreuses études ont confirmé que le fait sorcellaire, dans la période contemporaine, était utilisé par les citoyens pour exprimer leurs craintes face à de profonds changements sociaux, économiques et politiques – qu'il s'agisse de l'introduction du commerce de longue distance au XIX^{ème} siècle, de la colonisation au XX^{ème}, de la transition à l'indépendance dans les années 1950 et 1960, de la politique de villagisation dans les années 1970 ou de la libéralisation économique et politique depuis le milieu des années 1980[724]. C'est lorsque les sociétés font face à la transformation des modes établis de régulation que la sorcellerie constitue un langage ressource pour les individus : elle permet de faire sens de ces changements, en désignant la source des problèmes auxquels le groupe est confronté et, en même temps, en réaffirmant sa capacité à y faire face. Autrement dit, « witchcraft is perhaps best understood as a matter of social diagnostics rather than belief[725] » : très concrètement, le langage de la sorcellerie adresse ainsi deux questions majeures du fonctionnement des communautés politiques, tant au niveau national qu'au niveau local – « les enrichissements excessifs et les abus de pouvoir[726] ».

En Tanzanie, le concept d'exploitation (*unyonyaji*) qui se trouvait au cœur du langage de libération pendant la lutte anticoloniale, était lui-même largement articulé à un imaginaire lié aux pratiques de sorcellerie et aux campagnes d'éradication de celle-ci[727]. Les métaphores utilisées pour expliciter cette idée, non seulement par les citoyens ordinaires mais aussi par certains des leaders de la TANU comme Bibi Titi Mohamed, faisaient ainsi directement référence aux pratiques occultes de la succion du sang et de la dévoration du corps. Si l'existence de figures similaires de vampires a été documentée dans de nombreuses sociétés africaines[728], la figure de l'exploiteur se confond, au Tanganyika, avec celle du *mumiani*, qui désigne un « government servant working on

[723] Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust*, op.cit., 2013, p. 5.
[724] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 258.
[725] Henrietta Moore et Todd Sanders, eds., *Magical Interpretations, Material Realities,* op.cit., 2001, p. 4.
[726] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 259.
[727] James Brennan, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », op.cit., 2006, p. 391.
[728] Les travaux de Peter Geschiere ont notamment porté sur la figure du djambe au Cameroun. Voir, entre autres, pour l'Ouganda Luise White, « Histoire africaine, histoire orale et vampires: Procès et palabres à Kampala dans les années 50 », *Politique Africaine*, n°79, 2000, pp. 83 - 100. Pour une perspective sur la période coloniale, voir de la même auteure, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

behalf of Europeans who captured Africans at night, hung them upside down, slit (Kiswahili, kuchinja) their throats and collected their blood in buckets to make magical medicines or to use in European hospitals[729] ». Selon Peter Pels, qui a lui même été accusé d'être un « white vampire » lors de son enquête de terrain dans la région des montagnes Uluguru, ce qui caractérise la figure du *mumiani* est son « lack of contact [that] was qualified by involvement in relations of production characteristic of the colonial economy: ignorance of accounting, lack of personal participation (through kinship or reciprocity of obligation) in a disciplinary economy[730] ». Le *mumiami* est un Africain, parfois venu d'ailleurs (un travailleur saisonnier, un employé de l'administration, un chercheur d'or ou un médecin de passage), dont la caractéristique principale est de s'enrichir aux dépens de ses compatriotes pour le compte des étrangers (des Blancs ou des Indiens) et, par là même, qui s'exclue des systèmes d'échanges matériels et symboliques locaux caractérisés par le don/contre don.

Au cours de mon enquête de terrain, je n'ai entendu qu'à une seule reprise utiliser un telle métaphore autour de la succion du sang. Cela ne signifie toutefois pas que cet imaginaire ne soit pas plus généralement utilisé, notamment dans les discussions informelles. En tout état de cause, un certain nombre de rumeurs liées à des pratiques de sorcellerie continuent de circuler en Tanzanie, en zones urbaines comme en zones rurales, parmi les élites éduquées comme chez les citoyens « ordinaires »[731]. Si nombre de mes informateurs ont fait référence, dans nos entretiens, à des pratiques relevant de la sorcellerie, il me semble tout à fait possible qu'en raison de mon identité de genre, de ma nationalité étrangère et/ou de mon statut universitaire, certains aient fait le choix, consciemment ou non, d'éviter certaines comparaisons peut être trop effrayantes ou transgressives. En outre, là où les rumeurs d'envoutements et d'empoisonnements (dont on m'a plus régulièrement parlées) concernent uniquement les Tanzaniens, le *mumiani* fait directement référence à la figure du *mzungu* (le « blanc ») que je représentais inévitablement dans les situations d'interview, d'une manière d'autant plus ambigüe que

[729] James Brennan, « Destroying Mumiani : Cause, Context, and Violence in Late Colonial Dar es Salaam », Journal of Eastern African Studies, vol. 2 / 1, 2008, pp. 95 - 111, pp. 95 - 96.
[730] Peter Pels, « Mumiani: The White Vampire: A Neo-Diffusionist Analysis of Rumour », op.cit., pp. 165 - 187, p. 180.
[731] Yusufu Lowi et Peter Masanja, « African Traditional Religions in Tanzania: Essence, Practice, and the Encounter with Modernisation », op.cit., 2006, p. 89.

mon activité principale consistait à « extraire » des connaissances de mes informateurs[732]. Autrement dit, que mes informateurs aient pensé que cette question ne me concernait pas car j'étais étrangère à la communauté locale (le cadre dans lequel s'inscrit la sorcellerie), ou qu'ils aient eu des réticences à m'en parler car je représentais, dans l'interaction, une figure assimilable à ces pratiques d'extraction sans contre-don, il me semble tout à fait plausible que je n'ai eu connaissance que d'une fraction minime des représentations du sorcellaire qui circulent dans l'espace politique tanzanien.

L'exemple de J.M., le directeur de campagne du CCM pour la circonscription d'Arumeru East dans la région d'Arusha, me laisse toutefois penser que la figure du *mumiani* continue d'être mobilisée dans le cadre de certaines pratiques critiques. Né dans une famille musulmane dont le père est originaire de Tanga (considéré comme l'une des places fortes des pratiques de la sorcellerie en Tanzanie), converti au christianisme et born again, ancien militant du Chadema ayant rejoint le CCM en 2005, J.M. constitue une figure un peu singulière, au sens où il est littéralement obnubilé par les questions liées à la sorcellerie et à la religion. Là où la plupart des orateurs des autres meetings politiques auxquels j'ai assisté n'ont utilisé que ponctuellement ces deux langages, J.M. les mobilisait à longueur de discours et, ne se contentant pas de faire des allusions implicites, détaillait très précisément ses accusations. Si ses propos doivent être resitués dans leur singularité, je fais toutefois l'hypothèse qu'ils ne sont pas tout à fait exceptionnels mais témoignent, d'une manière typique, d'une tendance générale à mobiliser le langage de la sorcellerie pour pratiquer la critique dans la Tanzanie contemporaine. Lors d'une réunion interne au CCM organisée dans un village sur les pentes du Mont Meru, à laquelle j'ai assisté dix jours avant les élections d'octobre 2015, J.M. se lance dans un long monologue visant directement les leaders du Chadema (encart 5 p. 274)[733] :

> *« Nimekuwa nikisema kila siku Chadema kilikuwa ni chama kizuri sana kilipoanzishwa na kilikuwa kina bendera na rangi ya chama chake kilikuwa na rangi ya bluu na nyeusi. Watu ambao wanaikumbuka Chadema kuanzia mwanzo ni mashahidi. Swali la kwanza la kujiuliza; Chadema walibadilishia wapi rangi*

[732] Et donc à me soustraire à un échange don / contre don. J'ai déjà évoqué cette question dans la partie méthodologique, voir p. 96.
[733] Observation d'une réunion de campagne interne au CCM dans le village de Mkure, ward de Ngwanikoli, circonscription d'Arumeru East, 15 octobre 2015.

ya bendera yao na walibadilishia wapi kadi za chama chao? Ni lazima tujiulize. Lakini kwa ushahidi wa kweli, mwaka 2005 Chadema walipokwenda kutafuta ufadhili wakafika Ujerumani wakakutana na chama kinachoitwa CBU cha Ujerumani, wakaambiwa ili tuweze kuwafadhili, ili tuweze kuungana ni lazima na ninyi mkubali kujiunga kwenye chama cha freemason. Masharti waliyopewa moja ilikuwa kubadilisha rangi ya bendera na kubadilisha rangi ya kadi zao na ndipo walipobadilishia kwa mkataba wa kupewa shilingi bilioni sita kila mwaka na ndio maana mnaona wana hela nyingi sana za kuzunguka na mandege na mahelikopta, wanakwenda kila mahali. Likini ndugu zangu watu hawa pamoja na gharama kubwa wanazozitumia hakuna mahala Chadema wamekwenda kujenga shule hakuna mahali wamekwenda kujenga daraja wala zahanati, hata siku moja. Leo tujiulize, hivi kama mtu unaweza ukawa na fedha nyingi halafu hausaidii jamii hizo fedha ni za nini? Eti hizo fedha ni za nini? Hazina maana. Sasa mimi nataka kuwaambia Wakristu wa Mungu, kama mtu aliwahi kuwa Chadema mimi nimewahi kuwa Chadema. Mimi hapa nimewahi kuwa Chadema na kwenye simu hiyo hiyo kuna kadi yangu hapo lakini nilikuwa na kadi ya rangi ya bluu na nyeusi, ipo kwenye hiyo simu hapo nimeipiga picha. Lakini baada ya 2005 kuingia kwenye maagano hayo mimi nilitoka uislamu ili niende mbinguni. […] Kwa ufahamu wangu na ujinga wangu, niliona acha niende na hii hapa, na niache hii hapa. Kwa mantiki hiyo niliondoka Uislamu nikiamini nikiingia Ukristo nakwenda mbinguni. Kilipokuja chama nilichonacho, nikaona kimeingia kwenye misingi ya kifreemason, nikajua tayari nimekwenda tofauti na misingi ya kibiblia, misingi ya Mungu. Niliondoka kwenye kile chama mwaka 2005, nikaondoka kwenye kile chama; na ndiyo maana utakuta mara nyingi wanahamasisha vurugu na maandamano; ni ili watu wamwagwe damu, wenyewe watoe sadaka. CC oyeee ! Unaweza ukakesha kanisani, ukakesha msikitini ukijua unakwenda mbinguni; kwa kusimama hivi upande wa Chadema ukaenda motoni, ukaja ukasikitika ndugu yangu. Mimi nawaambia watu –Wakristu wanaotaka kwenda kanisani, waone Chadema ni kama ukoma.

I have been saying everyday that Chadema was a very nice party when it started out. It had a flag with blue and dark colours. People who remembers Chadema from the beginning are witness of this. The first question to ask is why did Chadema changed the colours of their flag and membership cards? We must ask ourselves. For evidence, Chadema went to Germany in 2005 to look for sponsorship. They met a party called CBU, they were told to join freemasonry as a condition for sponsorship and partnership. They changed the colours of their flag and membership cards on contract to receive a donation of six billion shillings per year. That is why you see that they have a lot of money for travelling by using planes and helicopters, they go everywhere[734]. But with all this money, Chadema does not build schools, bridges or dispensaries anywhere. Let us ask ourselves, if you have a lot of money but you don't help the community, then what is the money for? What for? It is useless. Now, I want to tell Christians, the people of God, that I have once been to Chadema. I myself have once been to Chadema and in my phone there is a picture of my card, but it was of blue and black colour. It is

[734] J.M. fait référence au fait que le candidat du Chadema pour Arumeru East, Joshua Nassari, se déplace en hélicoptère pour faire campagne. Voir aussi p. 304.

in there, I took a photo of it. But after entering into the covenant in 2005, I left them – I left Islam so that I can enter heaven. […] For my knowledge or ignorance rather, I decided that I should abandon one faith and embrace the other. For that logic, I left Islam on the belief that entering to Christianity I will go to heaven. About the party I belonged to, I saw that it had entered into the freemasonry ways, then I knew that I was going against Biblical principles and God's ways. I left that party in 2005. That is the reason why they often mobilise violence and strikes – for bloodshed to give it as an offering. CCM oyeee! You may stay alert: going to church or mosque, you can think you you are heading to heaven, but by standing on Chadema's side like this, you will go to hell. My brother you will regret it. I tell people, churchgoing Christians, to see Chadema as leprosy ».

On retrouve dans les propos de J.M. les principaux items de l'image de *mumiani* : le sang, l'étranger, le secret, la prédation. Cette utilisation du langage de la sorcellerie pour critiquer ses opposants est intéressante car elle remet au goût du jour la figure du vampire en l'insérant dans le mythe du complot franc-maçon, qui circule aujourd'hui largement, en Tanzanie et en Afrique comme ailleurs, et notamment chez les jeunes[735]. Si l'imaginaire de la franc-maçonnerie en Afrique remonte à la période de la colonisation, associée notamment dans les pays francophones à l'idée de laïcité promue par les autorités coloniales, elle continue d'articuler l'idée d'une influence étrangère secrète sur les élites politiques et administratives, parfois liée à la décadence des mœurs et à l'homosexualité[736]. En s'appuyant sur le récit de sa propre expérience et sur quelques faits avérés (le changement de couleurs du drapeau du Chadema, les liens entre ce parti et la CDU allemande[737]), J.M. insiste non seulement sur « l'exploitation » des citoyens d'Arumeru par les leaders de l'opposition, mais aussi sur la collusion de ces derniers avec des puissances étrangères (renvoyant également à l'idée de « traître à la nation » que j'ai déjà évoquée) et leur duplicité et malhonnêteté. Dans un entretien ultérieur, il m'explique qu'il est certain que les locaux responsables du Chadema ont recours à la

[735] Pour une revue des approches sociologiques de la théorie du complot, voir par exemple Jane Parish et Martin Parker, eds., *The Age of Anxiety: Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Oxford, Blackwell, 2001 ou Matthew Gray, *Conspiracy Theories in the Arab world: Sources and Politics*, Londres ; New York, Routledge, 2010. Pour une analyse de la théorie du complot dans un contexte africain, voir Didier Fassin, « Entre désir de nation et théorie du complot. Les idéologies du médicament en Afrique du Sud », *Sciences sociales et Santé*, vol. 25 / 4, 2007, pp. 93 - 114.

[736] Patrick Awondo, Peter Geschiere et Graeme Reid, « Homophobic Africa? Toward A More Nuanced View », *African Studies Review*, vol n955 / 03, 2012, pp. 145 - 168, p. 151.

[737] Le parti Chadema est en effet soutenu et accompagné par la Konrad Adenauer Siftung en vertu de leur adhésion commune à International Democrat Union, l'organisation internationale des partis conservateurs.

sorcellerie car, lorsqu'ils se croisent dans la rue, ils refusent désormais de lui serrer la main.

> *« Q : Wakati wa kampeni ulienda naye mahali na mkaongea kuhusu mambo ya uchawi, una lolote la kusema?*
> *A : Kwamba tuliongelea nini?*
> *Q : Kulikuwa na tetesi kwamba Chadema wanatumia uchawi. Hili unaliongeleaje kwa sasa?*
> *A : Ni kweli, ndiyo pale ninasema, ndiyo maana tulikuwa tunahusisha moja kwa moja kuwa hawa wenzetu wanaweza wakawa wanatumia nguvu nyingine kwa sababu tunaposema Mungu, Mungu anataka sisi tukae pamoja na hata kama tunajaribu kushindana katika hoja, tushindane katika hoja, sio kutukana […] Sasa ndiyo maana tunaamini kuwa katika hili kulikuwa na hivyo vitu. Lakini zaidi ya hapo kulikuwa kuna vitu vinaweza kutokea. Yaani unaweza kukuta mtu unamsalimia, unampa hata mkono anakuambia, aa sitaki mkono wako. Kwahiyo, unaona kabisa kwamba huyu mtu ana Imani nyingine tofauti nah ii Imani ya Kikristo.*
>
> *Q : Pendant la campagne tu es allée avec elle* [mon assistante par de moi] *quelque part et sur tu lui a parlé de choses liées à la sorcellerie, est-ce que tu as d'autres choses à dire sur ça ?*
> *A : De quoi on avait parlé ?*
> *Q : Qu'il n'y avait pas de doute que le Chadema utilise la sorcellerie. Maintenant qu'est-ce que tu en dis ?*
> *A : Oui c'est vrai ce que j'ai dit là bas, nous disons absolument que ces gens là ils utilisaient une autre force. Parce que nous nous disons Dieu, Dieu veut que nous soyons ensemble et que même si nous essayons de rivaliser dans l'argumentation, nous rivalisons dans l'argumentation et sans s'invectiver* [kutukana, qui signifie 'abuser de'] […] *Oui c'est vrai, nous croyons qu'il y a des choses comme ça qui se sont passées. Mais aussi il y a des choses qui peuvent continuer de se passer. Par exemple, tu peux rencontrer quelqu'un et tu le salues, tu lui tends la main et il te dit, ah je ne veux pas ta main. Alors là tu voies vraiment que cette personne là elle a une foi différente de la foi chrétienne*[738] *».*

J.M. implique que le fait de refuser de serrer la main est un signe d'utilisation de la sorcellerie car celui qui la pratique se dérobe à la vie collective et à ses règles de bienséance : le serrage de main constitue une partie importante du processus de salutation et répond à des règles de politesse qu'il n'est pas toujours facile d'acquérir. Si elles jouent aussi plus généralement sur le tableau du localisme et de la proximité (je reviendrai sur ce point dans le chapitre 5), d'autres accusations de soustraction à la vie

[738] Entretien de l'auteure avec J.M., directeur de campagne du *Chama Cha Mapinduzi* pour la circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 30 mars 2016, Usa River (région d'Arusha). Traduction de l'auteure.

collective dont j'ai été témoin font également référence, même implicitement, à des pratiques occultes. Lors d'un meeting à Ngemo dans la circonscription de Mbogwe, le candidat d'opposition du Chadema critiquait par exemple le député sortant du CCM, en expliquant que la femme de ce dernier n'avait pas assisté à l'enterrement des deux parents de son mari[739]. L'image d'un manipulateur ingénieux et perfide utilisant la sorcellerie pour arriver à ses fins collant mal à la personnalité d'Augustino Masele (que ses opposants préféraient dépeindre comme un doux idiot, incapable de prendre la parole au parlement et alcoolique à ses heures perdues), les insinuations se retournaient vers son épouse, présentée comme une femme à la fois invisible (on ne l'avait apparemment jamais vue dans la circonscription) et machiavélique. Si elle n'était pas responsable de la mort de ses beaux-parents, comment alors expliquer qu'elle soit absente à leurs funérailles (ces dernières constituant un moment incontestablement central de la vie sociale) ? Le langage de la famille étant en outre très utilisé pour qualifier les liens entre les citoyens et leur élus (un point sur lequel je reviendrai également dans le chapitre 5), le fait d'insinuer que l'épouse du député est une sorcière implique l'existence d'un danger d'autant plus sournois qu'il vient du cœur même du foyer. Le niveau de l'angoisse est alors à mettre en rapport avec le caractère transgressif d'une telle trahison, de la part de ceux auxquels chaque individu est censé pourtant pouvoir faire le plus confiance[740].

Face à cette figure du « mauvais gouvernant », associé aux pratiques de l'exploitation et de la soustraction de la vie collective, le langage de la religion permet de mettre en miroir la figure de « bon gouvernant », associé à la piété. Tout d'abord, le langage de la religion permet d'exprimer d'une autre manière les accusations de sorcellerie : si celles-ci sont uniquement présentes dans les meetings au niveau local, les mentions au Diable permettent d'exprimer la même idée au niveau national. Comme l'illustre ce propos du secrétaire du Chadema pour la circonscription d'Arumeru East, l'argument reste en effet sensiblement le même :

> *« And we can say that most of the leaders of CCM, and that is very openly, they are believing in the devil, they are believing in magic powers, they are*

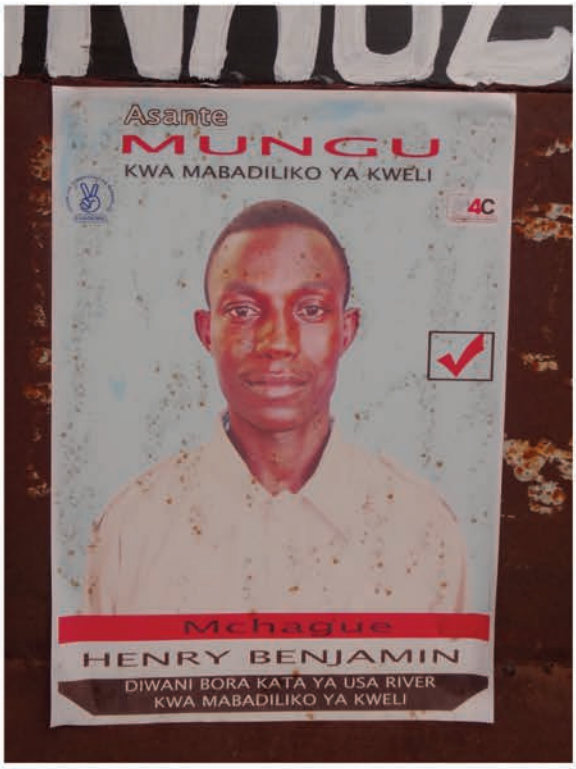
[739] Observation d'un meeting d'UKAWA, ward de Ngemo, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 3 septembre 2015.
[740] Un point souligné par Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust*, op.cit., 2013, p. XVI.

not trusting God. And we at Chadema we see this because CCM they are believing in magic powers, especially in the devil, in the devil system, we as Chadema let us believe in God […] I can say so because, normally, for example when we're in the campaign, during the campaign time, you cannot even hear one saying he believes in God, no. They say we're going to win the elections by any means. Which means, they are not mentioned. We are going to win the elections because we are the ruling party, because we have police, because we have army, because we have any alternative to win the elections. While Chadema we say that, we are going to win the elections because we have God. And God will be going to lead us to win the elections. But themselves, they don't even mention the name of God, I don't know why. That's why I can say that the people of CCM normally, they trust or they believe in the satanic powers.
Q : The people from CCM, you say they believe in the devil or in witchcraft ?
A : Both.
Q : Is it the same?
A : Uh, I can say so because, because,how can you differentiate devil and witchcraft, how can you ? How can you ? Because we believe in the living God, do you see ? We believe in the living God, that's why maybe I can say for them, maybe they depend on both[741] *».*

La mobilisation du langage de la religion permet de tracer les contours de la figure de l'homme pieux, qui s'oppose en tous points à celui qui a recours à la sorcellerie. La question de piété, ainsi que l'usage du terme neutre de *Mungu*, permettent notamment de faire référence à la pratique religieuse en évitant de s'associer à une foi ou à une dénomination spécifique, un enjeu auxquels les candidats sont ouvertement attentifs[742]. Un certain nombre d'affiches de campagne lors des élections de 2015 mettaient ainsi en avant le mot de *Mungu* comme une preuve de la piété de leur candidat (encart 6) : sans qu'il ne soit possible de confirmer cette hypothèse sans une enquête systématique, il m'a toutefois semblé que cette référence était principalement visible sur les outils de communication des candidats de l'opposition, plus pour les chrétiens que les musulmans, et davantage dans le nord que dans les autres régions (ces trois aspects expliquant que les affiches reproduites proviennent principalement de candidats du Chadema de la région d'Arusha). Toutes ces références à Dieu avaient pour objectif de présenter le candidat comme « God Fearing » (*mtu anamuogopa Mungu*), une

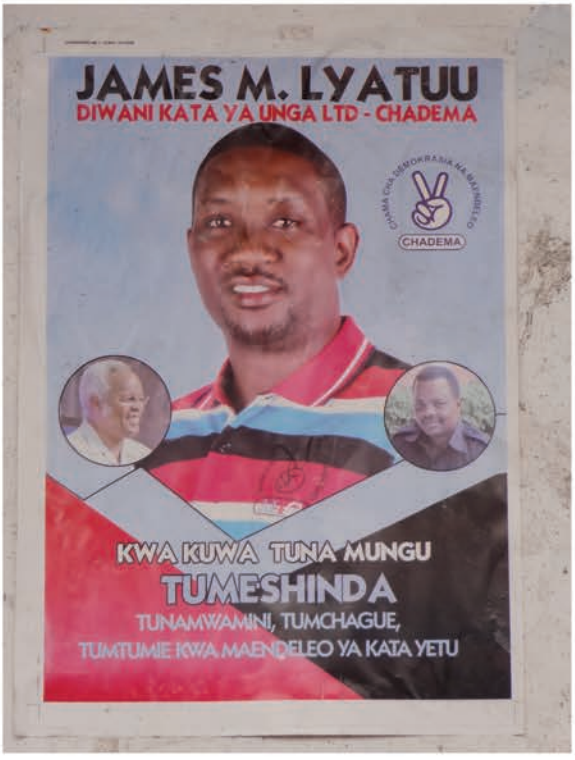
[741] Entretien de l'auteure avec E.M., candidat au poste de *diwani* pour Kikatiti et secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour la circonscription d'Arumeru East, 18 mars 2016, Kikatiti (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[742] S'ils peuvent préciser qu'ils sont chrétiens ou musulmans, les candidats s'abstiennent généralement de préciser de quelle dénomination ils se réclament. La mention faite par Edward Lowassa de son appartenance à l'Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) a par exemple donné lieu à l'une des controverses centrales de la campagne de 2015 (voir chapitre 5 2.3).

Encart 6 : *Mungu* (Dieu) et les affiches de campagne



Asante Mungu kwa Mabadiliko ya kweli [Merci Dieu pour un véritable changement] (candidat Chadema au poste de diwani d'Usa River, circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha)

Usiogope. Hata sasa Mungu yupo pamoja nasi [N'ayez pas peur. Dieu est avec nous] (candidat Chadema à la députation, circonscription d'Arusha Urban)



Kwa kuwa tuna Mungu Tumeshinda [Parce que nous avons Dieu nous gagnons] (candidat Chadema au poste de diwani d'Unga LTD, circonscription d'Arusha Urban)

Tulianza Na Mungu, Tunaendelea Na Mungu Na Tutamaliza na Mungu [Nous avons commencé avec Dieu, nous continuons avec Dieu et nous finirons avec Dieu] (voiture de campagne du candidat Chadema à la députation, circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha)

Wao wana Pesa Sisi tuna Mungu Usiogope Tutashinda [Ils ont l'argent, nous avons Dieu. N'ayez pas peur, nous gagnerons] (candidat Chadema au poste de diwani de Themi, circonscription d'Arusha Urban)

#Sauti ya wengi #ni sauti ya Mungu [La voix du grand nombre est la voix de Dieu] (candidat Chadema au poste de diwani de Kikatiti, circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha)

IN GOD WE TRUST DON'T PANIC (voiture personnelle du candidat Chadema à la députation, circonscription de Mbogwe, région de Geita)

Kwa kuwa hakuna lisilowezekana kwa Mungu [Parce que rien n'est impossible à Dieu] (candidat CCM à la députation, circonscription d'Arusha Urban)

expression très présente, à la fois dans les discours des leaders politiques mais aussi dans celle des leaders religieux comme me l'explique un leader de la confrérie de la *Shadhiliyaa* à Kilwa :

> *« Q : Unafikiri viongozi wanaomuogopa Mungu, wanakuwa ni viongozi wazuri ?*
> *R : Kama wanamuogopa Mwenyezi Mungu ndiyo wanakuwa viongozi wazuri.*
> *Q : Kwa nini ?*
> *R : Si wanamuogopa mwenyezi Mungu kufanya jambo lolote kinyume na Mwenyezi Mungu alivyoamrisha, hawezi atakuwa ameingia katika makosa, Mwenyezi Mungu hakuamrisha mpige huyu, muue huyu, sasa wewe utatoa order fanya hivi, unampinga Mwenyezi Mungu, kwa hiyo ile haitakiwi kama viongozi wale wanakuwa hawamo tena katika uongozi wa dini, kama utahatarisha amani na maisha ya watu. Huwezi kuwa kiongozi wa dini utakuwa kiongozi umevaa kanzu tu, lakini ndani ya moyo hamna, uongozi wako hamna ndani ya moyo wa kuwasaidia watu.*
>
> *Q : Do you think leaders who are God-fearing become good leaders?*
> *A : If they fear Allah, they will be good leaders*
> *Q : Why?*
> *A : They fear the almighty God and doing anything against the will of God. They cannot do that, it would be a transgression. God almighty forbids that you beat this person, kill this one. When you give an order for such acts, you are opposing God almighty. Therefore, that is not desirable. Those leaders do not qualify as religious leaders anymore, because they threaten peace and people's lives. You cannot be a religious leader. You will just put on a* kanzu[743] *but you have no a heart for people*[744] *».*

Comme l'illustre ce propos, la piété individuelle du leader est associée non seulement à la soumission à l'autorité divine mais aussi à un engagement en faveur du plus grand nombre : le langage de la religion, en inscrivant la figure du « mauvais gouvernant » dans le recours aux pratiques d'exploitation, construit en retour celle du « bon gouvernant » comme un individu désintéressé et dévoué. Dans certains meetings, la réputation d'incorruptible de John Magufuli pouvait ainsi lui valoir des comparaisons avec des figures bibliques comme avec le Christ, envoyé par Dieu pour sauver les siens[745]. Lorsque les candidats cherchaient à faire montre de leur piété, ils ne

[743] Le *kanzu* est une longue robe blanche ou couleur crème qui est portée par les hommes dans la région des Grands Lacs. Le *kanzu* est associé à la culture swahilie et islamique : les imams le portent typiquement et les fidèles en sont vêtus pour se rendre à la mosquée le vendredi.
[744] Entretien de l'auteure avec B.H., Khalif de la Shadhiliyya de Kilwa Kisiwani, 17 février 2016, Kilwa Kisiwani, (district de Kilwa, région de Lindi).
[745] Observation d'un meeting du CCM, village de Ponga, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.

l'illustraient en outre pas en détaillant leur fréquentation de la mosquée ou de l'Église mais insistaient plutôt sur les donations qu'ils avaient faites, sur leurs deniers personnels, à leurs administrés ou aux initiatives religieuses de charité.

On retrouve ici un item historiquement central à la figure du « bon gouvernant », celui du devoir de redistribution à l'égard de la communauté, qui s'inscrit très nettement, dans le cas tanzanien, dans la continuité de l'éthique du gouvernant tel que construite pendant la période socialiste. À partir du modèle des relations au sein de la famille élargie, l'ambition de l'*Ujamaa* visait en effet à « unir tous les citoyens pour faire de la Nation une vaste famille [:] ces relations [relevaient] pour l'essentiel de partage, d'entraide et de coopération [et] entraîn[ai]ent, comme devant, des obligations, la première d'entre elles étant de travailler ; la seconde implique l'impossibilité d'accumuler à des fins personnelles et le devoir de redistribuer[746] ». La déclaration d'Arusha, à travers le Leadership's Code, insistait notamment sur la non-accumulation du capital pour tous les dirigeants du parti-État (puis, à partir de 1987, pour tous les membres du parti[747]), assimilée à l'exploitation et au capitalisme (*ubepari*). Parallèlement, la politique socialiste visait à inscrire dans un cadre étatique la redistribution des ressources, en mettant par exemple en place une fiscalité très progressive, des aides aux paysans et la garantie de la péréquation des prix d'achat de la production agricole ainsi qu'en fournissant des services publics d'une manière relativement équitable sur tout le territoire[748]. Les bouleversements induits par la politique de libéralisation de l'économie tanzanienne, à partir du milieu des années 1990, et notamment l'abrogation du Leadership's Code lors de la conférence de Zanzibar en février 1991, ont profondément remis en cause cette organisation des rapports entre les élus et les électeurs[749] : comme ailleurs sur le continent, les leaders politiques tanzaniens participent à la « politique du ventre » et utilisent en partie les bénéfices de leurs activités d'accumulation dans le champ politique. La prolifération des représentations sorcellaires en Tanzanie dans les années 1990 est notamment liée à la nécessité, pour les citoyens, de faire sens de ces

[746] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 39.
[747] Pius Msekwa, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, op.cit., 2013, p. 122.
[748] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, pp. 128 - 131.
[749] Aili Tripp, *Changing the Rules: the Politics of Liberalization and the Urban Informal Economy in Tanzania*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 170 et suivantes.

évolutions qui ont provoqué, probablement plus qu'ailleurs, une rupture dans l'imaginaire du pouvoir. Comme l'explique en effet Tom Sanders,

> « witchraft rumours speark direclty to issues of morality, and more specifically to the morality of the market. They pose difficult questions about who gets what, how they get it, and at whose expense [...] Seen in this light, there is nothing at all 'free' about the so-called free market (*soko huria*). By its very 'nature' the market extracts a heavy toll in human lives[750] ».

Dans un contexte caractérisé par une compétition accrue, à la fois économique mais aussi politique, le langage de la sorcellerie permet alors de poser la question du « prix » de la réussite : si celui qui utilise la sorcellerie ne s'enrichit qu'aux dépens des autres, celui qui veut prouver qu'il n'y a pas recours doit démontrer que son succès ne se fait pas à leur détriment. La question de la réussite est donc profondément liée à celle de la redistribution : qu'ils utilisent les ressources que leur accordent leur position d'élu pour développer leurs affaires, ou leurs ressources personnelles pour accéder à des positions électives, les candidats aux élections mettent tous en avant leurs multiples contributions (*michango*) pour la communauté, et notamment celles liées aux projets de développement des organisations religieuses. La compétition électorale dans la circonscription d'Arumeru East en 2015 illustre parfaitement ces dynamiques : depuis son élection en 2012, le député sortant du Chadema avait par exemple utilisé ses indemnités parlementaires pour créer une agence de voyage à Usa River, qui, en retour, lui assurait des revenus suffisants pour investir personnellement dans des projets de développement, notamment des associations de micro-crédit pour les jeunes. De son côté, son opposant du CCM, candidat pour la première fois sous les couleurs du parti, était un entrepreneur déjà prospère et en témoignait en distribuant son argent sans compter (c'est au moins ce que la rumeur disait) : la quasi totalité de son tract de campagne était en outre consacré au détail des projets auxquels il avait contribué, du financement du choeur d'une Église pentecôtiste au jardin d'enfants de la mosquée, en passant par la rénovation du commissariat.

[750] Todd Sanders, « Save our skins. Structural adjustment, morality and the occult in Tanzania », op.cit., 2001, pp. 160 - 183.

Dans la période contemporaine, le langage de la piété semble ainsi offrir une solution pour résoudre la contradiction entre, d'un côté, les changements brutaux dans les manières d'exercer le pouvoir économique de la part des leaders politiques ainsi que l'augmentation des inégalités et, de l'autre, la permanence de la figure du « bon gouvernant », largement inspirée de la matrice morale de l'*Ujamaa*, notamment en ce qui concerne les valeurs de redistribution, « d'honnêteté, d'intégrité, de sacrifice pour le bien commun[751] ». Si la mobilisation du langage de la sorcellerie pour désigner les problèmes auxquels la communauté fait face est marquée par de fortes continuités, la montée en puissance du langage de la religion dans la période contemporaine témoigne, elle, des évolutions dans la manière dont les solutions apportées aux problèmes sont cadrées : c'est ainsi qu'il faut comprendre que

> « [the ideology of Ujamaa's] collapse left an ideological vacuum that could not be adequately filled by the market ideology […] As a result of the disintegration of the national value system, the inequalities and injustices that were once viewed through a class lens under the Ujamaa and self-reliance ideology and now being views through religious as well as ethnic lenses[752] ».

Avec la marginalisation progressive du langage de l'*Ujamaa* (en dépit de certaines résurgences) pour exprimer les solutions apportées par les leaders politiques aux problèmes qui inquiètent les citoyens tanzaniens, le langage de la religion est devenu le principal vecteur de la discussion autour de l'éthique des dominants.

Ces évolutions participent d'une dynamique de dépolitisation du débat politique en Tanzanie, au sens où la mobilisation des langages de la sorcellerie et de la religion contribuent à poser le rapport au politique à un niveau individuel. Avec la sorcellerie, en effet, « [ce qui est en cause] c'est le comportement d'un individu détenant à un moment donné un poste dans cet ordre nouveau et l'exerçant en contravention des normes socialement acceptées[. La sorcellerie] ne s'intéresse pas aux structures, aux

[751] Marie-Aude Fouéré, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », op.cit., 2011, p. 85.
[752] Mohammed Bakari et Laurean Ndumbaro, « Religion and Governance in Tanzania: the Post-Liberalisation Era », in Rwekaza Mukandala & al., eds., *Justice, Rights and Worship: Religion and Politics in Tanzania*, op.cit., 2006, pp. 334 - 339, p. 342.

mécanismes administratifs[753] ». De la même manière, le langage de la religion contribue à associer la figure du « bon gouvernant » à des pratiques individuelles de piété et de charité : dans ce cadre, la corruption est présentée comme un péché (*« rushwa ni dhambi[754] »*), le fait de quelques individus malveillants, et non comme la conséquence d'un système économique et/ou politique plus global.

3.3.2. Ensorcellement et providence : l'éthique de protection du gouvernant

À côté de la problématique de l'exploitation et de la soustraction à la vie collective, le deuxième aspect central des pratiques critiques mobilisant le langage de la sorcellerie est la question de l'emprise politique, c'est-à-dire de l'ascendant perçu comme rationnellement inexplicable que peut exercer un candidat ou un parti sur les électeurs qui votent pour lui : dans beaucoup de meetings politiques auxquels j'ai assisté, le choix du citoyen pour le camp opposé était présenté comme ne pouvant constituer que le résultat d'un ensorcellement. Lors d'un meeting du CUF à Kilwa, l'un des orateurs, ancien membre du National Executive Committee (NEC) du CCM qui venait de faire défection, expliquait, en s'appuyant sur son expérience personnelle, qu'être au sein du CCM était comme être ensorcelé et que rejoindre UKAWA était un moyen de se libérer[755]. Au cours d'un entretien que j'ai eu avec lui en mars 2016, J.M., le directeur de campagne du CCM pour la circonscription d'Arumeru East, m'a détaillé les mécanismes de cette emprise politique par l'ensorcellement :

> *« Kingine nilichotaka kuongezea ni kwamba wakati wa kupiga kura wenzetu walinunua kalamu ambazo hatujui zimenunuliwa kutoka wapi. Lakini waliwaelekeza, walizigawanya kwa wapiga kura. Unajua mpiga kura anashindwa kuelewa, unapokuja kupewa kitu chochote; unajua mimi leo kuunganishwa na shetani ni kazi rahisi. Mfano, nikienda labda kwa mganga, simu hii ikanenewa mambo kemkem, nikija nikikupa hii simu ina maaana wewe utakuwa umeunganishwa moja kwa moja kwenye ule ulimwengu wao. Kwahiyo, baada ya wenyewe kutoka kwenye mambo yao walinunua kalamu nchi nzima na zikagawanywa kwa wapiga kura. Kwahiyo, walipokuwa kwenye kampeni –ile*

[753] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, pp. 259 - 260.
[754] Entretien de l'auteure avec A.K., commerçante, *diwani* special seat, Kilwa District Council, 19 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[755] Observation d'un meeting d'Ukawa dans le ward de Mandawa (district de Kilwa, région de Lindi), 29 septembre 2015.

mikutano ya mwisho walikuwa wanagawanya zile kalamu. Kwa mantiki hiyo, watu wote waliochukua zile kalamu hata kama ulikuwa na akili ya kusema ngoja nifanye hili, unaweza ukabadilishwa akili. Kwa sababu tunaamini nguvu za giza zipo. Sasa hali ile itaondoka baada ya kuwa umepiga kura –yaani ukishapiga kura hivi ndiyo ile hali ile sasa, unarudiwa na ule ufahamu. Ndiyo baadaye sasa unasema hivi nilifanyaje, kwanini nilimchagua yule mtu? Na haya tunakutana nayo. Sasa hivi kuna watu wanajuta; wanasema unajua mimi nilimpa kura Lowassa, nilimpa kura Nassari – yaani roho inaniuma. Sijui nilimpampaje! Unaona? Kwahiyo, kuna vitu kama hivyo.

All I wanted to add, is that during our elections, they bought pens that we did not know where they were bought from. But they did instruct them, they distributed them to voters. You know, a voter fails to understand when they are given something. You know it is easy for me to be connected to Satan today. For example, if I go to the witch and this phone is cursed for several things, and I come here and give it to you, this means that you will be connected to their world right away. So, after doing their stuff, they bought pens and distributed them to voters countrywide. They distributed them during the last campaign rallies. All people took those pens and even if you were to refuse you would be made to change your mind and have to take it. Because we do believe that the powers of darkness exist. Now, you will come back to your senses only after voting – you will go back to your normal senses. It is then you will be asking yourself : what have I done, why have I voted for that person? We confront these issues. There are people who are regretting now, saying : you know I voted for Lowassa, I gave my vote to Nassari – they are hurting. I don't know how I voted for them! You see. There are such things[756] *».*

Ce propos illustre la manière dont le vote pour le parti opposé est couramment présenté, à la fois au sein du CCM et au sein de l'opposition, comme ne pouvant relever d'une réflexion rationnelle de l'électeur : alors même que les appartenances partisanes et les choix électoraux sont relativement fluides dans le champ politique tanzanien, le langage de la sorcellerie est mobilisé par les leaders des formations partisanes pour faire sens de cette « impensable », tout en réaffirmant la dichotomie entre les deux campus, en utilisant la métaphore de l'ensorcellement. Le sortilège d'envoûtement est souvent décrit comme passant par le medium d'un objet, par exemple à travers un stylo dans les propos de J.M. D'une manière similaire, la nourriture distribuée pendant la campagne était régulièrement présentée comme empoisonnée et de multiples mises en garde étaient faites aux citoyens au cours des meetings électoraux : on leur expliquait qu'ils pouvaient, s'ils le souhaitaient, aller au rassemblement organisé par l'autre parti mais qu'ils ne devaient, sous aucun prétexte, manger ou accepter de la nourriture.

[756] Entretien de l'auteure avec J.M., directeur de campagne du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour la circonscription d'Arumeru East, 30 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

La nourriture pouvait par exemple être décrite comme n'étant qu'une illusion, qui s'évanouirait une fois son but atteint : lors d'un meeting du CCM à Arumeru West (région d'Arusha), l'un des orateurs prévenait que le sucre qui avait été distribué par le Chadema dans les environs se changerait en sable dès les élections passées[757]. Ces mises en garde exprimaient non seulement l'idée que la sorcellerie pouvait être utilisée pour tromper les citoyens, mais contribuaient aussi à jeter le trouble sur l'ensemble des objets distribués au cours de la campagne électorale[758] (qu'ils s'agissent de tshirts, de *khangas* mais aussi des billets roses de 10 000 shillings qui passent de main en main aux yeux de tous) et qui relèvent de la *takrima*, « cette 'hospitalité traditionnelle' faite de petits cadeaux en argent et en nature[759] ». La nourriture ensorcelée était également décrite comme provoquant une forme d'envoutement de ceux qui la consomment au moment de l'acte de vote, transformant l'électeur en un zombie (une autre métaphore du langage de la sorcellerie largement documentée dans le tanzanien[760] ou d'autres pays africains[761]) : le candidat de l'opposition à la députation dans la circonscription de Mbogwe prévenait les personnes présentes à l'un de ses meetings que le sel qui avait distribué par le CCM contenait du *dawa,* un médicament aux pouvoirs occultes qui les feraient voter contre leur gré.

Enfin, certaines pratiques critiques utilisant le langage de la sorcellerie visent également à présenter cette nourriture offerte comme non seulement dangereuses mais également tout à fait répugnante. Lors d'une réunion interne au CCM, J.M. avait ainsi mis en garde les militants présents quant à la nourriture cuisinée et distribuée par l'épouse du candidat

[757] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ngaramtoni, circonscription d'Arumeru West (région d'Arusha), 13 septembre 2015.
[758] Sur la circulation des objets pendant les campagnes électorales, voir le dossier « Matérialités du vote », *Politique Africaine*, n°144, 2016 et notamment Paul Grassin, « Pagnes partisans, fabrique des partis et participation politique des femmes des classes populaires au Malawi », *Politique Africaine*, n°144, 2016, pp. 95 - 113.
[759] Marie-Aude Fouéré, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », op.cit., 2011, p. 75. Voir également Machiko Tsubura, *Accountability and Clientelism in Dominant Party Politics: the Case of a Constituency Development Fund in Tanzania*. Thèse de doctorat, University of Sussex, 2014, pp. 108 - 114.
[760] Voir par exemple Martin Lindhardt, « More Than Just Money: The Faith Gospel and Occult Economies in Contemporary Tanzania », *Nova Religio*, vol. 13 / 1, 2009, pp. 41 - 67 ou Todd Sanders, « Invisible Hands and Visible Goods: Revealed and Concealed Economies in Millennial Tanzania », in Liv Haram et Bawa Yamba, eds., *Dealing with Uncertainty in Contemporary African Lives*, op.cit., 2009, pp. 91 - 117.
[761] Voir notamment Jean Comaroff et John Comaroff, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale : le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010.

du Chadema : il était formel, les samosas étaient en réalité non pas fabriqués à partir de viande de bœuf, mais de viande de chien[762]. Afin d'étayer son allégation, il avait sorti son smartphone, cherché quelques secondes à l'intérieur puis, en expliquant qu'il avait reçu cette preuve d'un ami, l'avait fait passer à l'assistance qui était assise en demi-cercle en face de lui. Alors qu'il continuait son discours, la trentaine de personnes présentes cette réunion regardaient par petits groupes ce qui était affiché sur le téléphone et se concertaient à voix basse avant de le passer à leurs voisins. Lorsque le téléphone avait fini par arriver au bout du cercle où j'étais assise, j'avais enfin découvert la photo : il s'agissait du cliché horrible d'un chien écharné attendant d'être dépecé. Cette image était toutefois téléchargé depuis l'internet chinois (on voyait distinctement des caractères chinois sur la gauche de l'image) et donc avait peu à voir avec le contexte Meru : pourtant, et si les visages des participants à cette réunion avaient été relativement circonspects, elle semblait tout de même les avoir impressionnés. Sans juger du degré de conviction produite de cette « preuve », l'utilisation de l'image et du smartphone avaient clairement crée un trouble, notamment parce que les personnes présentes à ce rassemblement disposaient, elles, de téléphones d'ancienne génération (encart 5 p. 274).

La mobilisation de ces images autour de la nourriture font évidemment référence au langage de la politique du ventre qui a été particulièrement documenté dans les cas africains[763] : à l'inverse de celle qui fait grossir, la nourriture ensorcelée était décrit comme une nourriture qui rend malade[764]. Les métaphores de la maladie et de la décadence du corps étaient en effet parallèlement très présentes : les orateurs du CCM comme ceux d'UKAWA décrivaient souvent l'autre parti comme la lèpre (*ukoma*). Au cours d'un meeting du CCM dans la circonscription de Mbogwe, un ministre du CCM en visite comparait également le candidat à la présidentielle de l'opposition Edward Lowassa à *« a dead body without owner[765] »*, faisant référence soit à un corps sans âme

[762] Observation d'une réunion de campagne interne au CCM dans le village de Mkure, ward de Ngwanikoli, circonscription d'Arumeru East, 15 octobre 2015.
[763] Jean-François Bayart, *L'État en Afrique: la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989. Voir également, entre autres, Richard Banégas, « 'Bouffer l'argent' Politique du ventre, démocratie et clientélisme au Bénin », in Jean-Louis Briquet et Frédéric Sawicki, dir., *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 75 - 109.
[764] Après avoir accusé son opposant d'ensorceler le sel qu'il distribuait aux citoyens, le candidat du Chadema avait également insisté sur le fait que le député sortant du CCM avait beaucoup mangé et qu'il était devenu gros. Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Ngemo, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 3 septembre 2015.
[765] Observation d'un meeting du CCM, village de Ngemo, circonscription de Mbogwe, (région de Geita),

(un zombie), soit à la dépouille d'un défunt abandonné par les membres de sa propre famille. C'est de nouveau une histoire racontée par J.M. qui est tout à fait typique de l'utilisation conjointe de ces trois registres de la sorcellerie, de la nourriture et de la maladie : au cours de la réunion interne du CCM à Mkure, ce dernier avait expliqué que la femme du candidat du Chadema cuisinait des samosas ensorcelés mais aussi du *pilau* (une recette tanzanienne de riz aux épices et à la viande). Une fois le rassemblement terminé et toute l'équipe de campagne dans le 4x4 du candidat en route vers le prochain meeting, l'une des personnes présentes lui a demandé de leur raconter l'histoire du *pilau*, qu'il n'avait finalement pas développée. J.M. a alors expliqué[766] que l'un de ses amis, qui travaillait à l'hôpital d'Arusha, lui avait rapporté que les membres de l'équipe de campagne du candidat du Chadema s'était organisés pour récupérer l'eau qui avait servi à laver les corps des malades décédés afin de cuisiner le *pilau* qu'ils distribuaient ensuite aux électeurs d'Arumeru.

Une autre histoire concernant le député Joshua Nassari circulait parmi les membres du CCM à Arumeru : d'aucuns racontaient que le bâton (*fimbo*), symbole d'autorité avec lequel le candidat du Chadema ne manquait jamais de s'afficher (encart 7), se changeait en serpent à la nuit tombée. Cette dernière histoire illustre un autre aspect important des pratiques critiques qui se disent à travers les représentations sorcellaires : à côté de la dimension d'exploitation, le langage de la sorcellerie permet de parler du pouvoir et de ses détenteurs, dont la tâche principale est, théoriquement, de protéger leurs administrés et notamment des attaques sorcellaires. Dans le contexte de Meru, le *fimbo* (qui se dit *ndata* en kimeru) symbolise le statut des chefs coutumiers (*washili*) : même si d'autres personnes (dont les deux candidat) utilisent aujourd'hui un *fimbo* sans avoir ces responsabilités[767], c'est néanmoins toujours afin de se revendiquer d'une certaine autorité à gouverner[768] (encart 7). L'histoire du *ndata* qui se transforme en

30 août 2015. Pas d'enregistrement, traduction de mon assistant de recherche.

[766] Ces propos m'ont été rapportés par mon assistante de recherche après notre arrivée sur le lieu du second meeting. Pour ne pas interrompre la narration de J.M., elle avait préféré ne pas me traduire ses propos au fur et à mesure.

[767] Provoquant davantage l'amusement que l'exaspération des *washili*. K.U., chef principal (*mshili mkuu*) du clan Urio, 30 mars 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha).

[768] Le *fimbo* n'est pas une pratique réservée au contexte de Meru mais est largement répandue en Tanzanie. Il peut aussi avoir une connotation religieuse et politique, comme me l'explique le secrétaire du Chadema pour Arumeru East : *« if [the traditional leaders] give you that stick, you have to go with that stick everywhere, everywhere you have to go with that stick, because it's the sign you're given. Can I give an example ? For example in the Bible there is someone called Moses, or Moussa. The Moussa was given*

Encart 7 : autorité, coutume, proximité à Arumeru East : le *ndata* / *fimbo*

Le *fimbo* (*ndata* en kimeru) est un symbole d'autorité qui fait référence, dans le contexte de Meru, aux chefs coutumiers (*washili*). Lors de la campagne électorale de 2015, les deux candidats à la députation utilisaient toutefois des *fimbo*, qui leur ont été accordés dans d'autres circonstances.

John D, le candidat du CCM, utilisait toujours le *ndata* qui lui avait été donné lorsqu'il avait été élu responsable de la ligue des jeunes du CCM d'Arumeru, il y a une vingtaine d'années. Il était décoré avec des perles de rocaille (faisant référence aux bijoux masai), aux couleurs du drapeau tanzanien : il faisait ainsi le lien entre les différentes appartenances ethniques de la circonscription (masai et meru) et avec le cadre de la nation tanzanienne.

Le député sortant de Chadema, Joshua Nassari, utilisait également un *fimbo* qui lui a été donné par des leaders coutumiers masai du ward de Ngabobo (si la circonscription d'Arumeru East est majoritairement peuplée de Wameru, certains wards ont une population majoritairement masai, dans les plaines au nord et au sud du Mont Meru). La rumeur propagée par les membres du CCM disait qu'à la nuit tombée, son *fimbo* se transformait en serpent. Lors de la cérémonie de bénédiction après son élection en 2012, les leaders coutumiers masai lui avait également remis une *shuka* [couverture] masai : une photo de ce moment est reproduite sur la vitre arrière de l'une de ses voitures de campagne.

serpent renvoie alors à la duplicité de celui qui se présente en position d'autorité pour mieux tromper ceux dont il est censé garantir la sécurité, une thématique centrale aux représentations sorcelleraires autour de la trahison[769]. L'une des responsabilités des autorités coutumières des Wameru consiste en effet précisément à protéger la société des attaques de sorcellerie, notamment à travers le rituel du « pot breaking » (*kupasua chungu*)[770] : lorsqu'un membre de la communauté rencontre un problème grave que les *waganga* (guérisseurs traditionnels autant que « witchdoctors ») sont impuissants à résoudre, il s'adresse alors aux *washili* qui lui donnent, ou non, leur accord pour briser le pot. Le rituel permet de déterminer la personne à l'origine du problème : une fois le pot brisé (environ une fois par an selon le *mshili mkuu*, le chef suprême des Meru) par un *mchauri* (un *mganga* spécial), le mauvais sort s'abat alors sur la personne à l'origine de l'ensorcellement et sa famille, à la fois en guise de punition et afin de faire cesser la malédiction[771].

Le rituel du « pot breaking », qui a sans doute des équivalents dans d'autres groupes sociaux en Tanzanie, illustre le fait que celui en position d'autorité a comme responsabilité de protéger la communauté des attaques sorcellaires : cette éthique du gouvernant, si elle concerne dans ce cas précis les autorités coutumières, se retrouve d'une manière plus générale, dans la figure du « bon gouvernant ». Afin de faire référence à cette éthique de protection, certains leaders politiques peuvent se saisir de la métaphore de la lutte contre la sorcellerie pour tenter de démontrer leur autorité à gouverner : pendant les années 1970, les leaders de la TANU faisaient ainsi souvent référence à l'« ujamaa as 'dawa for unyonyaji' » (l'*Ujamaa* comme remède à l'exploitation). Tout en interdisant les campagnes anti-sorcellerie et en marginalisant le rôle des autorités coutumières, le parti-État « embraced key elements of eradication

a stick to lead the people of Israel, I think you remember if you are a christian. And also, I can give you a good example of our later Julius Karambara Nyerere, of the First President of Tanzania, was given a stick, and that stick he was going with it everywhere, even the UN, or different nations in Africa, different nations in the world ». Entretien de l'auteure avec E.M., candidat au poste de *diwani* pour Kikatiti et secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour la circonscription d'Arumeru East, 18 mars 2016, Kikatiti (district d'Arumeru, région d'Arusha).

[769] Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust,* op.cit., 2013.

[770] Pour une analyse du rituel du « pot-breaking » en termes d'a*ccountability*, voir Tim Kelsall, « Rituals of Verification: Indigenous and Imported Accountability in Northern Tanzania », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 73 / 2, 2003, pp. 174 - 201.

[771] Entretien de l'auteure avec E.S., chef des Meru (*mshili mkuu*), 28 septembre 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha).

discourse, and jealously guarded for itself the task of selecting the nation's enemies for eradication[772] ». Dans le cadre de la campagne de 2015 à Kilwa, l'ancien membre du National Executive Committee (NEC) du CCM, qui venait de faire défection vers l'opposition, expliquait non seulement qu'être membre du *chama tawala* était comme être ensorcelé mais que rejoindre UKAWA était comme aller voir un *mganga* [guérisseur traditionnel / witchdoctor] pour être délivré[773]. D'une manière quoique plus indirecte, la présence de groupes de *wasuezi* qui animaient des meetings du CCM dans certaines circonscriptions en pays sukuma, comme à Mbogwe dans la région de Geita, illustre la façon dont les leaders politiques cherchent à mobiliser l'imaginaire lié aux pratiques anti-sorcellerie des religions traditionnelles (encart 8) : en dehors du temps des campagnes électorales, ces groupes de musique d'une vingtaine de personnes participent à des rituels de guérison en renforçant, à travers leurs pouvoirs, la capacité des *dawa* prescrites par les *waganga*[774]. Les *wasuezi*, dont il existe trois groupes dans le district de Mbogwe (tous ne participent qu'à des meetings du CCM), sont composés uniquement de personnes ayant été soignées grâce à l'intervention d'autres *wasuezi* et qui font généralement partie de familles dont des membres ont eux mêmes été *wasuezi*[775]. Comme l'indique la rumeur, le directeur du groupe de *wasuezi* de Masumbwe m'a confirmé que certains membres de ces groupes pouvaient également participer à des rituels secrets visant à aider un candidat à remporter les élections[776]. S'il est vrai que la frontière entre le sorcier et le witchdoctor n'est pas complètement étanche[777], il m'a toutefois assuré que l'activité des *wasuezi* ne relevait pas de la sorcellerie, puisqu'ils n'interviennent que sur indication du *mganga*, dont la fonction est précisément de lutter contre le mauvais sort.

[772] James Brennan, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », op.cit., 2006, p. 397.
[773] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Mandawa (district de Kilwa, région de Lindi), 29 septembre 2015.
[774] Entretien de l'auteure avec C.M., fermier, dirigeant du groupe de *Wasuezi* de Ngemo, 3 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[775] Entretien de l'auteure avec P.E., fermière, membre du groupe de *Wasuezi* de Ngemo, 3 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[776] Entretien de l'auteure avec N.L., fermier, dirigeant du groupe de *Wasuezi* de Masumbwe, 31 août 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[777] Pour une discussion sur la distinction entre religion (associée à la figure de *mganga*) et sorcellerie (associée à la figure du sorcier), voir Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust*, op.cit., 2013, pp. 11 - 12. Selon Geschiere, « [in some analysis] 'religion' seems to be equated with 'good' and 'witchcraft' with 'evil'. It would be wonderful if the two could be separated so clearly. In practice all such distinctions seems to be constantly confused by the ambiguity of power ».

Encart 8 : les groupes *wasuezi* à Mbogwe (région de Geita)

Le groupe de *wasuezi* de Ngemo lors d'un meeting du CCM le 30 août 2015 (Annexe vidéo A).

Le groupe de *wasuezi* lors d'une répétition dans leur village de Ngemo. Ils chantent pour moi une chanson en l'honneur du CCM et de John Magufuli (Annexe vidéo B).

Le groupe de *wasuezi* de Ponga lors d'un meeting du CCM le 5 septembre 2015 (Annexe vidéo C).

Si l'imaginaire des pratiques anti-sorcellerie des religions traditionnelles peut ainsi être mobilisé dans la période contemporaine, ces références restent toutefois relativement minimes, notamment en raison de la marginalisation de ces religions et de leur association à des pratiques criminelles voire à la sorcellerie (voir chapitre 2 2.2). C'est donc davantage le langage de la religion (du moins celui des religions monothéistes) qui est utilisé pour discuter de l'éthique de protection du gouvernant : afin de prouver de leur capacité à attirer sur leurs administrés les faveurs du divin, les candidats cherchent souvent à démontrer qu'ils sont eux-mêmes « choisis ». À de très nombreuses reprises au cours de la campagne de 2015, des leaders du CCM, dont le président sortant Jakaya Kikwete et le Premier ministre Mizengo Pinda[778] ont ainsi expliqué que John Magufuli était le « choix de Dieu » (*chaguo la Mungu)*. Les actes de philanthropie des candidats, qui participent de l'éthique de la redistribution, sont aussi associées à celle de la protection, au sens où elles témoignent d'une prospérité qui est elle-même le produit d'une bénédiction divine : « il n'est pas rare que la réussite matérielle participe à conforter l'image d'une protection divine particulière. L'élection divine autorise l'accumulation de ressources qui, à leur tour, contribuent à consolider l'influence de l'élu[779] ». Dans la période contemporaine, cette association entre réussite individuelle, charité et protection divine a notamment été renforcée par l'influence des Églises pentecôtistes sur le champ religieux tanzanien : le développement du pentecôtisme en Tanzanie à partir du milieu des années 1980, au même moment que la politique de libéralisation, a non seulement contribué à l'adaptation des représentations sorcellaires dans une société marquée par de profonds changements[780], mais aussi à la reconfiguration de la figure du « bon gouvernant », notamment autour du « Gospel of Prosperity (*neno la uzima*) and, intimately related to it, the concepts of 'awakening' (*uamsho*) and 'salvation (*uokovu*)[781] ». La prospérité et la réussite individuelles, qui contreviennent *a priori* à l'éthique du « bon gouvernant » telle qu'élaborée pendant la

[778] Lauden Mwambona, « Pinda: Nimeishia kuwa rais wa fikra », *Mwananchi*, 9 août 2015 [http://www.mwananchi.co.tz/habari/Pinda—Nimeishia-kuwa-rais-wa-fikra/1597578-2825546-l19ria/index.html ; consulté le 16 juin 2018]

[779] François Constantin, « Pouvoir et autorité : des concepts aux pratiques côtières est-africaines », op.cit., 1998,p. 38.

[780] Päivi Hasu, « Prosperity Gospels and Enchanted Worldviews: Two Responses to Socio-economic Transformation in Tanzanian Pentecostal Christianity », op.cit., 2012, pp. 67 - 86.

[781] Hansjörg Dilger, « Healing the Wounds of Modernity: Salvation, Community and Care in a Neo-Pentecostal Church in Dar es Salaam, Tanzania », op.cit., 2007, p. 65.

période d'*Ujamaa*, peuvent ainsi être utilisées comme des preuves de la bénédiction divine, que le dominant peut alors faire « ruisseler » sur ses administrés.

Dans le contexte d'Arumeru East, il est intéressant de noter que Joshua Nassari, le député sortant du Chadema est lui-même le fils d'un pasteur pentecôtiste, dans une communauté historiquement quasi uniquement luthérienne : lui et nombre des candidats du Chadema aux postes de *diwani* [conseiller du District Council], un groupe de jeunes trentenaires diplômés, engagés dans les rangs de l'opposition depuis quelques années, multipliaient les utilisations du langage de la religion et la sorcellerie, mobilisant largement l'idée d'une bénédiction divine. Lors de ses meetings, Joshua Nassari ne manquait jamais une occasion de raconter l'histoire qui ne cessait d'agiter la circonscription : le 7 juillet 2015, lui-même et E.M., son directeur de campagne et candidat au poste de *diwani* [conseiller du District Council] pour le ward de Kikatiti, avaient eu un accident d'hélicoptère. Après une chute de plusieurs mètres, ils en réchappèrent miraculeusement tout en gardant, pour E.M., une blessure à la jambe. Comme l'illustre le propos de ce dernier lors d'un entretien en mars 2016, les membres du Chadema dans la circonscription avaient clairement interprété cet épisode à la fois comme une bénédiction divine et la preuve que leurs opposants du CCM avaient eu recours à la sorcellerie pour les éliminer :

> *« Therefore, there is this element of trusting God when you are in politics. For example if you remember, last year July, 7th July 2015, we dropped with helicopter, I think you remember. Myself and Mr Nassari* Mbunge [député] *and other two of us, we dropped with helicopter somewhere, there in a certain ward that is called Nguruki. We believe in that, after helicopter dropping down from the miles up down, we hoping that the God was with us, that's why we are alive from now. Unless you can die that day. That is a good example of why we are believing in God. We are believing in God, he can protect and lead us from different problems. That is just an example I can give you. […] The other thing I can say so is that when we were dropping with the helicopter most of people from CCM say that : we want to kill them, we're pulling that helicopter down for them to die. The people of CCM they were talking, you see. Because maybe they were trusting in the satanic power, they can trust maybe they can kill us by any means, that's why we say that they are not trusting God. If you're trusting God, you cannot pray bad things to your friends or your fellows or your candidate, you can not. If you are really trusting God, you can not*[782] *».*

[782] Entretien de l'auteure avec E.M., candidat au poste de *diwani* pour Kikatiti et secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour la circonscription d'Arumeru East, 18 mars 2016, Kikatiti

Lors d'un meeting de campagne à une dizaine jours du scrutin auquel j'ai assisté, Joshua Nassari avait de nouveau narré l'accident d'hélicoptère et y avait apporté un élément supplémentaire pour témoigner de sa bénédiction divine[783] : la veille du rassemblement, le 15 octobre, un hélicoptère s'était écrasé dans la réserve naturelle de Selous en tuant tous ses occupants, dont Deo Filikunjombe, un député sortant du CCM en campagne pour sa réélection et réputé pour être un frondeur[784]. Tout le monde, dans la circonscription comme ailleurs en Tanzanie, avait évidemment entendu parler de cet événement qui, comme les décès (accidentels ou de maladie) dans les semaines précédentes de plusieurs candidats à la députation, ainsi que celui de l'ancien candidat à la présidentielle Christopher Mtikila, avaient largement été largement discutés à partir du langage de la sorcellerie. Toutefois, la foule avait été prise d'un frisson quand Joshua Nassari avait indiqué que le pilote de cet hélicoptère était précisément celui qui était aux commandes lorsqu'ils avaient eu, avec son directeur de campagne, leur accident en juillet... Sûr de son effet, Joshua Nassari avait conclu son propos en insistant : si Dieu l'avait sauvé ce jour là, et alors même que le sort s'était acharné sur le pilote, c'était précisément que son destin, au service de la communauté, n'était pas achevé.

Si les mobilisations conjointes des langages de la sorcellerie et de la religion dans la période contemporaine, autour de la question de l'éthique de la protection pour le gouvernant, contribuent aussi à une dépolitisation des débats politiques, c'est parce que la compétition électorale en vient à être largement interprétée en termes moraux et dichotomiques : face au « mauvais gouvernant », qui menace la communauté en ayant recours à la sorcellerie, le « bon gouvernant » se propose de transférer la protection divine dont il dit jouir et dont il cherche à faire la preuve. Comme l'illustre ce propos d'un responsable de l'opposition lors du meeting de clôture de la campagne d'UKAWA pour Dar es Salaam, *« uchaguzi wa mwaka huu ni kati ya nuru na giza » [les élections de cette année sont entre la lumière et l'obscurité]*. En dépit (ou peut être en raison) de la difficulté pour les leaders des partis politiques à expliquer aux citoyens les

(district d'Arumeru, région d'Arusha).

[783] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village de Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 16 octobre 2015

[784] Florence Mugarula, « Shock as tragedies hit poll campaign » , *The Citizen*, 17 octobre 2018 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Shock-as-tragedies-hit-poll-campaign/1840340-2917814-pu995n/index.html ; consulté le 18 juin 2018]

différences entre des programmes politiques relativement similaires (sauf sur la question de l'Union, et cela a son importance), le recours aux langages de la sorcellerie et de la religion contribuent à placer l'affrontement entre l'opposition et le parti au pouvoir sur le terrain de l'occulte et de la morale : s'ils permettent aussi d'exprimer un certain nombre de problèmes auxquels font face les citoyens, et de discuter de l'éthique des gouvernants en situation compétitive, ils contribuent aussi à dépolitiser le débat en détachant la personnalité du candidat des orientations programmatiques du parti auquel il appartient.

3.4. Conclusion

Parce que l'autorité n'est pas une forme de domination politique qui s'articule à la toute-puissance de celui qui commande, les régimes autoritaires sont caractérisés par l'existence d'espaces de débat et de nombreuses pratiques critiques : la légitimité des gouvernants à gouverner, et les limites de leur autorité, font l'objet de discussion de la part de multiples agents politiques, qu'il s'agisse des frondeurs du parti au pouvoir, des membres de l'opposition, des leaders de la société civile ou des citoyens « ordinaires ». Loin d'être anecdotiques, ces pratiques critiques constituent un rouage essentiel du fonctionnement de ces régimes et participent largement de leur adaptation et maintien. L'analyse des processus d'internalisation/externalisation donne à voir les différents mécanismes de régulation du pluralisme des opinions et, par là même, les reconfigurations des relations d'autorité qui travaillent le champ politique.

L'analyse des registres autorisés de la critique dans le cas tanzanien illustre le passage d'un régime centralisé pendant la période de parti unique à un système davantage pluraliste, au sens où les pratiques critiques peuvent désormais plus facilement s'exprimer dans l'espace public. Toutefois, lorsque l'on s'intéresse aux thématiques centrales du travail de légitimation du régime (la forme de l'État-nation tanzanien ; la figure de *Mwalimu* Nyerere), on observe que si les modes de limitation du pluralisme des opinions ont évolué, les limites entre critiques internalisée et externalisée restent sensiblement les mêmes. Autrement dit, sur ce qui fonde l'autorité des gouvernants,

l'évolution des modes de limitation du pluralisme ne s'est accompagnée que d'un élargissement très modéré des registres de la critique *(3.1.)*.

Au sein des limites ainsi fixées, les pratiques critiques internalisées, c'est-à-dire cadrées à partir de la formule de légitimation et intégrées au fonctionnement routinier du régime, se saisissent alors des items à partir desquels les gouvernants justifient leur autorité. Qu'il s'agisse de la fidélité à l'égard des Anciens ou le respect des objectifs promus par les gouvernants, la formule de légitimation devient alors une matrice de mots, d'idées et de métaphores qui permettent de juger, critiquer et tancer les gouvernants. Les multiples pratiques critiques s'appuyant sur les langages politiques de la libération et de l'*Ujamaa* illustrent ainsi la manière dont la formule de légitimation du régime a moins pour objectif de convaincre les citoyens que de cadrer le débat politique dans des limites acceptables pour les gouvernants : si ces pratiques critiques sont loin d'être anecdotiques, elles contribuent néanmoins, en se réappropriant les langages politiques utilisés par les gouvernants, à ancrer et à légitimer les processus de limitation du pluralisme qui font fonctionner le régime *(3.2)*.

Dans la période contemporaine, l'omniprésence des langages de la sorcellerie et de la religion pour discuter des responsabilités afférentes à la position de dominant contribue de la même manière à la dépolitisation du débat politique qui en vient moins à concerner des orientations programmatiques (à part la question de la formule institutionnelle de l'Union) que les qualités de ceux qui désirent assumer des responsabilités politiques, mesurées à partir de la piété et de la grâce divine. Cette dynamique est notamment visible pendant la période électorale puisque la compétition force les agents politiques à déployer dans l'espace public leurs arguments afin de convaincre les électeurs et / ou de délégitimer leur adversaire : s'il permet aux citoyens d'exprimer un certain nombre de problèmes auxquels ils font face, le langage de la religion contribue aussi à réinterpréter l'éthique de redistribution et l'éthique de protection dans un sens individualiste, moraliste et dichotomique et donc à dépolitiser la discussion en désamorçant le potentiel de la critique à proposer un modèle alternatif *(3.3)*.

Penser la critique comme partie prenante de la relation d'autorité, sans présupposer de son caractère contestataire, permet ainsi de faire sens d'une manière relativement fine de la manière dont les régimes autoritaires peuvent s'accommoder d'un certain pluralisme des opinions : autrement dit, si l'échange et le dialogue se trouvent maintenus, c'est « dans le cadre de relations de pouvoir inégales [...] en montrant et perpétuant clairement la distinction entre gouvernants et gouvernés [et] au milieu d'un décor où tout v[ient] rappeler qui détient et qui exerce le pouvoir[785] ».

La dynamique de renforcement du recours au religieux pour pratiquer la critique en Tanzanie, tout en permettant à un nombre grandissant de citoyens de s'exprimer et de juger l'action des gouvernants, a notamment eu pour conséquence de revaloriser le rôle des agents religieux : en se saisissant du langage de la religion, les leaders politiques ont conduit à légitimer l'intervention dans le champ électoral des agents qui fondent leur légitimité sur un tel langage, c'est-à-dire les leaders religieux (*viongozi wa dini*). Le rôle que ceux-ci jouent aujourd'hui dans le fonctionnement routinier du régime tanzanien est central, et illustre certaines de ses reconfigurations : les modes de cooptation, de circulation et de sélection de ces élites intermédiaires témoignent ainsi de l'adaptation des modes de régulation autoritaire du pluralisme.

[785] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 264.

2ème Partie : Equilibres autoritaires : identités, statuts, fonctions

À travers l'analyse des différents aspects de la relation d'autorité, les précédents chapitres de ce travail ont cherché à montrer comment se reconfigurait le régime politique tanzanien dans la période contemporaine, à la fois les ressorts de sa légitimation, les manières dont il contraint et mobilise la participation politique et dont il intègre certaines formes de critique à son fonctionnement routinier. Le régime est ainsi organisé, à partir d'une formule de légitimation anxiogène – *chapitre 1* – autour d'un système de contraintes généralisées, à la fois des formes de participation politique – *chapitre 2* – mais aussi des modes d'exercice du pouvoir – *chapitre 3*. Loin d'être figée et immobile, cette structuration est suffisamment souple pour s'adapter à des changements exogènes et endogènes, tout en faisant en sorte de maintenir l'essentiel : la permanence de processus de limitation du pluralisme politique et culturel qui permettent *in fine* le maintien au pouvoir du CCM. Cette contradiction, au cœur du fonctionnement du régime tanzanien comme des autres régimes autoritaires, n'est tenable qu'à travers la réalisation d'un équilibre précaire et difficile à maintenir, qui nécessite des ajustements aussi délicats que nécessaires : comme l'explique Philippe Droz-Vincent, en régime autoritaire, « l a politique devient un jeu d'équilibre où le détenteur du pouvoir est constamment sur le fil du rasoir, mais peut persister au sommet sur la longue durée[786] ». Selon Hannah Arendt, la relation d'autorité est centrale à la production de l'équilibre du régime puisqu'elle fonctionne comme « a central weight, like ballast in a ship, which always keeps things in a just equilibrium[787] ». Afin d'expliquer au concret le fonctionnement du régime tanzanien, cette seconde partie porte sur les processus qui rendent possible la réalisation et la transformation de ces équilibres autoritaires.

L'équilibre du régime tanzanien dans la période contemporaine s'explique par deux processus : tout d'abord, sa structuration pyramidale permet l'association et la cooptation sélective de toute une série d'agents sociaux qui participent de son

[786] Philippe Droz-Vincent, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? », *Revue Française de Science Politique*, vol. 54 / 6, 2004, pp. 945 - 979, p. 953.
[787] Hannah Arendt, « What is Authority ? », op.cit., 1961, p. 123.

fonctionnement routinier. Loin de se réduire en effet à une opposition dichotomique entre « gouvernés » et « gouvernants »,

> « authoritarian government is like a pyramid : governmental structure whose source of authority lies outside itself, but whose seat of power is located at the top, from which authority and power is filtered down to the base. In such a way that each successive layer possesses some authority, but less than the one above it, and where, precisely because of this careful filtering process, all layers from top to bottom are not only firmly integrated into the whole but are interrelated like converging rays whose common focal point is the top of the pyramid as well as the transcending source of authority above it[788] ».

L e *chapitre 4* montre que saisir les dynamiques du régime tanzanien à travers sa structuration pyramidale permet de comprendre comment celui-ci fonctionne à partir de la multiplication des strates et des positions de pouvoir. Ce fonctionnement se donne notamment à voir lorsque l'on s'intéresse aux agents qui se situent dans les couches intermédiaires du régime c'est-à-dire qui ne sont ni des leaders nationaux prééminents ni des citoyens complètement « ordinaires ». Les rapports entre ces différents agents sont caractérisés à la fois par l'autorité, mais aussi par des mouvements de circulation, de cooptation, de partage des ressources et des « responsabilités ». Les dynamiques des relations entre ces différentes élites intermédiaires permettent de percevoir les reconfigurations du régime politique à travers la manière dont sont « accrochés » à ses modes de régulation toute une série d'agents sociaux et politiques et comment ces derniers l'influencent en retour.

La manière dont le régime autoritaire fonctionne en conservant un équilibre précaire est également visible dans la manière dont s'est reconfiguré le rapport au pluralisme culturel, c'est-à-dire à la manières dont sont articulées, dans le champ politique, les identités nationale et infranationales. Contrairement à ce qu'une lecture trop superficielle de la trajectoire tanzanienne pourrait laisser croire, l'alternative n'est pas, en effet, entre « tribe or nation »[789]. Le nationalisme du parti-État s'est non seulement

[788] Ibid., p. 98.
[789] Edward Miguel, « Tribe or Nation? Nation Building and Public Goods in Kenya versus Tanzania »,

accommodé de certaines expressions publiques et politiques de la diversité ethnique, régionale, raciale et religieuse de la société tanzanienne, mais a même pris appui sur elles pour diffuser et légitimer l'idée de l'unité nationale. Le *chapitre 5* montre que, dans la période contemporaine, la mobilisation permanente des référents identitaires infranationaux dans le cadre de la compétition électorale, pose la question de l'inclusion équitable des différents « segments » qui composent la société tanzanienne dans le fonctionnement du régime. La mise en place d'une politique informelle d'équilibre et de rotation, notamment autour de la question religieuse, traduit autant qu'elle ne met en forme ces registres d'attentes. Tout en reconnaissant une certaine diversité de la société tanzanienne, ces pratiques ne contredisent pas mais renforcent le cadre de l'État-nation. Les utilisations des référents identitaires infranationaux s'opèrent, d'une manière relativement ordonnée et limitée, à différents niveaux de fonctionnement du régime et traduisent ainsi ainsi une reconfiguration de l'idée d'unité national dans un contexte compétitif et postsocialiste.

World Politics, vol. 56 / 3, 2004, pp. 327 - 362.

4. Chapitre 4. Le régime « par le milieu » : sélection, cooptation et répartition des tâches de la régulation entre élites intermédiaires

Afin de saisir les dynamiques du régime tanzanien, je me suis intéressée dès le début de mon enquête à différents types d'agents qui me semblaient participer, d'une manière ou d'une autre, à son fonctionnement. Si les agents du parti dominant et de l'État étaient évidemment importants, il s'agissait aussi de resituer leurs rapports avec d'autres agents politiques, comme ceux de l'opposition, mais aussi sociaux, notamment les leaders religieux et coutumiers, afin de comprendre au concret les modes de régulation du pluralisme politique et culturel. L'objectif était non seulement de repérer les récurrences dans les discours mais également de mieux comprendre leurs relations. L'un des aspects saillants du fonctionnement du régime tanzanien, que l'on retrouve sûrement dans de nombreux autres cas, est la multitude de liens, formels et informels, qu'entretiennent entre eux ces différents agents partisans, administratifs, religieux, coutumiers, intellectuels, médiatiques, etc. Ces relations peuvent relever de différents ressorts (familiaux, amicaux, religieux, partisans, économiques, éducatifs, etc.) et ils se cumulent souvent car ces individus sont généralement positionnés dans différents champs. Ce dense tissu de relations sociales et politiques donne à voir un régime profondément ancré dans la société et poreux à ses dynamiques tout en étant largement pyramidal, au sens où nombre de ces relations sont caractérisées par l'autorité, notamment celles qui se déroulent dans le champ politique et qui constituent l'objet de cette analyse. Le but ici est de comprendre comment se structurent et se reconfigurent ces relations, comment se déroulent les discussions et échanges entre ces agents, la manière dont ceux-ci circulent ou sont cooptés et la façon dont ils se répartissent les tâches de la régulation politique et échangent les ressources symboliques et matérielles produites par le fonctionnement du régime.

S'intéresser aux dynamiques d'un régime politique implique en effet de se pencher sur les agents sociaux et politiques qui le font concrètement et quotidiennement

fonctionner. Juan Linz, notant que l'autoritarisme relève d'un « limited, controlled and co-opted pluralism of elites », insistait sur la nature diverse de ces agents : selon lui, un régime autoritaire fonctionne en effet comme

> « a constant process of cooptation of leaders [that] is the mechanisms by which different sectors or institutions become participants in the system, and this process accounts for the characteristics of the elite: a certain heterogeneity in its background and career patterns and the small number of professional politicians, men who have made their career in strictly political organizations, compared with the number of those recruited from the bureaucracy, technically skilled elite, the army, interest groups, and sometimes religious groups[790]».

L'analyse du rôle des élites a toujours constitué un aspect important des travaux sur les régimes autoritaires : Juan Linz accorda ainsi une importance particulière à cette question tout au long de sa carrière et publia de nombreuses études sur les ministres, parlementaires, procureurs et leaders de partis politiques espagnols, généralement dans une perspective historique[791]. À partir des années 1980, le paradigme néo-élitiste, développé entre autres par George Field et John Higley[792], a notamment proposé une analyse des transitions démocratiques qui souligne le rôle décisif des élites dans la dynamique des régimes politiques[793], le façonnage des institutions politiques[794] ou la consolidation démocratique[795]. Avec l'abandon progressif du paradigme de la transitologie, les approches contemporaines en termes d'autoritarisme électoral ont plutôt cherché à mettre en évidence les transformations des relations entre élites

[790] Juan Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, op.cit., 2000 [1975], p. 168.
[791] Miguel Jerez, « Un Guadiana dans l'œuvre de Juan Linz : la situation des élites politiques espagnoles », *Pôle Sud*, vol. 41 / 2, 2014, pp. 125 - 132.
[792] George Field et John Higley, *Elitism*, Londres ; Boston, Routledge & Kegan Paul, 1980.
[793] John Higley et Michael Burton, « The Elite Variable in Democratic Transitions and Breakdowns », *American Sociological Review*, vol. 54, 1989, pp. 17 - 32.
[794] Voir par exemple les travaux de Lijpahrt sur les différentes formes de démocratie (Arend Lijphart, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, New Haven, Yale University Press, 2012 [1999]) et sur la démocratie consociative (Arend Lijphart, *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, New Haven, Yale University Press, 1984).
[795] Voir notamment John Higley et Richard Gunther, eds., *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1992 et, pour une synthèse en français, John Higley et Jan Pakulski, « Jeux de pouvoir des élites et consolidation de la démocratie en Europe centrale et orientale », *Revue Française de Science Politique*, vol. 50/4-5, 2000, pp. 657 - 678.

bureaucratiques et politiques[796] ou encore la fonction des élections dans le recrutement des élites[797].

Ces études partagent deux tropismes : tout d'abord, elles sont souvent focalisées sur les élites relevant du champ politique, c'est-à-dire les agents partisans et/ou étatiques. Or, Pierre Bourdieu a souligné le rôle des « agents 'neutres' » (entre autres sondeurs, journalistes, universitaires – et professeurs d'IEP) dans la production et la diffusion de l'idéologie dominante. Leur pouvoir tient précisément à cette apparence d'objectivité et « est à la mesure de leur capacité d'imposer l'illusion de leur indépendance par rapport à la politique et de dissimuler ainsi que les juges sont aussi partie[798] ». En outre, l'analyse des élites en régime autoritaire reste généralement concentrée aux niveaux supérieurs, s'intéressant par exemple à la composition des gouvernements, aux députés ou à la haute technocratie. Antonio Gramsci a pourtant montré en quoi le rôle des intellectuels dans la production et la diffusion de l'hégémonie s'opérait à différents niveaux de la société : « à l'échelon le plus élevé il faudra placer les créateurs des diverses sciences, de la philosophie, de l'art, etc. ; au plus bas, les plus humbles 'administrateurs' et divulgateurs de la richesse intellectuelle déjà existante, traditionnelle, accumulée[799] ». Si mon cadre d'analyse n'est pas gramscien (je me concentre uniquement sur les processus de limitation dans le champ politique et je préfère utiliser la notion de conformisme plutôt que de consentement), une telle approche permet de resituer la manière dont une multitude d'agents sociaux (professeurs, leaders religieux, journalistes, artistes, etc.) occupent cette fonction d'intellectuel, en reproduisant l'idéologie dominante avec des effets d'autant plus probants qu'ils se situent en position d'intermédiaires entre les couches de la population[800]. Afin d'étudier le rôle de ces élites intermédiaires dans le fonctionnement des régimes autoritaires, il faut en réalité les considérer comme des « courtiers ». Dans

[796] Voir notamment Eugene Huskey, « Elite recruitment and state-society relations in technocratic authoritarian regimes: The Russian case », *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 43 / 4, 2010, pp. 363 - 372.
[797] Voir notamment Lisa Blaydes, *Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt*, New York, Cambridge University Press, 2011 (notamment le chapitre 3 « Elections and Elite managment »).
[798] Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », op.cit., 1976, p. 5.
[799] Antonio Gramsci, « La question des intellectuels », (int., pp. 3-10 et G.q., § 1, pp. 1513-1520), *Textes*, Paris, Editions Sociales, 1983.
[800] Ce que Gramsci qualifiait de « intellectuals-masses dialectic ». Voir Alessandro Olsaretti, « Croce, Philosophy and Intellectuals: Three Aspects of Gramsci's Theory of Hegemony », *Critical Sociology*, 2014, pp. 1 - 19.

son analyse du rôle de l'islam au Sénégal, Christian Coulon définit l'activité de courtage des marabouts comme « le moyen privilégié de communication entre le 'centre' et la 'périphérie'[801] ». Si les régimes autoritaires répondent davantage d'une structure pyramidale, le rôle de ces intermédiaires est similaire, puisqu'ils cherchent à tirer profit de l'ambition et du travail de pénétration de la société par les élites dirigeantes par le parti-État. Utilisant leur autorité religieuse sur leurs fidèles pour établir cette communication entre les différentes échelles du régime, ils sont en même temps en permanente recherche de ressources pour renforcer leur position dans leur champ d'origine, puisque celle-ci est en partie mise en cause par d'autres leaders religieux critiques de ces activités de courtage. Les relations entre agents politiques et agents religieux doivent ainsi être resituées dans leur circularité et dans leur précarité, notamment dans des contextes compétitifs, comme c'est le cas en Tanzanie depuis la libéralisation des années 1980.

Si l'intérêt pour les élites intermédiaires était en partie motivé par des difficultés méthodologiques à recueillir auprès des agents situés au sommet de la pyramide du régime autre chose que de la « langue de bois », je me suis rapidement aperçu qu'il s'agissait d'une option particulièrement heuristique puisque, outre un accès plus facile et une parole plus libre, ces agents se situent dans des positions où le fonctionnement du régime « par le milieu » est le plus facilement observable. Ils peuvent en effet être considérés comme des élites intermédiaires dans trois sens : tout d'abord, il s'agit d'individus qui se situent à des niveaux relativement médians du fonctionnement du régime c'est-à-dire que, sans se situer à ses échelons supérieurs, ils disposent toutefois d'un certain accès à ses ressources symboliques et économiques. Ils disposent en outre d'une relative marge d'autonomie et d'agency[802], dans un cadre qui reste toutefois contraint. J'ai, par exemple, fait le choix d'interroger des députés relativement ordinaires, plutôt que des membres du gouvernement ou des parlementaires connus et médiatiques, ainsi que des leaders religieux en position secondaire dans leur hiérarchie plutôt que le grand mufti ou des cardinaux. Comprendre le rôle de courtage que peuvent jouer ces agents implique notamment de les considérer d'abord comme des individus

[801] Christian Coulon, *Le Marabout et le Prince : Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Editions A. Pedone, 1981, p. 142.
[802] Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Olivier de Sardan, dir., *Courtiers en développement : les villages africains en quête de projets*, Paris ; Mainz, Editions Karthala, 2000, p. 28.

situés localement, insérés dans des réseaux, et cherchant en priorité à consolider leur position dans le champ dont ils sont issus : les analyses positionnelles permettent à cet égard de mieux comprendre leurs « attributs sociaux [...], leurs trajectoires politiques (individuelles ou collectives), les représentations politiques et les projets institutionnels dont [ces élites] sont porteuses[803] ».

Ces agents peuvent en outre être considérés comme des élites intermédiaires au sens où ils agissent comme des médiateurs entre les différents échelons du régime et entre les différents types d'agents politiques qui composent le régime : l'objectif est de comprendre la manière dont ces élites intermédiaires interagissent et échangent entre elles. Le temps électoral constitue à cet égard un moment privilégié d'observation de ces relations puisque qu'il donne lieu à la mobilisation de toute une série d'agents sociaux et politiques dont les interactions sont permanentes. Si les leaders et candidats des partis politiques ainsi que les agents administratifs chargés de leur organisation jouent évidemment un rôle prépondérant, une partie des artistes, intellectuels, leaders communautaires et religieux sont également impliqués : je me pencherai ici spécifiquement sur le rôle de ces derniers, dont l'investissement semble de plus en plus marqué dans le champ politique. Dans le cadre de mon enquête, je me suis notamment intéressée à la création et au fonctionnement, depuis une dizaine d'années, de *kamati ya amani* [comités pour la paix] qui regroupent différents leaders religieux aux niveaux national, régional et du district[804]. Ces comités témoignent non seulement des reconfigurations des relations entre élites intermédiaires au sein du régime mais aussi des processus de cooptation mis en place ainsi que des logiques de cohésion de ces élites intermédiaires, notamment autour de la reproduction et de la diffusion du langage de « la paix et la stabilité » (*amani na utulivu*).

Enfin, la notion de courtier implique une inscription de l'agent politique dans un contexte local : si les travaux de Jean-Pierre Olivier de Sardan et de Thomas Bierschenk ont par exemple porté sur l'échelle du village, j'ai plutôt fait le choix de m'intéresser à celle du district (*wilaya*), qui constitue un niveau intermédiaire de la pyramide du

[803] William Genieys, « Nouveaux regards sur les élites du politique » , *Revue Française de Science Politique*, vol. 56 / 1, 2006, pp. 121 - 147, p. 141.
[804] Sauf dans certains cas, comme à Arusha, où des comités de district sont encore en formation ou, à Dar es Salaam, où ce comité est uniquement régional.

régime tanzanien et l'échelon principal de son fonctionnement[805]. Le fonctionnement du régime au niveau du district est particulièrement personnalisé et repose sur les deux figures du District Executive Director (DED) et du District Commissioner (DC) : directement nommés par le président (alors que le DED est censé gérer la collectivité territoriale décentralisée du *District Council*), ces deux personnages jouent un rôle déterminant dans les relations entre la machinerie du parti-État et la société et dans le fonctionnement des activités de courtage. Autour des autorités administratives (DC, DED et police), se met en effet en place tout un système de relations avec les autres élites intermédiaires, notamment, pour ce qui m'intéresse ici, religieuses et coutumières : ces rapports donnent en réalité à voir d'une manière relativement fine les modalités de répartition des tâches entre ces différentes élites, la manière dont elles échangent des informations et se légitiment mutuellement dans un effort de maintien de « la paix et la stabilité » et, donc, participent *in fine* du maintien du régime. Ces processus de régulation répondent en partie au caractère relativement centralisé du régime tanzanien, mais montrent aussi des adaptations locales, en fonction des trajectoires historiques et sociologiques des districts. Mon enquête, menée dans quatre districts de différentes régions du pays, m'a ainsi permis de comprendre la manière dont le régime s'ancre différemment en fonction des contextes locaux et de leur trajectoire spécifique.

Je montrerai dans un premier temps la manière dont la pyramide du régime fonctionne d'une manière horizontale, c'est-à-dire en faisant participer à la régulation politique une diversité d'agents provenant de différents champs sociaux, notamment les champs religieux et des autorités coutumières. Le rôle de ces agents dans le champ politique et les relations qu'ils entretiennent avec les agents administratifs et partisans témoignent d'une influence incontestable et grandissante, mais toutefois limitée dans un cadre favorable au maintien du régime *(4.1)*. Les modalités de cooptation sélective entre les agents politiques et ces autres agents sociaux laissent ainsi voir la manière dont se sont réorganisés les modes de régulation du pluralisme après la libéralisation. À partir du langage de « la paix et la stabilité », des mécanismes de reconnaissance mutuelle et de partage des tâches entre agents du parti-État et agents religieux et coutumiers se sont

[805] Varsha Venugopal et Serdar Yilmaz, « Decentralization in Tanzania: An assessment of local government discretion and accountability », *Public Administration and Development*, vol. 30 / 3, 2010, pp. 215 - 231.

organisés au niveau local, formalisés à travers des comités interreligieux pour la paix ou la politique de « community policing ». Sélectifs et dynamiques, ces processus de cooptation arriment au fonctionnement du régime toute une série d'agents sociaux, qui y trouvent des ressources pour assurer leur position dans leur champ d'origine, tout en participant, *in fine*, de la reconfiguration et du maintien du régime *(4.2)*.

4.1. « These are important people » : influence et mobilisation des agents religieux dans le fonctionnement du régime

Si l'autoritarisme relève d'un phénomène politique et non d'une structuration sociale, cela ne signifie toutefois pas que seuls les agents qui dépendent strictement du parti-État participent aux modes de régulation du pluralisme. Pour comprendre les dynamiques du régime tanzanien, il faut en réalité analyser les relations qui se tissent entre ces agents partisans et administratifs, et toute une série d'autres agents sociaux dont une partie seulement de l'activité se déroule dans le champ politique. Comme les autres champs, le champ politique, entendu comme la partie de l'espace social où se déroule la compétition relative à « la » politique, « le lieu où s'engendre, dans la concurrence entre les agents qui s'y trouvent engagés, des produits politiques, problèmes, programmes, analyses, commentaires, concepts, évènements[806] », n'est en effet pas autonome. De multiples agents, dont l'activité principale relève d'autres champs, y interviennent. Ces derniers sont non seulement capables d'y importer leurs logiques et manières de faire mais également de convertir leurs ressources en capital social, symbolique ou matériel dans le champ politique. Ces logiques de multipositionnalité sont d'autant plus importantes que les champs sont peu autonomes[807]. Or, dans le cas tanzanien, la libéralisation des années 1980 et 1990 a, en affaiblissant la capacité de contrôle du parti-État, mené à une ouverture du champ politique à d'autres agents, venant par exemple du champ économique mais aussi du champ religieux. L'intensification du recours au vocabulaire religieux pour exprimer la critique, que j'ai analysée dans le chapitre précédent, témoigne de ce phénomène autant qu'elle y participe. Autrement dit, l'utilisation grandissante par les leaders politiques du langage de la religion pour cadrer les solutions proposées aux électeurs a conduit à légitimer

[806] Pierre Bourdieu, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 36 / 1, 1981, pp. 3 - 24, pp. 3 - 4.

[807] Luc Boltanski explique en effet que « plus un champ est autonome, moins les détenteurs du pouvoir local disposent (comme c'est le cas dans le champ universitaire ou intellectuel) d'une surface sociale et d'un pouvoir général étendus ; inversement, moins un champ est autonome, plus l'occupation de positions de pouvoir dans ce champ inclut l'occupation de positions de pouvoir dans d'autres champs, l'accroissement du pouvoir local étant ici corrélatif (comme c'est le cas dans le champ politique) d'une augmentation de la surface sociale et du pouvoir général ». Luc Boltanski, « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue Française de Sociologi*e, 1973, vol. 14 / 1, pp. 3 - 26, p. 12.

l'intervention dans le débat public des agents qui fondent précisément leur autorité sur un tel langage, c'est-à-dire les leaders religieux (*viongozi wa dini*). En retour, l'implication grandissante de ces derniers dans les débats qui agitent le champ politique tanzanien a facilité la généralisation du recours au langage de la religion et sa diffusion dans le champ politique.

Pour saisir le fonctionnement du régime politique tanzanien, il faut donc comprendre dans quelle mesure participent au champ politique des agents dont l'activité principale se déroule dans un autre champ, notamment le champ religieux. Là où Guy Hermet propose de détailler « les circonstances et les mécanismes par lesquels les groupements non politiques sont amenés à remplir quelques-uns des rôles plus habituellement attribués à des organisations politiques[808] », j'adopte une approche moins directement fonctionnaliste. Si l'on peut en effet observer en Tanzanie des processus de délégation et de substitution, l'association des agents non politiques ne relève pas d'une injonction mais de processus de cooptation mutuelle. Il s'agit donc de se pencher sur la manière dont ces individus sont amenés à agir dans le champ politique, le type d'influence dont ils peuvent disposer et les relations qu'ils entretiennent avec les agents issus du champ politique (c'est-à-dire les leaders administratifs et partisans). C'est en saisissant les évolutions des modes d'association, de participation et de mobilisation de ces agents sociaux que l'on peut mettre en lumière certaines des dynamiques du régime politique et la manière dont la pyramide de l'autorité fonctionne.

Je montrerai ainsi que l'influence des leaders religieux, si elle est considérée comme incontournable par beaucoup de fonctionnaires et de responsables partisans, relève davantage d'un droit de veto, qu'ils exercent lorsqu'ils perçoivent qu'un intérêt collectif fondamental est remis en cause, plutôt que d'une capacité à influencer sur le contenu de l'action publique *(4.1.1)*. La participation de ces agents au champ politique relève ainsi en grande partie de leur mobilisation par les leaders politiques, qui cherchent à utiliser à leur profit les ressources en capital social, économique ou symbolique dont les premiers disposent, tout en limitant le potentiel subversif de leur action *(4.1.2)*.

[808] Guy Hermet, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue Française de Science Politique*, vol. 23 / 3, 1973, pp. 439 - 472.

4.1.1. Influence et droit de veto des agents non politiques dans le fonctionnement du régime

Sauf à de rares exceptions, les élus et responsables de parti que j'ai interviewés m'ont tous affirmé que les leaders religieux étaient cruciaux dans le déroulement de leur campagne électorale puisqu'ils disposaient d'une capacité d'influence directe sur les électeurs : un responsable du Chadema de Dar es Salaam les qualifiait de *« power house*[809] *»*. Comme me l'explique le député du CCM de Mbogwe, c'est la raison pour laquelle tous les candidats cherchent à s'assurer de leur soutien :

> *« The religious leaders are, of course, they are very influential so I sought their support, because they have a lot of supporters. As I know, religious leaders are influential and especially when it comes to the issue of faith, people are very much affiliated to the subject. And in fact, the faithful are, are to some extent, very committed. So once they decide to support you, you can easily win*[810]*. »*

Dans certaines circonscriptions, les leaders religieux sont même considérés comme ayant été décisifs pour la victoire d'un parti politique, comme me l'explique le secrétaire du Chadema pour la circonscription d'Arumeru East[811] :

> *« What can I say? I like to be very open, really. We real won the elections*[812] *because the Chadema is really accepted in Arumeru Mashariki* [Arumeru East] *but, in reality from my heart, the leaders of the churches helped Chadema a lot to win the elections. They were real appreciated of our policies, they were real attached with our policies, they were attracted how the people, the leaders of Chadema party sharing, participating in the different issues of people, of the society, and decided to advise and to pulling us, to advising and to supporting us out of the Church and inside of the Church. That's why, you can find maybe, he's*

[809] Entretien de l'auteure avec G.M., secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour les circonscriptions d'Ubungo et de Kibamba, 4 mai 2016, Dar es Salaam.
[810] Entretien de l'auteure avec A.M., député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour la circonscription de Mbogwe, 21 mai 2015, Dodoma.
[811] Entretien de l'auteure avec E.M., candidat au poste de *diwani* pour Kikatiti et secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour la circonscription d'Arumeru East, 18 mars 2016, Kikatiti (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[812] La circonscription a en effet accordé un soutien massif aux candidats du Chadema en 2015 : le député sortant a été réélu avec 72,6% des voix et le parti a remporté 25 des 26 wards du District Council de Meru. Arumeru East a également été la quatrième circonscription du pays qui a le plus voté pour Edward Lowassa lors des élections présidentielles avec 73,5% des voix (les trois premières se situent également dans la région d'Arusha : Monduli, où Lowassa est né et dont il a longtemps été député [80,40%], Arumeru West [78,49%] et Ngorongoro [76,6%]).

a pastor of catechiser, or a padre, he's in the Church, he can tell his people openly: 'now we need changes. Let us vote for Chadema ».

Pour les candidats aux élections, le rôle des leaders religieux est donc perçu en termes d'influence sur les électeurs. Lors d'un entretien, un leader du CUF de Kilwa utilise par exemple la métaphore du « *dema* » (un piège à poisson en forme de boîte) :

« Sisi huwa tunavyofanya mikutano yetu, tunawaalika viongozi wote. Tunawaalika viongozi wa kikristo na wa islam. Yani kabla ya kuanza mikutano, wao ombe usalama katika hii mikutano yetu. Tunachokifanya pale tuseme kwenye uislamu kule ni dema, kristo kama dema. Yani sisi tunataraji tuvue mule. Kiongozi wa siasa unatakiwa usionyeshe umebend wapi unatakiwa unyooke. Kwa sababu ukionekana umeegemea huku wafuasi wa huku huwapati.

*As for us we do invite all leaders to our meetings. We invite Christian and Muslim leaders. They pray for security before the meeting start. We expect to fish out there: Islam is '*dema*', Christianity is '*dema*'. As a political leader you are supposed to be straight, not taking sides because if you are seen aligning with one group you will lose support from members of the other group*[813] *».*

Pour les leaders politiques, l'association avec les leaders religieux répond à leur souhait que ceux-ci influent sur le choix des citoyens, en profitant notamment de leur capital social et symbolique : leur rôle est comparé à celui de « *washenga* », c'est-à-dire à des intermédiaires que l'on utilise par exemple pour conclure une affaire ou un mariage[814].

Dans ce contexte de demandes pressantes de la part des agents politiques, les leaders religieux adoptent différentes positions. Dans le cadre des campagnes électorales, il existe des imams et des pasteurs qui s'engagent publiquement en faveur d'un candidat, mais ils restent une minorité. Du côté des Églises chrétiennes instituées, ces voix sont exceptionnelles, en raison de leur fonctionnement hiérarchique, mais elles sont déjà plus nombreuses parmi les Églises indépendantes (comme les Révérends Zachary Kakobe et Josephat Gwajima) ainsi que du côté des leaders musulmans : lors du meeting de clôture de la campagne d'UKAWA à Dar es Salaam, un imam avait prononcé un discours très virulent contre le CCM, utilisant à foison des comparaisons

[813] Entretien de l'auteure avec A.M., *diwani* Kilwa Masoko et chairman du Kilwa District Council, 15 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[814] Entretien de l'auteure avec M.P., chairman du Civic United Front (CUF) pour Kilwa Masoko, 20 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

religieuses pour convaincre les personnes présentes de choisir les candidats du Chadema[815]. Sans être aussi investis, beaucoup d'autres leaders religieux peuvent s'associer d'une manière plus mesurée à un candidat : ils peuvent venir lors d'un rassemblement pour l'ouvrir avec une prière, sans faire de discours[816] ; ils peuvent « envoyer » à un meeting l'un de leurs proches impliqué dans la vie de la congrégation pour signifier leur préférence pour un candidat ; ils peuvent bénir un ou plusieurs candidats, et les désigner comme de potentiels « bons leaders » sans toutefois appeler directement à voter pour eux ; enfin, ils peuvent évidemment faire l'objet de rumeurs, plus ou moins fondées, sur leur option politique. Toutefois, la majeure partie des leaders religieux que j'ai rencontrés, au niveau local comme au niveau national, m'ont assuré avoir cherché à conserver une attitude de neutralité tout au long de la campagne. C'est ce que m'explique le Révérend L.M. à la tête du Christian Council of Tanzania (CCT) qui regroupe les Églises protestantes tanzaniennes :

> *« We don't go direct and ask somebody to [vote for one candidate]. What will happen if [the candidate] fails to do what you have been thinking and encouraging ? […] It is not right, it is not right, for Christians to do that, it's not correct at all, and this is not correct because what will happen if he fails? How will you feel? How will you go to your own people, in your own congregation, it is dangerous […] It might divide the Christians because you cannot force everyone to go for that particular person, to that particular candidate. And Christians are not forced to follow the same particular political party, or particular candidate, you cannot force everyone, so going there it might jeopardise your own position back home, on congregation, as a pastor or as a bishop. That's why all bishops and pastors of Christian Council of Tanzania, never, nobody has gone there, no[817] ».*

Pour ces agents religieux, cette « neutralité », d'autant plus marquée que l'on s'élève dans la hiérarchie religieuse, vise à maintenir leur position dans leur champ d'origine et d'activité principal (le champ religieux) en évitant de perdre en capital symbolique (légitimité, autorité, respectabilité) et social (relations avec leurs fidèles mais aussi avec d'autres agents politiques et administratifs). Comme l'illustre le cas du Révérend

[815] Observation du meeting régional de clôture de la campagne d'UKAWA pour la région de Dar es Salaam, ward de Sinza, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 23 octobre 2015.
[816] C'est notamment ce que j'ai observé à Kilwa Kivinje. Dans la majeure partie des autres meetings, les prières chrétiennes ou musulmanes d'ouverture sont faites par des membres de l'équipe de campagne. Observation d'un meeting du CCM, ward de Kilwa Kivinje, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 30 septembre 2015.
[817] Entretien de l'auteure avec L.M., Révérend de l'Église Luthérienne et Secrétaire Général du Christian Council of Tanzania (CCT), 18 mai 2015, Dodoma.

Zachary Kakobe (voir p. 252), l'association trop prononcée avec un parti politique a des effets qui peuvent être positifs (médiatisation, accès aux réseaux de donateurs de l'opposition, raffermissement du groupe des fidèles autour d'un message à la fois religieux et politique) mais aussi négatifs (difficiles relations avec l'administration, resserrement de la base des fidèles et des soutiens). La « neutralité » des leaders religieux relève ainsi largement d'une stratégie de conservation de leur position, même si elle peut s'accommoder, en fonction des contextes locaux et de sa personnalité, avec un soutien modéré ou informel à un candidat. Ces stratégies doivent, en outre, être resituées au regard des dynamiques contemporaines du champ religieux tanzanien, caractérisé par une fragmentation grandissante, à la fois dans le champ des religions traditionnelles et dans celui des religions monothéistes. La libéralisation des années 1980 et 1990 a en effet profondément bouleversé la structuration de ce champ, en desserrant le contrôle du parti-État, en rendant possible la création et le financement par l'étranger d'organisations religieuses et en favorisant l'inscription dans l'espace public de la religiosité, notamment dans les zones urbaines[818]. Le champ religieux est aujourd'hui nettement plus fluide et compétitif et la fréquentation par les fidèles de plusieurs mosquées ou églises (au sein ou entre les dénominations), conjointement ou successivement, est un phénomène aussi répandu en Tanzanie qu'ailleurs sur le continent[819]. Du côté musulman, un nombre grandissant d'imams, de mosquées et d'ONG islamiques se situent ainsi en dehors des structures de BAKWATA : si certains peuvent se retrouver au sein de *Baraza Kuu* (voir p. 130), ils gardent toutefois une grande liberté dans la conduite de leurs activités. Du côté chrétien, si les Églises historiques catholique, anglicane et luthérienne continuent d'être dominantes, elles sont nettement concurrencées par les Églises pentecôtistes, plus ou moins récemment implantées et organisées. Si certaines d'entre elles sont affiliées à des missions historiques et regroupées au niveau national au sein du *Baraza la Makanisa ya Kipentekosti Tanzania* (BMKT) [Council of Pentecostal Churches of Tanzania (CPCT)], d'autres sont issues des deuxièmes et troisièmes vagues de l'évangélisme et se rapprochent du mouvement néo-pentecôtiste, à travers des influences américaines ou

[818] Bernard Calas, *De Dar es Salaam à Bongoland : mutations urbaines en Tanzanie*, Nairobi ; Paris, Institut Français de Recherche en Afrique ; Editions Karthala, 2006, p. 329.
[819] Maud Lasseur et Cédric Mayrargue, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », *Politique Africaine*, n°123, 2011, pp. 5 - 25.

nigérianes. Ces *« mushroom churches*[820] *»*, qui fonctionnent d'une manière indépendante, rencontrent une audience qui dépasse largement leur socle de fidèles. Les égards accordés au « prophète » T.B. Joshua lors de sa visite à Dar es Salaam au début du mois de novembre 2015 témoignent parfaitement de ce rayonnement : invité personnellement à l'intronisation du nouveau président John Magufuli, le pasteur nigérian de la Synagogue Church of All Nations (SCOAN)[821] a été reçu avec tous les honneurs par le président Jakaya Kikwete et a rencontré à plusieurs reprises le président élu ainsi le candidat de l'opposition Edward Lowassa (respectivement musulman, catholique et luthérien), qu'il a d'ailleurs encouragé à reconnaître les résultats des élections que ses partisans continuaient de contester[822].

Si cette situation de compétition et de fragmentation au sein du champ religieux explique en grande partie la frilosité de beaucoup de leaders religieux à prendre position dans la compétition électorale, cela ne les empêche pas de s'impliquer dans le champ politique en s'associant d'une matière « neutre » au processus électoral. Lorsque j'interrogeais les fonctionnaires tanzaniens chargés de l'organisation des élections pour savoir s'ils collaboraient avec d'autres agents pendant la période électorale, ils mentionnaient spontanément les leaders religieux, comme l'illustre ce propos du DED de Mbogwe (région de Geita) :

> *« As you know, the elections, the process of the elections has a number of its challenges, and the challenges come from the people. These are leaders, and in order to conduct the elections in a peaceful way, that's why we are just involving these people to educate people also, to emphasise that we have to conduct campaign and elections in a peaceful way. What we are looking for peace to conduct elections without violence, any violence, that is our concern, our major concern. That's why we are involving several people and leaders from various places […] street leaders, village leaders, ward leaders, district leaders, they are*

[820] Entretien de l'auteure avec D.K., prêtre de l'Église Catholique d'Usa River, 21 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[821] Athuman Mtulya, « Magufuli fete to draw 8 African heads of state », *The Citizen*, 4 novembre 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Magufuli-fete-to-draw-8-African-heads-of-state/1840340-2942722-abn50h/index.html ; consulté le 11 juillet 2018]
[822] Voir la vidéo de cette visite produite par la chaîne de télévision de T.B. Joshua, très regardée en Tanzanie : *Emmanuel TV*, « TB Joshua's historic visit to Tanzania with President John Magufuli », ajouté le 23 mars 2016 (Annexe vidéo 10) [(https://www.youtube.com/watch?v=SqP_XHggKO4 ; consulté le 11 juillet 2018]

also responsible to make sure that there is none [violence], religious leaders also[823] *».*

En utilisant le langage de « la paix et la stabilité », tous les fonctionnaires que j'ai interrogés, au niveau national[824] comme au niveau local, m'ont expliqué qu'ils avaient associé les leaders religieux au processus électoral, à la fois pour la phase d'enregistrement des électeurs et pendant la campagne électorale. Selon eux, ces derniers étaient en capacité de diffuser à la population les informations et les instructions provenant de l'administration, comme me l'explique le responsable de la police de Kilwa Masoko : *« they are ambassadors, and as we know they are the ones, they are the agents for our message*[825] *»*. Tout en élargissant le type d'élites intermédiaires mobilisées par l'administration pendant la période électorale, les propos de l'Elections Officer du Meru District Council (qui correspond à la circonscription d'Arumeru East) vont sensiblement dans le même sens :

« Sometimes we are not involving [the religious leaders] *too much because you know the process mostly involves politicians, the stakeholders are the politicians, especially the parties, they are the ones who are mostly involved. Though there was some sort of stage we involved them, just informing them that there will be the elections on this date, that will be conducted with several parties, so we just needed them to help us to announce to their members of their churches, that there will be elections that will be conducted so that people they have to be involved much. This was done during the registration and during the elections itself. So we just want them to help us to announce to their members of their church.*
Q : So you conveyed meetings here [at the DED's office] *?*
A : Yes, we conducted the meetings here, all the leaders of the, we have a lot of leaders now in the churches. Christian leaders, Muslim leaders, we have the Protestants whatever, they are so many. We almost had 20 of them from all churches. So we conducted together with other stakeholders, the elders here, they call it, they call it what...
Q : Washili ? [les *washili* sont les leaders coutumiers des Wameru, voir p. 374]
A : Yes, washili, so they are also very important, because they, they involved in helping us, helping voters, telling voters to come. We have also important persons, those who were leaders of the government, we have one person who is very popular here, Professor, Professor Maeda, we have the one who was the first Major General in government army in the 60s, General Serakiki, so these people

[823] Entretien de l'auteure avec A.M, District Executive Director (DED) pour le district de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[824] Entretien de l'auteure avec E.K., avocat à la National Electoral Commission (NEC), 28 avril 2014, Dar es Salaam.
[825] Entretien de l'auteure avec M.M., Acting Officer District Commander (OCD), police de Kilwa Masoko, 19 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

they are also involved because they have something important to help us or an idea, they can add ideas or experiences, but also they can help us in supporting, educating the voters in the street, so, the activities of elections is becoming very simple to us. So we use that arena because these people they also have contacts[826] *».*

En cherchant à mobiliser les personnalités considérées comme importantes pour la vie sociale du district, l'objectif de l'administration est d'abord de faire circuler des informations factuelles. C'est le cas non seulement pour le processus électoral mais aussi pour toute une série d'autres questions, notamment celles relatives à la santé et la sécurité : les leaders religieux sont membres des comités de district pour la prévention du VIH et de celui sur la sécurité, qui sont présidés par le District Commissioner. À côté de cette dimension de diffusion de l'information, afin de faciliter les opérations du processus électoral, les élites intermédiaires provenant d'autres champs sociaux sont également perçues comme étant capables de faire remonter les informations du « terrain » vers l'administration :

« Q : And did you receive collaboration from them ?
A : Uh, these people during the process they were helping us to get information from the streets, from whatever, or whenever they got complaints, they were reporting. They were reporting somewhere there is this, there is this. So we were acting immediately, whenever we got any complaints from them, any stakeholder yes[827] *».*

Ce rôle de recueil de l'information est perçu comme essentiel car nombre des fonctionnaires, notamment aux échelons supérieurs, ne sont pas originaires de la région où ils travaillent et ne disposent pas toujours des relais nécessaires au sein de la population pour entendre parler de certains problèmes. Or, l'objectif de l'administration, comme me l'explique un fonctionnaire du DC's Office de Mbogwe, est *« to be proactive »* et *« to work upon rumors*[828] *»* afin de traiter au plus vite certaines situations potentiellement conflictuelles. Dans ce cadre, le rôle des agents disposant de relais

[826] Entretien de l'auteure avec E.C., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) du Meru District Council, 1er avril 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[827] Entretien de l'auteure avec E.C., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) du Meru District Council, 1er avril 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[828] Entretien de l'auteure avec S.T., Administrative Officer, District Commissioner's Office (DC) pour le district de Mbogwe, 4 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

d'information est considéré comme particulièrement déterminant, et d'autant plus utile que ceux-ci ne coûtent rien à des administrations dont les budgets sont contraints[829].

Les relations entre les fonctionnaires et les élites intermédiaires ne provenant pas du champ politique sont ainsi marquées, notamment pendant la période électorale, par une double demande : d'un côté, il s'agit de faire passer des messages en bénéficiant à moindre prix d'une caisse de résonance. De l'autre, ces individus étant insérés dans divers champs de la société au niveau local, ils servent aussi à faire remonter les informations et à faciliter la résolution des problèmes ou à rendre plus effective l'action publique. Même si toute une série d'agents collabore avec l'administration dans le cadre de ce processus, les leaders religieux semblent disposer d'une considération particulière, à la fois pendant le temps électoral (comme me l'ont confirmé les Elections Officers des District Councils de Kilwa[830], Kinondoni[831] et Mbogwe[832]) mais aussi d'une manière plus régulière et générale, comme me l'ont expliqué les District Commissioners de Kilwa[833], Arumeru[834] et Mbogwe. Selon ce ce dernier, les leaders religieux sont même les personnalités du district qu'il rencontre le plus souvent[835].

Si tous les agents politiques cherchent à s'associer avec les leaders religieux, ils ne sont pas toujours convaincus de leur influence réelle : la majorité des fonctionnaires que j'ai interrogés m'ont assuré que ce rôle était décisif, mais d'autres semblent plus dubitatifs, comme l'Elections Officer du Meru District Council.

---

[829] Comme me l'explique l'un des commissaires de la National Electoral Commission. Entretien de l'auteure avec A.C., Commissioner de la National Electoral Commission (NEC) et Professeur à l'Université de Dar es Salaam, 24 avril 2015, Dar es Salaam.

[830] Entretien de l'auteure avec G.S., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) pour le district de Kilwa et Assistant Returning Officer (ARO) pour la circonscription de Kilwa North, 2 octobre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

[831] Entretien de l'auteure avec B.H., Elections Officer, District Executive Director (DED) pour le district de Kinondoni et Assistant Returning Officer pour la circonscription d'Ubungo, 17 septembre 2015, Dar es Salaam.

[832] Entretien de l'auteure avec G.N., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) pour le district de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

[833] Entretien de l'auteure avec J.N., District Commissioner (DC) pour le district de Kilwa et ancien député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM), 18 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

[834] Entretien de l'auteure avec W.N., District Commissioner (DC) pour le district d'Arumeru, 31 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

[835] Entretien de l'auteure avec M.L, District Commissioner (DC) pour le district de Mbogwe, 5 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

> *« These people, who are also important in their organisation, you need to involve them, sometimes they feel proud being involved, but also if you don't involve them, they will complain we were not involved, that we are very important stakeholders, and you know for this important General* [Serakiki]*, he's still used by the government, so sometimes he knows a lot of information.*
> *Q : But do yo think they have an impact ? Do you think if you were not involving them people would not come to the elections ?*
> *A : Of course, to me I don't think if they are any important. Because sometimes they are not even used to, whatever to help us. But because the laws and whatever procedures want us to involve them, we also involve them. Though religious leaders they are involving their members, so it's also helpful to remember their members to involve them in the elections procedures. Though you should not undermine that these people are not important, they are very important*[836] *».*

Si l'importance de ces agents sociaux non politiques est difficilement évaluable en termes quantitatifs (même s'ils n'étaient pas consultés, il est peu probable que les électeurs cesseraient de se rendre aux urnes), le propos de ce fonctionnaire révèle que leur influence est d'abord perçue en termes négatifs. Autrement dit, leur non-coopération est considérée comme étant potentiellement plus néfaste que leur association n'est coûteuse. C'est également une explication que m'ont donnée de nombreux candidats aux élections de 2015, comme ce député du parti d'opposition NCCR-Mageuzi :

> *« You know, politics is about influence, so we politicians, when you find to have influence then, when you're finding how to have influence, you have to find the so-called opinion makers, so to that extent, religious leaders are the top-opinion makers in this country, in most of the places in the country, whether at the village level, ward level, or constituency level, even regional level. And nationwide. […] Not only me but the former MPs, they use to cooperate with these religious leaders so that they can influence, if we influence them then it's very easy for them to influence the community. That's the reality in my constituency, that if they don't, if the opinion of the religious leaders is not in your favour, you can't win, so you have to influence, you must influence them so they can have opinion to your favour […] Make sure they make opinion in your favour, they are not against you, you have to make sure they can't speak against you, because if they speak against you, then you are done*[837] *».*

[836] Entretien de l'auteure avec E.C., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) du Meru District Council, 1er avril 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[837] Entretien de l'auteure avec D.K., député du National Convention for Construction and Reforms (NCCR-Mageuzi) pour la circonscription de Kigoma South, 19 mai 2015, Dodoma.

Les agents politiques perçoivent ainsi l'influence des leaders religieux à la fois en termes positifs (à travers leurs réseaux et influence) mais aussi et surtout en termes négatifs, c'est-à-dire comme le tort qu'ils pourraient causer, s'ils le décidaient, à un candidat ou au processus électoral dans son ensemble. À cet égard, les leaders religieux tanzaniens ne semblent pas jouer le rôle de « grands électeurs », centraux à la compétition électorale interne ou externe aux partis politiques, comme le décrit Christian Coulon dans le cas des marabouts du Sénégal[838]. L'objectif, à la fois des candidats et des fonctionnaires, est prioritairement de limiter leur capacité de nuisance : leur influence est donc d'abord une capacité à poser un veto sur certaines décisions, candidats ou orientations politiques.

L'analyse du rôle des groupes disposant d'un droit de veto (veto groups) dans le fonctionnement des régimes politiques a été au cœur des analyses pluralistes des régimes démocratiques, notamment à la suite des travaux de David Riesman. À partir d'une approche de psychologie sociale, celui-ci définit les veto groups comme « a series of groups, each of which has struggled for and finally attained a power to stop things conceivably inimical to its interests and, within far narrower limits, to start things[839] ». David Riesman explique les dynamiques du régime politique américain dans les années 1950, dans un contexte caractérisé par une certaine apathie politique, par la compétition entre ces différents veto groups, dont la cohérence interne n'est pas donnée mais construite à travers la mobilisation collective en faveur de la défense d'un intérêt commun. Adoptant une approche plus sociologique de la même problématique, Robert Dahl insiste davantage sur l'activité de bargaining entre ces différents groupes et leur capacité, même s'ils sont peu puissants, à bloquer le processus de décision publique dans les régimes polyarchiques[840]. Sur ce sujet, la distinction entre régimes démocratiques et régimes autoritaires ne tient pas à la limitation, du nombre d'agents ou de groupes disposant d'une capacité de veto[841] mais plutôt à la manière dont s'organisent les relations entre les agents du parti-État et les autres agents politiques, par exemple

[838] Christian Coulon, *Le Marabout et le Prince : Islam et pouvoir au Sénégal*, op.cit., 1981, pp. 243 - 255.
[839] David Riesman, *The Lonely Crowd: a Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press, 1953 [1950], p. 247.
[840] William Genieys, *Sociologie politique des élites*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 231.
[841] George Tsebelis, *Veto Players: How Political Institutions Work*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 78.

l'armée[842] ou les leaders religieux. Autrement dit, il faut saisir la manière dont se manifeste cette capacité de veto et ce qu'elle dit des modalités d'association des élites intermédiaires non politiques au fonctionnement du régime.

Dans le cas tanzanien, la capacité de veto des leaders religieux est notamment perceptible au niveau local du fonctionnement quotidien du régime et dans la priorité qui leur est souvent accordée dans la répartition des ressources de l'État. À Kilwa Masoko, les imams s'étaient par exemple opposés en 2013 à la construction d'un bar-restaurant. Alors même que cette initiative privée s'inscrivait dans le plan de développement du tourisme porté par les autorités, et aurait permis d'attirer les voyageurs vers le centre-ville plutôt que vers les hôtels du bord de mer, le projet a finalement été abandonné[843]. Le chairman du District Council de Kilwa m'a également expliqué qu'une priorité avait été donnée aux leaders religieux dans le nouveau plan d'occupation des sols décidé par le collectivité :

> *« Viongozi wa dini tunao kwa style hizo lakini nimeongoni mwa watu ambao tunawasikiliza kwa kila lao kwa sababu sisi tunawahitaji na wao kuna muda wanatuhitaji. Kwa mfano vile wanakuja wanataka maeneo kwa ajili wa mambo yao sisi huwa tunawapa maeneo, kwa mfano tupo katika upimaji wa ardhi katika zile open space zetu tunatenga kwa ajili ya watu wa dini. Lakini inategemea na maombi yao wanapoyaleta lakini katika plan zetu tunatenga maeneo ya msikiti na kanisa. Ni watu tuawapa vipao mbele.*
>
> *We have religious leaders in those style, but they're among the people whom we listen the most because we need each other at a time. For example, when they're coming and they need places for their activities, we give them. Currently, we're doing a land survey for the open spaces; those areas are put aside for religious people. Upon their request, in our plan, we put aside areas for churches and mosques. We give them a priority[844] ».*

Tant les agents politiques que les leaders religieux perçoivent que le retour au multipartisme et l'augmentation de la compétition au sein du champ politique tanzanien, a largement renforcé le rôle et l'influence de ces derniers. Comme me l'explique un

[842] Voir par exemple Eva Bellin, « The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective », *Comparative Politics*, vol. 36 / 2, 2004, pp. 139 - 157, p. 143.
[843] Entretien de l'auteure avec S.K., chairman du Village Authority de Kilwa Kisiwani, 17 février 2016, Kilwa Kisiwani, (district de Kilwa, région de Lindi).
[844] Entretien de l'auteure avec A.M., *diwani* Kilwa Masoko et chairman du Kilwa District Council, 15 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

imam qui habite à Masumbwe depuis 1998 (dans une circonscription où le nombre de musulmans est très minime), les candidats aux élections ne viennent le voir et lui demander son soutien que depuis 2010[845]. Or, cette date correspond à une intensification de la compétition non seulement au niveau national (l'opposition recueille cette année son meilleur score cumulé depuis le retour au multipartisme[846]) mais également, plus spécifiquement, à Mbogwe. Si la région de Geita est historiquement acquise au parti au pouvoir, l'incertitude était en effet alors plus forte puisque la circonscription venait d'être redécoupée et qu'un nouveau candidat du CCM avait été désigné.

Au niveau national, la capacité des leaders religieux à poser leur veto a été singulièrement illustrée par la controverse autour du processus de révision constitutionnelle de 2013 – 2014. Parce que le projet de nouvelle Constitution élaboré par l'Assemblée constituante incluait la reconnaissance de *kadhi courts*, une réforme à laquelle elles s'étaient déjà opposées à plusieurs reprises depuis 1998, toutes les organisations chrétiennes ont appelé à rejeter le projet. La question des *khadi courts* est un serpent de mer du débat public tanzanien[847] depuis le retour au multipartisme[848]. Formalisées par les autorités britanniques pour juger les affaires civiles des Tanzaniens de confession musulmane, ces cours avaient été abolies en 1963 lorsque le système judiciaire a été refondu pour mettre fin au système colonial racialement ségrégué[849]. En 1998, une proposition de loi est déposée par un député et une commission parlementaire est formée pour discuter de la possibilité de les remettre en place. Le problème, soulevé par de nombreux leaders musulmans, est que la loi tanzanienne permet l'application de la loi islamique pour les différends au civil entre Tanzaniens musulmans, mais que les

[845] Entretien de l'auteure avec R.G., imam, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[846] En 2010, les différents candidats de l'opposition recueillent 37,17% des voix aux élections présidentielles et remportent 53 circonscriptions. À lui seul, le Chadema rassemble 27,05% des voix aux élections présidentielles et emporte 23 circonscriptions. Voir African Elections Database, Elections in Tanzania,
[http://africanelections.tripod.com/tz_detail.html#1995_Presidential_Election ; consulté le 1er avril 2018].
[847] Du moins en Tanzanie continentale car, à Zanzibar, ces cours sont reconnues par l'article 99 de la Constitution de l'archipel. Voir Hamudi Majamba, « Possibility and rationale of establishing kadhi courts in Tanzania Mainland », *Research and Education for Democracy in Tanzania (REDET) 20th workshop*, University of Dar es Salaam, 2007.
[848] La Tanzanie n'est pas le seul pays africain affecté par ces débats sur les kadhi courts. Pour le Kenya, voir par exemple Anne Cussac, « Muslims and Politics in Kenya: The Issue of the Kadhis' Courts in the Constitution Review Process », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 28 / 2, 2008, pp. 289 - 302.
[849] Robert Makaramba, « Religion Rule of Law and Justice in Tanzania », in Rwekaza Mukandala & al., eds., *Justice, Rights and Worship: Religion and Politics in Tanzania*, op.cit., 2006, pp. 360 - 394, pp. 362 - 364.

juges en charge de son application ne sont pas correctement formés, ce qui donne lieu à de nombreuses contestations. Le rapport de cette commission parlementaire n'est jamais rendu public mais le sujet revient dans le débat lorsque le CCM décide d'inscrire, dans son programme pour les élections de 2005, la mise en place de ces cours. Les organisations chrétiennes s'opposent vigoureusement à ce qu'elles considèrent être une remise en cause du sécularisme de l'État et à une division de la population tanzanienne sur des bases religieuses[850]. Après la mise sous le tapis de cette réforme en 2009, les leaders religieux musulmans dénoncent de leur côté une renonciation du parti au pouvoir et le mettent en garde, d'une manière singulièrement virulente. Le grand mufti Issa bin Simba, à la tête de BAKWATA menace en effet le CCM d'appeler à voter contre lui aux prochaines élections de 2010 :

> *« If the decision to introduce Kadhi's courts is scrapped altogether, Muslims won't vote for Chama Cha Mapinduzi in the forthcoming (2010) General Election […] Muslims are not treated fairly in this country; why should we keep on demanding what is our right for over 20 years and still, there is no indication that the Government is listening? Muslims have been tolerant and waited for so long to be granted their right to form the Kadhi's courts, but it seems the Government is not ready for it; it should be remembered that we can use other means to achieve our goal but that option is not good*[851] *».*

N'ayant, toutefois, pas mis leur menace à exécution, le processus de réforme constitutionnelle, engagé par le président Jakaya Kikwete dès le début de l'année 2011, redonne espoir aux leaders musulmans de faire entendre leur position. Le débat resurgit clairement lors des débats à l'Assemblée constituante en 2014. Afin, selon certains[852], de s'assurer le soutien des membres musulmans (et notamment zanzibaris) de l'Assemblée constituante, le gouvernement encourage en effet l'inscription dans le projet de nouvelle Constitution des *kadhi courts*, sans toutefois que celles-ci soient organisées et financées par l'État[853]. Les Eglises chrétiennes se mobilisent néanmoins de nouveau, à la fois au

[850] Hamudi Majamba, « Possibility and rationale of establishing kadhi courts in Tanzania Mainland », op.cit., 2007. Les mêmes arguments sont d'ailleurs utilisés dans le cas kenyan. Anne Cussac, « Muslims and Politics in Kenya: The Issue of the Kadhis' Courts in the Constitution Review Process », op.cit., 2008.

[851] Cité dans Simeon Mesaki, « Religion and the State in Tanzania », op.cit., 2011, p. 256.

[852] Notamment selon M.B., membre du comité central du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) et ancien membre de la Tanzanian Constitutional Review Commission. Entretien avec l'auteure le 23 avril 2015, Dar es Salaam.

[853] *Reuters*, « Tanzania president warns of rising religious tensions before referendum », 29 mars 2015 [https://www.reuters.com/article/tanzania-politics-idUSL6N0WV0IM20150329 ; consulté le 25 juin 2018]

niveau national et au niveau local[854]. Appelant au report du référendum constitutionnel initialement prévu en avril 2015, certaines ont même menacé de demander à leurs fidèles de voter « non » s'il venait à se tenir. Cette opposition publique très claire explique en grande partie la décision du gouvernement de repousser *sin die* le référendum constitutionnel, prévu au départ en avril 2015, soit moins de six mois avant les élections générales. Cette controverse autour du processus de réforme constitutionnelle illustre un aspect important de l'analyse de David Riesman, qui explique que « by their very nature the veto groups exist as defence groups, not as leadership groups[855] ». Ainsi, entre la mobilisation en faveur des *kadhi courts* des leaders musulmans et celle, contre une telle réforme, des organisations chrétiennes, c'est cette dernière qui, depuis 1998, semble avoir porté ses fruits et mené à la perpétuation du statu quo. Si ce résultat peut aussi être analysé par certains en termes d'influence relative des leaders chrétiens et musulmans, une autre explication est que l'influence des leaders religieux est effectivement davantage une influence « contre » qu'une influence « pour ». Autrement dit, si le fonctionnement du régime tanzanien implique la participation au champ politique d'un certain nombre d'agents provenant d'autres champs, leur influence réelle est avant tout une capacité à poser un veto lorsqu'un de leurs intérêts particuliers et fondamentaux leur semble remis en cause. Les agents non politiques paraissent donc disposer en premier lieu d'une influence négative : leur association au champ politique par les agents administratifs et partisans s'explique par la perception de ces derniers d'une influence qui pourrait être néfaste, tandis que le coût de leur association est minime. La participation de ces derniers ne doit toutefois pas être minimisée puisque leur association permet en effet aux agents du parti-État de mobiliser certaines ressources en capital dont ils sont en partie dépourvus.

[854] Comme me l'explique un pasteur pentecôtiste de Mbogwe, la proposition d'inscrire les kadhi courts dans la Constitution a donné lieu à une réunion locale des responsables de toutes les églises chrétiennes du district qui s'y sont collectivement opposés. Entretien de l'auteure avec Z.C., pasteur de la Free Pentecostal Church of Tanzania (FPCT), 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

[855] David Riesman, *The Lonely Crowd,* op.cit., 1953 [1950], p. 248.

4.1.2. *« Angalia, serikali ndiyo imekutawala nyinyi nchini, kwa vyama vyote »* [Look, it is the government that rules over all parties] : participation des élites intermédiaires au fonctionnement du régime

Si l'association des agents non politiques au fonctionnement concret du régime relève d'abord de la volonté de limiter leur potentiel de nuisance, les agents partisans et administratifs cherchent aussi à utiliser à leur profit les ressources dont ceux-ci disposent. Dans son analyse des relations entre le parti-État et les organisations religieuses pendant la période d'*Ujamaa*, David Westerlund a mis en avant l'ambivalence fondamentale du processus de mobilisation des agents religieux par ceux du parti-État : d'un côté, ces derniers les appelaient à « don't mix religion and politics » et, de l'autre, à « play your part ». Il explique qu'après la déclaration d'Arusha de 1967,

> « Ujamaa soon became the overarching loyalty to which everybody was supposed to adhere. In order to avoid the noxious poison of faction, religious organizations with their different political content had to be told to stay out of politics. On the other hand, religious pluralism, as well as involvement by religious organizations in socialist development, could be tolerated, encouraged or even though of as an "obligation", provided it did not develop into political threats to the ruling ideology[856] ».

Ainsi, si les organisations religieuses sont appelées à ne pas s'impliquer directement dans le champ partisan, au risque d'encourager les clivages internes à la société tanzanienne, elles sont en même temps sollicitées par le parti-État pour soutenir le projet développementaliste du régime, notamment en mettant à disposition leurs ressources en capital. Cette dynamique est toutefois relativement spécifique au champ religieux puisque, dans le champ économique, l'objectif de la politique d'*Ujamaa* est de se débarrasser des « middlemen » (commerçants, responsables de coopératifs) qui sont considérés comme un pouvoir bourgeois indépendant du parti-État [857]. Si l'on considère que le travail de mobilisation se construit aujourd'hui à partir du langage de « la paix et

[856] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, p. 57.
[857] Göran Hyden, *Beyond Ujamaa in* Tanzania, op.cit., 1980, pp. 132 - 134.

la stabilité » et autour du processus électoral, les parallèles avec la mobilisation des organisations religieuses par le parti-État dans la période contemporaine sont frappants. Bien que les ambitions de la politique d'*Ujamaa* aient été plus bien totalisantes que le processus électoral dans la période contemporaine, ce dernier illustre la continue mobilisation des organisations religieuses par le parti-État, entre les injonctions ambivalentes du « don't mix » et du « play your part ».

D'un côté, les agents du parti-État cherchent en effet à contrôler l'action des organisations religieuses dans le champ politique afin d'éviter tout approfondissement du clivage religieux : l'objectif est de réaffirmer les limites du cadre au sein duquel celles-ci peuvent agir. Pendant la période d'*Ujamaa*, cet effort de limitation est principalement dirigé vers les organisations de la communauté musulmane, notamment l'EAMWS ou la *Jam'iyat al-Islamiyaa fi-Tanganyika* (JIT), des sociétés de bienfaisance engagées dans la lutte pour l'indépendance[858] et qui disposent des ressources suffisantes en capital social et symbolique, grâce au combat anticolonial, pour concurrencer le projet nationaliste et socialiste de la TANU post-1967. La « crise islamique » de 1968, qui voit la dissolution de l'EAMWS et son remplacement par BAKWATA (voir p. 119) est un moyen pour le parti-État de réaffirmer la prévalence du cadre national. C'est en effet le principe d'une solidarité panislamique à l'échelle de l'Afrique de l'est, au cœur du fonctionnement de l'EAMWS, qui était « perceived by the government to be a threat to national unity and self-reliance[859] ». Ainsi, si le principe du pluralisme religieux et de l'organisation sur des bases communautaires n'est pas rejeté par la TANU, il s'agit d'affirmer pour ses dirigeants et de mettre concrètement en œuvre, leur subordination au cadre national, qui constitue l'un des fondements de la légitimité du parti-État (voir chapitre 1 3.1). Du côté des organisations chrétiennes, relativement moins engagées dans la lutte anticoloniale et défendant plus facilement l'idée d'une séparation entre le politique et le religieux, le resserrement du contrôle du parti-État pendant la période d'*Ujamaa* se fait moins sentir, sauf dans le secteur éducatif. En 1960, 66% des écoles appartiennent en effet à l'Église catholique[860], suscitant le ressentiment de beaucoup de

[858] Roman Loimeier, « Perceptions of marginalization: Muslims in contemporary Tanzania » in René Otayek et Benjamin Soares, dir., *Islam, état et société en Afrique* op.cit., 2009, p. 215.
[859] Athumani Liviga et Zubeda Tumbo-Masabo, « Muslims in Tanzania: Quest for an Equal Footing », in Rwekaza Mukandala & al., eds., *Justice, Rights and Worship: Religion and Politics in Tanzania*, op.cit., 2006, pp. 129 - 164, p. 158.
[860] Frieder Ludwig, *Church and State in Tanzania*, op.cit., 1999, p. 38.

musulmans qui considèrent que l'enseignement qui y est délivré a pour objectif de convertir les élèves. L'interdiction faite aux enseignants de s'engager en politique en 1963 est précisément le produit de la crainte de la TANU, et notamment de ses leaders musulmans, de l'influence potentielle d'une élite africaine éduquée et catholique[861]. Au cours des années 1960, les établissements missionnaires sont graduellement mis sous tutelle administrative et financière par l'État. La nationalisation des établissements scolaires, finalement actée en décembre 1969 et qui s'inscrit dans la politique plus générale d'étatisation engagée après la déclaration d'Arusha[862], constituee l'aboutissement de cette dynamique progressive de prise de contrôle du parti-État sur les écoles missionnaires.

On retrouve dans la période contemporaine un effort similaire de contrôle du champ religieux par le parti-État qui, sans atteindre la même intensité que dans les années 1960 et 1970, n'en reste pas moins régulièrement réaffirmé : un peu avant le début de la campagne électorale de 2015, le ministre de l'Intérieur avait menacé les organisations religieuses qui s'investiraient « trop » dans le champ politique d'être désenregistrées par l'État[863]. Les grandes organisations religieuses ne sont bien sûr pas en danger, mais la menace avait été suivie d'effet pour plusieurs ONG, à la fois chrétiennes et musulmanes. Au niveau local, l'administration et la police veillent également à ce que les propos et sermons des leaders religieux restent dans des limites acceptables. Les informations sont recueillies par le bouche-à-oreille mais aussi par des fonctionnaires qui se rendent régulièrement en civil dans les églises et les mosquées pour écouter les prêches, comme me l'a expliqué le responsable de la police de Kilwa Masoko :

> *« Q : And, did you find that most of them* [religious leaders] *were willing to help you in these objectives* [free and fair elections and peace and harmony] *?*
> *A : Yes, we have observed it. Because, yes we were satisfied because we also were sending our men to various houses, mosques, churches, when they found out that they were preaching about peace and harmony during and after elections.*
> *Q : So you sent some of your police to the churches ?*

[861] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, p. 118.
[862] Voir Clarence Dias, « Tanzanian Nationalizations : 1967-1970 », *Cornell International Law Journa*l, vol. 4 / 1, pp. 59 - 79.
[863] *The Citizen*, « Handle clerics with more tact, minister! », 16 avril 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/oped/Handle-clerics-with-more-tact--minister-/1840568-2687492-4iunl1z/index.html ; consulté le 28 mai 2018] [déjà cité]

A : Yes, to make sure that what we have told them is it working or not[864] *».*

Si les cas de rappel à l'ordre sont relativement peu nombreux, aux dires des fonctionnaires que j'ai interrogés, ils peuvent toutefois exister, comme me l'explique le District Commissioner de Kilwa :

> *« The way I see they [the religious leaders] are doing a very good job because they have been insisting on harmony, on making our district and Tanzania as a whole, to be a peaceful country. Because of that we see, always when, because they have been turning them in churches, and in temple, in mosque, people do follow them, and followers do appreciate them, and there is one unique thing that. Being a moral leader, simply be accepted, so we as government we've been using them to sharpen what they have been cherished their followers and their supporters.*
> *Q : I'm sorry, I don't understand when you say 'sharpen'...*
> *A : As you know, sometimes, religious leaders are normal persons like me or you, anybody. So comes a time, they may do a minor error, uh ? A minor error. When we recognise it, I may call or visit them : no no you know, you have to go this way, uh ? I have used the word "sharpen" or what did I say, to correct where we find our law of lands does not require, or does not, or it is just restricted*[865] *».*

Parce que le processus de libéralisation des années 1980 et 1990 a nettement contraint les moyens législatifs et matériels du contrôle de l'État sur les organisations religieuses, ce dernier est toutefois bien moins strict qu'il ne l'était pendant la période d'*Ujamaa* : il se limite généralement au rappel à l'ordre médiatisé du cadre dans lequel celles-ci sont appelées à agir, ainsi qu'à la surveillance des discours et leaders religieux, notamment ceux qui sont en marge des grandes organisations, comme le Révérend Kakobe ou le Sheikh Issa Ponda (voir p. 252).

Tout en insistant sur le cadre au sein duquel les organisations religieuses doivent s'inscrire, les agents du parti-État les enjoignent également à « play your part » c'est-à-dire qu'ils les invitent à participer et cherchent à profiter de leurs ressources pour soutenir le travail de mobilisation du régime. Pendant la période d'*Ujamaa*, les organisations religieuses sont ainsi encouragées à s'investir dans le domaine du développement, tant qu'elles respectent les grands principes de cette politique – « assist

[864] Entretien de l'auteure avec M.M., Acting Officer District Commander (OCD), police de Kilwa Masoko, 19 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[865] Entretien de l'auteure avec J.N., District Commissioner (DC) pour le district de Kilwa et ancien député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM), 18 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

the work for progress, abandon capitalist ideas, stop owning big areas of land, promote the country's socialist ideal, fight ignorance, educate people about development, to fight vice, etc.[866] ». Ces activités sont largement sollicitées par les leaders du parti-État, notamment parce que ses ressources sont limitées au regard des enjeux immenses auquel il fait face. Ces injonctions « play your part » sont notamment dirigées vers les Églises chrétiennes, qui disposent généralement de moyens financiers plus importants que les organisations musulmanes. L'Église catholique est particulièrement tancée par Julius Nyerere lui-même, qui ne manque jamais de critiquer son manque de réaction face aux situations d'injustices. Lors d'un discours devant les membres de la société Maryknoll à New York en 1970, le Président de la République explique ainsi que :

> *« Only by activities in these fields can the church justify its relevance in the modern world. For the purpose of the church is Man – his human dignity and his right to develop himself in freedom. For all human institutions including the church, are established in order to serve man. And it is the institution of the church, through its members, which should be leading to attack on any organisation, or any economic, social, or political structure which oppresses men, and which denies to them the right and power to live as the sons of a loving God[867] ».*

La réaction de l'Église tanzanienne est toutefois à géométrie variable[868] : si le personnel européen et les prêtres formés en Europe sont au départ plus suspicieux à l'égard de l'*Ujamaa*, qu'ils soupçonnent d'être d'inspiration communiste et donc athéiste, une partie du clergé africain est beaucoup plus enthousiaste et interprète largement cette ambition à partir de concepts religieux. Dans un ouvrage publié en 1969 par l'association des étudiants catholiques de l'Université de Dar es Salaam, à la suite d'un colloque sur la déclaration d'Arusha et l'Église, son président écrit par exemple que :

> *« the Arusha Declaration came admirably in time. It came to vindicate our Church's sound teaching on social justice, a teaching which is as old as Christianity itself, yet which has time and again been either deliberately distorted by hostile elements or, what is worst, simply neglected even by many of the Christians themselves [...] For, above all, socialism, if it is to work, presupposes a perfect charity and a faultless moral integrity and responsibility ; and these are*

[866] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, p. 58.
[867] Julius Nyerere, *Man and Development*, Dar es Salaam ; New York, Oxford University Press, 1974, p. 98.
[868] Marie-Aude Fouéré, « La fabrique d'un saint en Tanzanie postsocialiste. L'État, l'Église et Julius Nyerere », *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, n°39, Nairobi, 2008, pp. 101 - 151, p. 125.

the primary duties of Christianity [...] If you wish to be good socialists, we say, you must first of all be good Christians[869] *».*

Malgré quelques réticences initiales, les Églises chrétiennes finissent par se rallier à la politique de la TANU. Dans une déclaration à l'occasion du centenaire de l'Église en Tanzanie en 1968, les évêques catholiques écrivent que *« we can see very well how closely [the Arusha Declaration] agrees with the true spirit of Christ and the Church, which is a spirit of brotherhood, of sharing, of service and of hard work*[870] ». Le propos est encore plus clair dans une lettre pastorale de 1972, où l'Église appelle ses fidèles à s'engager directement dans le projet de développement de l'*Ujamaa* : *« the Church urges all Christians to become deeply involved in the struggle for development*[871] *».*

Dans la période contemporaine, la participation des leaders religieux au processus électoral est également sollicitée par les agents du parti-État, tant qu'elle s'inscrit dans le cadre du langage de « la paix et la stabilité », qui a remplacé celui de l'*Ujamaa.* Comme je l'ai montré, les fonctionnaires chargés de l'organisation des élections cherchent à profiter des réseaux et du capital social des organisations religieuses afin de transmettre des informations à la population. Au niveau national, plusieurs réunions ont ainsi eu lieu avec les principaux leaders religieux du pays pour les tenir informés de l'avancement du processus électoral et leur demander leur coopération dans l'information des citoyens[872]. Les leaders politiques du gouvernement, comme le président Jakaya Kikwete[873] ou le Premier ministre Mohamed Gharib Bilal[874], les ont également régulièrement appelés à participer à l'effort de maintien de « la paix et la stabilité » pendant la période électorale, notamment à travers leurs prières, leurs prêches ou leur action auprès des jeunes. Au niveau local, avant le début de la campagne officielle, les DED ont organisé une ou plusieurs réunions visant spécifiquement à demander aux leaders religieux du district

[869] Dar es Salaam University Catholic Students' Association, *The Arusha Declaration and Christian Socialism*, Dar es Salaam, Tanzania Publishing House, 1969.
[870] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, p. 123.
[871] Ibid., p. 127.
[872] Entretien de l'auteure avec E.K., avocat à la National Electoral Commission (NEC), 28 avril 2014, Dar es Salaam.
[873] *IPP Media*, « JK to religious leaders: Pray for peace ahead of General Election », 20 juin 2015 [http://www.tanzaniatoday.co.tz/news/jk-to-religious-leaders-pray-for-peace-ahead-of-general-election ; consulté le 26 juin 2018]
[874] Anne Robi, « VP tells religious leaders to pray for peaceful polls » , *Daily News*, 10 mars 2015 [https://www.dailynews.co.tz/news/vp-tells-religious-leaders-to-pray-for-peaceful-polls.aspx ; consulté le 26 juin 2018]

leur coopération afin de faciliter les opérations du processus électoral, notamment en informant leurs fidèles des horaires d'ouverture et de la localisation des bureaux de vote.

Pour les agents du parti-État, la participation des leaders religieux a pour objet d'appuyer et de suppléer leurs efforts : comme l'explique Cuthbert Omari, professeur de sociologie à l'Université de Dar es Salaam, ancien prêtre de l'Église luthérienne et ardent supporteur de la politique d'*Ujamaa*, *« the problem of religion in Tanzania, as I see it, is how can religion contribute to socialist development*[875] ». Dans la période contemporaine, cette appréciation est relativement similaire, comme l'illustre ce propos d'un responsable du CCM de Kilwa : *« the role of religious leaders is to make people believe what they don't see: so what if they tell you to vote? You go! But it's the government that decides that voting is important. First* [au sens séquentiel]*, people must be guided by religious leaders and secondly by the government : they are working together*[876] *»*. Dans cette logique, la participation des agents religieux au champ politique consiste donc à mettre à la disposition du parti-État leurs ressources, notamment financières, afin de participer à son travail de mobilisation, qu'il s'agisse du développement pendant la période d'*Ujamaa* ou du maintien de « la paix et la stabilité » dans la période contemporaine.

Si les agents du parti-État cherchent à mobiliser les agents religieux, la participation de ces derniers au projet du parti-État n'a pourtant pas, dans beaucoup de cas, besoin d'être sollicitée pour s'inscrire dans le cadre fixé par le régime. Ainsi, pendant la période d'*Ujamaa*,

> « despite the very real independence of the faith sector, the Protestant and Catholic churches of Tanzania seem to have largely chosen to commit their energies and resources to supporting the government's development objectives and strategy. Church officials and structures largely allied themselves to the state's cause, not because (as with trade unions and cooperatives) they were subordinated through legal fiat, but through a willing acceptance of Ujamaa ideology and the

[875] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, p. 61.
[876] Entretien de l'auteure avec S.K., chairman du Village Authority de Kilwa Kisiwani, 17 février 2016, Kilwa Kisiwani, (district de Kilwa, région de Lindi) (pas d'enregistrement, traduction de mon assistant de recherche).

> right of the state to direct development[.] The Churches served as willing instruments of the state in the subordination of development aid and planning to the state[877] ».

L'inscription volontaire de leur action par les organisations religieuses dans les limites fixées par le parti-État est relativement similaire dans la période contemporaine, si l'on remplace l'objectif du développement par celui du maintien de « la paix et la stabilité ». Autrement dit, quand bien même le parti-État rappelle régulièrement les limites dans lesquelles les agents religieux doivent s'inscrire et sollicite leur participation, il m'a toutefois semblé que la majorité des leaders religieux ont davantage spontanément utilisé ce registre qu'ils n'y ont été contraints. Alors même qu'ils avaient été particulièrement critiques à l'égard du gouvernement pendant le processus de réforme constitutionnelle entre 2013 et 2015, les organisations instituées et les principaux leaders religieux se sont, sauf à de rares exceptions, largement ralliés au langage de « la paix et la stabilité » à partir de l'été 2015 et ont, par là même, participé au travail de disciplinarisation des citoyens tanzaniens. Ainsi, dans le cas de la controverse sur les « 200 mètres » (voir p. 217), la majorité des leaders religieux, sauf ceux ouvertement proches de l'opposition, ont spontanément adopté la même position que celle du parti-État. C'est ce qu'illustre les propos d'un imam du district de Mbogwe, que j'ai interrogé plusieurs mois avant le scrutin et donc avant le rappel à l'ordre médiatisé de cette règle par la National Electoral Commission (NEC) :

> *« Aaaa tuliwapa, tulivyofika tukawafikishia kwamba sasa tunatakiwa tunaelekea uchaguzi lakini tunatakiwa uchaguzi huu unapoenda usiende kufanya vurugu, unapomaliza kupiga kura ondoka sio ukae pale kwa ajili ya kuleta vurugu. Kwa sababu tumeshuhudia nchi mbalimbali watu wanamaliza kupiga kura wanakaa pale mwisho wake inakuwa ni vurugu. Kwahiyo ukilmliza kupiga kura nenda nyumbani usubirie matokeo utatangaziwa. Tuliwaambia hivyo na kweli waliitikia baada ya uchaguzi, mtu akimaliza kura anaondoka anaenda nyumbani »*
>
> *Ahh we give them during our arrival, we tell them that we're currently going into the election, once you're going to the meeting don't cause chaos. Once you finish voting, just go away, don't stand there and bring chaos, because we witnessed various countries where people remained in the polling stations after voting and it ends with violence. Therefore, after voting go home and the results will be*

[877] Michael Jennings, *Surrogates of the State: NGOs, Development, and Ujamaa in Tanzania*, Bloomfield, Kumarian Press, 2008, p. 66.

announced later. We told them, and they responded : after the voting process, someone finishes to vote and after that returns home[878] *».*

Les raisons d'une telle association active, spontanée et volontaire de beaucoup de leaders religieux au « langage de la paix et la stabilité », et à sa concrétisation à travers la discipline de la citoyenneté, s'expliquent par deux facteurs. Tout d'abord, la majeure partie d'entre eux perçoivent ces items comme « neutres », au sens où ils ont le sentiment d'œuvrer pour l'intérêt général des Tanzaniens et non pour le maintien au pouvoir du CCM. Cette idée se traduit notamment par une disjonction, dans les discours entre l'État et le parti, comme le montre ce propos du secrétaire général du CCT :

« We are helping the government, not the ruling party, we are helping the government to make sure that what they do we complement each other, and actually this venture, the government asks us to, to ask our people during worship services or elsewhere to go for registration and that is what we are doing. To make somebody a good citizen it is an important, it's Christian life[879] *».*

L'implication dans le champ politique des leaders religieux est également souvent justifiée par l'idée d'une « responsabilité » de ces derniers à l'égard des citoyens tanzaniens dans leur ensemble, dont le bien-être passe par le maintien de l'unité nationale. C'est ce que m'explique un imam d'Usa River (région d'Arusha) : *« Angalia, Uislamu uko nchini, na serikali ndiyo imekutawala nyinyi nchini hapa, kwa vyama vyote »* [« Look, there is Islam in the country but it is the government that rules over, for all parties »[880]]. C'est, en outre, au nom du maintien de « la paix et la stabilité » que la majorité des leaders religieux que j'ai rencontrés justifient leur association avec les agents administratifs pendant la période électorale, comme l'illustre ce propos d'un prêtre catholique d'Arumeru en mars 2016 :

« From the government, from the bishops, we were really encouraged to tell our people, to encourage them and to conscientize them, about the importance of elections, for registering himself to use their rights to choose the leaders they

[878] Entretien de l'auteure avec F.A., imam, 31 août 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[879] Entretien de l'auteure avec L.M., Révérend de l'Église Luthérienne et secrétaire général du Christian Council of Tanzania (CCT), 18 mai 2015, Dodoma.
[880] Entretien de l'auteure avec A.A., imam de Usa River, 11 octobre 2015, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha). Le mot de *chama* (plur. *vyama*) signifie littéralement « partie » : il peut être utilisé pour désigner un parti politique mais aussi un groupe de personne, ici à partir du critère de la religion.

want. So that one we did very much during masses and meetings here for our people. […] We had meetings with the bishop, all the priests, and the bishop encouraged us to really encourage our people to vote, because it is their right. Because the development, the peace, depend on us, on the people we choose as our leaders. And from our part also, we say the importance of that, as a pastor, I had to encourage my people, my parishioners, the importance of elections, of voting, and be part of the elections. […] So it depends on us, the people we choose to lead us. And if we don't choose, other people will choose people we don't want. So it is good to tell people all these things. And the outcome was good, I'm happy many people went to vote. Even myself I was there in the morning and likely they gave me the opportunity to vote[881]*, because I had to come back for another mass, and after the first mass, all the people from here I found them at the station, lined up. […] It is, it is part and parcel of my, it's my duty as a leader, as a religious leader, because the government, the church work together for the peace, for the harmony, for the development of the nation. And elections is important thing, for all of us, no matter who you are. So for me it is a good thing, and people, it's a right for each and everybody to fulfil that requirement for the nation. […] In order to be a good religious leader, or religious person, I mean to be a good citizen, you have to fulfil all these things, you don't separate: oh I'm a religious, I'm not part of the government. So I think unity is very important thing for every nation, together we stand, separated we fall*[882] *».*

S'ils peuvent être conscients des risques d'instrumentalisation de leur association au processus électoral, beaucoup de leaders partagent toutefois le sentiment d'une « responsabilité » dans la réalisation des objectifs promus par le régime, qu'il s'agisse du développement pendant la période d'*Ujamaa,* ou de « la paix et la stabilité » dans la période contemporaine. C'est ce que m'explique un Révérend de Dar es Salaam, également secrétaire général de l'IRCPT (voir p. 351) :

« Yeah, political leaders will spiritualise their politics, what I mean is that they will use the platform of religion to express their politics, that is politicising faith […] this is very dangerous and, and if we can avoid, we should avoid this. It doesn't mean that we should not be part of what is going on in the society because we are part of the society and we are serving people in the society who are affected with politics. So in no way we can avoid doing, interacting with politics but we should know how to do that […] It was the same important role during single party system : during that time, in politics, I can say they were strong in supporting issues that were positive to the growth of the nation because they were keen on building schools, building hospitals and water sources, helping with the government okay? And campaigns of inoculation, so that was part of the social

[881] Il veut dire ici que les autres électeurs présents l'ont laissé voter en premier sans attendre. Voir chapitre 2 3.1

[882] Entretien de l'auteure avec D.K., prêtre de l'Église Catholique d'Usa River, 21 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

issues. But also they were speaking against evil, against corruption, against immorality and so forth[883] *».*

Contrairement aux marabouts du Sénégal pendant la période de parti unique que décrit Christian Coulon[884], les leaders religieux tanzaniens n'ont que marginalement pris position dans la compétition interne au parti-État, du moins publiquement. Dans la période contemporaine, la majeure partie de mes interlocuteurs ont d'ailleurs repoussé l'idée de s'impliquer directement aux côtés d'un candidat, au risque d'être critiqué si celui-ci venait à échouer, dans un contexte où le turn-over des élites politiques est particulièrement marqué, tant au niveau national que local. Selon ces leaders religieux, leur action s'inscrit dans une collaboration avec l'État, au bénéfice des Tanzaniens, à travers la réalisation d'un objet relatif à l'intérêt général : le développement pendant la période d'*Ujamaa* ; la « paix et la stabilité » dans la période contemporaine. C'est ce que m'explique un imam de Kilwa Kisiwani :

« Q : Umesema hatufai kuchanganya kati ya siasa na dini, lakini uliweza kuwaambia wafuasi wako kuwa wasilete fujo, wasifanye nini wakati wa uchaguzi, umesema hapo hatuchanganyi dini na siasa.
A : Hatuchanganyi dini na siasa, hapo hatuchanganyi, tunachotafuta hapo ni amani. Wanaambiwa watu wa vyama vyote, waliopo pale kwenye mikono yako, tunachowaambia mtunze amani iliyopo, kama mna chama tawala kama mna chama cha upinzani lakini manye mambo yenu kwa amani, kulinda iliyopo.Ukumbuke amani iliyopo kitu gani, kumbuka nasaha viongozi wenu kuwapa wafuasi wetu, si kwamba unaambiwa unakipendelea chama fulani, hata kama utakuwa mpenzi kiasi gani, lakini jukumu lako la kulinda amani kama kiongozi wa dini, lazima ueleze vile ilivyo

Q : You have said we are not supposed to mix politics with religion, but were you capable of telling your followers that they should not cause trouble, what they shouldn't do during election?
A : We do not mix religion with politics, we do not mix, and peace is what we seek. Members of all political parties who are in our hands [il veut dire les militants politiques qui sont aussi leurs fidèles]*, they are told to preserve the prevailing peace. Whether you are in a ruling party or opposition, carry out your activities peaceful to safeguard the prevailing peace. Consider the prevailing peace, consider especially the exhortation of your leaders. It is not that you are told to favor a particular political party, the issue is even if you like a certain*

[883] Entretien de l'auteure avec C.G., Révérend de l'Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et Directeur Exécutif du Inter-Religious Council for Peace Tanzania (IRCPT), 28 avril 2015, Dar es Salaam.
[884] Par exemple dans le conflit entre Leopold Sedar Senghor et Lamine Gueye dans les années 1940. Christian Coulon, *Le Marabout et le Prince : Islam et pouvoir au Sénégal*, op.cit., 1981, pp. 198 - 206.

party very much, your responsibility is to guard peace. As the religious leader you must say it as it is[885] *».*

En raison de l'interpénétration chronique des hommes et des structures au sein du « de facto one-party state[886] », le processus électoral en Tanzanie est pourtant loin d'être aussi « neutre » que ces leaders religieux semblent le dire. La machinerie étatique de l'État est en effet largement mise au service des objectifs du CCM, particulièrement lors des élections, à travers le fonctionnement de la National Electoral Commission (NEC), les modes de recollement des résultats ou l'utilisation des forces de sécurité pour intimider l'opposition[887]. L'association des leaders religieux au processus électoral, qu'elle soit mobilisée ou spontanée, dispose donc d'une fonction de légitimation indirecte des gouvernants. Si la majorité de ceux-ci ne soutiennent pas ouvertement le CCM, ils légitiment à la fois le processus électoral, à travers lequel les gouvernants accèdent aux positions de responsabilité, et le langage à partir duquel la formule de légitimation du régime est exprimée, jouant ainsi le « rôle d'appareil d'idéologique d'État[888] ». Ainsi, pendant la période d'*Ujamaa*, la mobilisation des agents religieux ajoutait « an extra religious legitimation for [TANU's] policies[…] the kind of legitimation its secularism needed in order to bring home its message[889] ». Dans la période contemporaine, en articulant un imaginaire religieux au langage de « la paix et la stabilité », il s'agit pour les gouvernants de bénéficier du capital symbolique de ces élites intermédiaires. Avec l'armée, les leaders religieux sont en effet l'institution à laquelle les Tanzaniens font aujourd'hui le plus confiance : selon les données de l'Afrobarometer, 74% leur font tout à fait confiance, contre 50% pour le parti au pouvoir et le système judiciaire, 40% pour la police et la National Electoral Commission et seulement 19% pour les partis politiques de l'opposition[890]. Si l'administration peut toujours compter sur ses employés ainsi que le réseau du CCM pour diffuser ses messages (selon les dires des leaders des deux camps, le *chama tawala* connaît toujours

[885] Entretien de l'auteure avec S.H., imam de la mosquée de Kilwa Kisiwani, 17 février 2016, Kilwa Kisiwani, (district de Kilwa, région de Lindi).
[886] Alexander Makulilo, *Tanzania: A De Facto One Party State?*, op.cit., 2008.
[887] Voir notamment Alexander Makulilo, « Independent Electoral Commission in Tanzania: a false debate ? », op.cit., 2009.
[888] Guy Hermet, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », op.cit., 1973, p. 448.
[889] David Westerlund, *Ujamaa na dini*, op.cit., 1980, p. 45.
[890] Données du round 7 de l'Afrobarometer (2016 / 2018)
[disponibles sur http://afrobarometer.org/fr/analyse-de-donn%C3%A9es-en-ligne/l%27analyse-en-ligne]

« every voter by name » et « what his or her political position is and material needs are »[891]), l'investissement des leaders religieux permet de leur assurer une diffusion plus légitime car moins directement partisane. La participation des leaders religieux dans le champ politique au sein du cadre fixé par le régime permet donc de dissocier le couple parti-État, c'est-à-dire de neutraliser l'aspect partisan du fonctionnement concret de l'État tanzanien et de sa machinerie administrative. Si certains d'entre eux peuvent regretter la persistance contemporaine d'un « de facto one-party state » et expliquent contribuer à l'action de l'État et non à celle du CCM, ces agents religieux contribuent toutefois, dans les faits, à légitimer des modalités de participation politique qui, *in fine*, contribuent au fonctionnement du régime tanzanien et donc, par conséquent, au maintien au pouvoir du CCM. Cet aspect de disciplinarisation des citoyens est central aux modes d'association des leaders religieux au champ politique : comme j'en ai moi-même été témoin lorsque je suis allée à l'Église anglicane d'Ubungo quelques semaines avant le scrutin du 25 octobre 2015, les normes très concrètes de la « bonne citoyenneté », et notamment l'attente (voir chapitre 2 3.1), sont rappelées au cours de l'office. La mobilisation des agents religieux, au même titre que d'autres élites intermédiaires, participe de la légitimation du régime en invisibilisant le lien ontologique qui s'est historiquement tissé entre l'État et le parti au pouvoir, et qui perdure dans la période contemporaine, spécifiquement autour du processus électoral. Si les ressorts du régime tanzanien sont évidemment multiples, le fait de légitimer un processus électoral organisé par des administrations sous dépendance directe du parti[892] (ce que dénoncent vivement les leaders de l'opposition), au nom d'un intérêt supérieur de protection de « la paix et la stabilité », est une contribution particulièrement décisive au maintien du régime.

***

[891] Entretiens de Lucan Way avec Bashiru Ally (professeur à l'Université de Dar es Salaam et secrétaire général du CCM depuis mai 2018) et Willibrod Slaa (ancien candidat à la présidentielle du Chadema en 2010) cités dans Steven Levitsky et Lucan Way, *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*, op.cit., 2010, p. 254.

[892] Voir notamment Alexander Makulilo, « Independent Electoral Commission in Tanzania: a false debate ? », op.cit., 2009. Pour une critique du satisfecit accordé par les observateurs électoraux tanzaniens à la NEC, voir Alexander Makulilo, « 'Watching the watcher': an evaluation of local election observers in Tanzania », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 49 / 02, 2011, pp. 241 - 262.

La majeure partie de l'activité des agents religieux dans le champ politique en Tanzanie s'inscrit au sein des limites fixées par le parti-État, qu'il s'agisse de la politique de l'*Ujamaa* pendant la période du parti unique ou du maintien de la « la paix et la stabilité » aujourd'hui. Cette activité participe directement de sa légitimation et, donc, de son maintien : en dépit de l'évolution du langage utilisé, les modalités contemporaines de l'association des agents religieux au champ politique témoignent ainsi d'une forte continuité avec la période d'*Ujamaa*. L'influence des leaders religieux dans le champ politique, si elle ne doit pas être minimisée, constitue toutefois principalement une influence négative, un droit de veto que ceux-ci utilisent lorsqu'ils considèrent qu'un de leurs intérêts fondamentaux est en danger *(4.1.1)*. Leur association au champ politique témoigne ainsi d'abord de la volonté des agents partisans et administratifs de profiter de leurs ressources en capital social, économique et symbolique tandis que leur capacité à remettre en cause les fondements du régime est limitée. Cette continue subordination de l'action des organisations religieuses au travail de mobilisation par les agents du parti-État doit toutefois être resituée dans une acceptation volontaire du cadre posé par le régime plutôt que comme le résultat d'une contrainte *(4.1.2)*. La pyramide du régime autoritaire fonctionne donc en incorporant une pluralité d'agents non politiques à son fonctionnement, tout en limitant le potentiel subversif de ces associations. Au niveau horizontal de la pyramide, la répartition des tâches entre les différents agents politiques et les élites intermédiaires provenant d'autres champs s'observe notamment au niveau local. À travers des mécanismes de cooptation sélective qui accrochent au fonctionnement du régime une partie des élites intermédiaires, ce processus consacre la prédominance du parti-État, tout en garantissant aux autres agents sociaux une certaine place et un certain rôle dans les processus de régulation.

4.2. Cooptation sélective et répartition des tâches entre élites intermédiaires

Selon Juan Linz, l'association d'agents non politiques au fonctionnement des régimes autoritaires relève prioritairement d'une stratégie d'adaptation des gouvernants qui ne modifie en rien les modes d'exercice du pouvoir[893]. Si le caractère tranché de son analyse s'explique par le contexte du régime franquiste des années 1970, caractérisé par une forte contrainte et l'interdiction du multipartisme, une grande partie de la littérature contemporaine partage également l'idée que les mécanismes de cooptation mis en place dans les régimes autoritaires sont d'abord le produit d'un choix stratégique des élites dirigeantes afin d'assurer leur longévité au pouvoir. Jennifer Gandhi, à partir d'une enquête quantitative sur les dynamiques des régimes autoritaires depuis la fin de la Seconde guerre mondiale, explique ainsi que « when dictators need to build support within society, they use legislatures and parties as instruments of co-optation[894] ». De nombreux auteurs ont également souligné l'intérêt pour les élites gouvernantes d'organiser des mécanismes de cooptation spécifiques en direction des leaders religieux, qui disposent d'une légitimité et d'un soutien importants de la population. Non seulement les mécanismes de contrôle et de répression à leur égard sont coûteux mais, en outre, « sustained efforts to repress religion [...] often fail to root out religious political identities. As a result, most authoritarians opt for a strategy of accommodation and cooptation that gives religious actors more leeway than their secular counterparts, particularly those on the left[895] ». Les stratégies de cooptation en direction des leaders

[893] Juan Linz écrit que « plural groups share power in authoritarian regimes as a result of decisions made by the leader or the inner group of the regime and their willingness to co-opt them (often in response to changing situations and / or public opinion at home and abroad). Authoritarian regimes are likely to be somewhat responsive (largely through the rule of anticipated reactions) but not accountable ». Juan Linz, « Opposition to and under an Authoritarian Regime: the Case of Spain », in Robert Dahl, ed., *Regimes and Oppositions*, New Haven ; Londres, Yale University Press, 1974, pp. 171 - 260, p. 193.

[894] Jennifer Gandhi, *Political Institutions Under Dictatorship*, op.cit., 2008, p. XXII. C'est aussi ce que monrent Ora Reuter et Graeme Robertson à partir du cas russe (Ora Reuter et Graeme Robertson, « Legislatures, Cooptation, and Social Protest in Contemporary Authoritarian Regimes », *The Journal of Politics*, vol. 77 / 1, 2015, pp. 235 - 248). Lisa Blaydes, à propos de l'Egypte d'Hosni Mubarak, montre que l'organisation d'élections renforce la nécessité pour les gouvernants de mettre en place des mécanismes de cooptation (Lisa Blaydes, « Authoritarian Elections and Elite Management: Theory and Evidence from Egypt », *Princeton University Conference on Dictatorships*, Princeton, 2008).

[895] Luis Mantilla à partir des cas sud-américains. Luis Mantilla, « Faith and experience: Authoritarian politics and Catholic parties in Latin America », *Party Politics*, vol. 24 / 4, 2018, pp. 370 - 381, p. 371.

religieux constituent donc la stratégie la plus rationnelle pour les élites dirigeantes des régimes autoritaires, à la fois pour neutraliser leur potentiel contestataire mais aussi, comme je l'ai montré, afin de profiter de leurs ressources en capital. À partir du cas chinois, Karrie Koesel montre qu'est c'est particulièrement au niveau local que se déroulent prioritairement ces relations de cooptation : « as with most bargaining processes, each side seeks to maximize its interests and discovers that such goals are frequently best met through collaboration. Although conflict can certainly occur, there is ample room for mutual empowerment[896] ».

Dans le cas tanzanien, ces mécanismes de reconnaissance, de légitimation et de cooptation mutuelles sont particulièrement visibles au niveau local lorsque l'on se penche sur les relations entre les agents administratifs et les agents religieux/coutumiers. Ces élites intermédiaires partagent et échangent des ressources afin de renforcer réciproquement leur position dans le champ politique et dans les autres champs sociaux dont elles sont issues. Je montrerai ici que, dans la période contemporaine, l'association des leaders religieux se structure autour du langage de « la paix et la stabilité », notamment à travers la mise en place de *kamati ya amani* [comités pour la paix] qui regroupent les leaders religieux au niveau du district ou de la région. La trajectoire de ces comités, leur composition, leurs relations avec les agents du parti-État donnent ainsi à voir la manière dont le régime est organisé d'une manière dynamique autour de la cooptation sélective des leaders religieux au niveau local *(4.2.1)*. Entre ces élites intermédiaires au niveau local, qui se reconnaissent et se légitiment mutuellement, on observe une répartition des tâches de la régulation sociale et politique, qui illustre la manière dont de nombreux agents sociaux appuient le fonctionnement quotidien du régime et pallient au manque de ressources du parti-État dans un cadre que ce dernier, toutefois, fixe en dernier ressort. Le rôle des leaders coutumiers, particulièrement investis dans les activités de « maintien de l'ordre », est particulièrement illustratif de ce processus et de la manière dont les élites intermédiaires non politiques participent de l'adaptation dynamique du régime plutôt que de sa transformation *(4.2.2)*.

[896] Karrie Koesel, *Religion and Authoritarianism: Cooperation, Conflict, and the Consequences*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 13.

4.2.1. Cooptation et sélection des élites intermédiaires au niveau local : l'exemple des *kamati ya amani* [comités pour la paix]

À partir de la fin de la décennie 1990, marquée par des conflits aux accents religieux et dans un contexte de mise en place de la stratégie de l'anxiété par le parti-État, la thématique du dialogue interreligieux a été de plus en plus présente dans les débats publics en Tanzanie. Créé au début des années 2000 comme la branche tanzanienne de la World Conference on Religions for Peace puis renommé en 2010, l'Inter-Religious Council for Peace Tanzania (IRCPT) illustre la manière dont des agents religieux se sont saisis de ce sujet pour renforcer leur position dans les champs politiques et religieux. L'IRCPT, dont le siège est à Dar es Salaam, fonctionne comme un forum des responsables nationaux de neuf des principales organisations religieuses tanzaniennes : *Baraza Kuu la Waislam Tanzania* (BAKWATA), *Baraza Kuu la Taasisi za Kiislam Tanzania* (*Baraza Kuu*) , *Ahmadiyya Muslim Jamaat of Tanzania*[897] et le mufti de Zanzibar pour les musulmans ; le Christian Council of Tanzania (CCT), la Tanzania Episcopal Conference (TEC) et le Council of Pentecostal Churches Tanzania (CPCT) pour les chrétiens ; ainsi que le Hindu Council of Tanzania, les représentants des Baha'i, des bouddhistes et la Tanzania Asians' Association (qui représente notamment les sikhs)[898]. L'IRCPT a été créé après que plusieurs de ces leaders ont participé à une conférence internationale sur le dialogue interreligieux. Selon son secrétaire général[899], l'objectif était de promouvoir « la paix et la stabilité » dans un contexte de multiplication des conflits à caractère confessionnel ainsi que des violences postélectorales à Zanzibar en 2001[900]. Outre des réunions régulières (deux ou trois fois

[897] L'Ahmadiyya est un mouvement islamique créé dans les années 1880 en Inde par Mirzâ Ghulâm Ahmad, que ses fidèles considèrent comme le dernier des prophètes et qui est considéré comme apostat par les autres musulmans. Voir Spencer Lavan, *The Ahmadiyah Movement: History and Perspective*, Delhi, Manohar Book Service, 1974. Pour une analyse de l'implantation du mouvement de l'Ahmadiyya en Afrique, voir Denise Brégand, « La Ahmadiyya au Bénin », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°135, 2006, pp. 73 - 90.

[898] Selon le site internet de l'organisation [http://ircpt.or.tz/about-us/ ; consulté le 26 juin 2018]

[899] Entretien de l'auteure avec C.G., Révérend de l'Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et Directeur Exécutif du Inter-Religious Council for Peace Tanzania (IRCPT), 28 avril 2015, Dar es Salaam.

[900] Les manifestations des opposants au CCM sur l'île de Pemba, violemment réprimées par les forces de l'ordre, n'avaient aucune connotation religieuse mais tout à voir avec les fraudes avérées du processus électoral à Zanzibar. Cet épisode de violence a fait entre 30 et 60 morts en 2001 et provoqué l'exil de milliers de personnes. Voir Marie-Aude Fouéré, « Chronique des élections de 2010 à Zanzibar », op.cit., 2011, p. 128.

par an) de ces responsables religieux, l'IRCPT dispose d'un secrétariat qui conduit également des activités au niveau local, comme le financement de plusieurs milliers de tontines dans une soixantaine de districts et, au niveau national, des actions de communication visant à promouvoir « la paix et la stabilité » pendant la période électorale. La montée en puissance de l'IRCPT au cours de la décennie 2000 a été suivie par la création de comités similaires au niveau local. Formés dans les premières années de la décennie 2010, ces comités sont appelés *kamati ya amani* [comité pour la paix] ou parfois *baraza ya amani* [conseils pour la paix]. Dans le cas de la région de Dar es Salaam, le comité a été formé en 2010/2011 à l'initiative du Regional Sheikh de BAKWATA, après une rencontre avec un révérend de l'Église Luthérienne[901]. Dès le départ, le comité regroupe, du côté musulman, le leadership régional de BAKWATA (son président est le Regional Sheikh et son secrétaire adjoint le vice-Sheikh) et, du côté des chrétiens, plusieurs pasteurs et prêtres intéressés par la thématique du dialogue œcuménique mais qui ne sont pas en position de responsabilité régionale au sein de leur Église. Comme me l'explique le vice-président du comité, un révérend anglican :

> *« When we started, it started on the ground of, uh, not on the basis of the churches but from, I mean, not on the ground of the church leaders, I mean all the Muslims leaders yes, but it was just few people who were thinking how we can do something […] So it's started not at all from the Church, I mean high religious leaders, hierarchy, but some people here, who thought that I think there is a need of, of having a committee that will bring religious leaders together and discuss, beside our differences but still to work for the peace and unity of our country, and that's how it started*[902] *».*

La création des comités pour la paix dans les districts de Mbogwe et de Kilwa (dans le cas d'Arumeru, le comité n'existe pour l'instant qu'au niveau de la région d'Arusha) répond à des logiques relativement différentes. Dans le cas de Mbogwe, dans la région de Geita, l'initiative a été prise en mai 2015 (le district lui-même n'a été créé qu'en 2013) par le Sheikh régional de BAKWATA et l'évêque du diocèse de Bukombe. Ces derniers ont contacté le District Commissioner de Mbogwe et lui ont demandé sa permission et son aide afin d'organiser une réunion avec les leaders religieux du district

[901] Entretien de l'auteure avec A.S., Sheikh de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour Dar es Salaam et chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 12 avril 2016, Dar es Salaam.

[902] Entretien de l'auteure avec G.F., pasteur de Kibaha, Anglican Church of Tanzania (ACT) et vice-chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.

au cours de laquelle ils ont encouragé ces derniers de former un comité pour la paix[903] . La régularité des réunions du comité (environ tous les trois mois) ainsi que sa structure (six membres de chaque foi dont au moins une femme, ainsi qu'une répartition paritaire des postes de responsabilité entre chrétiens et musulmans) ont également été suggérées lors de cette réunion[904]. En sont membres du comité les responsables hiérarchiques, au niveau du district, des principales dénominations chrétiennes (catholique, luthérienne et les plus importantes Églises pentecôtiste) ainsi que, du côté musulman, ceux de BAKWATA.

Dans le cas de Kilwa, le comité a été formé en décembre 2014 avec l'aide de l'ONG Tanganyika Christian Refugee Services (TCRS). Créé en 1964 comme la branche tanzanienne du Lutheran World Federation Department for World Service afin d'aider les réfugiés des conflits de la région des Grands Lacs arrivant dans l'est de la Tanzanie, le TCRS met désormais en œuvre des projets de développement pour l'Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT) et the Christian Council of Tanzania (CCT). Si les leaders religieux de Kilwa semblaient déjà avoir eu l'idée de mettre en place une instance de dialogue interreligieux, c'est à la suite d'une proposition de la Norwegian Church Aid, l'un des donneurs de TCRS, que cette dernière organisation a invité les leaders religieux du district à une réunion afin de former un conseil pour la paix. Celui-ci s'inscrit dans un programme plus global de soutien à la « bonne gouvernance », qui vise notamment à former des leaders religieux à travers le pays au monitoring et à l'interpellation des pouvoirs publics, notamment en ce qui concerne le management des ressources naturelles[905]. Le comité pour la paix de Kilwa est composé de huit leaders religieux, quatre du côté musulman et quatre du côté chrétien : comme à Mbogwe, ses leaders sont les responsables au niveau du district de BAKWATA et des principales Églises chrétiennes implantées à Masoko (notamment catholique et pentecôtistes).

[903] Entretien de l'auteure avec F.D, pasteur de la Free Pentecostal Church of Tanzania (FPCT) et secrétaire du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[904] Entretien de l'auteure avec A.K., District Sheikh pour le district de Mbogwe et chairman du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[905] Dans le cas de Kilwa, un important projet gazier est en cours dans l'île de Songo Songo.

Selon nombre de mes informateurs, la création de ces comités a non seulement mis en place un espace formel de rencontre inédit entre responsables religieux chrétiens et musulmans mais également facilité leurs relations informelles. Plusieurs d'entre eux m'ont même parlé de relations d'amitié nées au sein de ces comités et j'ai moi-même été témoin de la chaleureuse visite impromptue du secrétaire du *kamati ya amani* de Dar es Salaam (un pasteur luthérien) à son président (le Regional Sheikh de BAKWATA) lors de mon entretien avec ce dernier. Si la stratégie de l'anxiété explique en partie cette mise en contraste dramatique avec le « passé » (voir chapitre 1), la situation actuelle m'a été présentée comme nettement plus positive et pacifique, grâce à la création de ces comités.

Au regard de la stratégie de l'anxiété notamment liée à la peur des conflits à caractère religieux, les initiatives en faveur du dialogue œcuménique dans le cadre du langage de « la paix et la stabilité » ont été soutenues et encouragées par l'administration. Dans les cas de Kilwa et Mbogwe, les initiateurs du projet ont reçu l'autorisation du District Commissioner, qui a également organisé la première réunion du comité : à Mbogwe, l'un des agents du DED's Office faisait office de secrétaire lors de la première réunion[906]. C'est pour cette raison que plusieurs membres de ces deux comités semblent penser que la création de ces comités relève d'une initiative gouvernementale, comme l'illustre ce propos du vice-président du comité de Mbogwe.

> *« Q : Kwa hiyo ni kusimamia tu lakini siyo ya kiserikali?*
> *A : Wanaijua*
> *Q : Lakini haiko chini ya serikali?*
> *A : Kitaia iliundwa iko chini ya serikali ili pawepo na amani huko, maana iliundwa kitaifa. Ikaja kimkoa, ikaja kiwilaya, na hilo wanaita baraza la amani*
> *Q : Kwa hiyo serikali ndo ililoliunda?*
> *A : Ndiyo ililiona serikali ililiunda sasa katika kuliunda serikali ndo ikawapa wao madaraka sasa hawa, kwa sababu serikali ndiyo inayotawala watu, sasa ni lazima wao wanaogombana wapewe uongozi wao waunde wao wenyewe na yeye anakuwa msimamizi, maana anatawala.*
>
> *Q : Therefore, it's only supervised but not created by the government?*
> *A : They* [the government] *know it* [the committee].
> *Q : But it is not under the government?*

[906] Entretien de l'auteure avec G.N., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) pour le district de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

A : At the national level, it was created by the government so that peace could prevail at the national level, coming down to regional, district, and that one called the peace council.
Q : Is it government oriented?
A : Yes, it was established by the government, in that so, it now gives them authority because it is the government which manages the people. Thus it's better to create an organ among the different parts of the government and it remains as a supervisor because it leads the people[907] *».*

Alors que l'IRCPT et tous les comités locaux sont indépendants des structures de l'État, la même confusion se retrouve pourtant parmi certains membres du comité pour la paix de Kilwa[908]. Si l'instigateur du projet, le responsable de l'ONG TCRS s'en désole, il m'explique en même temps que son organisation « *facilitated »* la création du comité afin d'aider le gouvernement (*« we're doing it to help the government*[909] *»*). Et si les comités de Mbogwe et Kilwa ont vocation, selon leurs membres, à progressivement prendre leur autonomie vis-à-vis des structures administratives, ses principaux représentants dans le district (District Commissioner, District Executive Director et Officer District Commander de la police) continuent néanmoins d'être invités pour la forme à chacune de leurs réunions et sont informés régulièrement de leurs activités.

Si le cas de Dar es Salaam est quelque peu différent car le comité y est né d'une initiative spontanée de plusieurs leaders religieux, les relations entre les représentants de l'État et ses membres n'en sont pas moins étroites. Contrairement aux conseils dans les districts ruraux, les membres du comité de Dar es Salaam revendiquent en effet une forme d'autonomie, notamment par rapport à l'IRCPT, et un accès direct aux responsables du gouvernement et de l'administration, comme me l'explique son vice-chairman :

« Q : Also I've met with Reverend Godda, so what is the exact relation between... Because I understood his organisation [IRCPT] *is the umbrella organisation ?*
A : Oh yes, yes, Godda is the high level, they are in the we can say in the national level for Godda, and he brings all the Christians and Muslims and other I mean

[907] Entretien de l'auteure avec S.N., pasteur de l'African Inland Church et vice-chairman du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[908] Entretien de l'auteure avec A.B., Evangelist de la Free Pentecostal Church of Tanzania (FPCT) de Kilwa Masoko, 15 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[909] Entretien de l'auteure avec D.F., chargé de projet, Tanganyika Christian Refugee Service (TCRS), 20 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

we have Hindus and other together in a very high level for, for Godda. And that is also, sometimes he's calling up in participating in their program, when they prepare any program, they don't forget I think when you met him I understand he mentioned about our committee, yes, yes[910]*, because he's at the high level, I mean I can say the national level. We are at the regional level here in Dar es Salaam! And our committee, I mean here in regional level and it has not expanded as Godda's organisation, because Godda they have a lot, they want us to, to accept some of the strategies which they have, you know they have youth groups, women, I mean, men and all this kind of things. And we have not gone to that […] But almost we are doing almost the same thing […] For it was mainly for local here in Dar es Salaam but we have, we interacting together, we are doing almost the same [...] And in a way it was an inspiration for us, we can say that yes, but we said we need here in Dar es Salaam, because Dar es Salaam for Tanzania is like a mirror for the nation. If you talk something in Dar es Salaam, it's for the whole country. And in Dar es Salaam we have a lot of, all nationalities, all ethnic groups you find here in Dar es Salaam, so anything happens in Dar es Salaam is like in Tanzania, so that's why we said here we need a special committee and to see how we can move forward, and our committee did become very prominent in that way and even the government they know us, the Prime Minister when we met him he said, yeah, the door is open for you, you just call me, you come, because you are very important to me, that words like that you cannot get to government leaders, but for us, we have that pass*[911] *».*

Cinquantenaire entreprenant, ancien évêque adjoint du diocèse anglican de Dar es Salaam, la thématique du dialogue interreligieux et le comité pour la paix constituent pour le Révérend G.F. des moyens alternatifs à une progression ralentie au sein de l'Église anglicane, voire une revanche sur ses supérieurs hiérarchiques :

« We are the ones who are being seen all the time when we talk, when we talk about this religious committee in Dar es Salaam so everyone want to be in the, in the central committee because if you are there you'll be very close to the, even government leaders, when we meet with them, we sit, you see here the Prime Minister, the chairperson here, here, sitting so you're close, discussing with the Prime Minister, yes, yes, yes, yes. That is Bishop whatever, that is so, so even the Bishops are, when we call meetings they are under our leadership, our Bishop, so you see how this committee, even the Bishops when we call them, when we meet with the other leaders, they see them, we are the committee although we are not in a high rank but here it's the committee which is very, so they sit there and we introduce them. We give them their respect, their level position but still the committee is playing, is organizing and doing all the activities ».

[910] En réalité le Révérend Godda ne m'a jamais parlé du comité pour la paix de Dar es Salaam, dont j'ai découvert l'existence tardivement après mes enquêtes de terrain à Mbogwe et Kilwa et par l'intermédiaire d'A.S., Sheikh de BAKWATA et chairman du comité interreligieux pour la paix pour Dar es Salaam.

[911] Entretien de l'auteure avec G.F., pasteur de Kibaha, Anglican Church of Tanzania (ACT) et vice-chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.

Les membres du comité pour la paix disposent effectivement d'une exposition médiatique supérieure à celle que leur rang dans leur hiérarchie respective leur permettrait. Il m'est arrivé à plusieurs reprises de les voir dans les journaux ou à la télévision, à côté du Regional Commissioner, du grand mufti ou d'autres leaders religieux nationaux à l'occasion d'évènements ou d'inaugurations. Au cours de notre entretien, F.P. cherche en outre manifestement à m'impressionner en me détaillant les relations que le comité entretient avec des leaders administratifs et politiques, à la fois au niveau régional mais aussi national. Après avoir organisé un match de football entre des leaders religieux de Dar es Salaam et des diplomates en poste en Tanzanie afin de promouvoir « la paix et la stabilité » peu avant les élections de 2015[912], les membres du comité ont ainsi rencontré le président Kikwete à la résidence présidentielle d'Ikulu et le Premier ministre leur a rendu visite lors d'un séminaire à Morogoro, leur donnant d'ailleurs son numéro de téléphone personnel[913]. Cette exposition médiatique génère pour eux du capital symbolique qu'ils peuvent utiliser auprès de leurs fidèles : comme me l'explique l'un de ses membres, ses recommandations ont d'autant plus de poids lors de ses sermons que ses fidèles l'ont vu à la télévision prononcer les mêmes propos[914]. La thématique du dialogue interreligieux et la proximité avec les responsables du gouvernement permettent en outre aux membres du comité d'accéder à des ressources financières et matérielles afin d'organiser des évènements publics, en court-circuitant le fonctionnement hiérarchique de leur Église. L'une des premières actions du comité pour la paix a par exemple été d'organiser un grand séminaire regroupant plus d'une centaine de leaders religieux au luxueux hôtel Serena de Dar es Salaam, grâce au soutien du magnat des médias Reginald Mengi, proche du parti au pouvoir. Ces ressources peuvent également provenir des administrations : les membres du comité ont ainsi été invités par le ministère de l'Environnement à un safari dans le parc de Tarangire afin de promouvoir la lutte contre le braconnage des éléphants. De plus, après être intervenus pour tenter de calmer la situation lors des émeutes de Mbagala à l'automne 2011, les

[912] Konrad Adenauer Stiftung Tanzania Field-office, « Soccer match between religious leaders and members of the diplomatic corps for peaceful elections », 19 octobre 2015 [http://www.kas.de/tansania/en/publications/43242/ ; consulté le 9 juillet 2018]

[913] Confirmé au cours de l'entretien avec A.S., Sheikh de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour Dar es Salaam et chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 12 avril 2016, Dar es Salaam.

[914] Confirmé au cours de l'entretien avec C.K., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et membre de comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.

membres du comité se sont vus proposer par le commandant régional de la police une aide logistique pour assurer leur transport et faciliter ainsi la tenue de leurs réunions[915].

Dans les autres districts, les comités pour la paix sont encore trop récents pour avoir bénéficié d'un tel appui mais les agents administratifs apportent toutefois régulièrement une aide matérielle ou financière à certains leaders religieux. Dans le district de Kilwa, l'ancien District Commissioner avait ainsi mis à disposition des responsables de BAKWATA une voiture afin de parcourir les villages et encourager les citoyens à participer au recensement de 2012[916]. D'une manière plus générale, les District Commissioners, qui disposent à leur convenance d'un fond annuel de cinq millions de shillings (environ 2 500 euros) pour faire des donations aux projets de développement de leur district, s'en servent souvent pour soutenir les initiatives des organisations religieuses[917], voire même peuvent compléter ces financements avec leurs deniers personnels[918].

De tels processus de cooptation des leaders religieux par les agents du parti-État sont toutefois sélectifs : le principe d'inclusivité, qui est au départ central aux comités pour la paix (comme l'illustre la composition de l'IRCPT), se heurte à une série de réserves au niveau local. Sont en effet membres de ces comités pour la paix ceux des agents du champ religieux qui sont considérés comme se conformant au cadre fixé par le régime : comme l'était l'acceptation de la politique d'*Ujamaa* dans les années 1970, l'adhésion au principe du dialogue interreligieux dans le cadre de « la paix et la stabilité » constitue aujourd'hui le critère principal permettant de distinguer ceux des leaders religieux qui sont « cooptables » au sein de ces comités.

Dans le cas de Mbogwe, une controverse continuait par exemple d'agiter en 2015 les membres du comité pour la paix pour décider de l'inclusion ou non des représentants

[915] Entretien de l'auteure avec G.F., pasteur de Kibaha, Anglican Church of Tanzania (ACT) et vice-chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.
[916] Entretien de l'auteure avec A.B., imam de la mosquée de Kilwa Masoko, 29 septembre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi) et confirmé par I.S., chairman du Kilwa Masoko Township Authority, entretien le 14 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[917] Entretien de l'auteure avec W.N., District Commissioner (DC) pour le district d'Arumeru, 31 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[918] Entretien de l'auteure avec M.L, District Commissioner (DC) pour le district de Mbogwe, 5 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

des *waganga* [guérisseurs traditionnels / « witchdoctors »] au sein du *kamati ya amani*. Lors de la première réunion du comité en mai 2015, ils n'avaient pas été invités par le District Commissioner qui l'avait organisée mais, à la suite de la demande du responsable de l'union locale des *waganga* auprès du DC (et de la recommandation en ce sens d'un représentant du CCT qui avait organisé un workshop avec des leaders religieux chrétiens du district[919]), ils ont été conviés à la seconde. Selon le *mganga* L., cette réunion s'est toutefois mal passée, puisque les autres leaders religieux présents ont insisté pour qu'il abandonne ses croyances, selon eux dangereuses pour la société tanzanienne et freinant le développement du district[920]. Le fonctionnaire du District Commissioner's Office qui suivait le dossier reconnaissait que la question était sensible, puisque les leaders chrétiens et musulmans, s'ils reconnaissaient que les *waganga* disposaient d'une influence certaine, étaient en même temps offensés d'être mis sur un pied d'égalité avec des *« pagani »* [païens][921]. Le débat n'était pas tranché au moment de mon enquête de terrain en août 2015 : alors que le comité est censé fonctionner d'une manière autonome, les *waganga* en appelaient à la tutelle du DC pour y être inclus, au même titre qu'au comité pour la santé du DC's office dont ils font partie[922]. Le président du comité de Mbogwe était lui-même embarrassé: il en avait discuté avec le DC et attendait la réponse du Regional Sheikh auquel il avait soumis cette question.

> *« Q : Je, wewe kama wewe unakubali waganga nao wahusishwe kwenye suala kama hili ?*
> *A : Ehh, waganga wakihusishwa kwa sababu nao wana wateja, kwa hiyo wana uwezo wakufikisha kwenye wateja wao, na ili kutokwenda kwao kwanza ili waende sehemu zinazotoa ufumbuzi. Kwa sababu waganga huwa wanawapokea watu na kushawishi kuleta matatizo badala ya kuelekeza nendeni sehemu fulani, wakiingia mle inaweza ikasaidia. Lakini suala la waganga hili, sioni kama litakuwa na mhusiano na wakubwa wa madhehebu (wachungaji na mashekh) kwa sababu wale ni watu wanabeba imani ya kiroho na wale hawana imani ya kiroho, sasa tukiwachanganya sijui tutafanyaje ?*

[919] Entretien de l'auteure avec A.K., District Sheikh pour le district de Mbogwe et chairman du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[920] Entretien de l'auteure avec M.L., mganga, président de l'Union des Waganga pour le district de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[921] Entretien de l'auteure avec S.T., Administrative Officer, District Commissioner's Office (DC) pour le district de Mbogwe, 4 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[922] Entretien de l'auteure avec J.M., mganga, président de l'Union des Waganga pour le ward de Masumbwe, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

Q : Yourself, do you agree with the inclusion of the witchdoctors to issues like this?
A : Witchdoctors are included because they have clients they can reach, and they can have access to places to place to bring a solution. The inclusion of witchdoctors is helpful because they receive customers and influence them to bring their problems instead of directing them somewhere else. But again, the inclusion of witchdoctors issues, I don't see if could bring the good relationship with the religious leaders (priests and sheikhs) because they carry the spiritual faith which is the opposite to them, they do not have spiritual faith so if we include them what do we do?[923] *».*

La controverse autour de l'inclusion des *waganga* dans le comité pour la paix de Mbogwe rappelle non seulement l'attitude ambivalente des agents politiques à l'égard des religions traditionnelles (voir chapitre 2 2.2), mais illustre également la manière dont fonctionnent d'une manière pyramidale les relations d'autorité, ici au sein du champ religieux. Elle montre en outre comment de nombreux agents religieux se retournent vers les agents administratifs pour régler certains différends, dans des champs qui sont pourtant *a priori* autonomes. Si ce recours peut s'expliquer, dans le cas du *kamati* de Mbogwe, parce que beaucoup de ses membres le perçoivent comme une initiative étatique, il est en réalité bien plus large. Le responsable de la police d'Arumeru m'a par exemple expliqué que l'Officer District Commander (OCD) avait été appelé pour régler un conflit pour le contrôle d'une mosquée à Ngarasero[924]. Comme me l'explique le District Commissioner du même district,

« You know, when you are the District Commissioner, you are in charge of everything [il rit]. *So generally was we do, if I received such cases, maybe religious cases of crises or conflicts, it would depend with the nature of the conflict. If, if at all it has good to some court processes, I would just inquire if the court is still going on with that particular conflict, then I would just stay aside, I would just ask them to wait until the court issues their decree or their judgment. And if both sides are satisfied, then we are okay. If they don't, they appeal, they go on with the court. But for conflicts which have not been taken to the court, that would require some like administration resolution. We would, I would call both, both sides, and I must take a neutral stand. And try to inquire for both sides, try to mediate the two, that is, normally, for issues that have not gone to the court, court procedures, we try to handle them, I must strike a balance, maintain a neutral position, in side*

[923] Entretien de l'auteure avec A.K., District Sheikh pour le district de Mbogwe et chairman du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[924] Entretien de l'auteure avec P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

with no other side, listen to both sides and then try to negotiate : why don't you do this, why don't you do this, why don't you. So we really try a lot to reconcile them, yes[925] *».*

Dans le cas de Kilwa et de Dar es Salaam, la question de l'inclusion des leaders religieux au sein de ces comités portait principalement sur la place des organisations chrétiennes et musulmanes non affiliées aux Églises instituées et à BAKWATA. Si ces groupes disposent d'une aura grandissante avec la libéralisation du champ religieux dans les années 1980 et 1990, leurs relations avec les agents historiquement implantés dans ce champ sont compliquées. Du côté chrétien, les relations institutionnelles entre les Églises conventionnelles (les trois Églises historiques catholique, luthérienne et anglicane ainsi que les Églises pentecôtistes instituées) et ces nouvelles Églises sont généralement très mauvaises : nombre des prêtres et pasteurs que j'ai rencontrés sont très critiques du fonctionnement et des idées prêchées par ces Églises, qui leur font très clairement concurrence. Tout en tentant d'adapter leurs pratiques pour éviter de perdre ou tenter de reconquérir des fidèles (musique et danses pendant le service, activités pour les groupes de jeunes, organisation de cérémonies de guérison, etc.)[926], les leaders des Églises conventionnelles cherchent aussi à délégitimer ces églises en utilisant le langage de « la paix et la stabilité », en les présentant comme un danger à l'unité nationale et à la stabilité du pays et en les excluant *a priori* des *kamati ya amani*. Alors que les leaders des Églises pentecôtistes instituées (notamment l'AIC et la Free Pentecostal Church of Tanzania) font partie des comités pour la paix au niveau national et local, parfois même en position de responsabilité, ceux des *« mushroom churches »* n'en sont non seulement pas membres mais sont souvent présentés comme des fondamentalistes refusant leur principe même c'est-à-dire la coexistence pacifique avec les autres dénominations religieuses. Comme me l'explique un membre du comité pour la paix de Dar es Salaam :

« What I can say is that within Christianity there are fundamentalists, in Islam there are fundamentalists who are saying a big no to certain issues, we know that. So we say that they are those people who are not ready to engage with the idea of this committee [for peace]. *There are a number of them but they are not many […] but because of this mixture of faith in Christian you can't identify them […]*

[925] Entretien de l'auteure avec W.N., District Commissioner d'Arumeru, 31 mars 2016, Usa River (région d'Arusha).
[926] Entretien de l'auteure avec J.N., pasteur à Ubungo, Anglican Church of Tanzania (ACT), 17 septembre 2015, Dar es Salaam.

> *When you say fundamentalists, it's those people who they have faith which is mixed, faith which is mixed. And this is because of freeness, so you can tell someone that the thing which you are following is not Christianity faith. But because of globalization, that any person is free to believe in anything, so you can't, it is difficult to bring that person to true faith. So you leave that person to be lost, yeah. What can you do ? So this, this plant bad seed, to the society, even to the Christianity itself*[927] *».*

Sans qu'elle soit systématique, cette critique des *« mushroom churches »* est souvent associée à des mises en garde contre le phénomène des conversions religieuses, que ces dernières sont accusées d'encourager. Les leaders religieux que j'ai rencontrés m'ont ainsi souvent présenté, plus ou moins implicitement, la fluidité du champ religieux comme un danger pour « la paix et la stabilité » : les fidèles, libérés de leur appartenance à une dénomination, seraient davantage crédules et pourraient être abusés par des entrepreneurs religieux vénaux et peu attachés à leur responsabilité à l'égard de la communauté politique. Ce type d'arguments, sceptiques par rapport à la libéralisation du champ religieux, a une similarité frappante avec la manière dont les agents du CCM décrivent la libéralisation du champ politique et mettent systématiquement en doute l'attachement des « nouvelles » formations d'opposition à l'intérêt général. Dans ces deux champs, le langage de « la paix et la stabilité » est utilisé par des agents dans une stratégie de maintien de leur position. Il constitue aussi une matrice commune et un signe de reconnaissance entre des agents qui permet leur rapprochement, à la fois au sein du champ religieux entre certains leaders chrétiens et musulmans, ainsi qu'entre ceux-ci et les agents du parti-État.

On retrouve le même processus de cooptation sélective du côté musulman, même si les mécanismes sont plus complexes puisque la sélection des organisations représentées au sein des comités pour la paix varie entre le niveau national et local. Au niveau national, les représentants de *Baraza Kuu* sont intégrés à l'IRCPT, notamment son président (*amir*) le Sheikh Mussa Kundecha, mais ils sont exclus des *kamati* au niveau local, où l'on ne retrouve que les représentants de BAKWATA. Si la question ne semble pas poser de problème à Mbogwe (où la population musulmane est très réduite

[927] Entretien de l'auteure avec C.K., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et membre de comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.

et où il ne semble pas exister de réelle contestation de BAKWATA), elle pose davantage question à Kilwa et à Dar es Salaam.

Dans le district de Kilwa, BAKWATA est en effet considéré avec une forte suspicion et dispose d'une assise très relative. La majorité des imams de Masoko que j'ai rencontrés reprenaient ainsi à leur compte les arguments des détracteurs les plus virulents de BAKWATA[928]. Plusieurs m'ont expliqué que l'organisation était en réalité dirigée par les chrétiens, qu'elle avait été créée pour dominer les musulmans[929] et qu'ils refusaient de participer à ses élections internes car le résultat de celles-ci était décidé par le gouvernement. Les imams de la zone de Kilwa Masoko se retrouvent d'ailleurs tous les mois, en dehors des structures BAKWATA, pour discuter de leurs problèmes[930]. Si elle n'y est pas formellement implantée, la mouvance salafiste *Ansari al'Sunna*[931] y rencontre en outre un écho certain, qui se nourrit autant qu'il renforce l'hostilité à l'égard de BAKWATA[932]. Outre les représentants de ces courants islamiques, la composition du comité pour la paix exclut également les représentants des confréries soufies, une autre composante essentielle du champ religieux local, puisque Kilwa est notamment le fief historique de la *Shadhiliyaa* en Afrique de l'est[933]. Alors même que cette dernière et la *Qadiriyya* disposent de structures institutionnelles et de dirigeants identifiés dans le district, ses représentants n'ont pas été invités à être membres du comité. Interrogé sur ce point, le responsable de la TCRS à l'initiative du comité (mais qui n'est pas originaire de la région) semble découvrir la question et la problématique de la représentativité du comité pour la paix, notamment s'il s'agit, à travers les leaders religieux, de s'adresser à la population de Kilwa.

[928] Par exemple le Sheikh Issa Ponda. Thomas Ndaluka et Frans Wijsen, *Religion and State in Tanzania Revisited,* op.cit., 2014, p. 72.
[929] Entretien de l'auteure avec A.A., Sheikh de la Qadiriyya pour Kilwa Masoko, 16 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[930] Entretien de l'auteure avec B.M., imam de la mosquée de Kilwa Masoko, 16 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[931] Emergeant dans les années 1980 en Tanzanie, la mouvance salafiste est composée de différents groupes désignés sous l'appellation « Ansari al'Sunnah » et en partie regroupés au sein de la Jamaat wa Ansar Sunnah Tanzania (JASUTA). Voir Roman Loimeier, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, op.cit., 2016, pp. 347 - 348. Cette mouvance s'est récemment divisée en deux, entre une faction plus conservatrice et une plus accommodante à l'égard de l'État et des Églises chrétiennes. Entretien de l'auteure avec I.I., imam de la mosquée Masmur d'Upanga, 14 décembre 2016, Dar es Salaam.
[932] Entretien de l'auteure avec I.M., directeur de la Kilwa Islamic Secondary School et sympathisant d'Ansari al'Sunna, 7 avril 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[933] Le fondateur de la Shadhiliyaa en Afrique de l'est, le Sheikh Hussein, ainsi que certains de ses compagnons sont enterrés à Kilwa Pande où se déroule chaque année un pèlerinage rituel (*ziara*).

Dans le cas de Dar es Salaam, seuls les représentants de BAKWATA sont également, du côté musulman, membres du *kamati ya amani*. Lorsque je lui pose la question de la présence potentielle au sein du comité de leaders musulmans non affiliés à BAKWATA, le président du comité, Regional Sheikh de BAKWATA, me donne une réponse laconique et évacue la question. Selon lui, la voie (*« njia »*) promue par son organisation serait suivie dans tout le pays et ces groupes (salafistes, wahabbistes ou affiliés à *Ansari al'Sunna*) seraient si marginaux qu'ils ne poseraient en réalité aucun problème[934]. Son assistant, à la fois vice-président du comité pour la paix et vice-Regional Seikh, que j'ai interrogé par la suite, est beaucoup plus virulent à leur égard :

> *« A : Hawazuii; kuna tofauti kati ya kuzuia na kuchukia. Kwahiyo, wao hawatuzuii ila hawafurahishwi na sisi kuwa na mahusiano na Wakristo.*
> *Q : BAKWATA inafanyaje kuhusiana na hawa watu?*
> *A : BAKWATA haina cha kuwafanya kwa sababu wao wana msimamo tofauti na BAKWATA, na wala hawawakubali wala hawawasikilizi watu wa BAKWATA. Wao wana taasisi zao ambazo ziko registered na serikali inatambua haya mabaraza mawili. Kuna hili Baraza la Waislamu (BAKWATA) na hilo Baraza Kuu la Jumuiya za Taasisi za Kiislamu ambao wako against BAKWATA. Ukisema usajili wako umesajiliwa na Baraza Kuu, wanajua wewe ni mtu wa msimamo fulani. Ukisema taasisi yako umeisajili lakini itakuwa chini ya BAKWATA watajua wewe ni mtu wa msimamo fulani.*
> *Q : And these people from Baraza Kuu, all these people who are refusing BAKWATA are they all members of Baraza Kuu?*
> *A : Yes [...]*
> *Q : Are they members of the religious council?[...]*
> *A : Hawamo wao. Hao tumesema ni wenye msimamo mkali wa kutotaka mahusiano na watu wa dini zingine –ambao wanaona kwamba Wakristo wanawakandamiza Waislamu katika nchi hii na kwamba hii nchi inaongozwa kwa mfumo wa Kikristo hao watu hawaikubali hata serikali, hawaikubali CCM, hawamkubali Magufuli. Chama chao ni CUF.*
> *Q : Je, kuna baadhi ya wanachama wa CUF ambao wapo kwenye Baraza la Amani?*
> *A : Hakuna watu wa CUF. Katika Waislamu hakuna*
> *Q : Kwahiyo, kwenye baraza hakuna Waislamu? Ni CCM tu?*
> *A : That is what I mean*
> *Q : Nataka kuelewa*
> *A : Mimi nakueleweshe. That is the reality –mimi nakupa. Watu wa CUF hawawezi kuwa kwenye kamati ya Amani. Kamati ya Amani ya Amani inakutana*

[934] Entretien de l'auteure avec A.S., Sheikh de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour Dar es Salaam et chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 12 avril 2016, Dar es Salaam.

na watu wa serikali, inasapoti uchaguzi: watu wa opposition hawawezi kuwemo kwenye kamati ya Amani.
Q : Do you think that the people from opposition are refusing interreligious dialogue?
A : Upande wa Christians hawana shida. Lakini kwa upande wa Wakristo watasema wenyewe. I don't know about Christians but I know about Muslims because I'm a Muslim, so, I know.
Q : But isn't that this is a committee for peace? Peace is between everybody; CUF and CCM. So, isn't a problem that CUF isn't a member?
A : They don't need peace. Kwa sababu wanasema Amani haiwezi kupatikana mahali ambapo kuna watu wanakandamizwa. There is no peace because there is no Haki (justice). Umeelewa ee. They believe that there is no justice for Muslims in this country. Waislamu wanakandamizwa, fursa wanapewa Wakristo. Rais akichagua mawaziri wanaangalia mawaziri one two three five six seven eight –all of them are Christians, Muslims are only three! Wakuu wa Mikoa wanaangalia wao, umesikia bwana. MaDC wanaangalia wao, Makatibu wa Wizara, Makatibu wa Wakuu wanaangalia – always Christians. Kwahiyo, wanaamini kwamba –they believe that this country is a Christian country. There is no rights for Muslims. That is why they don't want CCM and its government.

A : They don't prevent ; there is difference between preventing and hating. So, they dont prevent us but they are not pleased with us relating with Christians.
Q : What does BAKWATA do with regard to these people?
A : BAKWATA has nothing to do because they hold a different stance from BAKWATA's and they neither agree with nor listen to BAKWATA's people. They have their organizations which are registered and the government recognizes these two councils: the National Muslim Council of Tanzania (BAKWATA) and the Supreme Conference for Islamic Associations and Institutions in Tanzania (Baraza Kuu) which protests against BAKWATA. If you say that you are registered under the Supreme Conference people will automatically know your ideological inclination. If you say that you are registered under the BAKWATA they will [know your ideological inclination].
Q : And these people from the Supreme Conference, all these people who are refusing BAKWATA are they all members of the Baraza Kuu?
A : Yes [...]
Q : Are they members of the religious council?[...]
A : They are not. We have said that those are extremists, they dont want to relate to people from other religions. They hold a perception that in this country Christians are exploiting Muslims. And that this country is ruled by a Christian system. These people do not even accept the government, they dont accept CCM, they dont accept Magufuli, their party is CUF.
Q : Are there some CUF members in the peace council?
A : No CUF people. Among Muslims, no.
Q : So there are no one among the Muslims from CUF in the council? Only CCM?
A : That is what I mean
Q : I want to understand

A : I am explaining to you. That is the reality I am telling you. CUF members cannot be in the peace council. The peace council meets the government people, supports elections: members of opposition cannot be in the peace council.
Q : Do you think that the people from opposition are refusing interreligious dialogue?
A : There is problem with the Christians. But they will speak for themselves. I don't know about Christians but I know about Muslims because I'm a Muslim, so I know.
Q : But isn't that this is a committee for peace? Peace is between everybody; CUF and CCM. So, isn't a problem that CUF isn't a member?
A : They don't need peace. Because they say that peace cannot be found where there is oppression of one people by another. There is no peace because there is no justice. You understand. They believe that there is no justice for Muslims in this country. Muslims are oppressed, opportunities are given to Christians. When the President appoints cabinet members: they count one two three five six seven eight – all of them are Christians, Muslims are only three! Likewise for the Regional Commissioners, they count. You see. Even for the District Commissioners also, and Permanent Secretaries for the Ministries, Chief Secretary, you count – and say look they are always Christians. So, they believe that this is a Christian country. There is no rights for Muslims. That's why they don't want CCM and its government[935] *».*

Les propos de S.O. témoignent de la manière dont l'acceptation du langage de « la paix et la stabilité » est au cœur des mécanismes de cooptation sélective des leaders religieux participant aux comités pour la paix et, d'une manière plus générale, au fonctionnement du régime politique. Ce discours, dont j'ai entendu des variantes à de nombreuses reprises, illustre en effet la façon dont le champ religieux tanzanien est présenté comme irréconciliablement divisé en deux, à l'instar du champ politique, et en entretenant une confusion certaine entre options religieuses et positionnements partisans. D'un côté, on retrouverait les tenants de pratiques religieuses « modérées », affiliés à BAKWATA pour les musulmans et aux Églises institutionnelles pour les chrétiens, considérés comme proches du parti-État et favorables au dialogue interreligieux. De l'autre côté, les opposants politiques au CCM sont associés aux détracteurs de BAKWATA (notamment le CUF) ou aux « mushroom churches » et assimilés à un islam ou à un christianisme vindicatif et haineux, menaçant à la fois l'unité nationale et la coexistence pacifique des Tanzaniens de toutes dénominations au sein d'un État séculier. Ces associations témoignent de nouveau de la manière dont est construite l'idée d'un intérêt partagé par

[935] Entretien de l'auteure avec S.O., Vice-Sheikh de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour Dar es Salaam et secrétaire adjoint du comité pour la paix de Dar es Salaam, 4 mai 2016, Dar es Salaam. L'entretien est à la fois en kiswahili et en anglais car S.O. semble tout autant

les leaders religieux des Églises et organisations instituées et les agents du parti-État autour du langage de « la paix et la stabilité ». La perpétuation du *statu quo*, qui correspond à une certaine configuration des champs religieux et politiques, est ainsi justifiée au regard de l'intérêt général. Son utilisation a pour effet d'invisibiliser les stratégies des agents qui l'utilisent afin de maintenir leur position dominante dans leur champ religieux, en décrédibilisant *a priori* leurs concurrents. Les mécanismes de cooptation et de reconnaissance sont ainsi mutuels, au sens où les échanges symboliques, mais aussi matériels, sont circulaires entre agents politiques et religieux.

En effet, la proximité entre les agents religieux cooptés et les agents du parti-État n'en reste pas au niveau des discours mais se traduit également dans des échanges de capital financier et symbolique. Les agents religieux apportent généralement du capital social et symbolique en travaillant, comme je l'ai montré, à la légitimation et à la diffusion du langage de « la paix et la stabilité », notamment pendant la période électorale, et quelles que soient leurs opinions politiques personnelles. Du côté des agents du parti-État, l'utilisation des moyens de l'État en direction des agents religieux se concentre généralement aux organisations non instituées, qu'il s'agisse d'un soutien financier ou d'utiliser les moyens de contrôle en direction de leurs concurrents. Les dé-enregistrement des organisations *« indulging in politics*[936] » ne concernent ainsi que ces groupes indépendants et souvent concurrents des dénominations chrétiennes historiques ou de BAKWATA. Cette approche n'est d'ailleurs pas pour déplaire aux représentants de ces organisations, comme l'illustre ce propos du secrétaire général de l'IRCPT :

> *« Let me say, we are glad that our nation, our country, the government, has been good in receiving and allowing social services or organisations, CSOs, and registering religious leaders, religious institutions. There has been that freedom of registering, because they feel that Tanzania. Tanzanians are religious, when they want to practice their faith they are allowed to do that. But it has been, it has challenges, it has challenges and we have been trying to say : this freedom is good but it's also bad. Any person can come up and say I have got my association, or my institution, having a list of 50 people and leadership, and they are registered without any thorough study of these groups. So we have had a lot of such groups in this country, so many. Now their groups which have been formed they are religious and so called, but*

[936] *The Citizen*, « Handle clerics with more tact, minister! », 16 avril 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/oped/Handle-clerics-with-more-tact--minister-/1840568-2687492-4iunl1z/index.html ; consulté le 28 mai 2018]

they have got their mission, their purpose, and they were, they divert or miss the point of why they were registered[937] *».*

Tout en déplorant par la suite la tendance du gouvernement à limiter la liberté d'expression, le Révérend C.G. défend toutefois la possibilité pour l'État de contrôler le champ religieux. Si le propos est souvent plus modéré chez les agents religieux au niveau national qu'au niveau local ou régional, la majorité d'en eux défendent l'idée que l'appropriation du langage de « la paix et la stabilité », traduite concrètement par l'acceptation du principe du dialogue interreligieux au sein des comités pour la paix, est un critère légitime pour déterminer ceux des agents religieux qui « méritent » de mener leurs activités en Tanzanie.

Il est intéressant de constater que la montée en puissance du langage de « la paix et la stabilité » depuis les années 2000 en Tanzanie a provoqué des évolutions dans plusieurs champs de la société : elle a non seulement participé de la reconfiguration du régime mais a aussi encouragé un apaisement des tensions au sein du champ religieux et encouragé une dynamique de rapprochement avec le parti-État. Ces évolutions témoignent d'une certaine « mise en ordre » du champ religieux par le parti-État, en dépit de la contraction de ses moyens depuis la libéralisation et d'une « centralisation à la fois culturelle et organisationnelle » de la majeure partie des groupes religieux qui, pour faciliter leurs relations à l'administration, désignent des leaders, se mettent en cohérence et standardisent leurs pratiques[938].

Cette « mise en ordre » se traduit tout d'abord par la structuration de beaucoup d'organisations religieuses, du côté des musulmans, des Églises pentecôtistes et des guérisseurs traditionnels, sur les mêmes démarcations administratives que celles de l'État (*mfumo wa serikali*). Lors de la création du district de Mbogwe en 2013 (après la division de celui de Bukombe en deux), tant BAKWATA que l'*Umoja wa Waganga* [l'Union des Waganga], l'African Inland Church (AIC) et la Free Pentecostal Church of Tanzania (FPCT) ont ainsi créé une nouvelle branche locale correspondant au nouveau

[937] Entretien de l'auteure avec C.G., Révérend de l'Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et Directeur Exécutif du Inter-Religious Council for Peace Tanzania (IRCPT), 28 avril 2015, Dar es Salaam.
[938] Christian Coulon, « État et identités », in Denis-Constant Martin, dir., *Cartes d'identité : comment dit-on 'nous' en politique ?,* 1994, p. 283.

district. Selon les représentants de ces organisations, ces évolutions institutionnelles n'étaient pas obligatoires (les diocèses des Églises historiques ne sont pas organisés sur le même modèle) mais avaient pour objectif de faire en sorte que le gouvernement les reconnaisse plus aisément[939] et de faciliter les échanges avec l'administration locale en disposant d'un porte-parole désigné[940].

Cette dynamique d'institutionnalisation est particulièrement notable au sein du champ islamique où elle s'est traduite par un rapprochement des leaderships nationaux de *Baraza Kuu* et de BAKWATA, qui tranche très nettement avec la situation conflictuelle des années 1990 (voir p. 130). Si les dissensions restent souvent vives au niveau local (ce qui explique que les représentants de *Baraza Kuu* ne soient pas intégrés aux comités pour la paix), les relations entre les deux organisations se sont largement normalisées au niveau national. Cette dynamique récente a plusieurs explications : du côté de BAKWATA, l'antagonisme des années 1990, nourri par la prise de contrôle de certaines mosquées par des organisations affiliées à *Baraza Kuu* et par la défiance à l'égard de la libéralisation du champ religieux, a laissé la place à une attitude nettement plus conciliante, qui s'est accentuée après le décès du grand mufti Sheikh Issa bin Simba et son remplacement par le Sheikh Abubakari Zubeiri en juin 2015[941]. La stratégie du nouveau président de BAKWATA a visé, sinon à inclure formellement, du moins à associer à son fonctionnement les représentants de différents courants islamiques : lors d'une récente visite officielle en Turquie, le grand mufti Zubeiri avait ainsi convié le Sheikh Kundecha, à la tête de *Baraza Kuu*, ainsi que des représentants d'*Ansari al'Sunna* à être membres de sa délégation[942]. En outre, BAKWATA a récemment accédé à l'une des principales demandes de ses détracteurs en créant un comité chargé d'auditer l'ensemble des propriétés qui avaient été saisies à l'EAMWS lors de sa dissolution en 1968 et transférées à BAKWATA (le rapport de ce comité est actuellement sur le

[939] Entretien de l'auteure avec S.N., pasteur de l'African Inland Church et vice-chairman du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[940] Entretien de l'auteure avec M.L., mganga, président de l'Union des Waganga pour le district de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
[941] Louis Kolumbia, « Abubakar Zubeiry elected country's chief Muslim cleric » , *The Citizen*, 10 septembre 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/News/1840340-2865432-yb8wrjz/index.html ; consulté le 2 août 2018]
[942] Entretien de l'auteure avec I.I., imam de la mosquée Masmur d'Upanga, 14 décembre 2016, Dar es Salaam.

bureau du président John Magufuli[943]). Alors que l'organisation est souvent critiquée pour sa mauvaise utilisation de ses ressources, les instances de BAKWATA ont également annoncé être *« in the process of scrutinizing all its income sources across Tanzania »*, notamment ceux provenant des pèlerinages à la Mecque qu'il est seul autorisé à organiser en Tanzanie[944]. Comme me l'explique un imam membre du Conseil des Sheikhs (une instance théologique dont les membres sont nommés par le grand mufti), ces différentes initiatives sont le produit d'une stratégie de « dédiabolisation » de BAKWATA en direction de la communauté musulmane, menée sous l'égide du nouveau mufti :

> *« Q : Are there still some groups in Tanzania who are clearly against this, common approach [between BAKWATA and* Baraza Kuu] *I would say ?*
> *A : At the moment no. It used to be like that before, but not to this new mufti. Because all of this people who were against this previous mufti, who said "oh we think BAKWATA is not going the right way", and this and that, they went to see this new mufti, they talked to him, they gave him their concerns and as we speak right now I am the vice chairman of the committee of the mufti to check each and everything in terms of properties who BAKWATA received from East Africa Muslim Welfare Society before. So this was a major concern from some of the muslims, I say islamic organisations, although if you look at the* Barazakuu*,* Barazakuu *has been there for almost 20 years but nobody's demanding them to do this check and balances and this and that. But all of these organisations are pointing finger to BAKWATA, that we want BAKWATA to do one, two, three, four. And that's what we are doing right now […] The only reason why this* [calming of tensions between Barazakuu and BAKWATA] *is happening is because this new mufti, with the new BAKWATA decided to open the doors for all these people to come in. Although they would come in and also come out, because they don't want to lose their position, you know, being enjoying it for quite a long time, because there was a very, very, to me I call it cheap politics, if you want to be popular among the muslim community you come out and you attack BAKWATA fearlessly. And people, they will come behind you and say, oh this is our hero ! So you see there is no reason now to confront BAKWATA but you maintain your position because if you don't do that then you'll be left alone[945] ».*

Selon le Sheikh I.I. un certain nombre des détracteurs de BAKWATA tiendraient donc en réalité un double discours : auprès de « la rue » musulmane, ils continueraient

[943] Sylvester Domasa, « Tanzania: Pray for Peace - Majaliwa », *Tanzania Daily News*, 1er avril 2018 [https://allafrica.com/stories/201804020098.html ; consulté le 2 août 2018]
[944] *Jihabarishe News*, « Bakwata target more revenue », 11 avril 2018 [https://www.jihabarishe.com/news/bakwata-target-more-revenue-263/; consulté le 2 août 2018]
[945] Entretien de l'auteure avec I.I., imam de la mosquée Masmur d'Upanga, 14 décembre 2016, Dar es Salaam.

d'attaquer vivement l'organisation, en capitalisant sur son impopularité historique tandis qu'ils loueraient, plus discrètement, ses efforts tout en profitant de certaines de ses ressources, notamment pour faciliter leurs relations avec l'État et accéder à certaines ressources, par exemple provenant de donation d'entrepreneurs. Cette évaluation semble s'accorder avec la contradiction entre d'un côté, la persistance de prêches relativement critiques dans de nombreuses mosquées et, de l'autre, des discours nettement plus apaisés du côté du leadership de *Baraza Kuu.* Cette dernière semble elle aussi engagée dans une dynamique de dédiabolisation, cette fois-ci auprès des agents du parti-État et de la communauté internationale. Cette évolution est là aussi le produit d'une stratégie menée par le nouveau leadership de l'organisation, comme me l'explique le Sheikh Kundecha qui a pris la tête de *Baraza Kuu* en 2008 :

> *« The situation is calm but we have differences inside* [entre BAKWATA et *Baraza Kuu*]. *So the BAKWATA normally want to any Muslim, any institution in Tanzania must be under BAKWATA, and we don't want that, we don't want something like that, so we differ for this [...] But, so you can say the situation is calm* lakini *still inside you have the difference.*
> *Q : And do you think the conflicts could happen again? Are there some conflicts now for example for the control of some mosques?*
> *A : There were some conflicts before, so when I became a leader of* Barazakuu *since 2008, and I tried to, to manage our conflicts between us and BAKWATA knowing that, to differ with BAKWATA allows the government to come to you. If you are going with the lower, you can do what you want without any problem from the government. If you differ with BAKWATA openly, the government come. If you show the government, we have no difference with BAKWATA, maybe the government allow you to do what you want, that's the way I see eheh. As I'm telling, Abubakari Zubeiri, mufti of BAKWATA, he's my best friend ! Normally I'm going to their office, they don't come to my office even one time, but for me it's not a problem, I can go. But I know, when I go what I benefit from that, so I go every month I go to say hello, salam aleykum, we share, if you have problems please invite me, if they invite I come, together.*
> *Q : So it's a different strategy ?*
> *A : Yes* [il rit].
> *Q : And you think your strategy is more successful? I mean you've seen...*
> *A : Before 2008 until today, I've had mufti Simba has passed, and came Abubakar Zubeiri, all two mufti of BAKWATA I communicate with them without problem. I think for this strategy that I use*[946] *».*

[946] Entretien de l'auteure avec M.K, Sheikh et chairman de *Baraza Kuu Jumuiya na Taasisi za Kiisilamu* (*Baraza Kuu*), 10 décembre 2016, Dar es Salaam.

En dépit donc de continus désaccords avec BAKWATA, la stratégie de rapprochement que décrit le Sheikh Kundecha a pour objectif final d'éviter à *Baraza Kuu* les désagréments produits par des relations conflictuelles avec le parti-État, comme pendant les années 1990 (par exemple la répression policière à Mwembechai, voir p. 131) ou comme peuvent aujourd'hui en témoigner les difficultés rencontrées par le Sheikh Ponda (qui est affilié à *Baraza Kuu*) ou, du côté des chrétiens, le Révérend Kakobe (voir p. 254). Une telle évolution été rendue possible par le changement concomitant des leaderships de BAKWATA et de *Baraza Kuu* dans un contexte où, à la fin des années 1990, les agents du parti-État ont adopté une approche plus conciliante à l'égard des revendications historiques des musulmans, comme la création de la Muslim University of Morogoro (MUM). Elle dénote toutefois en même temps une intériorisation des limites du régime, par des agents qui ont historiquement été critiques de son fonctionnement mais qui ont choisi, pour des raisons pragmatiques, de rester dans le cadre de l'acceptable, du dicible et du faisable. La montée en puissance du langage de « la paix et la stabilité » et la généralisation du principe du dialogue interreligieux a été à la fois le moteur et le support de telles dynamiques : à la suite d'une phase de contrôle intense pendant la période du parti unique et d'un moment conflictuel de libéralisation des champs politique et religieux dans les années 1990, les années 2000 et surtout 2010 ont été caractérisées par une dynamique de normalisation et d'institutionnalisation. Celle-ci est très notable au niveau national mais également visible, d'une manière grandissante, aux niveaux intermédiaires du régime où la création des comités pour la paix a constitué une modalité de régulation du pluralisme religieux qui légitime *in fine* les dynamiques du régime. Au cœur de cette nouvelle configuration, les mécanismes de cooptation se sont doublés de modes de répartition des tâches entre élites intermédiaires, dans un contexte où les agents du parti-État ont vu leurs ressources contraintes par la libéralisation.

4.2.2. *« Our job is the same »* : police, leaders coutumiers et répartition des tâches du maintien de l'ordre

À côté des leaders religieux, les dynamiques contemporaines du régime tanzanien arriment également à son fonctionnement routinier des agents provenant du champ de la coutume ou de la tradition, qui sont notamment utilisés pour suppléer certaines fonctions de régulation. Ces relations sont d'autant plus intéressantes qu'elles dénotent d'une reconfiguration profonde en rupture avec la période du parti unique : les deux premières décennies suivant l'indépendance sont en effet caractérisées par un mouvement de centralisation du pouvoir en direction du parti-État [947] dont les autorités coutumières sont les premières victimes. L'une des décisions les plus importantes prise par le gouvernement consiste à abolir les compétences administratives des chefs coutumiers « qui avaient par le passé joué le rôle d'agents politiques du gouvernement colonial dans les campagnes et s'étaient souvent signalés par leur hostilité à la TANU[948] ». Pour le nouveau gouvernement, « the removal of governmental powers and authority from the tribal chiefs was a necessary strategy for eliminating tribal loyalties in order to create a single loyalty to the new nation[949] ». La limitation du pluralisme légal et administratif va ainsi de pair avec la limitation de la saillance politique des structures tribales. L'African Chiefs Ordinance (Repeal) Act, voté en 1963, est complété par l'African Chiefs Act en 1969 qui abolit, en sus des pouvoirs qui avaient été accordés aux chefs par le système de l'indirect rule[950], toutes les compétences qui leur étaient encore reconnues par les lois coutumières. Légalement, les autorités coutumières ne sont donc plus censées jouer un rôle politique en Tanzanie, même si les anciens (*wazee*) de certains groupes ou de certaines régions continuent d'avoir des fonctions consultatives. Lors de mon enquête de terrain dans le district de Mbogwe (région de Geita), il m'a ainsi semblé tout à fait logique de ne pas entendre mentionner l'existence de quelconques autorités coutumières : selon l'expression du fils d'un ancien chef

[947] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 65.
[948] Ibid., p. 94.
[949] Pius Msekwa, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, op.cit., 2013, p. 70. L'ouvrage très documenté de Pius Msekwa, ancien secrétaire général de la TANU et du CCM, est évidemment orienté mais particulièrement utile en ce qu'il articule le « roman » national tel que construit par le parti-État.
[950] Pour une histoire du système de l'indirect rule au Tanganyika, voir le chapitre 10 de John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, pp. 318 - 341.

sukuma déposé en 1963 (que j'avais rencontré pour m'assurer de ce fait), *« when the fire is off, no one sees it again*[951] *»*. J'ai donc été surprise d'entendre parler de la persistance, dans le contexte de Meru[952] (région d'Arusha), d'un système de chefs coutumiers appelés *washili* (sing. *Mshili*). Reconnus par le gouvernement, ils semblaient en outre jouer, selon un certain nombre de mes informateurs, un rôle particulièrement important pendant la campagne électorale et avaient ouvertement pris position pour le candidat de l'opposition Edward Lowassa (point sur lequel je reviendrai dans le chapitre 5).

La persistance du système de *washili* à Meru tient en partie aux spécificités historiques de cette société qui, contrairement aux différentes sociétés masai voisines, a historiquement disposé d'un système politique institutionnalisé et centralisé[953]. La société meru (estimée à 200 000 personnes en 2015[954]) est organisée en 26 clans (*nkoo*) et en plusieurs classes d'âge (*rika*). En 1896, la féroce répression des troupes allemandes, qui suit le meurtre de deux prêtres de la mission de l'Église luthérienne de Leipzig par le groupe des guerriers Wameru (*wasero*)[955] dévaste la montagne et signe le début de la période coloniale. Les *mangi* successifs [chefs] sont à la fois renforcés dans leur pouvoir au sein de la société meru (notamment face au groupe des guerriers), tout en étant sous la domination des autorités coloniales. En février 1951, dans un contexte de défiance généralisée à l'égard du *mangi* Sante et de sympathie grandissante pour les idées anticoloniales (on est en plein Meru Land Case, voir chapitre 2 1.1), une nouvelle institution coutumière est créée, dont le nom en kimeru est *nnshili nnini*[956] [le grand

[951] Entretien de l'auteure avec M.M., fermier, fils d'un ancien chef sukuma, 4 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita). Traduction du kisukuma par mon assistant de recherche.
[952] « Meru » fait référence au territoire des Wameru, sur le flanc est du Mount Meru. Pour des précisions sur la distinction entre Arumeru et Meru, voir p. 436.
[953] Si la tradition orale indique que les premiers Wameru sont venus des monts Usambara, les analyses linguistiques et archéologiques montrent qu'il s'agit plutôt Wachagga qui migrèrent vers l'ouest au XVIIème siècle, depuis les pentes du Mont Kilimanjaro distant de moins d'une centaine de kilomètres. Pour une histoire comparée des Wameru et des Waarusha (des agriculteurs de langue masai occupant le flan ouest du Mont Meru), voir Thomas Spear, *Mountain Farmers,* op.cit., 1997**.**
[954] Marina Butovskaya, Valentina Burkova et Dmitriy Karelin, « The Wameru of Tanzania: historical origin and their role in the process of national integration », *Social Evolution & History*, vol. 15 / 2, 2016, pp. 141 - 163, p. 143. Cette population était de 50 000 en 1965 et de seulement 5 000 en 1902, après les massacres commis par les troupes allemandes en 1896. Voir Sally Moore et Paul Puritt, *The Chagga and Meru of Tanzania*, Londres, International African Institute, 1977, p. 97.
[955] Thomas Spear explique que le meurtre des deux missionnaires (dont les corps avaient été circoncis et démembrés) « had been ritual designed to restore moral order to a world of disarray, [a response to] the moral crisis [that] had been precipitated by the profund disruptions people suffered during the last decades of the XIXth century known as 'the times of troubles' ». Thomas Spear, *Mountain Farmers,* op.cit., 1997, p. 13 et p. 71.
[956] Catherine Baroin « Une chefferie 'traditionnelle' réinventée : les Rwa du Mont Meru (Tanzanie du

chef] mais qui est plus souvent désigné par son nom en kiswahili, *mshili mkuu wa koo za Meru* [le grand chef clanique de Meru]. Sa fonction, selon la Constitution des Wameru qui est adoptée au même moment (encart 9), est plus précisément d'être le *mwenyekiti wa jadi na mila za Wameru* [en anglais : chairman of traditions and rituals of the Wameru] (les noms de *mshili mkuu* et *mwenyekiti* sont donc interchangeables). Le *mwenyekiti*, qui peut être issu de tous les clans meru[957] (contrairement au *mangi* qui est traditionnellement issu des clans royaux Kaaya et Sumari) est à la tête du *kamati kuu* [comité principal] qui regroupe les 17 *washili* claniques (certains clans se sont regroupés et n'ont qu'un chef[958]) ainsi que les trois *washili* des classes d'âge adultes[959]. Ces deux systèmes de *washili* (clanique et générationnel) sont pyramidaux : à leur sommet se trouve un *mshili mkuu* [grand chef], élu par les *washili* de chacune des sous-divisions géographiques du clan (*kanda*), eux-mêmes désignés par les chefs de famille[960].

L'institution du *mwenyekiti* créée en 1951 a donc fonctionné parallèlement à celle du *mangi* jusqu'à l'abolition de cette dernière par le gouvernement nationaliste en 1963. Il est difficile d'évaluer *a posteriori* la nature des relations entre ces deux institutions entre 1951 et 1963, d'autant plus que les archives coloniales britanniques

Nord) » in Claude-Hélène Perrot et François-Xavier Fauvelle-Aymar, *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Editions Karthala, 2003, pp. 419 - 428, p. 422.

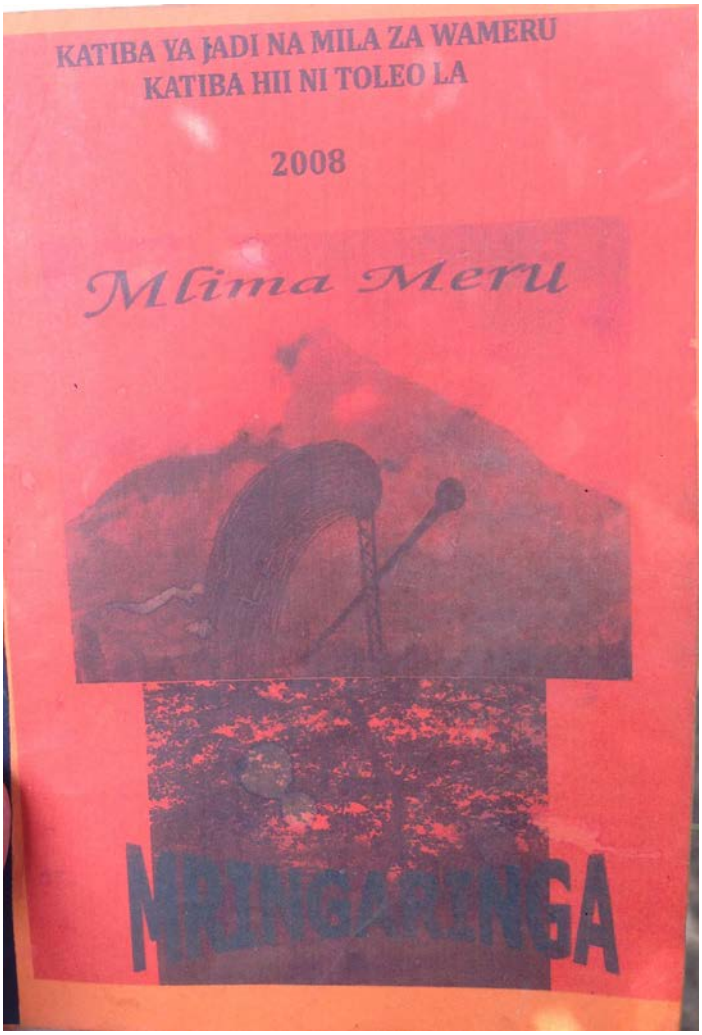
[957] Ses titulaires successifs ont été Tobia Nassari Ayo (1951 - 1976), Isaya Lemira Kaaya (1976 - 1986), Moses Izaki Nnko (1986 - 1994), Bethueli Paulo Kaaya (1994 - 2010) et Ezrome Asere Sumari (depuis 2010).

[958] Les clans Mchungai, Manang et Nassari n'ont par exemple qu'un *mshili*. Entretien de l'auteure avec A.K., grand chef (*mshili mkuu kuotatu*) des clans de Mchungai, Manang et Nassari, 29 mars 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha). Selon Catherine Baroin, ces rapprochements ont eu lieu parce que certains clans ont atteint un seuil critique de population, qui ne leur permettait plus de payer le prix du sang lorsque l'un de leurs membres était reconnu coupable de meurtre. La fusion entre plusieurs clans était alors la meilleure solution pour être en capacité de s'acquitter de ces compensations le cas échéant.

[959] Le système des classes d'âges (*mfumo wa marika*) continue en effet de jouer un rôle important dans la société meru. Il existe aujourd'hui six classes d'âge concomitantes : les Sitimu (pour les hommes d'environ 80 ou 90 ans, dont il ne reste que peu de membres), les Seuri (environ 70 ou 80 ans), les Utalala (environ 60 et 70 ans), les Mangusha (environ 50 ou 60 ans), les Kilowiyo (environ 30 ou 40 ans) et les Lutoati (environ 20 ou 25). Les âges sont approximatifs, car un homme fait partie d'un groupe non en raison de son année de naissance mais en fonction du groupe de son père (sauf rectifications ponctuelles liées à des différences d'âge trop importantes) : les Utalala sont ainsi les enfants des Sitimu, les Mangusha des Seuri, les Kilowiyo des Utalala et les Lutoati des Mangusha. Entretien de l'auteure avec K.N., chef (*mshili*) du groupe Mangusha pour les villages de Mulala et Kilinga, 24 mars 2016, Kilinga (district d'Arumeru, région d'Arusha). Pour une analyse du système de groupe d'âge chez les Wameru voir Catherine Baroin, « Un système d'âge dans une chefferie tanzanienne : les Rwa du mont Méru », *Journal des Africanistes*, vol. 85 / 1-2, 2015, pp. 218 - 256.

[960] Entretien de l'auteure avec E.S., chef des Meru (*mshili mkuu*), 30 mars 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha). Je n'ai pas trouvé mention de cette création tardive dans les sources académiques sur les Wameru.

Encart 9 : Constitution des Rituels et des Traditions des Wameru



Couverture de la *Katiba ya Jadi na Mila za Wameru* (édition 2018)

[photo de l'auteure]

En haut: le nom et une photo du *« Mlima Meru »* (Mont Meru)

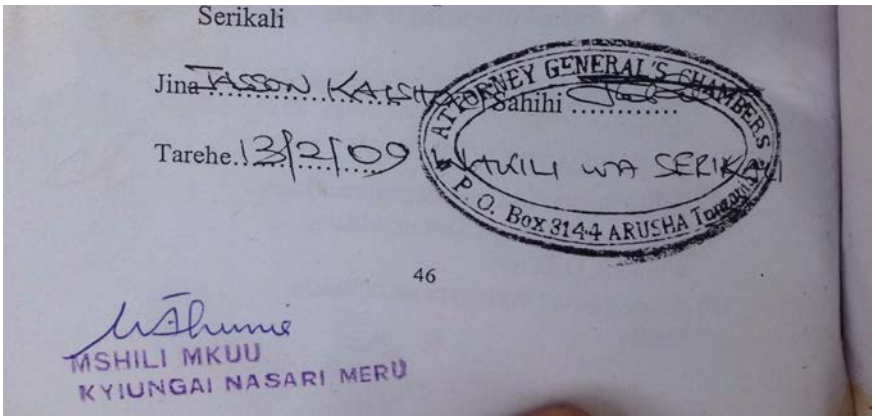
Devant le Mont, le *ndata* (bâton symbolisant l'autorité des *washili*)

En dessous, le nom et une photo du *« Mringaringa »*, le grand arbre sacré, situé à Poli (le coeur du pays meru), sous lequel se tiennent les réunions des *washili* et où est situé le bureau du *mshili mkuu* (l'ancien bureau du *mangi*).

La Constitution des Rituels et des Traditions des Wameru, écrite en kiswahili, « précise notamment le montant de versements à effectuer en diverses occasions, telles que le mariage, et celui des amendes exigibles dans les nombreux cas d'infraction prévus ».

Source : Catherine Baroin « Une chefferie 'traditionnelle' réinventée : les Rwa du Mont Meru (Tanzanie du Nord) », op.cit., 2003, p. 428.

La Constitution a évolué au fur et à mesure des amendements : la dernière version, datant de 2008, a été déposée auprès du bureau de l'Attorney General à Arusha comme en atteste le tampon p. 46.



sont muettes sur le sujet[961]. Sur ce point, l'explication que m'ont fournie les *washili* que j'ai interrogés au cours de mon enquête, en rejetant l'idée de rapports conflictuels entre le *mwenyekiti* et le *mangi*, relève très probablement d'une reconstruction historique[962]. Cette explication est toutefois intéressante car elle révèle la manière dont le domaine de la régulation sociale est, pour ces élites intermédiaires provenant d'autres champs que le champ politique, imaginé comme divisé en deux. D'un côté, le domaine du « gouvernement » (*serikali*) et, de l'autre, celui de la « tradition » (*mila*). Selon le *mshili mkuu* actuel[963], l'institution du *mwenyekiti* aurait en effet été créée en bonne intelligence avec le *mangi,* qui aurait choisi de déléguer une partie de ses pouvoirs relatifs aux traditions et aux rituels pour se concentrer sur ses fonctions administratives. Là où le *mangi* relevait de *« utawala ya ukoloni »* (le système colonial) et disposait de fonctions qui ne lui avaient jamais été accordées par le système coutumier (gestion des infrastructures et des projets de développement, pouvoirs judiciaires, collecte des taxes et organisation du travail forcé), le *mwenyekiti* était, de son côté, en charge des rituels et des traditions ainsi que de la régulation des comportements indécents. C'est cette répartition des tâches, liée à l'existence de deux champs distincts de la régulation sociale, qui expliquerait, selon le *mshili mkuu* actuel que la position de *mwenyekiti* continue toujours d'exister alors que celle du *mangi* a été abolie en 1963. Les fonctions administratives (*serikali*) que ce dernier exerçait pendant la période coloniale ont en effet été reprises par l'État à l'indépendance (*« mangi ni kama serikali »* [le mangi est comme le gouvernement]), tandis que le champ du rituel et de la tradition (*mila*) a continué d'être régulé par l'institution du *mwenyekiti* et les autres *washili*. Toutefois, il faut noter que si le gouvernement à l'indépendance avait accepté la coexistence avec le système de la tradition (*mfumo ya mila*), celui-ci devait toutefois se conformer aux nouvelles lois : la Constitution (écrite en kiswahili), qui formalise l'organisation du système des *washili* ainsi qu'un certain nombre de règles coutumières de la vie sociale, a ainsi été amendée plusieurs fois pour s'adapter aux évolutions du droit tanzanien, qu'il s'agisse de l'abandon de la pratique de l'excision, de l'obligation pour les enfants d'aller à

[961] Ce qui explique probablement que l'ouvrage très fouillé de Thomas Spear sur l'histoire des Wameru, ne mentionne pas non plus l'institution du *mwenyekiti* selon Catherine Baroin « Une chefferie 'traditionnelle' réinventée : les Rwa du Mont Meru (Tanzanie du Nord) » op.cit., 2003, p. 424.
[962] Une explication que m'a suggérée Catherine Baroin lors d'une conversation très fructueuse dont je la remercie sincèrement.
[963] Entretien de l'auteure avec E.S., chef des Meru (*mshili mkuu*), 30 mars 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha).

l'école ou la réforme des règles d'héritage de la terre en faveur de l'égalité des genres. Autrement dit, c'est au sein des limites fixées par le parti-État que le champ coutumier a continué d'exister d'une manière relativement autonome, provoquant d'ailleurs une distinction sémantique entre les leaders coutumiers de la période coloniale et les leaders coutumiers contemporains, comme l'illustre le propos de l'un des responsables de la police du district d'Arumeru : *« you know in Tanzanian law, these chiefs are abolished but these local leaders are still there and they are doing their work*[964] *».*

Si le droit foncier reste le principal domaine de régulation par le système des *washili* à Meru (spécifiquement par les chefs de clans) l'autre fonction de régulation (plutôt exercée par les chefs de classe d'âge) est de lutter contre les *« disorderly behaviours*[965] *»* – ivresse ou mauvais comportements en public, bagarres, petits larcins, habillement inapproprié, oisiveté, etc. mais aussi conflits conjugaux et adultères. C'est à travers cette activité de maintien de l'ordre social que se donnent à voir les modalités de répartition des tâches entre les élites intermédiaires issues du champ coutumier et celles issues de l'État. Tout d'abord, ces agents entretiennent des relations qui m'ont toujours été décrites comme apaisées et de reconnaissance mutuelle. La Constitution des Wameru a par exemple été validée par un juriste de l'administration et elle est déposée auprès des autorités, comme l'indique le tampon de l'Attorney General's Chambers d'Arusha à l'avant dernière page du document. Cette collaboration se déroule majoritairement au niveau du ward, où sont positionnés les policiers en charge du « community policing ». Toutefois, les représentants de l'administration rencontrent très régulièrement les *washili* et les sollicitent, à la fois pendant et en dehors de la période électorale[966]. Dans le cadre des activités du maintien de l'ordre, la mobilisation des élites coutumières par l'administration s'inscrit dans le cadre légal du « community policing[967] » (*polisi jamii*) qui a été de plus en plus présent en Tanzanie à partir des

[964] Entretien de l'auteure avec P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[965] Entretien de l'auteure avec G.N., chef (*mshili*) du clan Nassari pour la zone de Kanda, 24 mars 2016, Kilinga (district d'Arumeru, région d'Arusha). Entretien en kimeru, traduction de mon assistante de recherche.
[966] Le District Commissioner d'Arumeru m'a par exemple expliqué avoir sollicité les *washili* afin d'accueillir le président Magufuli à son arrivée à Kilimanjaro International Airport. Entretien de l'auteure avec W.N., District Commissioner (DC) pour le district d'Arumeru, 31 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[967] Entretien de l'auteure avec P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

années 1980. Désormais politique officielle de l'État, elle constitue au départ une réponse à la montée en puissance de groupes de vigilantisme, notamment les *sungusungu* dans la région sukuma/nyamwezi. Emergeant au début de la décennie 1980, ce mouvement se nourrit autant d'une tradition de défiance à l'égard du pouvoir central qu'à un sentiment grandissant d'insécurité des biens et des personnes, dans un contexte de crise économique et de retrait du parti-État [968]. En prenant appui sur les anciens systèmes coutumiers locaux des groupes générationnels et en s'inscrivant dans un imaginaire du secret et des pratiques anti-sorcellerie, les groupes de *sungusungu* ont pour objectif de rétablir l'ordre et la sécurité et de régler les conflits[969]. Si le parti-État s'inquiète au départ de la possible résurgence d'autorités coutumières et des dérives violentes de certains groupes, ses principaux leaders nationaux ne tardent pourtant pas à louer les efforts des *sungusungu* qui témoignent, selon eux, de la mise en œuvre concrète par les citoyens du principe de l'autosuffisance (*kujitegemea*) au cœur de la politique d'*Ujamaa*. Julius Nyerere lui-même « described them as a revolutionary force within the villages which ought to be encouraged, rather than harrassed, by bureaucracy, and he said that all who had been arrested for such activities should be released[970] ». En dépit de la défiance de nombre de ses cadres locaux ainsi que de l'institution policière, le leadership national du parti-État s'approprie le modèle des *sungusungu*, qu'il intègre officiellement au fonctionnement routinier du régime et qu'il cherche à exporter dans d'autres régions de Tanzanie[971]. Les *sungusungu*, « organized by local administrations, demanding compulsory service from members of the community – most especially in the form of assistance with night patrols – it became another instrument of state coercion[972] ». La mobilisation de ces groupes par le parti-État s'approfondit au cours de la décennie 1980 : ils se voient confier certaines tâches administratives, comme la mobilisation des citoyens pour la participation obligatoire aux projets de développement

[968] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 250.
[969] Sufian Bukurura, « The Maintenance of Order in Rural Tanzania », *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 26:34, 1994, pp. 1 - 29, p. 3, p. 14 et p. 21.
[970] Ray Abrahams, « Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania », *African Affairs*, vol. 86 / 343, 1987, pp. 179 - 196.
[971] Pour la région de Tarime, voir Michael Fleisher, « Sungusungu: State-Sponsored Village Vigilante Groups Among the Kuria of Tanzania », *Africa*, vol. 70 / 2, 2000, pp. 209 - 228. Pour celle de Mwanza, voir Charlotte Cross, *Community Policing through Local Collective Action in Tanzania:* Sungusungu *to* Ulinzi Shirikishi, thèse de doctorat, Université de Sussex (Angleterre), mai 2013, notamment pp. 94 - 99.
[972] Suzette Heald, « State, law, and vigilantism in northern Tanzania », *African Affairs*, vol. 105 / 419, 2006, pp. 265 - 283, p. 273.

collectifs ou la collecte des impôts[973]. Leur rôle dans le maintien de l'ordre est reconnu par une loi de 1989 qui leur accorde les mêmes pouvoirs que la police, tant qu'ils fonctionnent sous l'autorité et avec l'approbation du gouvernement. Ce processus de cooptation des *sungusungu* révèle la volonté des leaders du parti-État de récupérer ces initiatives locales afin de pallier à certaines de ses carences mais aussi afin de relégitimer l'ambition mobilisatrice de l'*Ujamaa na kujitegemea*. Alors que le versant *Ujamaa* de la formule de légitimation du régime (socialisme, villagisation, nationalisations) est mis à mal par la crise économique, le projet de l'autosuffisance (*kujitegemea*) est remis au goût du jour à travers la mise en avant d'initiatives populaires, qui émergent au départ en dehors du cadre du parti-État. Autrement dit, « the sungusungu represented for those at the 'socialist centre' a vibrant grassroots organizing power which Nyerere's vision had demanded but which the party had been so unsuccessful in actually developing. It happily chimed with both necessity and ideology[974] ».

En dépit du déclin des *sungusungu* parrainés par le CCM au moment du retour au multipartisme en 1992, on retrouve la même volonté de coopter des initiatives locales, afin de pallier au manque de ressources économiques et symboliques de l'État, dans la stratégie de « community policing » (*polisi jamii*) mise en place par la Tanzanian Police Force (TPF) en 2006 qui se donne pour objectif de « 'maintain and facilitate the maintenance of peace, order and good government'[975] ». Les citoyens sont de nouveau invités à former des comités de sécurité, à organiser des rondes nocturnes mais aussi à rapporter les crimes et délits à la police, comme me l'explique un responsable de la police du district d'Arumeru :

> *« you know, the community policing is about, is about the members of the community to be watchdog for the, for the area. So once they see maybe someone is violating a certain law, it is their duty to take him or her to a place to conserve him, maybe at the local leaders' or send him to the police station[976] ».*

[973] Ray Abrahams, « Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania », op.cit., 1987, p. 191.
[974] Suzette Heald, « State, law, and vigilantism in northern Tanzania », op.cit., 2006, p. 277.
[975] Tanzania Police Force (TPF), « Mabadaliko ya Msingi Ndani ya Jeshi la Polisi: Katika Kutekeleza Mkakati wa Polisi Jamii/Ulinzi Shirikishi » ['Primary Reforms within the Police Force: Implementation of Community Policing'], 2007, pp. 22 - 23 cité dans Charlotte Cross, « *Ulinzi Shirikishi* : Popular Experiences of Hybrid Security Governance in Tanzania », *Development and Change*, vol. 47 / 5, 2016, pp. 1102 - 1124, p. 1108.
[976] Entretien de l'auteure avec P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru,

Contrairement au mouvement *sungusungu*, la politique de *polisi jamii* a pour objectif d'intégrer *a priori* les activités locales de maintien de l'ordre dans le cadre règlementaire des forces de police, et les délégations de responsabilité n'ont, en théorie, que pour objectif d'améliorer le fonctionnement de ces dernières, en facilitant le recueil de l'information ou en déléguant l'arrestation de suspects[977]. Si elle concerne *in fine* les citoyens « ordinaires », la politique de « community policing » s'appuie sur la mobilisation des élites intermédiaires, qu'elles relèvent du champ de la coutume ou du champ religieux, comme me l'explique le responsable de la police d'Arumeru :

> *« you know nowadays we have this community policing, community policing in Tanzania is a new issue but it's now growing, it's now doing good because we are engaging with these leaders, religious leaders, and, and, the local leaders, maybe you know here in Arumeru, there are leaders known as* washili. *So religious leaders are there and we are very much entangled with them, uh, because you know they are doing, their job is to make sure that society is in peace, peace situation, and our job is the same yeah, we are, we are interacting each other[978] ».*

Dans le cas de Meru, les *washili* sont ainsi, avec les leaders religieux, les interlocuteurs prioritaires des forces de l'ordre. Contrairement à ces derniers, ils ne sont toutefois pas particulièrement mobilisés dans le cadre du processus électoral, pendant lequel la police a plutôt recours à des supplétifs[979] (*wagambo*). C'est dans le cadre général du maintien de l'ordre et de la « morale » (*maadili*) que les liens sont beaucoup plus étroits entre la police et les *washili*. Comme me l'explique le *mshili mkuu* du groupe actuel des guerriers (qui se nomment Kilowiyo), la police les utilise souvent comme des *« walinzi »* [gardes, watchmen], par exemple quand des évènements sont organisés, que des personnes risquent d'être ivres et de créer des problèmes[980]. Selon tous mes interlocuteurs, la répartition des tâches entre la police et le système des *washili*, toujours justifiée au nom du maintien de « la paix et la stabilité », s'opère en fonction du degré de

région d'Arusha).

[977] Charlotte Cross, « *Ulinzi Shirikishi* : Popular Experiences of Hybrid Security Governance in Tanzania », op.cit., 2016, p. 1108.

[978] Entretien de l'auteure avec P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

[979] Ces supplétifs sont une quarantaine d'habitants de Meru, sélectionnés par la police, payés et formés par la National Electoral Commission (NEC) et qui sont notamment chargés de sécuriser les lieux de vote le jour du scrutin.

[980] Entretien de l'auteure avec A.B., grand chef (*mshili mkuu*) du groupe Kilowiyo, 31 mars 2016, Kikatiti (district d'Arumeru, région d'Arusha).

gravité du délit ou du crime en cause, comme me l'explique l'un des responsables de la police du district d'Arumeru :

> *« Q : Can you tell me what's the relationship between the police and these traditional leaders ?*
> *A : Here in police we have, you know, we deal with criminal cases. But sometimes there's a very minor issues which is sometimes, these leaders, local leaders,* washili *and* rika *leaders are used to solve, uh, the situation in their local areas. So after resolving the problems and the, maybe two people are just giving phrases to each other, so local leaders are responsible to help them, to resolve the issues.*
> *Q : So when you're saying minor issue, for example when there is murder ?*
> *A : Murder is not a minor issue!*
> *Q : And rape is not a minor issue?*
> *A : Yeah, yeah.*
> *Q : So despite the rape and murder...*
> *A : Murder, treason, robberies, stealing.*
> *Q : So robbery it's you?*
> *A : You know armed robberies, robberies with violence, cases, treasons, threatening with violence. [For] maybe misunderstanding between a husband a wife, we can even deal with these local leaders so they help the society*[981] *».*

Cette répartition des tâches en fonction de la gravité du forfait, qui m'a été confirmée par plusieurs *washili* de Meru, semble relativement consensuelle et acceptée, même si elle peut être en partie contradictoire avec la loi tanzanienne, notamment en ce qui concerne les violences conjugales qui doivent théoriquement être traitées comme des affaires criminelles[982]. Des incohérences commencent toutefois à apparaître, entre les explications de la police et celles des *washili*, sur les sanctions qui peuvent être mises en œuvre par les autorités coutumières. Selon la police, les peines et sanctions relèvent uniquement des lois de l'État. Quand un individu est arrêté par les *washili*, il doit leur être remis et être soumis à la même procédure que les autres suspects. La réalité est moins simple : les *washili* que j'ai interrogés m'ont expliqué qu'ils appliquaient régulièrement des sanctions aux individus ayant commis de menus larcins, arrêtés ivres ou qui s'étaient battus. Celles-ci sont généralement redistributives – les individus sont condamnés à rembourser ce qu'ils ont volé ou, quand il s'agit d'une infraction aux règles

[981] Entretien de l'auteure avec P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[982] Le responsable de la police d'Arumeru m'a expliqué que ces problèmes pouvaient, dans les cas les plus sérieux, être traités conjointement entre le gender desk du commissariat et les *washili.* Toutefois, aucun des *washili* que j'ai rencontrés ne m'ont parlé d'une telle collaboration. Entretien de l'auteure avec P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

de bienséance, à acheter des bouteilles de soda ou de la nourriture ensuite partagée par le groupe générationnel. D'une manière plus problématique au regard de la loi tanzanienne, les coupables peuvent aussi être soumis à des châtiments corporels, notamment frappés à coups de bâton, comme me l'explique un *mshili* local du groupe des Mangusha (qui était le groupe des guerriers jusqu'en 2014) :

« Q : Nini kazi za hizi rika ?
A : Ni kusimamia maadili (maadili ya Kimeru) na vikao vya rika.
Q : Basi ?
A : Na labda kama kumetokea tatizo, mtu akikamatwa hapa sasa hivi mnaweza kwenda polisi au hata mahakamani kumchukua –kama sio kesi ya kuua, kesi ya kawaida. Unapewa huyo mtu unaambiwa wewe nenda kalishughulikie hili suala ukimaliza utoe ripoti kwamba umeshalimaliza.
Q : Unaposema kwamba jukumu lenu kubwa ni kusimamia maadili ya Kimeru, unamaanisha nini. Maadili hayo ni yepi?
A : Maadili ya Kimeru, mfano ni kuuza mashamba –huwezi ukachukua shamba ukauza tu kiholela bila mpangilio. Shamba la kwa Nassari sio rahisi niuziwe mimi, sio rahisi, ni mpaka kuwe na mjadala mrefu. Na mfano, maadili ni kama mtu akipita huku njiani akitukana au akipigana, tunaamuru huyo akamatwe achapwe viboko, eeh.
Q : Na polisi wanakubaliana na hili? Hii kuchapa mtu viboko 70 ni nje ya katiba ya Jamhuri ya Muungano...
A : Ni sawa.
Q : Inakuwaje polisi wanakubaliana nayo?
A : Ni sheria ya Wameru, wamejiwekea sheria zao ndogo ndogo kwa sababu sasa wamekuta maadili yamepotoka.

Q : What is the role of these age groups?
A : Safeguarding morals (Wameru's morals) and lead age groups' meetings
Q : Is that all?
A : And maybe if there is a problem, if a person is caught by the police for example, we can go to the police post or even to court and bring him back if it is a normal charge – not murder. You will be given that person and asked to handle the matter and provide the report at the end that you have solved the case [...]
Q : You are saying that your main responsibility is to safeguard Wameru's morals, what are they?
A : Wameru's morals are like selling farmland. You cannot just decide to sell the farmland without following proper arrangement or procedures. It is not easy for me to buy the farmland that belongs to the Nassari, it is not easy, long discussions must be carried out. And about morals it is like someone going around speaking out abusive words or beating people around. We command that this particular person be caught and whipped, yeah.
Q: : And the police do accept this? This whipping – whipping a person 70 times is against the constitution of the United Republic...

A : Yes.
Q : How comes that the police accept it?
A : It is Wameru's law; they have made their own by-laws because they see trends of moral decay[983] *».*

Du côté de la police, le représentant des forces de l'ordre à Arumeru m'assure que celles-ci refusent évidemment de telles peines, qui sont contraires à la Constitution :

« Q : I've heard that these traditional leaders, sometimes they can put sanctions like the stick. But this is contrary to the law, no? So how does that work?
A : You know it's a violation of human rights if you take somebody you stick, you know, for what he has done, this is against human rights. And the law of our country is very open, somebody who is doing that it's a unlawfully act. And the one who is sticking of beating other should be sent to the court, yeah. So we arrest them yes, because it's contrary to our law [il rit].
Q : Does it happen?
A : Yes.
Q : A lot?
A : No, not a lot[984] *».*

Contrairement à ce que ce policier avance, non seulement ces punitions sont régulièrement mises à exécution et les forces de l'ordre en sont informées, au minimum indirectement, mais ces dernières peuvent également remettre, dans certains conditions, un individu coupable d'un délit mineur au système des *washili*. Même dans ces derniers cas, le suspect peut être soumis aux coups de bâton, une procédure que les policiers connaissent parfaitement, selon le *mshili mkuu* des Kilowiyo, et qui est d'ailleurs inscrite dans la Constitution déposée auprès des autorités[985]. Si la latitude accordée aux agents non politiques dans le maintien de l'ordre semble moins importante que dans les années 1980 avec le mouvement *sungusungu*[986], l'autonomie des *washili* dans l'application de certaines peines n'en reste pas moins indéniable, même si le cadre dans lequel elle peut s'appliquer n'en reste pas moins borné par les agents de l'État.

[983] Entretien de l'auteure avec K.N., chef (*mshili*) du groupe Mangusha pour les villages de Mulala et Kilinga, 24 mars 2016, Kilinga (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[984] Entretien de l'auteure avec P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[985] Entretien de l'auteure avec A.B., chef principal (*mshili mkuu*) du groupe Kilowiyo, 31 mars 2016, Kikatiti (district d'Arumeru, région d'Arusha).
[986] Selon Suzette Heald, « the administration has allowed *sungusungu* groups to codify their own laws and set out their own punishments. In effect, the national penal code has been suspended - at least with respect to theft and offences committed in association with theft, such as the possession of firearms and even murder ». Suzette Heald, « State, law, and vigilantism in northern Tanzania », op.cit., 2006, p. 280.

La montée en puissance du « community policing »[987] depuis les années 1980, au départ promu par des organisations défendant une réforme des modalités du maintien de l'ordre dans des régimes démocratiques, ou avec pour objectif de promouvoir la démocratisation des régimes autoritaires, interroge toutefois l'intrication entre ces initiatives et les dynamiques de ces derniers. Etudiant la mise en œuvre du « community policing » dans un quartier du centre-ville de Nairobi, Marie-Emmanuelle Pommerolle et Mutuma Ruteere posent ainsi la « question as to whether community policing as it is currently implemented in Kenya may not be just a reproduction of the undemocratic order that defines the wider Kenyan society[988] ». Les politiques de « community policing » peuvent en effet s'insérer et renforcer des modes autoritaires d'exercice du pouvoir tout en les reconfigurant. Dans le cas des *sungusungu* tanzaniens, Ray Abrahams fait, en 1987, l'hypothèse que l'émergence de ce mouvement signale une revanche des sociétés rurales sur l'État, vingt ans après la déclaration d'Arusha : selon lui, « the rise of Sungusungu partly involves a recapture of village-level organization by villagers themselves in the face of increased state influence and the emergence of the village in the 1970s as a formal corporate unit from[989] ». Autrement dit, après avoir réussi à se dérober à la capture de l'État dans les années 1970[990], les paysans tanzaniens seraient désormais à l'offensive et, à travers les *sungusungu*, retrouveraient une forme d'agency et de contrôle sur l'organisation politique locale. Mahmood Mamdani propose de son côté une interprétation beaucoup plus critique, notamment au regard de l'institutionnalisation des *sungusungu* à la fin des années 1980. Il estime que leur incorporation radicale aux structures du parti-État signale leur évolution « en une force favorable à l'ordre et à la stabilité plutôt qu'à la transformation[991] » et, qu'en accomplissant certaines fonctions administratives coercitives, ces groupes ont servi à la perpétuation, en Tanzanie, de l'État africain postcolonial « bifide » et autoritaire[992]. À

[987] Pour un bilan voir par exemple Michael Brogden et Preeti Nijhar, eds., *Community Policing: National and International Models and Approaches*, Cullompton, Willan, 2005.
[988] Mutuma Ruteere et Marie-Emmanuelle Pommerolle, « Democratizing Security or Decentralizing Repression? The ambiguities of community policing in Kenya », *African Affairs*, vol. 102 / 409, 2003, pp. 587 - 604, p. 599.
[989] Ray Abrahams, « Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania », op.cit., 1987, p. 194.
[990] Göran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania,* op.cit., 1980.
[991] Mahmood Mamdani, *Citoyen et sujet : l'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, Paris ; Amsterdam, Editions Karthala ; Sephis, 2004 [1996], p. 297.
[992] L'État « bifide », traduction de « bifurcated state » est, selon Mamdani, « fondé sur le gouvernement indirect à la campagne et sur le gouvernement direct en ville, avec, d'une part, les autorités tribales, les

partir d'une enquête de terrain dans le nord de la Tanzanie, Suzette Heald propose, en 2005, une conclusion différente de ces deux dernières analyses et estime que le mouvement *sungusungu* a conduit à une remise en cause profonde des structures de l'État tanzanien. Selon elle, « what was achieved by the alliance with the state was considerable and it has radically modified the nature of state power by ceding much of it back to local communities [...] taking the longer term view, it is certainly arguable, against Mamdani, that they have altered the nature of state power at the local level and initiated long-term reforms[993] » . Si l'on cherche à produire une sociologie des dynamiques de l'État tanzanien, il semble en effet évident que la répartition des tâches du maintien de l'ordre entre les agents politiques et ceux provenant d'autres champs sociaux a notablement évolué entre la période du parti unique et de l'*Ujamaa*, et la période de la libéralisation et du retour au multipartisme. Là où le centralisme et la concentration des fonctions coercitives sont allés grandissants jusqu'aux années 1980[994], la période contemporaine est en effet caractérisée par « a hybrid or 'multi-layered' model of security and justice provision[995] ». Pourtant, cette analyse a deux limites : tout d'abord, si l'on s'intéresse plus précisément au domaine dans lequel peuvent s'exercer des modes de régulation sociale qui ne relèvent pas de l'État, on constate que c'est toujours ses agents qui en fixent les limites. Si les dynamiques du régime tanzanien depuis la libéralisation ont ouvert une partie du champ politique à des agents provenant d'autres champs sociaux, l'activité de ces derniers reste bornée dans des limites qui relèvent, en dernier ressort, des agents du parti-État.

Plus profondément, une telle analyse, uniquement en termes d'évolution du type d'agents chargés de la régulation sociale et politique, ne dit *in fine* rien des modes d'exercice du pouvoir. Les agents chargés des modes de régulation peuvent être remplacés par d'autres qui continuent à utiliser des ressorts identiques de la relation

droits coutumiers et les sujets, de l'autre la société civile, le droit public et les citoyens. En d'autres termes, le despotisme décentralisé s'oppose au despotisme centralisé ». Jean Copans, « Autour d'un livre : Mamdani (Mahmood), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 253 pages », *Politique Africaine*, n°73, 1999, pp. 193 - 211, p. 199.

[993] Suzette Heald, « State, law, and vigilantism in northern Tanzania », op.cit., 2006, p. 281.

[994] Denis-Constant Martin date le début de retournement de cette tendance à l'adoption d'une réforme du parti-État en 1982, qui distingue de nouveau les fonctions partisanes et administratives. Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, pp. 89 - 90.

[995] Charlotte Cross, « *Ulinzi Shirikishi* : Popular Experiences of Hybrid Security Governance in Tanzania », op.cit., 2016, p. 1103.

d'autorité et limitent donc le pluralisme d'une manière similaire. La perpétuation d'un régime autoritaire peut donc en réalité tout à fait s'accommoder d'une évolution des agents qui le font quotidiennement fonctionner, voire même bénéficier de ces ajustements pour s'adapter aux évolutions sociales, économiques et politiques. Dans le contexte tanzanien contemporain caractérisé par la libéralisation et le retrait du parti-État, la délégation de coûteuses activités de régulation à des agents qui acceptent le cadre fixé par ses agents leur permet de pallier à la raréfaction des ressources disponibles. La dynamique des modes de répartition des tâches entre élites intermédiaires peut constituer une condition du maintien du régime. Cet argument, relativement similaire à la thèse de Mamdani, permet toutefois de prendre en compte les reconfigurations du régime depuis le retour au multipartisme : les mécanismes de cooptation des agents non politiques, qu'ils soient religieux ou coutumiers, s'inscrivent désormais dans un imaginaire lié au langage de « la paix et la stabilité » qu'ils contribuent à relégitimer et à diffuser.

4.3. Conclusion

L'une des spécificités des régimes autoritaires, que Juan Linz mettait déjà en avant dans ses analyses, est leur capacité à arrimer à leur fonctionnement toute une série d'agents qui n'en sont pas forcément d'ardents partisans voire même qui sont relativement critiques de certains de ses aspects. Les mécanismes de cooptation sélective et de répartition des tâches entre ces agents s'observent d'autant mieux que l'on se situe à des échelons médians du régime, là où les processus de reproduction dynamique de sa structure pyramidale sont les plus visibles. Ces élites intermédiaires cooptées jouent ainsi le rôle de « courtiers » du régime et en arrivent à faciliter, suppléer ou légitimer certaines de ses fonctions de régulation du pluralisme politique et culturel dans un cadre qui reste, toutefois, fixé par les agents du parti-État.

L'équilibre du régime tanzanien dans la période contemporaine se reconstruit ainsi en assurant une cooptation sélective et pyramidale de nombreux agents sociaux, notamment les leaders religieux et coutumiers. Ces processus d'association d'élites intermédiaires est centrale pour comprendre que, si le type d'agents chargés d'exercer l'autorité est tendanciellement moins limité depuis la libéralisation du régime dans les années 1980, les modes d'exercice de la domination politique restent, eux, caractérisés par une forte continuité. Ainsi, un certain nombre d'agents sociaux, en inscrivant une large partie de leurs activités dans le cadre de l'ambition mobilisatrice du régime (qu'il s'agisse de la politique de l'*Ujamaa* pendant la période du parti unique ou du maintien de la « la paix et la stabilité » aujourd'hui), participent directement de sa légitimation et de son fonctionnement, notamment en contribuant à invisibiliser les relations fusionnelles entre l'État et le parti dominant. L'analyse du rôle des leaders religieux est particulièrement intéressante, puisqu'elle montre que si ces agents disposent effectivement d'une certaine influence sur les agents du parti-État, celle-ci doit d'abord être considérée comme négative et relève davantage d'un droit de veto qu'ils peuvent utiliser s'ils considèrent qu'un de leurs intérêts fondamentaux est gravement menacé. Leur participation au champ politique répond donc d'abord d'une mobilisation par les

agents politiques (partisans et administratifs) qui cherchent à utiliser à leur profit le capital social, symbolique ou matériel dont ces agents disposent. Leur association au fonctionnement du régime, notamment pendant la période électorale, a donc une portée transformatrice limitée : elle illustre que les modalités de cooptation par les agents du parti-État ont pour fonction d'éviter la mobilisation oppositionnelle de ces élites intermédiaires (*4.1)*.

Au niveau local, les mécanismes de cooptation sélective et de répartition des tâches entre élites intermédiaires se sont aujourd'hui cristallisés autour du langage de « la paix et la stabilité ». Dans le champ religieux, la sélection des agents cooptés par le parti-État s'est ainsi formalisée à travers le fonctionnement d'instances de dialogue interreligieux (les comités pour la paix) et donne à voir la manière dont des dynamiques inclusives au niveau national se doublent de fonctionnements plus excluant au niveau local. Dans le champ de la coutume, la politique du « community policing » a permis au parti-État de déléguer certaines fonctions coûteuses de la régulation sociale, dans un cadre qu'ils fixent, toutefois, en dernier recours. La mobilisation du langage de « la paix et la stabilité » permet à cet égard d'invisibiliser les stratégies de ces agents pour maintenir leur position dans leur champ respectif, en les transformant en des activités de maintien d'un statu quo considéré comme globalement positif *(4.2)*.

Dans une continuité historique certaine, les mécanismes de cooptation des élites intermédiaires ont ainsi pour objectif d'associer au fonctionnement du régime des agents provenant d'autres champs, notamment ceux de la coutume et de la religion. Les agents du parti-État ont toutefois eu tendance, dans la période contemporaine, à faire de plus en plus appel à leurs ressources symboliques, matérielles et sociales et à mettre en visibilité ces liens, notamment ceux avec les leaders religieux. Si cette association se produit dans un cadre qui est fixé par le régime, et qui donc participe en partie de son adaptation et de son maintien, elle contribue aussi à légitimer la participation au champ politique de ces agents, ce qui ne laisse pas d'interroger de nombreux citoyens tanzaniens inquiets du potentiel centrifuge de ces évolutions. De la même manière que le recours grandissant au vocabulaire et à la symbolique religieux pour pratiquer la critique a eu pour conséquence de faciliter l'investissement des agents religieux dans le

débat public tanzanien, la mobilisation de ces derniers pose la question de la revalorisation des ressorts sur lesquels ces derniers fondent leur autorité. Si la religion et la coutume n'étaient pas des cadres pertinents, en quoi les leaders qui fondent leur autorité sur de tels référents seraient-ils utiles au fonctionnement du régime ? Autrement dit, le fait même que les agents politiques cherchent à mobiliser les leaders religieux et coutumiers dans le fonctionnement du champ politique a pour conséquence de revaloriser la place du religieux et de l'ethnicité dans le champ politique. La question se pose donc de la capacité des agents du parti-État à faire fonctionner de tels mécanismes d'association alors même que le nationalisme tanzanien a historiquement mis à distance la saillance politique de ces référents. Il convient alors de se pencher sur les reconfigurations récentes de l'articulation entre identité nationale et des identités infranationales, c'est-à-dire l'évolution du rapport du régime au pluralisme culturel.

5. Chapitre 5. « Sisi Watanzania » : le régime autoritaire au prisme de la mobilisation des identités (infra)nationales

Contrairement à ce que j'avais pu comprendre, grâce à mes informateurs au niveau « national », c'est-à-dire dans le cadre des discussions informelles et des entretiens menés à Dar es Salaam et à Dodoma, les utilisations partisanes du localisme, de l'ethnicité ou du régionalisme sont en réalité omniprésentes dans le cadre de la compétition électorale en Tanzanie. L'observation de la campagne du CCM à Mbogwe, entre fin août et début septembre 2015, a constitué à cet égard une véritable surprise : faisant référence à John Magufuli, un candidat au poste de *diwani* [conseiller du District Council] se réjouissait que l'on parle bientôt kisukuma à Ikulu (la résidence présidentielle) ; de son côté, le député sortant Augustino Masele mettait en garde ses constituants contre les « nordistes » qui, après avoir fait main basse sur l'économie tanzanienne, chercheraient désormais à s'approprier le gouvernement à travers la coalition d'opposition UKAWA ; quant à lui, un ministre du CCM en visite dans la circonscription expliquait aux électeurs que *« it would be a shame for the people from Geita not to vote for a person from the same region »*[996]. Utilisés par les candidats du CCM, quelle que soit la position à laquelle ils se présentaient, certains de ces arguments tombaient clairement sous le coup de la loi[997]. Ils se situaient, dans tous les cas, en marge de ce que j'avais imaginé être la position officielle du parti au pouvoir, c'est-à-dire un nationalisme mettant à distance les référents identitaires infranationaux dans le champ politique. La suite de mon enquête a montré que, quoique à différents degrés et de diverses manières en fonction des contextes, la mobilisation des catégories du local, de l'ethnicité, du régionalisme et de la question raciale, est une constante de la

[996] Observation d'un meeting du CCM, village de Ngemo, circonscription de Mbogwe, (région de Geita), 30 août 2015. Pas d'enregistrement, traduction de mon assistant de recherche.

[997] Le National Elections Act et le Local Government (Elections) Act prévoient en effet qu'un scrutin peut être invalidé si « during the election campaign, statements have been made by the candidate, or on his behalf and with his knowledge and consent or approval, with intent to exploit tribal, racial or religious issues or differences pertinent to the election or relating to any of the candidates or where the candidates are not of the same sex, with intent to exploit such difference ». Judiciary of Tanzania / United Nations Development Programme (UNDP), « The Local Government (Elections) Act, CAP 292 R.E 2015 », *Compedium of Electoral Laws and Regulations of Tanzania*, novembre 2016, p. 123 et p. 171.

compétition électorale en Tanzanie, sans différence notable entre les meetings du CCM et d'UKAWA. Le choix des référents mobilisés dépend d'un concours de circonstances (lieux de vie, origines ou identités des candidats respectifs de chaque parti) et non de stratégies partisanes divergentes, donnant davantage à voir une articulation entre identités nationale et infranationales propre à la configuration contemporaine du régime tanzanien.

S'interroger sur la mobilisation des référents identitaires dans le champ politique revient donc à se poser la question du rapport du régime tanzanien au pluralisme, en cherchant à comprendre comment l'idée de l'unité nationale – souvent exprimée à travers l'expression *« sisi Watanzania »* [nous les Tanzaniens] – est articulée, dans la période contemporaine, à des formes d'utilisation et de mobilisation politiques des identités collectives infranationales. Pour comprendre au concret ces dynamiques, il faut se détacher du « récit identitaire[998] », au cœur du nationalisme du parti-État. Celui-ci « raconte » l'histoire de la Tanzanie comme celle d'une société extrêmement plurielle qui, grâce à l'ambition visionnaire de son premier président, Julius Nyerere et aux efforts continus de son parti dominant pour mettre à distance les clivages ethniques, religieux et raciaux du pays, aurait échappé, grâce à un processus d'intégration nationale réussi, aux drames de la division et de la violence. Comme je l'ai montré, ce récit a été complété dans la période contemporaine par l'idée que la transition politique des années 1990 aurait provoqué un « retour » de la saillance politique de ces identités collectives, menaçant fondamentalement l'unité de la nation. Ce récit rencontre un large écho parmi les citoyens tanzaniens (je ne compte plus le nombre de mes informateurs qui m'ont spontanément proposé une telle lecture) mais, un certain pan de la recherche en sciences sociales a aussi contribué à valider une telle interprétation de la trajectoire tanzanienne[999]. En dépit de leurs différences et si certaines restent plus prudentes, ces

[998] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 33.

[999] Pour la période de l'*Ujamaa*, Susan Geiger note ainsi que « scholars of Africa have been generally unanimous in a positive assessment of Julius Nyerere as a 'nation-builder', even while divided on the question of economic and political policies since independence ». Susan Geiger, *TANU Women: Gender and Culture in the Making of Tanganyikan Nationalism, 1955-1965*, op.cit., 1997, p. 8. Pour la période contemporaine, voir par exemple Paul Kaiser, « Structural Adjustment and the Fragile Nation: The Demise of Social Unity in Tanzania », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 34 / 2, 1996, pp. 227 - 237 ; John Campbell, « Nationalism, Ethnicity and Religion: Fundamental Conflicts and the Politics of Identity in Tanzania », *Nations and Nationalism*, vol. 5 / 1, 1999, pp. 105 - 125 ou Bruce Heilman et Paul Kaiser, « Religion, Identity and Politics in Tanzania », *Third World Quarterly*, vol. 23 / 4, 2002, pp. 691 -

analyses partagent le postulat d'une opposition ontologique entre le processus de « nation-building » et la mobilisation des référents identitaires infranationaux dans le champ politique qu'il convient de questionner.

En effet, comme l'explique Marie-Aude Fouéré, « les observations selon lesquelles la nouvelle configuration postsocialiste serait une menace sans précédent pour l'intégration nationale paraissent alarmistes[1000] ». Pour resituer les modalités concrètes de régulation du pluralisme qui font fonctionner le régime tanzanien, il faut en réalité comprendre que, loin de mettre complètement à distance le rôle politique des identités infranationales, celui-ci a toujours fonctionné à partir d'une mobilisation partielle, organisée et hiérarchisée de ces référents. De nombreux travaux, issus notamment du renouveau historiographique sur la Tanzanie depuis les années 2000, ont montré la complexité historique du nationalisme tanzanien et l'ambiguïté du processus de construction nationale au regard des identités raciales, ethniques et religieuses de la société tanzanienne[1001]. Poursuivant cet effort en ce qui concerne la période contemporaine, Claire Mercer et Michael Jennings expliquent que si l'on veut comprendre les relations complexes entre identités infranationales et « conscience nationale » en Tanzanie, il faut de sortir de l'« impasse analytique consistant à conceptualiser l'identité en termes binaires, suivant l'idée que le rejet apparent de la version étatique de l'identité nationale se ferait toujours en faveur d'une autre identité plus 'localisée'[1002] ». Une analyse plus subtile et précise des articulations entre identité nationale et identités infranationales dans la Tanzanie continentale contemporaine requiert de resituer la multiplicité et la cumulation des processus d'identification, une approche défendue par la sociologie des identités collectives. Denis-Constant Martin décrit ainsi « l'accumulation ordinaire des potentiels identitaires et des identifications

709. Pour une illustration récente de cette même tendance, voir par exemple Lupa Ramadhani, « Religious Tolerance, Transnational Dynamics and the State in Tanzania », *Tanzania Journal of Sociology*, vol. 2, 2018, pp. 85 - 102.

[1000] Marie-Aude Fouéré, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », op.cit., 2011, p. 80.

[1001] Voir notamment les travaux d'Emma Hunter, James Brennan, Felicitas Becker, Gregory Maddox, James Giblin, Kelly Askew, Leander Schneider ou Andrew Ivaska. En ce qui concerne la question religieuse, voir aussi les travaux plus anciens de David Westerlund.

[1002] Michael Jennings et Claire Mercer, « Réhabiliter les nationalismes : convivialité et conscience nationale en Tanzanie post-coloniale », *Politique Africaine*, n°121, 2011, pp. 87 - 106, p. 90.

possibles propre à tous les êtres humains[1003] », dont il convient selon lui de déconstruire les ressorts à travers une analyse constructiviste, stratégique et politique.

Resituer ces différents processus d'identification dans le cadre des dynamiques du régime politique permet de poursuivre l'analyse : ce qui m'intéresse ici, ce n'est pas tant que « la conscience nationale en Tanzanie [soit] suffisamment robuste pour tolérer des exigences formulées au plan local[1004] » mais de saisir les reconfigurations des articulations entre identités nationale et infranationales dans le champ politique tanzanien et la manière dont ceux-ci s'articulent aux processus de limitation qui font fonctionner le régime. Si la production des catégories identitaires relève d'un fait politique, que l'on peut par exemple articuler à une sociologie de l'État[1005], son analyse permet aussi de saisir le fonctionnement des régimes politiques, notamment celui des régimes autoritaires. Comme Pierre Bourdieu le remarque, l'acte de catégorisation relève en effet autant qu'il ne produit la relation d'autorité : si les catégories identitaires mettent en forme la réalité à travers leur « pouvoir de révélation et de construction […] l'efficacité du discours performatif qui prétend faire advenir ce qu'il énonce dans l'acte même de l'énoncer est proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce[1006] ». Autrement dit, la production des référents identitaires constitue à la fois le produit et le substrat des relations d'autorité et leurs évolutions donnent à voir les reconfigurations plus larges des régimes autoritaires. Dans ces derniers, les élites dirigeantes sont effectivement engagées dans des « jeux d'équilibre » complexes qui visent à découper, diviser, segmenter la population « effectués sur des bases sociales, religieuses, ethniques ou simplement politiques[1007] », pour mieux organiser ensuite les mécanismes de cooptation, d'inclusion et de rotation. En ce qui concerne la Tanzanie contemporaine, ces dynamiques doivent être resituées au regard de la montée en puissance du langage de « la paix et la stabilité ». Dans ce cadre, l'unité nationale a tendu à être conceptualisée

[1003] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 90.
[1004] Michael Jennings et Claire Mercer, « Réhabiliter les nationalismes : convivialité et conscience nationale en Tanzanie post-coloniale », op.cit., 2011, p. 104.
[1005] Voir par exemple Christian Coulon, « État et identités », in Denis-Constant Martin, dir., *Cartes d'identité : comment dit-on 'nous' en politique ?*, op.cit., 1994, p. 286.
[1006] Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 35 / 1, 1980, pp. 63 - 72, p. 66.
[1007] Philippe Droz-Vincent, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? », op.cit., 2004, pp. 951 - 952.

non en opposition mais en vertu d'une certaine forme de diversité de la société tanzanienne. Autour des idées d'inclusion et de justice, ce sont les modes de prise en charge sélectifs des référents infranationaux qui se sont reconfigurés dans un équilibre précaire.

Une telle analyse des articulations entre identités nationale et infranationales ne peut se faire qu'au concret, en multipliant les points de vue, afin d'en comprendre toutes les subtilités. Cette approche s'inspire en partie des travaux sur le « nationalisme ordinaire[1008] », qui ont mis en évidence l'importance des manifestations à la fois banales et pratiques du nationalisme, qu'il s'agit ici d'analyser sous un prisme résolument matérialiste[1009]. Parce que je m'intéresse davantage aux usages des référents identitaires par les agents participant du fonctionnement du régime tanzanien, j'appréhende ici le nationalisme comme un imaginaire relatif à la nation pensée comme « communauté imaginée[1010] » et mobilisé à des fins stratégiques[1011] et non comme un sentiment d'attachement à la nation au sens large. Sans poser à la question de l'intentionnalité ou de la performativité de ces usages chez les citoyens tanzaniens, il s'agit plutôt de voir comment, dans les discours et les actes des élites intermédiaires du régime, se matérialise concrètement cet équilibre dynamique entre identité nationale et référents infranationaux. Méthodologiquement, c'est à travers l'observation des meetings électoraux que j'ai pu dépasser les discours et explications « préfabriqués » que mes interlocuteurs ne manquaient jamais une occasion de me répéter. Ce mode d'enquête a permis le recueil des signes linguistiques et non linguistiques de l'énonciation politique, notamment des symboles et images qui sont véhiculés à travers les performances et les interactions qui constituent le temps électoral[1012]. Travailler avec des assistants de recherche résidant et ayant voté dans les circonscriptions où je menais mon enquête de

[1008] Michael Billig, *Banal Nationalism*, Londres ; Thousand Oaks, 1995. Voir également le dossier « Nationalismes ordinaires », *Raisons Politiques*, n°37, 2010.
[1009] Voir notamment Christine Chivallon, « Retour sur la 'communauté imaginée' d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », op.cit., 2007.
[1010] Benedict Anderson, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Editions La Découverte, 2002.
[1011] C'est l'approche défendue par Christophe Jaffrelot dans « For a theory of nationalism », *Questions de Recherche / Research in Question*, Paris, Centre d'Etudes et de Recherches Internationales de Sciences Po, 2003.
[1012] D'une manière très proche à celle que propose François Grignon, « Espace public, démocratisation et imaginaires politiques. Remarques théoriques et méthodologiques à propos d'une recherche sur le Kenya » in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1998.

terrain m'a également permis d'avoir accès à toute une série d'arguments informels de campagne, qui avait circulé localement, et auxquels il avait parfois été fait référence dans les rassemblements électoraux ou dans des entretiens semi-directifs. Recueilli à travers différentes méthodes, ce matériau ethnographique m'a permis de comprendre que les articulations entre identités nationale et infranationales relèvent d'un subtil équilibre entre ce qui est sous-entendu, énoncé, mis en scène ou brandi à différentes échelles du fonctionnement du régime.

Le moment électoral est central à la compréhension de ces articulations car les élections sont révélatrices de la manière dont la « nature […] d'un régime peut influencer, voire refaçonner, les identités collectives, que celles-ci se présentent comme reposant sur la religion, la langue, la race ou la caste[1013] ». Même si la compétition électorale est toute relative, comme dans le cas tanzanien, elle influe inévitablement sur la manière dont se reconfigurent identités nationale et infranationale. En Tanzanie les élections continuent à cet égard, comme l'expliquait Denis-Constant Martin dès les années 1970, d'être au cœur d'une contradiction : « [elles] renforcent l'unité nationale tout en encourageant le localisme[1014] ». Trois aspects du processus électoral doivent être resitués pour comprendre cette dialectique : à la suite des travaux d'Arend Lijphart sur la démocratie consociative dans les années 1970[1015], de nombreux travaux se sont intéressés aux aspects institutionnels des processus de régulation du pluralisme culturel, en montrant les effets de mise en forme respectifs des identités collectives et des institutions politiques[1016]. L'ingénierie des systèmes électoraux a fait l'objet d'une attention soutenue, notamment autour d'une discussion sur le système le plus adapté aux sociétés plurales[1017]. Dans le cas tanzanien, c'est assurément le système électoral uninominal à un

[1013] Christophe Jaffrelot, « La compétition électorale et la fabrique des identités », op.cit., 2011, p. 9.
[1014] Denis-Constant Martin, « La houe, la maison, l'urne et le maître d'école. Les élections en Tanzanie 1965-1970 », op.cit., 1975, p. 698.
[1015] Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: a Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977.
[1016] Ces travaux partagent généralement une approche normative et prescriptive. Voir par exemple Andrew Reynolds, *Designing Democracy in a Dangerous World*, Oxford, Oxford University Press, 2011 ou Pippa Norris, *Driving Democracy: Do Power-Sharing Institutions Work?*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2008.
[1017] Voir notamment le débat entre Arend Lijphart et Daniel Horowitz entamé au début des années 1990. Arend Lijphart, « Constitutional Choices for New Democracies », *Journal of Democracy*, vol. 2 / 1, 1991, pp. 72 - 84 et Donald Horowitz, « Making Moderation Pay: The Comparative Politics of Ethnic Conflict Management », in Joseph Montville, ed., *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societie*, Lexington, Lexington Books, 1991, pp. 451 - 476. Pour une mise à jour et une réponse aux critiques à leur proposition théorique respective, voir leur contribution dans Larry Diamond et Marc Plattner, eds.,

tour, l'augmentation tendancielle du nombre de circonscriptions[1018] et l'exacerbation de la compétition politique depuis le retour au multipartisme (au sein et entre les partis politiques) qui ont eu pour effet de renforcer le recours aux référents infranationaux comme stratégie électorale. Deuxièmement, la reconfiguration des identités collectives à travers le processus électoral tient à leur mobilisation stratégique par les agents politiques : les récits identitaires qu'ils proposent aux électeurs « s'emparent de représentations sociales existantes, d'œuvres et de pratiques culturelles [et] les refaçonnent politiquement de manière à canaliser les émotions qu'elles charrient dans le but de mobiliser les citoyens derrière un projet et une force politique particuliers proposés sous une bannière identitaire[1019] ». Jouant le rôle d'« entrepreneurs identitaires[1020] », ils participent par là même de la redéfinition des frontières entre groupes et de leur « check-list[1021] » identitaire (ancêtres fondateurs et héros, histoire établissant la continuité avec le présent, une langue et un folklore, des lieux de mémoire et un paysage typique, etc.). Enfin, parce que la campagne électorale est un « rite profane [dont les] effets symboliques vont bien au-delà des publics (d'ailleurs souvent clairsemés) que l[es] candidate[s] peu[vent] rencontrer[1022] » qui se déroule au même moment mais à diverses échelles et dans différents contextes, son analyse permet d'apprécier la façon dont s'opère la mobilisation des référents identitaires en fonction des circonstances, du public présent ou du retentissement prévu. Comme l'explique un ministre tanzanien à Michael Jennings et Claire Mercer, « il y a un moment et un lieu pour jouer la carte ethnique[1023] ». L'objectif de ce chapitre est précisément de montrer dans quels espaces et sous quelles conditions se produisent les mobilisations politiques

Electoral Systems and Democracy, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006.

[1018] Pour une analyse des dynamiques du système électoral tanzanien, voir Cyrielle Maingraud-Martinaud, « Arrangements ou changement ? Politique de (non) réforme électorale en situation autoritaire en Tanzanie », présentation au Congrès de l'Association Française de Science Politique, Aix en Provence, 2013.

[1019] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 87.

[1020] Christophe Jaffrelot, « La compétition électorale et la fabrique des identités », op.cit., 2011, p. 10.

[1021] Anne-Marie Thiesse, « Les identités nationales, un paradigme transnational » in Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot, dir., *Repenser le nationalisme : théories et pratiques*, op.cit., 2006, pp. 193 - 226, pp. 196 - 200.

[1022] Pierre Leroux, « Réenchanter les campagnes. Paradoxes et ambiguïtés de l'usage de la proximité » in Christian Le Bart et Rémi Lefebvre, dir., *La proximité en politique : usages, rhétoriques, pratiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 91 - 102, p. 95.

[1023] Michael Jennings et Claire Mercer, « Réhabiliter les nationalismes : convivialité et conscience nationale en Tanzanie post-coloniale », op.cit., 2011, p. 104.

des thématiques relatives au pluralisme culturel et de comprendre ce que ces articulations disent des dynamiques contemporaines du régime tanzanien.

Je montrerai dans ce chapitre comment s'est reconfiguré, dans le champ politique tanzanien contemporain, l'équilibre entre la mobilisation des identités infranationales d'un côté et le cadre national de l'autre, autour de deux dynamiques. Tout d'abord, le recours à la « politique de l'affection », à partir du registre de la proximité entre le représentant et les citoyens, a contribué d'une manière grandissante, à inscrire le lien politique dans une dialectique entre le proche et le national, où l'inclusion dans le cadre de la nation ne peut passer que par l'ancrage dans un terroir. La mobilisation du langage de la famille permet à cet égard de matérialiser au concret l'intégration à la nation des citoyens à travers la figure du député qui se situant à l'interface entre ces différentes échelles *(5.1)*. Parce qu'elles font sans cesse appel à un impératif de « justice », dont il s'agit toujours de réaliser la promesse dans le cadre national, les mobilisations mêmes les plus agressives des référents identitaires infranationaux dans le champ politique tanzanien participent de la même logique de reconfiguration du processus d'intégration à la nation dans la période contemporaine. L'idée d'une forme d'équité dans l'accès aux ressources de la représentation politique et du parti-État entre les différents « segments » constituant la société tanzanienne, produit ainsi autant qu'elle met en forme des registres d'attentes se traduisant par la mise en place d'institutions informelles d'équilibre *(5.2)*.

5.1. L'inclusion par la « politique de l'affection » : le *mbunge* [député] entre le local et le national

Dans le cadre de la campagne de 2015, les utilisations des référents identitaires infranationaux pendant les meetings que j'ai observés avaient clairement pour objectif de susciter une forme d'intimité et d'attachement entre les électeurs et leurs potentiels représentants : comme le remarquait déjà Ariel Crozon à propos de la campagne électorale de 1995, « l'objectif n'est pas de convaincre mais de créer une ambiance de familiarité et de complicité, de communion partagée[1024] ». Les agents politiques cherchaient notamment à produire cette atmosphère de connivence à partir de ce que Luc Sindjoun qualifie de « politique de l'affection » c'est-à-dire « la mobilisation opportuniste de l'ethnicité, comme institutionnalisation de la ressemblance réelle ou fictive sous la forme du régime de vérité à des fins de gestion ou de conquête du pouvoir d'État ; c'est une hypothèse qui s'élabore autour de l'expression et du traitement de l'émotion, de la passion de la ressemblance dans la vie politique[1025] ». Les formes de politisation des identités infranationales (au-delà de la seule question de l'ethnicité) que j'ai pu observer dans le cadre de la campagne de 2015 avaient ainsi pour objectif de construire le lien politique autour d'un attachement affectif et émotionnel qui articulé à l'idée de « proximité », restait ancré dans le cadre national. Aucun des arguments formels et informels dont j'ai eu connaissance (du moins en Tanzanie continentale) n'avait ainsi pour objectif de défendre un projet nationaliste alternatif à celui du parti-État : il ne s'agissait pas de discours appelant à la sécession, proposant des visions concurrentes de la citoyenneté ou demandant des changements profonds dans la structure institutionnelle du pays, en dehors de la question de l'Union (voir chapitre 3 1.1), thématique d'ailleurs peu présente dans les débats politiques au niveau des circonscriptions. Autour de l'idée d'inclusion, ces usages de la politique de l'affection, entremêlés et disparates, faisaient davantage appel à l'attachement des citoyens à la

[1024] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1998, p. 158.

[1025] Luc Sindjoun, *La politique d'affection en Afrique noire : société de parenté, société d'État et libéralisation politique au Cameroun*, Boston, Boston University Press, 1998, p. 6. Luc Sindjoun adapte l'expression d'« économie de l'affection », développée par Göran Hyden pour parler des modes de production et d'existence des paysans tanzaniens, afin de montrer la prégnance, dans le champ politique, des systèmes de réciprocité construits à partir des relations de parenté et claniques.

nation qu'ils ne tentaient de le remplacer par l'affiliation à une communauté politique alternative. Le député, parce qu'il se situe aux niveaux local et national, constitue à la fois un point d'équilibre et un intermédiaire entre ces différents niveaux. L'analyse des registres par lesquels ceux qui aspirent à cette fonction cherchent à susciter l'affection des électeurs permet de comprendre les liens entre ces différentes échelles, la manière dont est conceptualisée et mise en scène l'inclusion des citoyens à la nation tanzanienne ainsi que le rôle des élites intermédiaires dans ces reconfigurations.

L'utilisation des registres liés au pluralisme culturel de la société tanzanienne dans le cadre de la campagne électorale s'incarne notamment dans des « entreprises » de proximité[1026] utilisées par les candidats afin de susciter un attachement individuel et émotionnel avec les citoyens, ancrant la politique d'affection dans un rapport à la fois de localisation et de ressemblance mais aussi de montée en généralité au niveau de la nation tanzanienne *(5.1.1).* Au cœur de la politique de l'affection, la mobilisation du langage de la famille vise à inscrire la relation gouvernants/gouvernés dans un rapport de proximité mais qui est aussi hiérarchique et caractérisé par l'autorité. La métaphore de la nation tanzanienne comme d'une famille élargie permet de donner du sens à ces multiples relations de parenté qui se déploient du niveau local au niveau national : elle s'articule à une conception de l'inclusion des citoyens à la communauté politique organisée autour du triptyque État / nation / parti *(5.1.2)*.

5.1.1. Proximités, similitudes et ressemblances pendant la campagne de 2015

Au risque de créer de la confusion chez les électeurs, un certain nombre de candidats lors des élections de 2015 avaient choisi d'utiliser leur surnom sur leur affiche ou dans leurs discours de campagne, à côté (ou en remplacement) de leur nom officiel indiqué sur le bulletin de vote. Dans la circonscription d'Arumeru East, le candidat John Pallangyo avait préféré se présenter comme « John D. », tandis que dans la circonscription de Kilwa South, le député Selemani Bungara appelait à *« Chagua*

[1026] Christian Le Bart et Rémi Lefebvre, *La proximité en politique : usages, rhétoriques, pratiques*, op.cit., 2005, p. 24.

*Bwege » [Votez Stupide (*sic.)*]*. Interrogés à ce sujet, leur directeur de campagne respectif m'ont expliqué qu'ils avaient opté pour ces surnoms afin de créer un lien plus direct avec les électeurs : le surnom *bwege*, dont le député de Kilwa South était très fier puisqu'il l'utilisait dans ses propres discours, avait notamment pour objectif de faire ressortir son attachement à un mode de vie populaire, malgré des origines relativement aisées puisqu'il est le fils de l'ancien député du CCM.

Ces « entreprise[s] de proximité » avaient pour objectif, comme l'illustre l'usage des surnoms, de créer une relation individuelle et émotionnelle entre le candidat et ses électeurs et s'inscrivaient dans une dynamique générale de personnalisation de la compétition politique en Tanzanie. Si le fait partisan est central au fonctionnement du régime, la place du leader (*kiongozi*), en tant qu'incarnation temporaire de l'autorité, est également déterminante. Cette dialectique, profondément ancrée dans la trajectoire politique tanzanienne, tient en partie au mode de scrutin uninominal à un tour (First-Past-The-Post) adopté à l'indépendance : de nombreux auteurs ont souligné qu'à la différence des systèmes proportionnels, les modes de scrutin majoritaire ont tendance à localiser la compétition électorale et à polariser le champ politique, notamment dans les sociétés plurales[1027]. Si la loi électorale et toute une série d'aménagements adoptés sous le système de parti unique et conservés après le retour au multipartisme ont pour objectif de décourager la mobilisation publique des registres de l'ethnicité ou de la religion (voir chapitre 1 1.2), la thématique du localisme est toutefois restée une constante du champ politique tanzanien. D'Arusha à Dar es Salaam, tous les observateurs de la campagne de 1965 remarquent ainsi, à un titre ou à un autre, l'utilisation de ce registre[1028]. Si certains estiment qu'il s'agit d'un legs colonial[1029] (en voie de résorption sous les effets modernisateurs du mouvement nationaliste[1030]), le recours au localisme, défini comme l'utilisation d'arguments faisant référence à

[1027] En désaccord sur à peu près tout le reste, Daniel Horowitz et Arend Lijphart se retrouvent néanmoins sur ce point. Voir Arend Lijphart, « The alternative vote: a realistic alternative for South Africa? », *Politikon*, vol. 18 / 2, 1991, pp. 91-101, p. 93.
[1028] Voir les contributions à Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, op.cit., 1967.
[1029] Pour reprendre l'expression de, notamment, Jean-François Bayart et Romain Bertrand, « De quel 'legs colonial' parle-t-on ? », *Esprit*, 2006/12, pp. 134 - 160.
[1030] Basil Mramba écrit par exemple que « one may eventually see the final triumph of nationalism over localism in Kilimanjaro politics ». Basil Mramba, « Kilimanjaro. Localism and Nationalism », in Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, op.cit., 1967, pp. 105 - 127, p. 126.

l'inscription du candidat dans son « terroir », est en réalité le produit de la configuration institutionnelle et politique du système de parti unique. Le fonctionnement même du parti est en effet profondément localisé, notamment à travers le système des « ten-household cells » (*mashina* ou *nyumba kumi kumi* [dix maisons]) mis en place au début des années 1960 et qui regroupe dix maisons sous l'autorité d'un responsable du parti, appelé *balozi* [ambassadeur] ou *mjumbe* [messager][1031]. C'est à partir de ces niveaux très locaux que s'est historiquement construit le parti-État et que s'est opérée la montée en généralité vers le niveau national : avec ces structures, « localism was usefully employed to achieve nationalist orientation »[1032]. En outre, pendant la période de parti unique, les élections n'ont pas pour fonction de trancher un quelconque débat programmatique puisque les orientations politiques sont décidées au sein du parti. Les candidats nominés doivent se borner à expliquer en quoi ils sont les mieux placés pour appliquer ces directives ainsi que pour représenter les intérêts de leur circonscription auprès du gouvernement, dans un contexte de rareté des ressources économiques[1033]. En dépit du retour au multipartisme, cette dernière dimension est toujours très présente dans la manière dont les parlementaires conçoivent leur rôle, et dont les citoyens jugent en retour leur action. L'activité d'entrepreneuriat du leader politique se situe ainsi à l'interface entre ces niveaux du local et du national et il est précisément jugé dans sa capacité à les articuler pour pouvoir faire circuler des flux de capitaux[1034]. Comme me l'a expliqué le député de Mbogwe Augustino Masele, la majeure partie de son activité de parlementaire consiste à rencontrer les ministres et hauts fonctionnaires concernés, afin de s'assurer que les fonds prévus dans le budget pour sa circonscription sont bien débloqués. Lors de la campagne électorale, une grande partie du temps disponible lors

[1031] Jean O'Barr, « Cell Leaders in Tanzania », *African Studies Review*, vol. 15 / 3, 1972, pp. 437 - 465. Sans fonction administrative depuis le retour au multipartisme, le système des *balozi* continue toutefois d'exister aux niveaux locaux du CCM. Voir Kevin Croke, « Tools of single party hegemony in Tanzania: evidence from surveys and survey experiments » , *Democratization*, vol. 24 / 2, 2017, pp. 189 - 208. Conscients du rôle que joue ce système dans la pénétration du CCM au sein de la société tanzanienne, le parti Chadema s'est lancé depuis le milieu des années 2000 dans une grande campagne visant à mettre en place un système similaire.

[1032] Basil Mramba, « Kilimanjaro. Localism and Nationalism », in Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, op.cit., 1967, p. 114.

[1033] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politiqu*e, op.cit., 1988, p. 160.

[1034] Une question qui a été évoquée dans le cas français. Voir par exemple Eric Phélippeau, *L'invention de l'homme politique moderne : Mackau, l'Orne et la République*, Paris, Editions Belin, 2002. Pour l'Afrique de l'est, voir par exemple François Grignon, *Le politicien entrepreneur en son terroir : Paul Ngei à Kangundo (Kenya) 1945-1990*, Thèse de doctorat, Université Bordeaux IV, 1997.

des meetings est consacrée au rappel des différents projets de développement réalisés lors du mandat précédent grâce à l'engagement du député sortant.

Dans ce cadre, la mobilisation du registre de la proximité, à partir de sa double dimension de similitude (entre les électeurs et le candidat) et de distinction (avec le candidat du parti opposé), permet aux agents politiques de faire la preuve de leur attachement à la circonscription et de leur compréhension des problèmes que rencontrent ses habitants. Si les candidats rappellent dans leur campagne informelle qu'ils sont originaires de la circonscription où ils se présentent, cet argument ne permet généralement pas de les distinguer de leur opposant puisque les « parachutages » sont aujourd'hui devenus une pratique rare en Tanzanie. Mis à part Dar es Salaam, où une large partie de population est issue de migrations internes, les aspirants députés ont tendance à se présenter dans la circonscription où ils sont nés et/ou où ils ont grandi. C'était par exemple le cas de l'un de mes étudiants qui, tout en habitant à Dar es Salaam, avait décidé de se présenter aux primaires internes du Chadema à Bukoba, où il ne se rendait pourtant que deux fois par an. Cette tendance au « retour » des candidats était en outre très visible dans toutes les circonscriptions où j'ai conduit mon enquête du terrain, quel que soit le parti politique : plusieurs candidats m'ont expliqué qu'ils avaient passé la majeure partie de leur vie dans différentes régions de Tanzanie mais n'avaient toutefois pas imaginé se présenter dans une autre circonscription. Cette localisation des candidatures politiques est plus prononcée depuis le retour au multipartisme, en rupture avec la période de parti unique où l'objectif de nationalisation du champ politique par le parti-État passait par l'encouragement de candidats ne se présentant pas dans leur région d'origine (voir p. 141). La transition politique des années 1990 a largement stimulé en Tanzanie, comme ailleurs sur le continent africain[1035], un processus « d'intensification des politiques de l'appartenance[1036] ». Si le concept d'autochtonie a pu être mobilisé directement dans l'espace public lors des débats relatifs à l'*uzawa* [africanisation] au milieu des années 1990[1037], la thématique de l'appartenance est aujourd'hui utilisée d'une manière plus subtile et euphémisée, autour d'entreprises de proximité localisées. Celles-

[1035] Voir Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », op.cit., 2001.
[1036] Marie-Aude Fouéré, « La préférence nationale en Tanzanie postsocialiste », op.cit., 2009, p. 139.
[1037] Ronald Aminzade, « From Race to Citizenship: the Indigenization Debate in Post-Colonial Tanzania », op.cit., 2003, p. 45. Voir aussi p. 128.

ci s'expliquent en partie par l'augmentation de la compétitivité du champ électoral tanzanien, au sein et entre les partis politiques. Comme l'illustre ce propos d'un député de l'opposition, la compétition électorale a conduit les agents politiques à utiliser, ou du moins à ne pas décourager, le recours à toute stratégie jugée nécessaire ou pouvant contribuer à leur victoire :

> *« if they support you because you are Christian, we* [UKAWA] *don't mind, if they support you because you are Muslim, we don't mind, we just want to win the elections so if they support you because of your tribe, if they support you because of your religion, if they support you because of whatever, because you're handsome, we don't care, we just want to win the constituency*[1038] *».*

Le recours grandissant au localisme semble relever à cet égard d'un effet boule de neige. Dans un contexte de compétition accrue et en anticipant que l'on pourrait reprocher à leur candidat de ne pas être originaire de la circonscription, les partis politiques ont tendance à choisir des candidats « locaux » afin de neutraliser ces potentielles critiques. Ces derniers utilisent alors ce qu'ils perçoivent comme un atout dans le cadre la campagne, accoutumant ainsi les électeurs à la mobilisation de ce type d'argument et provoquant *in fine* sa diffusion dans le champ politique. Plus qu'à une stratégie des partis politiques, la localisation des candidatures et le recours à l'argument du localisme se renforcent mutuellement, et semblent relever d'un « obligatoire discursif » au sens où « les professionnels de la politique sont aujourd'hui condamnés à parler le langage de la proximité [et qu']ils ne peuvent se distinguer qu'en déclinant ce thème différemment[1039] ».

L'entreprise de proximité s'articule ainsi davantage à l'idée que le candidat continue d'habiter dans la circonscription où il se présente : lors de ses meetings en 2015, le candidat à la députation du Chadema à Mbogwe promettait par exemple à ses électeurs d'habiter à Masumbwe (la ville principale du district) s'il était élu et d'être toujours à leur disposition pour recevoir leurs doléances[1040]. Cet argument pouvait également être

[1038] Entretien de l'auteure avec D.K., député du National Convention for Construction and Reforms (NCCR-Mageuzi) pour la circonscription de Kigoma South, 19 mai 2015, Dodoma.
[1039] Christian Le Bart et Rémi Lefebvre, dir., *La proximité en politique : usages, rhétoriques, pratiques*, op.cit., 2005, p. 19.
[1040] Observation d'un meeting d'UKAWA, ward de Ngemo, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 3 septembre 2015.

utilisé par les candidats comme preuve de leur bonne compréhension des problèmes que rencontrent leurs constituants, à travers des conditions de vie communes. À Kilwa South, l'un des arguments informels de la campagne du candidat du CUF était que, contrairement à son adversaire qui se déplaçait toujours en 4x4 climatisé, lui utilisait les transports en commun et prenait ainsi la pleine mesure de l'enclavement (relatif) de Kilwa Masoko. Lors de la campagne de 1965 dans la région du Kilimanjaro, Basil Mramba notait déjà des utilisations similaires du registre du localisme « articulated with other problems such as lack of road and transport »[1041]. En dépit des cinq décennies qui les séparent, ces exemples montrent que l'utilisation du registre du localisme ne se suffit généralement pas en lui-même mais s'articule à d'autres considérations, liées notamment au développement économique et au manque de services publics. L'entreprise de proximité relève à cet égard d'un point de départ de l'argumentation, qui permet au candidat de faire appel à d'autres registres et de monter en généralité. En légitimant son inscription dans le local, il s'agit pour le député d'ancrer la circonscription et ses problèmes dans le cadre national de la politique économique menée par l'État tanzanien.

En parallèle du partage des conditions de vie, la construction du lien entre les citoyens et leur représentant à partir du registre de la « proximité » s'articule également à la mise en avant d'une ressemblance entre le député et ses concitoyens. Dans les circonscriptions rurales, le moment de divertissement organisé au début des meetings électoraux est utilisé par les équipes des partis politiques pour mettre en scène l'idée d'un goût partagé pour des pratiques culturelles « locales » (encart 10). À Mbogwe, les groupes de *wasuezi* qui venaient animer de nombreux meetings du CCM faisaient référence à l'aire culture sukuma/nyamwezi (encart 8 p. 302) tandis qu'à Arumeru West, un chœur de femme masai ouvraient les rassemblements du parti au pouvoir. À Kilwa, des références étaient faites à la culture swahilie à travers des performances de *taarab* et de déclamation de poèmes, la présence de groupes musique *mshiriku* (généralement jouée lors des mariages et les fêtes collectives) ou des courtes pièces de théâtre populaire (voir annexe 5).

[1041] Basil Mramba, « Kilimanjaro. Localism and Nationalism », in Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, op.cit., 1967, p. 122.

Encart 10 : entreprises de proximité et meetings politiques

Au niveau local, le temps de divertissement, au début des meetings politiques, est utilisé par les équipes de campagne pour inscrire leur candidat dans son « terroir ».

Le groupe de *wasuezi* de Ngemo lors d'un meeting du CCM le 30 août 2015 (circonscription de Mbogwe, région de Geita) (voir aussi encart 8).

Choeur de femmes masai lors d'un meeting du CCM à Ngaramtoni (circonscription d'Arumeru West, région d'Arusha) (Annexe vidéo D).

Arrivée du candidat à la députation du CMM Gulamabasi Hasnain au son d'un orchestre *'mshiriku'* à Kilwa Kivinje (circonscription de Kilwa South, région de Lindi) (Annexe vidéo E).

Groupe de musique *'mshiriku'* lors d'un meeting du CCM à Miramba (circonscription de Kilwa South, région de Lindi).

Performance de *taarab* dans un meeting du CUF à Mkwanyule (circonscription de Kilwa South, région de Lindi).

Groupe de musique *'mshiriku'* lors d'un meeting du CUF à Mkwanyule (circonscription de Kilwa South, région de Lindi) (Annexe vidéo F).

Dans ces zones rurales, l'argument du localisme pouvait aussi être utilisé afin de mettre en cause son opposant en lui reprochant d'être allé habiter « à la ville », et donc d'avoir oublié ses constituants. À Kilwa South, les leaders du CUF ne cessaient de rappeler que l'ancien député et candidat du CCM n'habitait pas dans le district mais à Dar es Salaam[1042], ce que ses partisans reconnaissaient au demeurant. Là encore, ces arguments ne sont pas nouveaux : Lionel Geneya rapporte des propos très similaires lors de la campagne de 1965 en pays sukuma, où un candidat « who competes against one living in Dar es Salaam promises that he will live with the people 'not away in Dar es Salaam all the time !'[1043] ». Cet argument a une double portée. D'un côté, il pose la question de la fidélité du représentant à ses électeurs : la thématique de la trahison est d'ailleurs souvent mobilisée pour dénoncer un député sortant qui a accédé à de plus hautes responsabilités. Lors d'un meeting de la campagne à Kilwa, le candidat à la vice-présidence sur le ticket d'UKAWA appelait ainsi les électeurs à se défier du CCM dont les deux derniers présidents venaient bien des zones côtières du pays (Benjamin Mkapa de la région de Mtwara et Jakaya Kikwete de Pwani) mais n'avaient en réalité rien fait pour développer leur région d'origine après leur accession à la tête de l'État[1044]. D'un autre côté, l'argument de l'éloignement physique fait aussi référence à un processus de distanciation des normes et des pratiques de la « bonne vie » : la ville est associée à la « décadence » des mœurs et à l'abandon de l'humilité et de l'effort qui caractérisent la vie villageoise (voir chapitre 2 2.1). Dans le cas d'Arumeru, plusieurs responsables locaux du CCM rappelaient que le député Joshua Nassari n'habitait plus à Usa River (la capitale du district) depuis son élection, mais à Arusha, dans le quartier branché de Njiro, où il écumerait les bars et commettrait de nombreux péchés (*dhambi*)[1045]. L'équipe de campagne de Joshua Nassari avait elle-même utilisé des arguments similaires lors des élections partielles de 2012, organisées après la mort du député du CCM Jeremiah Sumari. Revenu de l'étranger où il habitait pour les funérailles de son père, le fils de ce dernier avait été investi par le parti au pouvoir mais avait finalement

[1042] Observation d'un meeting d'UKAWA, village de Mkwanyule, ward de Masoko, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 28 septembre 2015.
[1043] Lionel Geneya, « Sukumaland. Traditional Values and Modern Leadership » in Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, op.cit., 1967, pp. 187 - 207, p. 199.
[1044] Observation d'un meeting d'UKAWA, ward de Mandawa, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 29 septembre 2015.
[1045] Observation d'un meeting du CCM dans le village de Kilinga, ward de Songoro, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 15 octobre 2015.

perdu les élections[1046]. Au cours de la campagne, Siyoi Sumari (marié à l'une des filles d'Edward Lowassa) avait été à la fois accusé de ne pas savoir parler kimeru et d'avoir été corrompu par la vie en Occident, où il serait devenu homosexuel[1047].

L'idée d'une ressemblance est centrale au travail de distinction entre les électeurs et un candidat d'un côté et, de l'autre, l'opposant de ce dernier. Lors d'un meeting à Ubungo à Dar es Salaam, le candidat du Chadema rapportait ainsi une rumeur qui circulait dans la circonscription : son opposant du CCM, maire de Dar es Salaam, aurait fait affréter des bus entiers de jeunes venant de la province (*mkoa*) pour qu'ils s'enregistrent dans les bureaux de la circonscription et puissent y voter[1048]. Avec un ton accusateur, le candidat décrivait une « invasion » d'électeurs venant de la campagne, ignorants et soumis au CCM, au contraire des électeurs urbains, compétents politiquement et capables de résister à l'emprise du parti dominant. Une discussion ultérieure avec des jeunes sympathisants de l'opposition présents à ce meeting a clairement fait ressortir la thématique de la distinction entre les électeurs des villes et ceux de la campagne. Cette différenciation s'articulait autour de l'idée d'une forme de sophistication intellectuelle et politique des citadins qui constituait, pour nombre de ces jeunes hommes engagés dans des activités économiques précaires, une source de fierté par rapport à leurs homologues restés villageois (*wanakijiji*). Sans que ces agents n'établissent ouvertement ce lien, une telle entreprise de distinction, dans le contexte de Dar es Salaam, fait historiquement référence à la notion d'*ustaarabu* qui s'est développée dans les zones côtières aux XVIII et XIX^{ème} siècles pour différencier les Waswahilis des habitants de l'intérieur du territoire du futur Tanganyika. Signifiant littéralement « arabité », l'usage du terme a progressivement dérivé vers l'idée de « civilisation ». Autour de l'islam et de l'usage du kiswahili, la notion d'*ustaarabu,* « strongly marked by Arab racialism and cultural arrogance[1049] », s'est progressivement

[1046] Joshua Nassari a recueilli 32 972 voix (54,92%) contre 26 757 pour Siyoi Sumari (44,57%). Source : National Electoral Commission

[1047] Après avoir été battu lors des primaires internes du CCM en 2015, Siyoi Sumarai a rejoint UKAWA en août après la défection de son beau-père, se réconciliant de ce fait avec son ancien adversaire Joshua Nassari.
Marc Nkwame, « Tanzania: Masha, Siyoi Sumari Join Chadema », *All Africa* (*Tanzania Daily News*), 16 août 2015 [https://allafrica.com/stories/201508170806.html ; consulté le 5 septembre 2018].

[1048] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Mansese, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 19 octobre 2015. Pas d'enregistrement, traduction de mon assistant de recherche.

[1049] John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, op.cit., 1979, p. 39. Voir aussi pp. 77 - 79.

diffusée comme un idéal de « bonne vie » avec l'extension de l'aire culturelle swahilie : dans le Dar es Salaam des années 1930, les pratiques culturelles liées à la culture swahilie islamique (comme le port du *kanzu* pour les hommes) constituent ainsi une preuve de « civilisation » pour les nouveaux arrivants[1050]. La notion d'*ustaraabu* exprime l'idée d'une différence quasi ontologique entre la culture côtière, assimilée au fait urbain, et l'intérieur du continent dont les habitants sont des *washenzi* (barbares) : ces deux identités sont considérées comme incompatible et « in Swahili culture, one 'assimilated' and became 'civilized' by denying one's mainland African patrilineage[1051] ». Si la notion tend à être davantage conceptualisée en termes d'auto-développement des Africains dans la période de l'entre-deux-guerres, elle continue toutefois d'articuler l'idée d'un raffinement culturel et politique citadin s'opposant à la simplicité et la grossièreté des habitants de l'intérieur. Dans le contexte de la fin des années 1950 à Zanzibar, le concept d'*ustaarabu* est par exemple utilisé par le Zanzibar Nationalist Party (ZNP) pour distinguer les « zanzibaris » des « immigrés du continent », présentés « as aliens whose inheritance of mainland barbarism rendered them unfit for inclusion in the [Zanzibar] national community[1052] ».

Dans le cadre de la campagne de 2015 à Ubungo, la mobilisation implicite de la notion d'*ustaarabu* par le candidat du Chadema avait pour objectif de distinguer les électeurs urbains « civilisés » des électeurs ruraux captifs du CCM, et cherchait à créer un sentiment de connivence avec ses soutiens à partir d'une double distinction politique et culturelle avec le parti au pouvoir et les masses « de l'intérieur ». Dans cette entreprise de distanciation / proximité, les aspects liés à la culture swahilie restaient très présents, notamment autour de la maîtrise de la langue puisque le kiswahili constitue l'« un des vecteurs les plus importants de l'autorité et de l'influence dans la conduite sociale[1053] ».

[1050] Le *kanzu* est une longue robe blanche ou couleur crème qui est portée par les hommes dans la région des Grands Lacs. Le *kanzu* est associé à la culture swahilie et islamique : les imams le portent typiquement et les fidèles en sont vêtus pour se rendre à la mosquée le vendredi. James Brennan, Andrew Burton et Yusufu Lawi, eds., *Dar es Salaam: Histories from an Emerging African Metropoli*s, op.cit., 2007, p. 26.

[1051] James Brennan, « Realizing Civilization through Patrilineal Descent: The Intellectual Making of an African Racial Nationalism in Tanzania, 1920 - 50 », *Social Identities*, vol. 12 / 4, 2006, pp. 405 - 423, p. 408.

[1052] Jonathon Glassman, *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar*, op.cit., 2011, pp. 57 - 58.

[1053] Françoise Le Guennec-Coppens et David Parkin, dir., *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, op.cit., p. 15.

Lors du meeting de clôture de la campagne régionale d'UKAWA à Dar es Salaam[1054] et dans un second meeting à Kilwa South[1055], plusieurs orateurs rappelaient ainsi que les militants de l'opposition étaient ceux qui parlaient correctement kiswahili au contraire de John Magufuli, dont l'accent de la région du lac Victoria, est relativement prononcé.

Les entreprises construites à partir du registre de la proximité faisaient ainsi référence, plus ou moins explicitement, à une ressemblance culturelle entre le candidat et ses électeurs : lorsque les circonstances le rendaient possible, cet argument pouvait également passer par la mobilisation d'arguments relevant du racialisme. Dans la circonscription de Kilwa South, l'équipe de campagne du député sortant du CUF avait ainsi recours d'une manière disproportionnée au registre de la proximité qui, dans ce cas, faisait écho à l'identité raciale du candidat du CCM, Gulamabasi Hasnain, un Tanzanien indien. Si l'héritage du « récit identitaire » élaboré par le parti-État continue de provoquer une certaine euphémisation de la mobilisation de la question raciale dans le cadre de la campagne, celle-ci reste toutefois sous-jacente à de nombreux arguments relevant de la proximité. Comme l'a montré James Brennan, « South Asians ha[ve] long served as unpopular figures in the imagination of many Tanzanian Africans[1056] » et la question de leur intégration à la nation tanzanienne a fait l'objet de multiples débats depuis les années 1950. Après l'indépendance, l'un des reproches les plus souvent exprimés, notamment par certains leaders du parti-État ou intellectuels proches du régime, était la supposée auto-exclusion des Tanzaniens indiens de la nouvelle communauté des citoyens et notamment leur continue distanciation avec la majorité africaine, à travers la persistance d'une ségrégation raciale dans l'espace urbain et leur participation à des activités économiques relevant de l'exploitation en dépit du tournant de l'*Ujamaa*. Afin de répondre à la pression populaire, différentes décisions prises par le gouvernement au début des années 1970 (expulsion des Indiens non citoyens tanzanien en 1970, refus d'accueillir les Ougandais indiens expulsés par Idi Amin Dada en août 1972, nationalisations progressives des immeubles en zone urbaine et de nombreuses

[1054] Observation du meeting régional de clôture de la campagne d'UKAWA pour la région de Dar es Salaam, ward de Sinza, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 23 octobre 2015.
[1055] Observation d'un meeting d'UKAWA, ward de Mandawa, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 29 septembre 2015.
[1056] James Brennan, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », op.cit., 2006, p. 404. Voir aussi James Brennan, *Taifa: Making Nation and Race in Urban Tanzania*, op.cit., 2012. Pour la période contemporaine, voir les débats autour de la notion d'indigénéisation (*uzawa*) au moment de la libéralisation (voir p. 128).

entreprises entre 1967 et 1976) ont eu pour conséquence de provoquer le départ de plus de la moitié des Tanzaniens indiens, qui constituent aujourd'hui moins de 1% de la population. Dans le contexte de Kilwa South, les arguments mobilisés par la campagne du CUF jouaient clairement sur ces stéréotypes ancrés dans la culture populaire, en insistant sur la distance entre son opposant et les électeurs de la circonscription : il vivait à Dar es Salaam, ne sortait jamais de sa voiture aux vitres teintées, mangeait toujours seul au restaurant et ne pouvait faire deux pas sans la protection rapprochée de ses gardes du corps. Si l'équipe de campagne du CCM ne répondait généralement pas directement à ces attaques (en partie d'ailleurs fondées sur des faits difficilement contestables), ses membres s'élevaient en revanche d'une manière permanente contre une autre accusation, liée à la supposée faible maîtrise du kiswahili par Gulamabasi Hasnain. Dans les rassemblements du CUF, il était en effet constamment rapporté, sur un ton goguenard, que ce dernier prononçait mal le mot *« bwana »* (monsieur) et disait *« bana ».* Cette moquerie visait autant à le ridiculiser qu'à insister sur sa différence par rapport à la population africaine du district : elle s'inscrivait dans une continuité historique certaine puisque les railleries à l'égard du *kiswahili cha kihindi,* « the distinctive pidgin Swahili dialect spoken by many South Asians[1057] », ont été très présentes tout au long de la trajectoire politique du mouvement nationaliste. En cherchant à tourner en ridicule les Tanzaniens indiens, ces sarcasmes avaient pour objectif de matérialiser une revanche sociale et politique par rapport à la période coloniale, mais aussi d'opérer un retournement du stigmate en insistant sur l'incapacité de ces derniers, pourtant en position de domination économique, de correctement maîtriser les codes de la distinction sociale. Dans le cas de Kilwa South en 2015, l'équipe de campagne du candidat du CCM tentait de contrer les critiques à partir de deux arguments : tout d'abord, il s'agissait de dénoncer les moqueries adressées à leur candidat au regard de la position officiellement non-racialiste de l'État-nation tanzanien (voir p. 115) et par rapport au « récit identitaire[1058] » entériné par le parti-État et centré sur la mémoire du *baba wa taifa* [père de la nation]. Le directeur de campagne du CCM rappelait ainsi qu'à l'indépendance, plusieurs ministres du gouvernement de la TANU

[1057] James Brennan, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », op.cit., 2006, p. 406.
[1058] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 33.

nommés par Julius Nyerere étaient blancs ou indiens[1059]. Cet argument faisait écho à l'idée que la mobilisation de la question raciale dans le champ politique relève d'une conséquence négative du retour au multipartisme et qu'elle est étrangère à la culture politique du parti dominant (voir chapitre 1 1.3), comme l'illustre ce propos d'un ancien *diwani* [conseiller du District Council] de Kilwa Masoko. Celui-ci revenait sur les conflits internes au CCM en 2010 lorsque Gulamabasi Hasnain, qui avait été député de 2005 à 2010 et gagné les primaires internes au parti, avait été écarté par le National Executive Committee (NEC) au profit d'un proche du président Jakaya Kikwete, qui avait finalement perdu les élections :

> *« Q : Kwa hawa wawili, huu mgawanyiko ulitokea kwa sababu ya huu ukabila ? Au sera zao zilikuwa hazifanani ?*
> *A : Mimi ni suala la kumuunga mtu mkono siwezi kusema ni ukabila au nini, kwa sababu kama ni ukabila, huyu Hasnain 2005 mpaka 2010 alikuwa Mbunge, unaona bwana na kuna wana CCM ambao aliwashinda, hili suala halikujitokeza. Mimi sitaki kujicommit, kwa nini watu wanaamua kumfuata fulani, sitaki kujicommit katika hilo, kama ni ukabila kama kuna mambo fulani fulani, hilo mimi silijui, ninachoweza kujua ni kwamba masuala ya ukabila, hayakuchukua nafasi sana lakini kuna makundi ambayo yalikuwa yanawafuata watu hawa.*
> *Q : Lakini unajua wakati wa uchaguzi kuna watu mbao walikuwa wanasema semeni muhindi, mswahili hajui vizuri, hata mkimchagua hakai tena hapa masoko anapotea, simu yake number yake haipatikani*
> *A : Unajua hiyo ni mawazo ya upinzani, katika kuwa kuwajaza mambo yasiyo sahihi, sijui unaelewa, umenielewa kwa mfano uchaguzi 2005 palipokuwa na Mbunge mpaka 2010 mengi aliyaanya. Kweli anakaa Dar es Salaam lakini amefikia kuchimba visima vya maji vijijini huko, amejenga shule za msingi, anawasaidia watu. Kwa hiyo ile ni kauli ambayo si sahihi, ila ninachosema ni kwamba kuwa kila mmoja ana sababu zake za kumpenda fulani.*
>
> *Q : Was the division between these two because of tribalism? Or was it because their policies were different?*
> *A : I cannot say that tribalism is the reason for supporting a certain candidate because if tribalism was an issue, then this Hasnain was MP from 2005 to 2010. You see? And he won against some CCM members. This [tribalism] is not an issue. I don't want to commit myself to that matter – why people decide to follow a certain person: whether it is tribalism or some certain issues I don't know. What I know is that issues of tribalism did not count much but there were groups following these people.*
> *Q : But you know that during the campaign there were people who were saying that this is an Indian, he doesn't know Swahili well and even if you vote for him he will not stay here in Masoko. He will disappear, his phone won't be reachable.*

[1059] Observation d'un meeting du CCM, ward de Singino, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 30 septembre 2015.

A : You know these are opposition's views spreading false information, I don't know if you understand. For example, [when Hasnai was] MP in 2005-2010, he used to live in Dar es Salaam, yes, that is true but he did a lot. He dug wells in the villages, he built primary schools, he helped people. So, that is a misjudgement but what I am saying is that everyone has their own reasons for loving a certain candidate[1060] *».*

La mise en avant de l'argument du non-racialisme comme position officielle de l'État tanzanien rentrait à cet égard en partie en contradiction avec l'autre argument utilisé par l'équipe de campagne du CCM pour défendre Gulamabasi Hasnain face aux critiques de l'opposition. Lorsqu'il introduisait le candidat ou à la fin du discours de ce dernier, son directeur de campagne, un Tanzanien africain, le prenait par l'épaule et demandait aux personnes présentes de confirmer que ce dernier parlait un kiswahili parfait, *« kama sisi »* [« comme nous »]. Ce dernier argument relève évidemment d'une ambivalence, en articulant à la fois l'idée de similarité et celle d'une différence irréductible entre Tanzaniens africains et indiens, articulation qui se trouve en contradiction avec l'argument non-racialiste qui postule une inclusion à la nation tanzanienne sur des bases individuelles. Cette idée illustre une reconfiguration importante du mode d'inclusion à la nation dans la période contemporaine par rapport à la période d'*Ujamaa* où, comme l'écrit un citoyen tanzanien au journal *Ngurumo* en 1969, « the politics of Ujamaa […] was 'to live as a family without regard to race, wealth, tribe, status, etc.'[1061] ». L'argument du directeur de campagne du CCM de Kilwa révèle en effet que, sans toutefois avoir complètement remplacé cette première conception, la nation tanzanienne tend aujourd'hui d'une manière grandissante à être présentée, dans le « récit identitaire » du parti-État, comme intrinsèquement et positivement diverse, chaque identité (ici raciale) pouvant trouver une place en son sein. La montée en puissance d'une conception de l'inclusion non en dépit mais en raison de la diversité culturelle de la société tanzanienne est également visible dans la manière dont le langage de la famille est aujourd'hui utilisé dans le champ politique : comme l'illustre le propos de ce lecteur de *Ngurumo*, celui-ci a historiquement été en effet utilisé en Tanzanie pour discuter à la fois des modes d'inclusion à la nation et des rapports entre gouvernés et gouvernants.

[1060] Entretien de l'auteure avec Z.E., magistrat à la retraite, ancien *diwani* de Kilwa Masoko, 18 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[1061] James Brennan, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », op.cit., 2006, p. 405.

5.1.2. *« Mtaachaje kumpigia kura mtoto wenu ? »* [comment pourriez-vous ne pas voter pour votre enfant ?] : langage de la famille et paternalisme

L'un des moments les plus marquants des meetings électoraux pendant la campagne du CCM à Mbogwe consistait dans le « rituel des *kanga* » (encart 11) : lorsque la M.C. du meeting finissait d'introduire les principaux leaders du parti et avant que chacun ne commence son discours, les femmes présentes dans l'assemblée se levaient en chantant, détachaient le *kanga* (pièce de tissu utilisé comme habit par les femmes tanzaniennes) qu'elles portaient autour de la taille ou sur l'épaule et allaient l'accrocher autour de la taille, du bras, du cou ou de la jambe du candidat. Le résultat était cocasse : ce dernier devait faire son discours recouvert de dizaines de tissus, qui étaient progressivement décrochés par un ou deux membres de son équipe de campagne et rendus à leur propriétaire. Lorsque je l'ai interrogé sur la signification de ce rituel, le député sortant Augustino Masele m'a expliqué que ces femmes lui exprimaient ainsi leur affection : à travers le *kanga*, qui sert également à porter les petits en bas âge, ces femmes reconnaissaient le député comme leur propre enfant. Ce rituel, que j'ai observé lors des meetings tenus au niveau des villages dans la circonscription de Mbogwe, constitue une variante locale particulièrement illustrative de matérialisation du langage de la famille. Omniprésent dans le cadre de la campagne électorale, celui-ci constitue « l'un de ceux à travers lesquels se saisit le mieux l'articulation entre différentes représentations du pouvoir[1062] ». Son analyse est particulièrement intéressante dans les cas africains, où la question de la légitimité des gouvernants et du lien entre citoyens et représentants est très souvent posée en ces termes[1063]. La mobilisation du langage de la famille lors de la campagne de 2015 illustre la manière dont est construit au sein du régime tanzanien un rapport entre le représentant et ses concitoyens, qui s'inscrit dans un rapport de proximité aussi marqué par l'autorité et par des obligations mutuelles. La métaphore sous-jacente de la nation tanzanienne représentée comme une famille élargie

[1062] Denis-Constant Martin, « Conclusion. Saisir les changements (II) » in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1998, pp. 263 - 280, p. 270.
[1063] Voir entre autres Michael Schatzberg, *Political Legitimacy in Middle Africa: Father, Family, Food*, Bloomington, Indiana University Press, 2001. Voir également le dossier « La politique en Afrique : une affaire de famille ? », *Cahiers d'Etudes Africaines*, à paraître.

Encart 11 : Le « rituel des *kanga* » lors des meetings du CCM à Mbogwe

Le député sortant Augustino Masele, candidat à sa propre réélection dans la circonscription de Mbogwe (région de Geita).

Le candidat au poste de *diwani* [conseiller au District Council] du ward d'Ushirika.

Le président du CCM pour le district de Mbogwe. A ses côté, la secrétaire de la ligue des femmes (UWT) joue le rôle de M.C. lors des rassemblements.

permet de rassembler et d'inscrire ces multiples relations exprimées au niveau local dans un cadre national, à travers le parti-État.

L'utilisation du langage politique de la famille en Tanzanie s'inscrit dans l'héritage de la période de l'*Ujamaa* : comme l'écrit Julius Nyerere en 1962, « the foundation, and the objective, of African socialism is the extended family[1064] ». Le mot même d'*Ujamaa* est construit à partir du suffixe *-jama* [parenté] et « signifie ce qui a trait à la famille étendue, les relations qui lient les gens du même sang ; ces relations devant servir de modèle à la vie sociale dans la Tanzanie de l'indépendance, elles dépassent les familles ou, plutôt, elles doivent unir tous les citoyens pour faire de la Nation une vaste famille[1065] ». L'utilisation du langage de la famille dans le cadre de la politique de l'*Ujamaa* relève évidemment de « l'invention de la tradition[1066] », autour de la volonté de reformuler, dans le cadre national, les modes de vie égalitaristes des sociétés précoloniales africaines régulées par les systèmes de parenté élargie[1067]. Tout en s'inscrivant dans un imaginaire de la modernisation, la politique économique du nouveau gouvernement mobilise la mémoire des anciennes pratiques villageoises de l'*ujima*, un système codifié d'entraide entre plusieurs familles[1068]. Réinventée par le parti-État à travers la politique d'*Ujamaa*, la politique du parti-État se traduit par la valorisation de certains modes de production économique censés refléter les « traditions de la vie et du travail en commun, de la non exploitation et de la redistribution. Parallèlement, le langage de la famille irrigue aussi le processus de construction nationale qui vise à faire émerger chez les Tanzaniens un sentiment d'appartenance et d'attachement à la nouvelle communauté des citoyens. Sa généralisation a pour conséquence d'inscrire la nation dans un imaginaire marqué par les thématiques de « l'unité, de l'harmonie, de la paix voire de l'amour[1069] ». En dépit du retour au multipartisme dans les années 1990, les discours du CCM continuent d'insister sur cette

[1064] Julius Nyerere, « Ujamaa - The Basis of African Socialism », *The Journal of Pan African Studies*, vol. 1 / 1, 1987, pp. 4 - 11, p. 10.
[1065] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 39.
[1066] Pour reprendre le concept de Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
[1067] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 47.
[1068] Göran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania*, op.cit., 1980, p. 99.
[1069] Denis-Constant Martin, « Conclusion. Saisir les changements (II) » in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1998, p. 270.

« vision familiale et consensuelle[1070] » au sein duquel la nation et le parti ne constituent que les deux faces du même processus d'intégration : comme l'explique en 2015 le député Augustino Masele lors d'un meeting à Mbogwe, *« CCM ni familia[1071] »* [le CCM c'est la famille].

Au sein du langage politique de la famille, la double métaphore du mariage et de la filiation est couramment utilisée pour mettre en scène les différents moments de (re)fondation de la communauté politique, comme l'illustre l'*utenzi* (poème épique) rédigé à l'occasion de la fusion de l'Afro-Shirazi Party et de la TANU en 1977[1072]. Dans cette poésie à la gloire du parti-État, la Tanzanie est décrite comme une mère généreuse[1073] et la fusion entre l'ASP et la TANU narrée comme l'union entre deux jeunes gens[1074]. L'histoire des deux formations, présentées sous des traits anthropomorphiques, est racontée en détail jusqu'à leur union, scellée sous l'autorité de leurs parents Julius Nyerere (*baba wa kijana TANU* [le père du jeune TANU]) et Aboud Jumbe (*mzazi wa ASP* [le parent de l'ASP] après la mort d'Abeid Karume). Ce poème révèle que le langage de la famille permet non seulement de mettre en scène les modes d'intégration des citoyens tanzaniens à la nation mais aussi de susciter un attachement émotionnel envers le parti. La figure de Julius Nyerere, au cœur de la formule de légitimation du CCM depuis le retour au multipartisme (voir chapitre 3 1.2), est centrale à ce processus puisque « for if Nyerere was father of the nation-family, then CCM could pronounce itself the father of the government[1075] ». Le langage de la famille permet ainsi de renforcer la confusion qui existe entre la nation, l'État et le parti dans la formule de

[1070] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1998, p. 167.
[1071] Observation d'un meeting du CCM, village de Luhala, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.
[1072] E.M. Mahimbi, *Utenzi wa Chama Cha Mapinduzi*, Dar es Salaam, Tanzania Publishing House, 1981. Traduction en français d'Aziza Abubakar et Denis-Constant Martin, « Eloge du CCM », Paris, non publié, 1986. Pour une analyse, voir Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, pp. 252 - 253.
[1073] *« Tanzania ndiyo mama, Sifa zake mzomzo. Kwake mimi ni mtoto, Anilea kila hali »* [En vérité, la Tanzanie est ma mère, Et ses mérites sont innombrables. Pour elle je suis un enfant, Elle m'a élevé quelles que fussent les conditions] (strophes 2 et 3).
[1074] *« Wimbo wanga nitaimba, Kuhusu ile arusi, Ya yule kijana TANU, Na yule ASP »* [Cette chanson que je vais chanter Dit le mariage Entre le jeune TANU et ASP] (strophe 15).
[1075] Kristin Philipps, « Nyerere's Ghost: Political Filiation, Paternal Discipline, and the Construction of Legitimacy in Multiparty Tanzania » in Marie-Aude Fouéré, ed., *Remembering Julius Nyerere in Tanzania: History, Memory, Legacy*, op.cit., 2015, pp. 97 - 126, p. 104.

légitimation du régime et d'inscrire les modes d'intégration des citoyens tanzaniens à la communauté politique dans cet imaginaire.

Si je n'ai pas été témoin de l'utilisation de la métaphore du mariage lors de la campagne de 2015[1076], l'image de la parenté était, de son côté, omniprésente, contribuant à inscrire la relation de représentation dans une « adéquation entre l'ordre politique et l'ordre familial[1077] ». En pensant le lien politique entre les citoyens et leurs élus à partir des catégories de la parenté, cette image articule une certaine forme de légitimité politique fondée sur le rappel des responsabilités relatives des parents et enfants. Dans le cadre du langage politique de la famille, la place du représentant par rapport aux citoyens est en effet double, comme l'illustrent deux affiches de campagne de Jakaya Kikwete en 2010. D'un côté, il est présenté, aux côtés de sa mère, comme un fils aimant et prévenant, avec le slogan *« Love of / for Maman : Vote CCM, vote Kikwete »* ; de l'autre, il est mis en scène comme un père bienveillant, en entourant les épaules d'un jeune enfant avec le slogan *« Upendo kwa watoto* [l'amour pour les enfants] *: Vote CCM, vote Kikwete*[1078] ».

Dans le cadre de la campagne de 2015, j'ai observé cette même double métaphore, notamment aux niveaux local et intermédiaire de la compétition électorale. Comme l'illustre le rituel des *kanga*, le député est souvent présenté comme l'enfant de ses électeurs. Lors des discours, il est ainsi très courant d'entendre la phrase *« mtaachaje kumpigia kura mtoto wenu ? »* [comment pourriez-vous ne pas voter pour votre propre enfant ?]. Cette injonction met en lumière une ambivalence : d'un côté, en l'associant à un enfant, elle insiste sur la dépendance du député à l'égard de ses parents (sans qui il n'existerait pas), mais aussi sur ses responsabilités, comme celles d'un fils ayant réussi envers ses parents (faisant alors référence aux devoirs de redistribution et de protection du gouvernant, voir chapitre 3 3.1 et 3.2). D'un autre côté, ce propos exprime aussi

[1076] Ariel Crozon rapporte l'utilisation de cette image lors de la campagne de 2015 pour signifier l'union scellée entre un député et sa circonscription : dans certains meetings, le candidat est ainsi « présenté comme une fiancée qui va épouser le district le jour des élections ». Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1998, p. 167.
[1077] Ibid., p. 168.
[1078] Kristin Philipps, « Nyerere's Ghost: Political Filiation, Paternal Discipline, and the Construction of Legitimacy in Multiparty Tanzania » in Marie-Aude Fouéré, ed., *Remembering Julius Nyerere in Tanzania: History, Memory, Legacy*, op.cit., 2015, p. 107.

l'idée d'une responsabilité réciproque des électeurs à l'égard du candidat, en raison de leur lien de parenté et de l'affection qu'ils sont logiquement censés lui porter. Articulée à la thématique de la proximité, cette « exigence » s'exprime à toutes les échelles du fonctionnement du régime : lors d'un meeting de campagne à Mbogwe, le député du CCM appelait ainsi les habitants de Ngemo à choisir leur enfant (*« mtoto wenu »*) comme *diwani* [conseiller du District Council] plutôt que son concurrent du Chadema qui venait d'un autre village[1079]. Dans le cadre de la campagne à la députation à Kilwa Masoko, j'ai plusieurs entendu des citoyens appeler le député du CUF *« mwanangu »* [mon fils], alors que son opposant venait, lui, du ward de Kilwa Kivinje. Durant la campagne présidentielle, le député d'Arumeru East appelait les électeurs de la circonscription à élire *« ndugu zangu »* [l'un des nôtres], en illustrant la relation des Wameru à Edward Lowassa à la fois par la mère de ce dernier (qui était mmeru) et par ses enfants (deux d'entre eux sont mariés à des membres des clans royaux)[1080] . Ces mots d'ordre, exprimés sur un ton volontiers coléreux et accusatoire, constituaient en creux une mise en garde en associant un vote alternatif à une trahison des liens « du sang ». Il s'agissait, à la fois positivement et négativement, « de rendre normal, logique, nécessaire, inévitable le sentiment d'appartenir, avec une forte intensité, à un groupe [mais aussi de rendre] à tout le moins, impensable, insupportable le refus de soutenir[1081] » le candidat présenté comme un membre de la famille.

En permettant d'exprimer l'idée d'une responsabilité des électeurs envers leur représentant en vertu de leur supposé lien de parenté, l'image du député comme l'enfant de ses constituants s'harmonise à la métaphore de la figure parentale, qui est également très utilisée pour spécifier la place qu'occupe le représentant par rapport à ses constituants. Cette analogie avec le père insiste sur « l'autorité, les privilèges dont [il] bénéficie [ainsi que] les responsabilités qui l'engagent[1082] », plaçant clairement les électeurs, sinon dans une relation de subordination, du moins d'infantilisation. Pour

[1079] Observation d'un meeting du CCM, village de Ngemo, circonscription de Mbogwe, (région de Geita), 30 août 2015. Pas d'enregistrement, traduction de mon assistant de recherche.
[1080] Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village de Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 16 octobre 2015.
[1081] Denis-Constant Martin, dir., *Cartes d'identité : comment dit-on 'nous' en politique ?*, op.cit., 1994, p. 23.
[1082] Denis-Constant Martin, « Conclusion. Saisir les changements » in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Paris, Editions Karthala, 1998, pp. 263 - 280, p. 270.

Leander Schneider, la dimension paternaliste du lien politique en Tanzanie s'inscrit dans l'histoire de la période du parti unique, dans une continuité marquée avec les modes de gouvernement coloniaux : selon lui, au cours de la période d'*Ujamaa*, « the goal of development was a key factor in the treatment of Tanzanians as subjects » et « central to this imagination was its pronounced paternalism[1083] ». C'est autour des figures du père, de l'instituteur (*mwalimu*, le surnom d'ailleurs donné à Julius Nyerere), du docteur et de l'expert (qui sont typiques de la relation d'autorité selon Hannah Arendt[1084]) que se construisent les relations entre les représentants du parti-État (élus ou fonctionnaires) et les citoyens. Ces derniers sont considérés comme récalcitrants et ralentissant inutilement une nécessaire entreprise de modernisation et de développement, comme l'illustre le discours de Julius Nyerere à Radio Tanzania en 1973 lorsqu'il annonce que la villagisation sera désormais obligatoire. Selon Göran Hyden,

> « Nyerere reminded the audience about all the things that the TANU government has done for the people after the Arusha Declaration […] He then went on to ask what the peasants had done in return for those favours. In answering that question, President Nyerere suggested that they had done virtually nothing. They had remained idle and evaded their responsibility to make a contribution to the country's socialist development. […] Nyerere stressed the moral obligation of the peasantry to contribute to the successful implementation of the ujamaa policy. His tone was sterner than usual, barely hiding his anger. He was talking as a teacher upset with the behaviour of his pupils[1085] ».

Si Göran Hyden utilise la métaphore de la relation professeur / écolier, l'agacement des leaders du parti-État à l'égard des citoyens tanzaniens dans la période post déclaration d'Arusha peut aussi se lire comme l'impatience de parents face à des enfants n'apprenant pas à marcher assez vite, pour reprendre la métaphore utilisée par Julius Nyerere lui-même[1086]. Selon John Saul, le paternalisme qui caractérise les mentalités de l'élite du parti-État et des intellectuels proches du parti-État à cette époque explique en grande

[1083] Leander Schneider, « Colonial Legacies and Postcolonial Authoritarianism in Tanzania: Connects and Disconnects », op.cit., 2006, p. 106.
[1084] Hannah Arendt, « What is Authority ? », in *Between Past & Future*, op.cit., 1961, p. 92 et p. 136.
[1085] Göran Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania*, op.cit., 1980, p. 130.
[1086] Michael Jennings, « "We Must Run while Others Walk": Popular Participation and Development Crisis in Tanzania, 1961-9 », op.cit., 2003, p. 184.

partie leur cécité à l'égard du durcissement des modes d'exercice du pouvoir dans la seconde moitié des années 1970, de plus en plus caractérisés par la contrainte et la violence[1087].

L'inscription de la relation entre les gouvernants et gouvernés dans le registre de l'autorité parentale, à travers la mobilisation du langage de la famille, implique une reconfiguration des responsabilités qui, en prenant appui sur le local, participe d'une montée en généralité au niveau du national. Du côté des citoyens, en exprimant la relation entre électeurs et élus dans le registre de la paternité, ces diverses utilisations du langage de la famille mettent en avant une conception de la citoyenneté comme d'une obéissance loyale non pas tant à leur représentant (dont ils peuvent se débarrasser lors du prochain scrutin) mais à l'égard du parti-État. Cette obéissance est toutefois articulée à une forme de responsabilité puisque les Tanzaniens doivent suivre ce leadership « *run[ing] while others walk*[1088] ». Cette forme de responsabilité relève en réalité d'une obligation de gratitude des électeurs à l'égard du parti, présenté comme une entité distincte de ses leaders. Lors de la campagne de 2005 à Singida, Kristin Philipps note ainsi que « CCM solicited votes by invoking the values of filial respect, submission (*utii*) and gratitude (*shukrani*)[1089] ». J'ai observé des arguments très similaires lors de la campagne de 2015 : lors d'un meeting du CCM à Arumeru West, l'un des responsables locaux demandait par exemple en kimasai que *« the party has trusted you, so now you have to trust the party*[1090] *».* À Mbogwe, le député Augustino Masele affirmait de son côté que le CCM avait fait *« kazi nzuri »* [du bon travail] en choisissant John Magufuli comme son candidat et qu'il était maintenant de la responsabilité des citoyens tanzaniens de « transformer l'essai » en finissant de l'élire Président de la République[1091].

[1087] Cité dans Leander Schneider, « Liberating development? Rule and liberation in post-independence Tanzania », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 32 / 3, 2014, pp. 319 - 330, p. 326.
[1088] Michael Jennings, « "We Must Run while Others Walk": Popular Participation and Development Crisis in Tanzania, 1961-9 », op.cit., 2003, p. 184.
[1089] Kristin Phillips, « Pater Rules Best: Political Kinship and Party Politics in Tanzania's Presidential Elections », op.cit., 2010, p. 112.
[1090] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ngaramtoni, circonscription d'Arumeru West (région d'Arusha), 12 octobre 2015.
[1091] Observation d'un meeting du CCM, village de Lugunga, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.

Du côté des gouvernants, Leander Schneider explique que la dimension paternaliste du rapport aux citoyens de leurs représentants pendant la période du parti s'inscrit aussi dans une conception plus globale de la citoyenneté tanzanienne, et des droits que celle-ci accorde. Les leaders du parti-État se considéraient collectivement responsables du bien être des Tanzaniens et « felt compelled to treat [the Tanzanians] as subjects precisely by virtue of their citizenship, which endowed them with the right to a 'better life'. This was a conception of citizenship, of course, in which the State was responsible for, and not to, its citizens[1092] ». Une idée similaire était perceptible dans certains arguments relevant du langage de la famille utilisés lors de la campagne de 2015, l'idéal collectif de « better life » (*maisha bora*) étant aujourd'hui davantage articulé à l'idée de « la paix et la stabilité ». Dans une courte pièce de théâtre à l'occasion d'un meeting du CCM à Kilwa Kivinje, l'un des acteurs appelait les jeunes électeurs à écouter leurs parents (*wazazi*), c'est-à-dire non leurs propres parents biologiques mais les leaders du parti, afin d'éviter toute violence lors des élections du 25 octobre[1093]. Si les leaders du CCM étaient présentés comme des adultes responsables, ce n'est toutefois pas en vertu de leurs qualités personnelles mais parce qu'ils s'inscrivent dans le cadre collectif du parti. Celui-ci prend alors vie d'une manière indépendante des individus qui le font fonctionner, ce qu'illustre d'ailleurs l'*utenzi* que j'ai déjà évoqué. Ainsi, lorsque le langage de la famille est utilisé au niveau local pour caractériser le lien entre les citoyens et leur représentant, il permet, pour l'orateur qui l'utilise, d'inscrire cette relation au niveau du parti-État et donc, en raison du lien historiquement fait entre le processus d'intégration à la nation et au parti-État, au cadre de la nation tanzanienne. Le langage de la famille mobilisé au niveau local prend alors un sens plus large dans la métaphore générale du parti / État / nation comme d'une famille élargie.

En miroir de la « sagesse » supposée du CCM comme organisation collective, les partis d'oppositions sont couramment associés aux troubles de l'adolescence, comme l'illustrent les premières phrases d'une des chansons officielles du CCM lors de la campagne de 2015 (*« CCM n°1 »*), une adaptation de la superstar du Bongo Flavour Diamond Platnumz :

[1092] Leander Schneider, « Colonial Legacies and Postcolonial Authoritarianism in Tanzania: Connects and Disconnects », op.cit., 2006, p. 108.
[1093] Observation d'un meeting du CCM, ward de Kilwa Kivinje, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 30 septembre 2015.

« Kwanza uongozi hodari, sio jambo la kitoto, kulinda upendo, amani. Busara, kutafakari, kukabili changamoto, sio vurugu mitaani.

Le premier aspect d'un leadership courageux, et pas enfantin, afin d'amener l'amour et la paix. C'est la sagesse, la réflexion, pour se confronter aux défis, pas la violence dans la rue[1094] ».

Comme l'illustre ces paroles, l'utilisation du langage de la famille permet aux agents du CCM d'articuler une critique plus générale des formations d'opposition que celle portant sur la personnalité individuelle ou les actions de leurs leaders (par exemple la dénonciation d'Edward Lowassa pendant la campagne de 2015 autour des affaires de corruption le concernant) en les présentant comme des entités à part entière souvent décrites sous des traits anthropomorphiques. Dans les meetings du CCM en 2005, Kristin Philipps rapporte par exemple que les leaders locaux du CCM à Singida « draw on gendered and generational stereotypes to cast opposition parties as teenage troublemakers: out-of-work, hungry, discontented, and bearing all the strenght of youth by using it toward violent, self-serving and exploitative ends[1095] ». Les métaphores de l'âge et du mariage peuvent même se combiner pour faire du CCM le seul parti adulte à même d'assumer les devoirs de la paternité : lors d'un meeting à Singida en 2005, le candidat Jakaya Kikwete faisait référence à la récente création des partis d'opposition et demandait aux personnes présentes, *« a youth of thirteen years old, would you give him a wife to take care of ?*[1096] *»*.

En faisant des partis politiques des entités aux caractéristiques distinctes de leurs militants ou leaders, ces arguments permettent également de fluidifier les circulations au sein du champ politique : les formations d'opposition étant distinguées de leurs membres, ces derniers peuvent conserver leurs qualités, même s'ils appartiennent, un temps, à une « mauvaise » organisation. Les ralliements et les défections sont ainsi non seulement très répandus en Tanzanie mais également mis en scène dans les meetings

[1094] Diamond Platnumz, « CCM Number One », publiée le 26 septembre 2015 (Annexe vidéo 11) [https://www.youtube.com/watch?v=g79dxi2bvuY ; consulté le 4 septembre 2018]

[1095] Kristin Philipps, « Nyerere's Ghost: Political Filiation, Paternal Discipline, and the Construction of Legitimacy in Multiparty Tanzania » in Marie-Aude Fouéré, ed., *Remembering Julius Nyerere in Tanzania. History, Memory, Legacy*, op.cit., 2015, p. 104.

[1096] Ibid, p. 104. Si la création des partis d'opposition est aussi récente, c'est évidemment qu'elle était interdite avant le retour au multipartisme en 1992.

politiques. Dans presque tous les rassemblements auxquels j'ai assisté, des transfuges étaient invités à monter sur l'estrade, voire à prendre la parole pour expliquer leur trajectoire[1097] : lors d'un meeting du CCM à Dar es Salaam en présence de John Magufuli, plusieurs d'entre eux s'étaient même vu remettre leur nouvelle carte du parti par ce dernier, après avoir publiquement déchiré celle du Chadema ou du CUF.

La distinction entre les partis politiques et leurs membres permet enfin de conserver, dans le contexte du multipartisme, la métaphore de la nation tanzanienne comme d'une famille élargie : si celle-ci n'est plus rassemblée au sein d'une organisation pyramidale unique, elle reste toutefois ouverte à celles et ceux qui veulent la rejoindre. Les utilisations du langage de la famille témoignent ainsi d'un mode d'intégration des citoyens tanzaniens au cadre national d'une manière individuelle. En outre, les usages conjoints du langage de « la paix et la stabilité » et de celui de la famille contribuent à présenter la nation comme une famille unie dans la diversité de ses membres, aux identités ethniques, religieuses, raciales mais aussi politiques diverses. Les élections étant symboliquement associées à un mariage, elles permettent de réactiver régulièrement et rituellement le lien de filiation entre les électeurs et leurs représentants, et donc d'unir la communauté des citoyens comme une famille élargie, au niveau national.

***

La mobilisation des référents identitaires infranationaux dans le cadre de la campagne électorale en Tanzanie de 2015 illustre la manière dont le « récit identitaire » proposé par le parti-État exprime, dans une relative continuité avec la période du parti unique, l'idée d'inclusion des citoyens à la nation : celle-ci s'inscrit dans une dialectique entre le local et le national, que la personne du *mbunge* [député], et plus généralement du représentant, est à même d'articuler en étant situé à l'interface de ces deux niveaux. En ayant recours à « politique de l'affection », les candidats aux élections cherchent à s'ancrer dans un terroir, en mettant en scène leur « proximité » et leur ressemblance

[1097] J'ai observé ces mises en scène dans tous les meetings nationaux auxquels j'ai assisté, ainsi que lors de nombreux meetings locaux ou au niveau de la circonscription sauf dans la circonscription de Mbogwe. Sur le phénomène des défections en régime autoritaire, voir Sandrine Perrot, « Partisan defections in contemporary Uganda: the micro-dynamics of hegemonic party-building », op.cit., 2016, pp. 713 - 728.

avec leurs électeurs, tout en s'inscrivant dans le cadre de l'État-nation. Sans que cela constitue une rupture complète avec la période de parti unique, la montée en puissance du langage de « la paix et la stabilité » dans la période contemporaine a contribué à diffuser une conception de l'unité de la nation non en dépit mais en vertu de la diversité culturelle de la société tanzanienne. Non seulement il n'existe pas de « contradiction […] between the national character of elections as institutions and agents of political integration and the essentially local emphasis of most of the campaign[1098] » mais l'inscription dans le particulier (le terroir, la famille) constitue en réalité une condition de la montée en généralité et de l'inclusion au niveau national *(5.1.1)*. Au cœur de ce travail politique, le recours omniprésent au langage de la famille participe à inscrire la relation gouvernants / gouvernés dans un rapport de proximité mais aussi d'autorité : en faisant rappel de la métaphore historiquement ancrée de la nation tanzanienne comme d'une famille élargie, le langage de la famille mobilisé au niveau permet d'inscrire les relations politiques ainsi exprimées dans un cadre national. En étant très souvent utilisé pour parler des partis politiques comme des entités distinctes de leurs membres, le langage de la famille permet également aux leaders du CCM de définir l'inclusion des citoyens à la « famille tanzanienne » sur des bases individuelles et à travers le triptyque État / nation / parti. Si le retour au multipartisme a évidemment complexifié une telle articulation, les appartenances partisanes sont souvent présentées comme une forme de « diversité » comme une autre. Le langage de « la paix et la stabilité » permet alors de dessiner des modes d'inclusion des citoyens à une nation unie en raison de la diversité de ses membres, aux identités ethniques, religieuses, raciales mais aussi politiques *(5.1.2)*

[1098] Denis-Constant Martin, « The 1975 Tanzanian Elections: the Disturbing 6 per cent », in Guy Hermet, Juan Linz et Alain Rouquié, eds., *Elections Without Choice*, op.cit., 2014 [1978], pp. 108 - 128, p. 124.

5.2. « The focus has been on accommodating differences and encouraging a culture of tolerance and peaceful co-existence » : le « récit identitaire » contemporain entre équité et diversité

Le discours du président Jakaya Kikwete « Managing religious diversity in today's world », prononcé à Boston en septembre 2007, est tout à fait illustratif de la version contemporaine du « récit identitaire[1099] » tanzanien promu par le parti-État[1100]. Il s'ouvre sur le constat d'une diversité intrinsèque de la société tanzanienne et sur la problématique de sa régulation dans le contexte du multipartisme : *« Tanzania is best known for its physical beauty and natural habitat, its political stability and the warmth of its people. But, behind this facade, there is the soul of a very complex society. Tanzania is home to some 120 tribes. We are a young and vibrant democracy »*. Après avoir évoqué l'histoire du processus de construction nationale et le rôle de Julius Nyerere, Jakaya Kikwete détaille comment le régime tanzanien s'est reconfiguré avec le retour au multipartisme :

> *« the focus has been on accommodating religious differences and encouraging a culture of tolerance and peaceful co-existence […] These actions can be classified into four categories: equitable policies, institutional innovations, political messages, and legal-constitutional provisions. [It is] with the realization of such dangers and in the spirit of promoting and safeguarding national unity peace and concord that Tanzania has structured and organized party politics and the State in the way it has done ».*

En dehors d'une place spéciale accordée à Zanzibar[1101], l'architecture institutionnelle de la République unie de Tanzanie est pourtant officiellement muette sur la reconnaissance et la prise en charge de la diversité linguistique[1102], religieuse, raciale, régionale ou

[1099] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 33.
[1100] Jakaya Kikwete, « Managing religious diversity in a democratic environment: the Tanzanian experience », Boston University, 25 septembre 2007 (en annexe).
[1101] Le président de Zanzibar est automatiquement vice-président de la République unie. Les Zanzibaris disposent en outre de 50 députés élus en circonscription au *Bunge* (soit 19% des circonscriptions et 13% des sièges au total) alors que la population de Zanzibar compte pour seulement 2% de la population tanzanienne.
[1102] La Constitution de 1977 ne mentionne pas de langue officielle. Il est seulement précisé à l'article 67.1 que les candidats aux élections législatives doivent parler kiswahili ou anglais. L'usage des langues autres

ethnique de la société tanzanienne[1103]. Toutefois, comme l'indique en creux le propos de Jakaya Kikiwete, on peut en réalité observer en Tanzanie, comme dans les systèmes relevant du multiculturalisme, un système complexe de normes qui dessine au concret un projet dynamique de « reconnaissance 'équitable' d'individus et de collectivités […] à l'intérieur d'une perspective d'égalité et de justice sociale[1104] ». Si le projet philosophique et politique du multiculturalisme s'est historiquement inscrit dans les évolutions contemporaines des démocraties libérales[1105], certains régimes autoritaires ont également été concernés par la mise en place de mécanismes visant à reconnaître et à valoriser la diversité culturelle et sociale, notamment depuis une vingtaine d'années : certains d'entre eux ont accordé un statut officiel à des langues minoritaires (Maroc, Algérie), adopté un système fédéral (URSS puis Russie, Soudan, Mexique) ou organisé des modes proches du modèle consociatif qui visent à répartir les positions de pouvoir entre communautés (Éthiopie, Jordanie, Malaisie). Si ces cas doivent être appréciés dans leur singularité, ils montrent, dans leurs différences, que les modes de prise en charge du pluralisme culturel peuvent participer des dynamiques autoritaires d'un régime politique, au sens où ces « compromis n'entament en rien l'hégémonie politique du groupe dominant, qui reste entière, mais lui permettent de contrôler l'expression des particularismes culturels, d'en réduire la charge dissonante potentielle et, *in fine*, de créer du consensus, ou une apparence de consensus sur la légitimité de sa domination[1106] ».

Dans le cas tanzanien, un certain nombre de provisions légales, que j'ai déjà évoquées, ont pour objectif de limiter la mobilisation des référents identitaires infranationaux dans le champ politique. Parallèlement, il existe aussi une série de normes qui régulent une certaine prise en charge du pluralisme culturel par le régime. Ces normes sont à la fois

---

que le kiswahili est toutefois interdit dans les médias : pour une analyse d'une tentative de revalorisation du kihehe dans une radio locale, voir Nathaniel Gernez, « Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie) », op.cit., pp. 133 - 135.

[1103] En dehors d'une interdiction des discriminations « on the basis of their nationality, tribe, place of origin, political opinion, colour, religion, sex or station in life » (article 13.5).

[1104] Milena Doytcheva, *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte, 2005, p. 4.

[1105] Le Canada a constitué un cas d'école sur ce sujet. Voir les classiques Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie.*, Paris, Editions Flammarion, 2009 [1994] et Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Paris ; Montreal, Editions La Découverte ; Editions du Boréal, 2001 [1995].

[1106] René Otayek, « Pluralisme culturel et régime(s) politique(s). Un essai de comparaison Afrique/monde arabe », op.cit., 2013, p. 109.

dynamiques et largement informelles, et elles ont été d'autant plus complexes à saisir que nombre de mes informateurs ont catégoriquement nié leur existence, au nom de la position officiellement unitaire de l'État-nation tanzanien. Elles n'en restent pas moins sous-jacentes à nombre de propos tenus dans le cadre des meetings politiques de la campagne de 2015 et m'ont parfois été confirmées lors d'entretiens semi-directifs. L'observation participante au long court du fonctionnement du régime a ainsi été une méthode particulièrement heuristique pour saisir leurs différents aspects et leurs reconfigurations. Ces normes relèvent d'une double structure dynamique d'équilibre : d'un côté, entre les différents segments qui sont construits comme composant la communauté des citoyens ; de l'autre entre ces référents identitaires infranationaux et le cadre national. Elles expriment des registres d'attente à l'égard de l'État-nation tanzanien et montrent que l'unité nationale tend aujourd'hui à être conceptualisée à travers le principe d'une inclusion « équitable » au fonctionnement du régime, à travers l'accès à la représentation politique des différents « segments » qui composent la société tanzanienne.

À travers la dénonciation du *mfumo* [système], particulièrement utilisée lors de la campagne électorale de 2015, de nombreux discours mobilisant ces référents identitaires infranationaux exprimaient l'idée que différents « segments » de la population tanzanienne doivent pouvoir accéder d'une manière équitable aux ressources du parti-État à travers des représentants issus de leurs rangs *(5.2.1)*. Ces registres d'attentes se traduisent, autant qu'ils ne mettent en forme, des politiques informelles d'équilibre au sein du parti-État et notamment, dans la période contemporaine, autour de l'idée du *« hii ni zamu yetu »* [c'est notre tour] et à travers une politique de rotation au niveau de la présidence de la République entre chrétiens et musulmans. Cette « règle » démontre une interprétation contemporaine des évolutions du régime tanzanien depuis 1985 et le retrait de Julius Nyerere du pouvoir ainsi qu'une sédimentation des registres d'attentes au regard de la prise en charge de la problématique religieuse dans le fonctionnement du régime *(5.2.2)*. Ces évolutions contemporaines montrent toutefois davantage une reconfiguration de l'articulation entre le nationalisme du parti-État et les identités infranationales qu'un affaiblissement de l'identification au cadre de la nation tanzanienne : celle-ci s'opère en réalité différemment en fonction des niveaux de

fonctionnement du régime tanzanien, donnant à voir des modes de régulation du pluralisme culturel qui s'intègrent au fonctionnement pyramidal et hiérarchisé du régime tanzanien *(5.2.3)*.

5.2.1. *Mfumo* ! Marginalisation et représentation

Dans le cadre de la campagne de 2015 à Mbogwe (région de Geita) l'argument du *mfumo kaskazini* [système du nord] ne cessait d'être mobilisé par les orateurs du CCM, pour dénoncer la candidature d'Edward Lowassa et, en miroir valoriser celle de John Magufuli. L'opposition était présentée par les agents du parti-État comme se limitant à la représentation sectaire des intérêts du nord de la Tanzanie (*kaskazini*), comme l'illustre ce discours du député sortant Augustino Masele lors d'un meeting dans le village de Ponga :

> *« Na kingine cha kujifunza ni kuwaona wenzetu wa mkoa wa Kilimanjaro na Arusha ambao kimsingi Chama Cha Mapinduzi na serikali zake zote ambazo zimepita kiliwapa upendeleo wa hali ya juu sana,wenzetu hawa, nafasi zote ambazo ni nyeti ndani ya serikali walikuwa wanapewa kwa sababu ya uelewa wao wa mwanzo na bahati yao ya kusoma mapema. Mawaziri wakuu na mawaziri wa fedha wengi wametoka katika mikoa ya Kilimanjaro na Arusha. Huo ndio ukweli ambao hauwezi ukapingika, na historia haiwezi ikakanushwa. Ukimuangalia marehemu Sokoine, alikuwa waziri mkuu, alitoka Monduli Arusha. Akaja Fredrick Sumaye akatumika miaka kumi, ametoka mkoa wa Manyara; Hanang, mkoa wa Manyara. Akaja Lowassa, na yeye ametoka Monduli Arusha huko huko. Sasa niwaulize ninyi, katika miaka yenu ya kuwepo hapa duniani mlishawahi kuona waziri mkuu anatoka katika mikoa ya Mwanza na Geita au Shinyanga na Tabora? Mlishawahi kuona Makamu wa Raisi anatoka katika eneo letu? Mlishawahi kuona Rais anatoka eneo lenu? CCM oyeeee !*
>
> *Wenzetu hapa hapa mawaziri wa fedha ambao wanatunza hazina ya nchi yetu na wenyewe wengi wanatoka kwao. Hao wenzetu ukiangalia Edwin Mtei aliyeanzisha CHADEMA mwenyewe alikua ni waziri wa fedha. Hapo mwanzo amekuja Msuya, alikuwa waziri wa fedha, naye kutoka mkoa wa Kilimanjaro huo huo. Basil Mramba naye ametoka Rombo, Kilimanjaro hiyo hiyo. Unaona sasa, wenzetu nafasi hizo hizo za kuwa na majukumu na umuhimu kitaifa wanatoka kwao na ndio maana hata ukiangalia maendeleo na huduma nzuri za kijamii zimekuwa zikielekea maeneo yao. Barabara za rami ; sisi barabara ya rami ilikuwa inatoka Dar es Salaam inagomea Dodoma, wao barabara zilikuwa*

zikiharibika zinabanduliwa na rami zinajengwa upya kutoka Dar es salaam kwenda Arusha.

Another thing to observe is that our consorts from Kilimanjaro and Arusha regions were previously given favors of higher standards by CCM and its successive governments. They were given strategic positions in government because of their luck to have gotten education earlier. Prime Ministers and many Ministers of Finance have come from Kilimanjaro and Arusha region. That is undeniable truth and history cannot be refuted. The late Sokoine from Monduli, Arusha was a Prime Minister. Then came Fredrick Sumaye, served for ten years. He comes from Hanang, Manyara region. Lowassa came, from Monduli. Now, let me ask you, have you ever seen a Prime Minister from Mwanza, Geita, Shinyanga or Tabora region? Have you ever seen a Vice President from our place? Have you ever seen a President from your place? CCM oyeeee!

Our consorts have Ministers of Finance and many of those that are in charge of our country's treasury are from their place. If you look, Edwin Mtei who founded Chadema was a Minister of Finance. Early was Msuya, he was a Minister of Finance from the same region –Kilimanjaro. Basil Mramba was from Rombo, the same Kilimanjaro as well. You see now, our consorts occupy prominent positions in the country and that is why even development and improved social services have been directed to their places; tarmac roads. Our tarmac road from Dar es Salaam only reached Dodoma but their roads were fine. Even when their roads when they repair damaged roads they can just demolish them and build anew[1107] *».*

Ce discours illustre la manière dont l'argument du *mfumo* est généralement mobilisé dans le débat politique en Tanzanie : il se fonde sur un « fait » (ici l'énumération de noms de leaders politiques venant des régions d'Arusha et de Kilimanjaro) qui tend à prouver l'existence d'une organisation (généralement occulte) d'individus autour d'une identité collective dans la défense de leurs intérêts. L'argument du *mfumo kaskazini* articule ainsi l'idée que des personnalités du nord du pays se seraient organisées afin d'accumuler des ressources et de promouvoir leur région. Cette idée s'appuie en partie sur l'histoire de la région du Kilimanjaro qui, depuis la période coloniale, a été l'une des régions les plus prospères de Tanzanie en raison, notamment, du potentiel agricole de la région[1108]. Elle est notamment mobilisée par les membres ou sympathisants du CCM afin de délégitimer le parti d'opposition Chadema, qu'ils présentent comme le support contemporain de cette organisation des nordistes. Le nom du parti Chadema *(Chama*

[1107] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ponga, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.
[1108] Felicitas Becker, « Ethnic Stereotypes in Twentieth-Century Tanzania: their Persistence and Change », op.cit., 2010, p. 110.

Cha Demokrasia na Maendeleo) est souvent détourné en *Chama Cha Wachagga kwa Kuwaletea Maendeleo* [le parti des Chagga pour leur propre développement][1109]. Tout en étant toujours articulé à l'idée du « nord », le cadre de ce « système » est toutefois à géométrie variable : jusqu'en 2015, le Chadema était plus souvent décrit comme un parti ethnique, regroupé autour d'un noyau dur de leaders Wachagga, qu'ils se présentent dans les circonscriptions de la région du Kilimanjaro ou ailleurs[1110]. Le conflit interne qui avait opposé entre la fin 2013 et le début 2015 son secrétaire général Freeman Mbowe et son adjoint, le député de Kigoma Zitto Kabwe, avait largement été utilisé par les membres du CCM comme « preuve » de ce biais. L'expulsion de ce dernier, à la suite d'une sombre histoire de tentative de coup de force interne[1111], avait été décrite comme la conséquence de cette organisation occulte autour de l'identité ethnique chagga, afin de se débarrasser d'un leader très populaire mais provenant d'une autre région. Au moment de la campagne électorale de 2015, le ralliement au Chadema d'Edward Lowassa (député de Monduli dans la région d'Arusha) puis d'autres leaders éminents du CCM comme Frederick Sumaye (député de Hanang dans la région de Manyara), a provoqué le glissement de l'argument du *mfumo kaskazini* vers une définition plus large du « nord », regroupant les régions d'Arusha, Kilimanjaro et, dans une moindre mesure, de Mara et de Manyara. L'ethnicité pouvait également être utilisée pour décrire cette alliance des nordistes, comme d'une alliance entre Wachagga et Wamasai. Lors d'une discussion informelle avec les membres de son équipe de campagne au cours d'un trajet en voiture, le député Augustino Masele de Mbogwe expliquait par exemple que la mobilisation des électeurs du CCM était d'autant plus impérieuse que *« when masai are given a chance, they do not make mistake*[1112] *».*

[1109] Evoqué par exemple par le candidat à la députation du CCM Gulamabasi Hasnai lors d'un meeting pendant la campagne. Observation d'un meeting du CCM, ward de Miramba, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 30 septembre 2015.
[1110] Il m'a été par exemple souvent rapporté que la députée de la circonscription de Kawe à Dar es Salaam, Halima Mdee, était en fait elle-même une nordiste.
[1111] *The Citizen*, « Chadema's leadership woes: Zitto to spill the beans today », 24 novembre 2018 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Zitto-to-dish-on-Chadema-ouster-today/1840340-2086218-wdcajj/index.html; consulté le 23 septembre 2018].
[1112] Ces propos m'ont été rapportés par mon assistant de recherche après notre arrivée à Masumbwe. Pour ne pas interrompre la conversation entre Augustino Masele et son équipe de campagne, dont les membres abondaient dans son sens, il avait préféré ne pas me traduire ses propos au fur et à mesure.

Comme l'illustre l'énumération des noms des ministres du CCM[1113] venant du nord dans le discours d'Augustino Masele à Ponga, l'idée du *mfumo* pose en réalité la question du « trop ». Si la surreprésentation des nordistes au sein des positions de responsabilité du parti-État est présentée comme problématique, c'est parce qu'elle est perçue comme menant inévitablement à l'orientation des ressources en direction d'un intérêt ou d'un territoire spécifique. L'argument du *mfumo* pose dès lors la question de l'accès aux ressources symboliques et matérielles du parti-État dans un sens large (gouvernement, administration et parti), c'est-à-dire à la fois à la représentation politique mais aussi à ses capacités législatives et financières. Il est sous-entendu que les responsables politiques sont dépendants du groupe dont ils font partie, en vertu de leur identité commune, et que ces relations de dépendance impactent inévitablement sur leurs décisions en termes d'action publique. Dans son discours, Augustino Masele expliquait par exemple que la surreprésentation des leaders du nord avait mené à une accumulation des richesses dirigées en faveur de leur région d'origine (« *development and improved social services have been directed to their places* »). La nature de cette dépendance, qui a pour conséquence une utilisation patrimoniale de l'État, varie en fonction des interlocuteurs : il peut s'agir d'une forme de pression, d'obligation morale ou de conviction profonde. Elle est parfois exprimée à partir du registre des relations familiales : Felicitas Becker rapporte que, dans le sud de la Tanzanie, certains habitants accusaient l'épouse de Benjamin Mkapa (président de 1995 à 2005 et originaire de Masasi dans la région de Mtwara), Anna Mkapa, elle-même mchagga, d'avoir fait oublier à son mari ses origines sudistes et d'avoir « ensured that the privileged flow of resources to the north continues[1114] ». Cette idée d'une dépendance des leaders politiques est au cœur de tous les discours qui articulent l'idée du *mfumo*, que ce soit à partir de la question ethnique ou à partir de la question religieuse, comme l'illustre ce propos d'un député du CCM que j'ai interrogé en mai 2015 :

[1113] Personnalités dont certaines ont ensuite fait défection vers l'opposition : cet argument de l'ingratitude à l'égard du CCM était particulièrement mobilisée pendant la campagne, à mettre en regard de l'idée du parti-État comme le « parent » des électeurs et de l'opposition comme un « adolescent » ingrat et indocile (voir chapitre 5 1.2).

[1114] Felicitas Becker, « Ethnic Stereotypes in Twentieth-Century Tanzania: their Persistence and Change », in Alexander Keese, ed., *Ethnic Solidarity and the Longue Duree: the African Experience*, Berne, Peter Lang Verlag, 2010, pp. 93 - 126, p. 111.

« Under our Constitution, religious lines are not encouraged to be factors, to be used in the course of political agenda of any individual, or any political party. It is banned by law […] But at the national level [i.e. ce qui concerne la nation tanzanienne], *there are growing religious concerns [...] It is alleged that our fellow Muslims have been discussing this issue in their informal gathering for quite a long time, alleging that this country is predominantly, in government, represented by Christians, and there has been a struggle alleged by Muslims to try to get more posts, like we've been saying of women that women have less representation in decision process therefore we encourage women to participate. Equally Muslims have been considering themselves as a minority group, and have been trying to push as many of their colleagues to get in into the government, into political posts and all things. So they secretly support their followers, but publicly they don't say it because it's illegal, that's my perception.*
Q : Would you say this, because the top, most of the top leadership of the CCM is at the moment Muslim? The President, the Vice President, some of the key people inside CCM...
A : We do think this is a planned move, it is a planned move which is very secretly planned. Which is catching the Christians unaware [… Their] concerns are always being raised more loudly when we have a Muslim head of State. I remember the first regime, when we had Mwalimu *Nyerere who was Christian, there was, there was very little demands for Muslim this and that,* khadi *courts, there were not there. But when they get a chance to have a Muslim Head of State they start demanding because they know that he is bound by the religious norms and he will have to support. So they normally think that they got an opportunity to push their agenda. We saw in the second regime when we had Ali Hassan Mwinyi there were lot of religious pressures to be raised. During Mkapa there were suppressed and they stopped. But again now you see* khadi *courts, lots of things now are being raised, lots of demands, I'll say. The perception I say we hope our fellow Muslim brothers, they are demanding this because they think it's a good time now to demand because the one who is making the decision is their colleague* [il fait référence au président Jakaya Kikwete, qui est musulman]. *And therefore it's very likely he will make decisions in their favour*[1115] *».*

A l'image de ce député, un nombre relativement important de mes interlocuteurs ont évoqué l'idée d'une organisation occulte des musulmans tanzaniens, en miroir de ce que ces derniers dénoncent comme le *mfumo kristo* [système chrétien] (p. 249). Ce *mfumo islamu* aurait notamment pour objectif de renforcer la présence des musulmans au sein des structures politiques du parti et administratives de l'État, mais aussi d'influencer sur les choix législatifs, notamment en faveur de l'adoption de la réforme des *kadhi courts* (voir p. 332). Les deux présidents de confession musulmane (Ali Hassan Mwinyi entre 1985 et 1995 et Jakaya Kikwete entre 2005 et 2015) sont, dans le cadre de cet argument,

[1115] Entretien de l'auteure avec E.M., député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour la circonscription de Msalala, 21 mai 2015, Dodoma.

perçus comme ayant « cédé » à ces demandes tandis que, du côté de nombreuses voix critiques musulmanes, les présidents chrétiens (Julius Nyerere entre 1962 et 1985 et Benjamin Mkapa entre 1995 et 2005) sont présentés comme s'étant ralliés aux positions des leaders religieux chrétiens en empêchant toute réforme visant à résorber la marginalisation historique des musulmans en Tanzanie. L'association intrinsèque faite entre les responsables politiques et les intérêts des groupes auxquels les rattachent leurs identités religieuse, ethnique ou régionale implique en outre que la situation favorable d'un groupe ne peut se faire qu'au détriment d'un autre. C'est ce qu'illustre le propos d'Augustino Masele à propos du *mfumo kaskazini*, puisque la *« priority »* accordée aux leaders du nord qu'il décrit aurait, selon lui, induit un non-investissement concernant la route entre Dar es Salaam et Dodoma (qui relie la côte au centre du pays) au profit de celle entre Dar es Salaam et Arusha (qui dessert aussi Moshi)[1116]. Là encore, le territoire qui est censé profiter de l'accaparement des ressources par des leaders politiques est à géométrie variable : si la thématique de l'accaparement des ressources par Edward Lowassa était très présente dans la campagne du CCM en 2015, faisant rappel des scandales de corruption qui avaient entaché la réputation de l'ancien Premier ministre, elle était exprimée différemment en fonction des contextes et des orateurs. À Mbogwe et à Kilwa, on l'accusait d'avoir favorisé le « nord », au détriment des zones sud et centrale du pays. Dans la région d'Arusha, l'argument était exprimé autour d'une échelle plus fine : dans la circonscription d'Arumeru East, les différents orateurs du CCM se saisissaient plutôt de la question ethnique. Ils accusaient l'ancien Premier ministre d'avoir accaparé l'eau du Mont Meru en faveur des Wamasai, au détriment des Wameru. Dans la circonscription voisine d'Arumeru West, où la majorité des habitants Waarusha se reconnaissent comme masai, le même argument était exprimé, mais à travers l'espace de la circonscription : Edward Lowassa était accusé d'avoir favorisé sa circonscription de Monduli (au nord d'Arumeru) au détriment des autres Wamasai[1117].

À partir de différents registres et à différents niveaux, l'utilisation de la thématique du *mfumo* permet de donner un sens au manque d'infrastructures publiques dont les Tanzaniens font une expérience très concrète et quotidienne[1118]. Ce défaut est présenté

[1116] Je n'ai trouvé aucune information faisant état de cette destruction.
[1117] Cet argument jouait aussi sur le fait que certains Waarusha, sédentarisés sur la pente ouest du Mont Meru, ont le sentiment de ne pas être reconnus comme de « véritables » masai
[1118] Felicitas Becker rapproche l'utilisation des stéréotypes ethniques dans la zone sud de la Tanzanie, de

comme une injustice, frappant spécifiquement un territoire et ses habitants, et est expliqué par l'absence de représentants au sein des échelons supérieurs du parti-État. La responsabilité de cette sous-représentation est ensuite assignée à un adversaire plus ou moins déterminé qui s'est lui, accaparé ces ressources collectives, empêchant leur distribution « équitable » entre les différents segments de la société tanzanienne.

Si l'argument du *mfumo* était généralement utilisé dans un sens négatif, pour dénoncer l'organisation d'un groupe d'individus au profit de la défense d'un intérêt segmentaire, il s'inscrivait toujours dans le cadre d'une campagne positive en faveur d'un candidat, alors désigné comme le défenseur du groupe et son légitime représentant. Il relève, à cet égard, d'une stratégie identitaire relativement classique : à travers la stigmatisation d'un « Autre », l'objectif est « de définir le groupe, de le faire passer de l'état latent à celui d'une 'communauté' dont les membres sont persuadés d'avoir des intérêts communs, d'avoir quelque chose à défendre ensemble[1119] ». Ces stratégies identitaires ne sont toutefois pas complètement fluides puisque, pour disposer d'une certaine performativité, elles doivent se fonder sur un substrat d'arguments déjà présents. Autrement dit, « pour qu'une proclamation touche, enflamme, pousse à l'action, il est nécessaire qu'elle reprenne des éléments déjà présents dans les représentations sociales prévalant au sein d'un groupe ; elle est donc le résultat d'une dialectique entre des formulations émanant de certains individus, voire de certains collectifs, et des sentiments diffus[1120]». Dans le cas tanzanien, l'argument du *mfumo* prend généralement appui sur des problématiques locales de reconnaissance d'une spécificité culturelle ou, à l'inverse, d'intégration dans un groupe plus large. Dans le cas d'Arumeru West, l'accusation par les membres du CCM d'accaparement de l'eau par Edward Lowassa en faveur de sa circonscription de Monduli jouait ainsi implicitement sur un sentiment de non-reconnaissance de leur identité masai par de nombreux Waarusha, qui sont majoritairement des agriculteurs sédentarisés[1121]. En favorisant Monduli, une circonscription où la majeure partie de la population a un mode de vie

la crise économique qui a touché ces régions après l'effondrement du prix de la noix de cajou au début des années 2000. Felicitas Becker, « Ethnic Stereotypes in Twentieth-Century Tanzania: their Persistence and Change », op.cit., 2010, p. 114.

[1119] Denis-Constant Martin, dir., *Cartes d'identité : comment dit-on 'nous' en politique ?*, op.cit., 1994, p. 23.

[1120] Ibid., p. 23.

[1121] Un point qu'a soulevé Aline Rabelo à partir de son enquête de terrain sur les modes de construction de l'identité masai en Tanzanie à partir de la revendication d'autochtonie.

pastoral, Edward Lowassa était décrit comme participant de cette négation, alors même que les habitants de la circonscription auraient pu s'attendre à ce qu'il défende leurs intérêts comme pour tous les Wamasai. À Mbogwe, la dénonciation du *mfumo kaskazini* s'inscrivait également dans cette dialectique : d'un côté, le député Augustino Masele se lamentait de la marginalisation économique et politique de la région du lac Victoria en demandant aux habitants de Ponga, *« in your years of existence on Earth have you ever seen the Prime Minister coming from the provinces of Mwanza and Geita or Shinyanga and Tabora? Have you ever seen a Vice President coming from our area? »*). D'un autre côté, la campagne du CCM faisait aussi rappel d'un sentiment souvent exprimé que les Wasukuma sont victimes de clichés les décrivant comme des gens peu éduqués et civilisés, des *washenzi* [barbares] (voir p. 407) aux dangereuses pratiques occultes (voir chapitre 2 2.2). Lors d'un meeting dans le village de Luhala, l'un des responsables du CCM rapportait ainsi que les leaders du Chadema se gaussaient du fait qu'un msukuma ait même imaginé se présenter aux élections présidentielles[1122]. Cet argument permettait en retour de louer la force de caractère de John Magufuli, faisant rappel du caractère frondeur des habitants et élus de l'aire sukuma/nyamwezi depuis la période coloniale[1123]. Le candidat du CCM était présenté comme le porteur d'une revanche collective puisque, comme me l'avait expliqué le député Augustino Masele lors d'une conversation informelle, *« he was the only msukuma who dared taking the form*[1124] *».*

Faire d'un candidat le héraut d'un groupe, défini à partir du critère régional ou ethnique pose évidemment la question de l'assignation de leur identité. En 2015, les débats autour de l'ethnicité de John Magufuli et Edward Lowassa illustraient parfaitement le caractère construit de ces référents identitaires, qui doivent être resitués à partir des « conditions cognitives, politiques et sociales qui rendent possible la naturalisation des groupes dans certaines circonstances et assurent le succès du travail performatif des entreprises identitaires[1125] ». Dans le cas tanzanien, ces processus sont d'autant plus intéressants que les candidats au niveau national s'abstiennent quasi

[1122] Observation d'un meeting du CCM, village de Luhala, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015. Pas d'enregistrement, traduction de mon assistant de recherche.
[1123] Emma Hunter, *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania*, op.cit., 2015, 229.
[1124] Cette expression fait référence au fait qu'un candidat aux primaires internes du CCM doit se rendre au siège du parti à Dodoma pour récupérer une mallette contenant les formulaires
[1125] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 27.

systématiquement d'évoquer leur propre identité ethnique ou religieuse (je reviendrai sur ce point) et que l'assignation identitaire est donc relativement variable, répondant d'abord aux stratégies locales des agents. En ce qui concerne John Magufuli, tous les propos dont j'ai eu connaissance faisaient référence à son identité sukuma. Or, celle-ci est une « invention » récente, produit du processus d'agrégation colonial. Si le mot « sukuma » apparaît au moment du commerce de longue distance, il est utilisé par les marchands côtiers pour désigner globalement les habitants du nord de l'intérieur, et la distinction entre « sukuma » et « nyanmwezi » relève d'abord des différents modes d'insertion dans ces relations commerciales (les Wanyanmwezi sont des porteurs tandis que les Wasukuma restent concentrés sur l'élevage du bétail)[1126]. L'identification sukuma n'est toutefois pas hors-sol : les habitants de cette région utilisent ce label pour se reconnaître entre eux, notamment autour de l'usage d'une langue commune. Toutefois, ils vivent dans des sociétés fragmentées et souvent acéphales, « a complex of highly developed village organisations containing elders and young men's groups which were loosely coalitioned into chiefdoms which had virtually no binding structures[1127] ». Les autorités coloniales allemandes comme britanniques se sont d'ailleurs acharnées, sans grand succès, à organiser une structure centralisée de *batemi* [chefs] dans la région. Si le Sukumaland Federal Council of Chiefs est finalement créé en 1946, les chefs locaux conservent une large autonomie judiciaire et administrative[1128]. Dans la période contemporaine, l'identité sukuma est surtout évoquée afin de rassembler politiquement les habitants de la zone sud du lac Victoria, correspondant aux régions administratives de Geita, Mwanza, Shinyanga voire Tabora (plutôt nyamwezi). Cet ensemble sukuma reste toutefois marqué par une forte diversité, notamment ethnique : comme me l'a fait remarquer un membre du CCM de Mbogwe, John Magufuli est « en réalité » plus précisément un msubi[1129], un groupe que l'on peut, ou non, intégrer à l'identité générale sukuma en fonction de la définition qu'on lui donne. Dans le cadre de la campagne de 2015 à Mbogwe, les arguments de l'opposition ne visaient toutefois pas à remettre en cause l'identification sukuma de John Magufuli : lors d'un meeting à Ngemo, le candidat

[1126] Frans Wijsen et Ralph Tanner, *'I am just a Sukuma': Globalization and Identity Construction in Northwest Tanzania*, op.cit., 2002, pp. 37 - 39.
[1127] Ibid., p. 71.
[1128] Lionel Geneya, « Sukumaland. Traditional Values and Modern Leadership » in Lionel Cliffe, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Elections*, op.cit., 1967, p. 188.
[1129] Entretien de l'auteure avec P.M., retraité, chairman Umoja wa Wazazi Tanzania (union des parents) du CCM , 31 août 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

à la députation de Chadema appelait plutôt les électeurs à s'inscrire dans la tradition d'indocilité de la région et à envoyer au Parlement un député qui ne serait pas aussi silencieux qu'Augustino Masele[1130].

Si l'appartenance ethnique de John Magufuli ne faisait pas l'objet d'une opposition spécifique dans le contexte de Mbogwe, ce n'était pas le cas de celle d'Edward Lowassa dans la région d'Arusha. La question de l'identité ede l'ancien Premier ministre est en effet au centre de vifs débats depuis sa première élection en tant que député de Monduli en 1990. La mère d'Edward Lowasa était mmeru (originaire d'Arumeru East) et son père était un mchagga venu à s'installer à Monduli pour travailler pour les autorités coloniales dans les années 1950[1131] : étant né et ayant grandi à Monduli, un district marqué par une forte charge symbolique et considéré comme le cœur du pays masai, Edward Lowassa s'est toujours présenté dans ses diverses campagnes comme un mmasai, une appartenance identitaire que d'aucuns lui ont pourtant contesté[1132]. Le caractère politique et stratégique de ces processus d'identification identitaires était particulièrement visible, lors de la campagne de 2015, entre les circonscriptions voisines d'Arumeru East et d'Arumeru West. À Arumeru West, l'un des arguments de la campagne du Chadema était qu'Edward Lowassa était masai, ce que les membres du CCM cherchaient à mettre en doute : lors d'un meeting à Ngaramtoni, l'un des orateurs du parti au pouvoir demandait ainsi, en kimasai, si les personnes présentes avaient déjà entendu le nom de Lowassa parmi les Wamasai (faisant référence au fait que son nom est chagga)[1133].

[1130] Observation d'un meeting d'UKAWA, ward de Ngemo, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 3 septembre 2015.
[1131] Mussa Juma, « Lowassa: Son of office attendant turned fighter » , *The Citizen*, 5 juin 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/News/Lowassa--son-of-office-attendant-turned-fighter-/1840340-2740906-6eiaybz/index.html ; consulté le 22 septembre 2018]
[1132] Dorothy Hodgson, *Being Maasai, Becoming Indigenous: Postcolonial Politics in a Neoliberal World*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, p. 170.
[1133] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ngaramtoni, circonscription d'Arumeru West (région d'Arusha), 12 octobre 2015.

Encart 12 : Arusha, Arumeru, Meru : des noms et des institutions

Autour d'Arusha, les noms peuvent porter à confusion... L'histoire des délimitations administratives et politiques dans cette zone reflète la tension entre des dynamiques centrifuges et centripètes au sein des sociétés meru et arusha, tout autant que l'influence de la mise en forme institutionnelle et de la compétition politique.

Carte du peuplement du nord de la Tanzanie
Source : Thomas Spear, *Mountain Farmers*, op.cit., 1997, p. 36.

Dans la période précoloniale, les relations entre Waarusha, des agriculteurs de langue masai sédentarisés sur le flanc ouest du Mont Meru, et Wameru, des Wachagga qui se sont installés sur le flanc est à partir du XVIIème, sont d'abord limitées. À partir du milieu du XIX^{ème} siècle, elles sont plus conflictuelles : les Waarusha organisent des raids qui visent le bétail et les femmes meru. On observe ensuite une dynamique d'acculturation : même si les Wameru conservent leur langue (bantoue, alors que le kimasai, ou maa, est une langue nilotique), ils adoptent un certain nombre de pratiques culturelles masai. Ce rapprochement se traduit institutionnellement par l'intégration des systèmes de classe d'âge (*rika*) de chacune des sociétés, dans les années 1890 : le groupe des guerriers Talala, arusha et meru, organise des raids jusque sur la côte, renforçant leur pouvoir et leur prestige au sein de leur société.

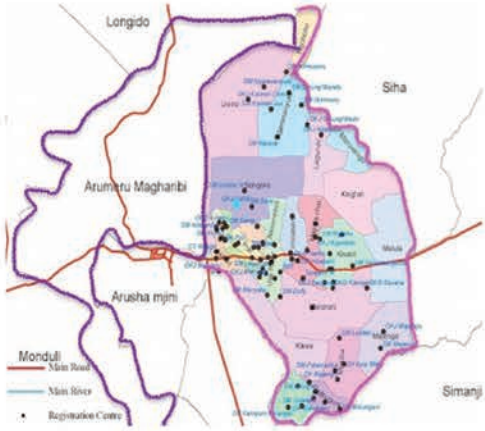
En 1896, la répression allemande, qui suit le meurtre par le groupe des guerriers de deux missionnaires luthériens, renforce le pouvoir des chefs coutumiers (le *mangi* pour les Wameru, les *olkarsis* pour les Waarusha) : chacun dans leur société, ils se voient confortés dans leur position par le système de l'indirect rule britannique. Ces évolutions mènent à une séparation des systèmes de classes meru et arusha en 1931.

Comme le montre cette carte de la région d'Arusha (les régions en Tanzanie portent généralement le nom de leur capitale), deux districts d'Arusha et d'Arumeru sont créés à l'indépendance. Ils sont délimités entre la ville et la montagne, afin d'empêcher une division

entre Waarusha (à l'ouest) et Wameru (à l'est). À Arumeru, il continue pourtant d'exister, contrairement au reste du pays, deux collectivités territoriales - District Councils - distinctes : elles ne sont fusionnées qu'en 1965 après de longues négociations et à la suite de la formation, en 1963, d'une coopérative unique pour le district.

Pour les élections de 1965, le district d'Arumeru ne comporte qu'une seule circonscription. Si l'objectif des découpages institutionnels avait été d'empêcher la polarisation entre Waarusha et Wameru, la compétition électorale va provoquer une forte saillance de l'ethnicité. Les deux candidats désignés par les branches locales de la TANU, pour la circonscription d'Arusha Rural (qui correspond au district d'Arumeru), sont en effet meru et arusha : d'un côté, Kirilo Japhet, devenu une personnalité controversée, reste auréolé du combat du Meru Land Case (voir chapitre 2 1.1) ; de l'autre, Obed Ole Mejooli, l'une des figures du mouvement coopératif local, est un ancien militant du mouvement anti-chefferie Purka. Chacun des deux candidats remporte entre 70 et 90% des voix dans les wards d'où il est originaire. Les scores au niveau de la circonscription sont, par conséquent, très serrés : Obed Ole Mejooli remporte 20 056 voix, contre 19 975 pour Kirilo Japhet, avec un taux de participation de 75%.

A partir de 2000, la circonscription est divisée en deux : à l'est, la circonscription d'Arumeru East et, à l'ouest, celle d'Arumeru West.



En 2007, le District Council d'Arumeru est divisé en deux collectivités, revenant sur l'unification de 1965 : à l'est, sur le même territoire que la circonscription d'Arumeru East, se trouve le Meru District Council (dont le siège est à Usa River). À l'ouest, sur le territoire d'Arumeru West, se trouve le Arusha District Council (dont le siège est à Ngaramtoni).

Les logos des collectivités territoriales des District Councils de Meru et d'Arusha : ils présentent deux vues différentes du Mont Meru, des flancs est et ouest.

À quelques kilomètres de là, de l'autre côté de la montagne, c'était des arguments strictement inverses dans la circonscription d'Arumeru East : les leaders du Chadema ne manquaient jamais une occasion de rappeler les liens entre Edward Lowassa et les Wameru, non seulement à travers sa mère mais aussi à travers deux de ses enfants, mariés à des membres des clans royaux meru[1134]. Pour étayer cette affirmation, ils rappelaient en outre qu'Edward Lowassa avait été béni par les *washili* [les chefs coutumiers des Wameru, voir p. 374], à qui il avait rendu visite au début de sa campagne et qui n'avaient jamais caché leur soutien à l'ancien Premier ministre[1135]. Comme me l'a expliqué le *mshili mkuu* [chef principal] des Wameru au printemps 2016, *« sio siri Lowassa ni mpendo za mila »* [« ce n'est pas un secret que Lowassa est le préféré de la « tradition » - au sens du système des chefs coutumiers]. De leur côté, les leaders du CCM utilisaient des arguments contraires à ceux de la campagne du Chadema à Arumeru East mais aussi contraire à ceux du CCM à Arumeru West qui, pour des raisons opposées, cherchaient à faire d'Edward Lowassa un mmeru. Ces arguments étaient toutefois eux-mêmes contradictoires : d'un côté, ils insistaient sur la « trahison » d'Edward Lowassa à l'égard des Wameru, qu'il avait abandonnés en se reconnaissant lui-même comme un mmasai. Cet argument cherchait à s'appuyer sur un sentiment diffus de marginalisation des Wameru en raison de leur petit nombre (200 000 personnes), coincés entre des Wamasai beaucoup plus nombreux et des Wachagga beaucoup plus proéminents économiquement et politiquement. Toutefois, et dans le même temps, de nombreux orateurs du CCM expliquaient lors des meetings électoraux que leurs habitants de Meru ne devaient pas se laisser berner par les arguments du Chadema, qui faisaient de l'ancien Premier ministre un mmeru : comme le reflétait son nom de famille, il n'appartenait à aucun clan et ne pouvait donc pas se revendiquer d'une identité meru qui se transmet uniquement par le père[1136].

L'omniprésence de l'argument du *mfumo* dans le champ politique tanzanien, notamment pendant la période électorale en 2015, était tout à fait frappante, du nord à la région du lac Victoria, du *mfumo kristo* [système chrétien] au *mfumo islamu* [système

[1134] Ces éléments s'inscrivaient évidemment dans une entreprise de proximité qui prenait profondément appui sur le langage de la famille.
[1135] Le chairman du CCM m'a même expliqué que les *washili* auraient remis un *ndata* (bâton symbolisant l'autorité) à Edward Lowassa, ce qu'a nié le *mshili mkuu* [chef principal].
[1136] A Meru, les noms de famille sont des noms de clans (Sumari, Pallangyo, Nassari, Kayaa, etc.). Les femmes appartiennent au clan de leur père et, une fois mariée, à celui de leur mari.

musulman] mais aussi entre Zanzibar et la Tanzanie continentale[1137]. Si les propos mobilisant cet argument pouvaient parfois faire appel à un sentiment de supériorité régionale ou demander un traitement de faveur en direction d'un groupe spécifique, ils exprimaient surtout des demandes visant à accéder d'une manière « honnête » au fonctionnement du régime, même si les « segments » de la population tanzanienne censés accéder à ses ressources, et dont le candidat se fait le porte-parole, étaient à géométrie variable. Autrement dit, l'argument du *mfumo,* en dénonçant une forme de marginalisation, démontre que l'inclusion à la nation tanzanienne est articulée à une demande de justice, notamment dans l'accès à la représentation et aux ressources patrimoniales de l'État.

[1137] Un nombre relativement important de mes informateurs m'ont par exemple expliqué que les zanzibaris étaient bien trop favorisés dans l'architecture institutionnelle actuelle de la République unie alors qu'ils ne représentent que 2% de la population. De tels arguments débouchaient souvent sur une demande d'adoption d'un système à trois gouvernements (voir chapitre 3 1.1) mais n'étaient pas évoqués dans l'espace médiatique national (je reviendrai sur ce point).

5.2.2. « *Hii ni zamu yetu !* » [C'est notre tour !] Promesse d'équité et politiques d'équilibre

Une analyse superficielle de l'omniprésence de l'argument du *mfumo* pendant la campagne électorale de 2015 laisserait à penser que les candidats cherchent à capitaliser sur un sentiment de discrimination profondément ancré chez les citoyens tanzaniens, à partir des registres du régionalisme, de la religion ou l'ethnicité. Pourtant, des données récentes de l'Afrobarometer remettent en question une telle idée : en 2017, 97% des Tanzaniens disaient ne pas avoir été discriminés ou harcelés en raison de leur religion, 94% en raison de leur ethnicité et 98% en raison de leur sexe[1138]. Cette apparente contradiction montre que l'argument du *mfumo* est moins utilisé pour dénoncer une situation « réelle » ou mobiliser à son profit un ferme sentiment de discrimination (même si ces dimensions peuvent être présentes) que pour articuler, dans un contexte postsocialiste et compétitif, des demandes vis-à-vis de l'État-nation tanzanien. En dénonçant de potentielles situations de marginalisation, ces arguments sous-entendent qu'il existerait une répartition équitable des positions de responsabilité, vers laquelle il s'agirait de tendre. Autrement dit, les arguments mobilisant la notion de *mfumo* sont surtout utiles pour comprendre comment la notion d'égalité est au cœur de l'articulation entre identités infranationales et cadre national dans la Tanzanie contemporaine.

L'idée d'une forme d'égalité dans l'accès à la représentation et aux ressources de l'État-nation est profondément ancrée dans l'histoire du mouvement nationaliste tanzanien, qui s'est construit contre le système institutionnalisé d'inégalité raciale du régime colonial, mais aussi en opposition à d'autres organisations africaines comme la Kilimanjaro Chagga Citizens Union (KCCU), qui défendait un projet plus conservateur et paternaliste de citoyenneté ethnique[1139]. À l'indépendance, cette position se traduit politiquement par l'adoption du suffrage universel et par une forme de citoyenneté individuelle et, dans le champ économique, par une transformation des modes de

[1138] Données du round 7 de l'Afrobarometer (2016 / 2018) [disponibles sur http://afrobarometer.org/fr/analyse-de-donn%C3%A9es-en-ligne/l%27analyse-en-ligne]
[1139] Emma Hunter, *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania*, op.cit., 2015, p. 134.

production au cœur de la politique d'*Ujamaa. T*out au long des années 1960 et 1970, c'est au nom de l'égalité, associée à la démocratie et au bien commun, que sont mis en place les systèmes de contrôle et de mobilisation de la population[1140]. Au regard du pluralisme culturel de la société tanzanienne, construit comme un danger par les nouvelles élites, le nationalisme du parti-État professe une « cultural as well as social equality that resulted in much standardization of cultural forms[1141] ». Cette standardisation, au cœur de la politique culturelle du gouvernement après l'indépendance, est conçue comme la condition essentielle du travail de construction nationale. Le travail du parti-État se traduit notamment par la valorisation du folklore des cultures locales. Le nationalisme du parti-État n'est ainsi pas la négation de la diversité culturelle, mais sa mise en ordre. Si la question ethnique est exclue du champ politique, « it has been discussed as a matter of cultural diversity contained within national unity[1142] », à partir des registres de l'égalité et de l'équivalence mais aussi en produisant une forme de standardisation. L'utilisation de l'idée « d'authenticité » dans le cadre de la politique culturelle révèle cette ambivalence : « it is used to distinguish internal groups from each other, thus strengthening and maintaining certain ethnic boundaries, while concomitantly used to distinguish indigeneous Tanzanian culture from foreign-born culture, thus erasing or sublimating those same ethnic boundaries[1143] ». La politique des identités en Tanzanie, au sens des modes de régulation « de sociétés ou d'ensembles de sociétés où les groupes se pensent en compétition pour une forme ou une autre de pouvoir[1144] », doit donc d'abord être resituée comme un travail politique de rangement, autour de l'idée d'égalité, et visant à produire un équilibre entre les différents segments composant la société tanzanienne, au sein du cadre plus général du parti-État.

Dans la période contemporaine, l'argument du *mfumo* insiste autant sur la diversité culturelle de la société tanzanienne qu'il la replace dans le cadre de l'État-nation. Il est en effet frappant de noter que même ceux de mes informateurs qui ont

[1140] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 104.
[1141] Kelly Askew, *Performing the Nation*, op.cit., 2002, 191.
[1142] Felicitas Becker, « Ethnic Stereotypes in Twentieth-Century Tanzania: their Persistence and Change », op.cit., 2010, p. 109.
[1143] Ibid., 221. L'argument de l'authenticité tanzanienne a plus récemment été utilisé quand le gouvernement a décidé d'interdire des clips de musique « indécents » (voir p. 202).
[1144] Denis-Constant Martin, « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique ? », in Denis-Constant Martin, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, op.cit., 2010, p. 23.

utilisé les versions des plus agressives de l'argument du *mfumo* ont cherché en même temps à mettre à distance la thématique de la conflictualité pour lui préférer la réalisation du projet de l'égalité. Si ces précautions s'expliquent en partie par l'intériorisation des registres autorisés de la critique, produite par le contrôle du champ politique par des agents du parti-État (voir chapitre 3), elles permettent également de comprendre comment, dans la période contemporaine, se reconstruit la traduction institutionnelle de ces équilibres entre identités infranationales et cadre national.

Afin d'éviter le potentiel conflictuel de l'utilisation des référents infranationaux dans le champ politique, on observe tout d'abord un certain flou dans les catégories identitaires qui sont utilisées dans les discours politiques pour dénoncer les responsables de la situation d'injustice. Sans être évidemment complètement fluide, l'argument du *mfumo kaskazini* [système du nord] est suffisamment souple pour passer de l'échelle ethnique au niveau régional voire à l'échelle de la zone nord du pays, en fonction des contextes. L'argument de l'accaparement des ressources par les Wamasai, très utilisé lors de la dernière campagne électorale, est par exemple tout à fait récent puisque, jusqu'en 2015, la quasi totalité des circonscriptions de la région d'Arusha, sauf Karatu (dont les habitants sont en majorité des Wairaqw) et Arumeru East (dont les habitants sont en majorité des Wameru) était acquise au CCM. Beaucoup de citoyens tanzaniens avec lesquels j'ai pu échanger sont tout à fait conscients de ces évolutions et du caractère stratégique de ces accusations. Dans le cadre de mes entretiens ou discussions informelles, il me fallait souvent relancer mes interlocuteurs pour savoir de quoi retournait exactement le *mfumo* qu'ils me décrivaient. La situation de « cross cutting cleavages[1145] » qui caractérise la société tanzanienne complique également la mobilisation, sur le long terme, de l'argument du *mfumo* autour d'une même cible. La politique de swahilisation, le fonctionnement du système éducatif et de l'administration qui favorise la mobilité, les pratiques courantes d'exil rural et/ou de migrations de travail ainsi que l'acceptation sociale des mariages interreligieux ont conduit beaucoup de Tanzaniens à avoir une expérience concrète, parfois au sein même de leur famille, d'une certaine diversité culturelle. Ce contexte peut expliquer que les agents politiques utilisant l'argument du *mfumo* peuvent aussi avoir recours, en même temps à des

[1145] Bruce Heilman et Paul Kaiser, « Religion, Identity and Politics in Tanzania », op.cit., 2002, p. 691.

expressions visant à adoucir leur propos. Sinsi, le député du CCM qui m'avait longuement parlé du *mfumo kristo* utilisait en même temps le mot de *« brother »* (*« our fellow Muslim brothers*[1146] *»*) pour parler des leaders politiques et religieux de confession musulmane. Dans son discours à Ponga, le député Augustino Masele avait utilisé l'expression *« wenzetu »* pour parler des nordistes, qui se traduit littéralement par « les nôtres », marquant à la fois une appartenance commune et une forme d'attachement. En outre, les utilisations de l'argument du *mfumo* ne visent généralement pas à dénoncer un segment de la population tanzanienne dans son ensemble, défini à partir de l'ethnicité ou de la religion, mais un petit groupe d'individus identifiés, qui « abusent » de ceux avec qui ils partagent une identité commune et qui leur accordent leur soutien en vertu de cette proximité. L'idée du *mfumo kaskazini* [système du nord] utilisée à Mbogwe ou à Kilwa dans la campagne du CCM visait ainsi davantage les partis d'opposition que les habitants des régions de Kilimanjaro ou d'Arusha : les orateurs prenaient soin de donner les noms des personnes incriminées dans ces processus d'accumulation, comme l'illustre le discours d'Augustino Masele à Ponga lorsqu'il dénonce les anciens Premiers ministre Edward Lowassa et Frederick Sumaye.

L'utilisation de ces précautions permet de distinguer ce que constituerait une « bonne manière » de mobiliser les référents identitaires infranationaux dans le champ politique, c'est-à-dire à travers des arguments qui s'inscrivent dans le cadre national. En miroir, une « mauvaise manière » viserait uniquement à la représentation sectaire d'intérêts segmentaires au profit de l'accumulation de quelques-uns. Si la limite entre ces deux manières de mobiliser les référents identitaires infranationaux dépend de l'agent qui l'énonce pour délégitimer ses concurrents, elle prend toutefois appui sur un registre d'attentes à l'égard de l'État-nation tanzanien articulé autour de l'idée d'égalité, et ne peut pas être résumée à une stratégie électorale. Sans être fixe, cette délimitation encadre la mobilisation des référents identitaires infranationaux afin d'éviter une trop grande conflictualité du champ politique. C'est ce qu'illustre le propos de député Augustino Masele à Ponga : après avoir dénoncé l'accaparement des ressources par les ministres successifs venant du nord, il défend la candidature de John Magufuli parce que celui-ci

[1146] Entretien de l'auteure avec E.M., député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour la circonscription de Msalala, 21 mai 2015, Dodoma.

est le mieux à même de réaliser la promesse d'égalité dans la provision des services publics de base, puisqu'il l'a déjà fait en tant que ministre des infrastructures.

> *« Amekuja kuingia bwana Magufuli nchi nzima imepitiwa na rami na wale wengine ambao hawajawahi kushuhudia jambo hili mtaiona barabara ya rami imetoka Dar es salaam imepita mikoa yote. Mikoa karibu yote imeunganishwa kwa rami chini ya uongozi wa Magufuli. CCM oye ! Utendaji kazi wa mtu ndio uliowasukuma wananchi wengi kumpendekeza awe Raisi.*
>
> *Mr. Magufuli came and the whole country is covered by tarmac roads. And for those who have never seen this happening, you shall see a tarmac road from Dar es Salaam passing through all regions. Almost all regions are connected with tarmac roads under Magufuli's leadership. CCM oye! His performance is what moved many citizens to recommend him for the Presidency*[1147] *».*

La distinction de cette « bonne » manière de mobiliser les identités infranationales dans le cadre de la campagne permet de rassembler les différents segments de la société au sein du cadre de l'État-nation tanzanien (définis à partir des critères flous de l'ethnicité, du régionalisme ou de la religion), tout en insistant sur leurs différences. Si chaque groupe utilise cette « bonne » façon de défendre ses intérêts, il existe une forme d'équilibre : l'idée du *mfumo* s'articule alors plus globalement à une vision de l'État-nation tanzanien comme d'un cadre collectif, dont les ressources peuvent être atteintes à travers la mobilisation sur la base de référents infranationaux, mais qui permet *in fine* l'inclusion de tous à partir d'une idée d'égalité.

Ces modes d'articulation entre identités infranationales et cadre national dans la Tanzanie contemporaine n'en restent pas au niveau des idées mais se traduisent concrètement dans des institutions informelles, qui visent à organiser l'accès à la représentation politique d'une manière « équitable ». Celles-ci relèvent à la fois de pratiques politiques internes au parti-État mais aussi de registres d'attentes du côté des citoyens, ces deux aspects se renforçant et se confondant d'autant plus fortement qu'ils sont quasiment systématiquement passés sous silence. Autrement dit, les politiques d'équilibre interne au parti-État sont mises en place pour répondre aux attentes des électeurs, tout en contribuant à les mettre en forme d'une manière dynamique.

[1147] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ponga, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.

Plusieurs de mes informateurs m'ont ainsi parlé d'une politique informelle, dont les origines dateraient de l'indépendance, visant à favoriser l'accès à des positions de responsabilité à des personnalités politiques venant de groupes ethniques de petite taille. C'est ce que m'explique le projet manager tanzanien de la Konrad Adenauer Foundation :

> *« If you go by history, for almost all the time Nyerere was president, there were always two ministers from these very small groups. I think one group had only 60 people, but they had an MP so the member of parliament was always a minister because of minority thinking […] For cabinet, put it this way. It was never made public but Nyerere always observed that. The Sukuma are the biggest ethnic group in Tanzanian, so you can't miss a Sukuma in the cabinet. The Chagga are very well advanced by education, business wise, together with the people from the higher areas, so they must also have a representative in the cabinet. What normally happens that the weight given to the representatives, the minorities, unless the person is very weak, are always given the key areas […] Minister of Agriculture or Minister of Finances or whatever. Now the ones coming from the very strong big groups, rarely, rarely were given these key Ministries, maybe given Ministries that are not generally considered to be very strong, maybe Sports of whatever you know.*
> *Q : And this is still observed ?*
> *A : Yes, this is still observed [Because] You may have a negative development when these people who think now they are in power, and since they've got a big number, they can cause a lot of problems. And partly we're surviving well because the first President came from, actually the tribe was never known until he became, seriously, his tribe was never known, they are very few, very few, and they are surrounded by several other small small tribes. So when he became President, that's when people knew there's a tribe called Wazanaki. And then after him, Mwinyi came from Zanzibar so that was not a big issue, then Mkapa, Mkapa came from the South, a very minor group, Makua they are not so many, they are known but they are not so many. Then Kikwete he's a Mkwe, another very minor tribe, so. That had been the tendency to help the country accept the President and live with the situation, because I don't know what will happen the day we'll get one of these bigger ethnic groups in terms of numbers, if their candidate becomes a President, I don't know, we have not experienced it.*
> *Q : But ethnicity is not discussed when there is a cabinet reshuffle ?*
> *A : When there's reshuffle or appointment at that level, you just look who is going where, and why. You may find that a certain person is never moved, then you start digging deeper, then if you move this guy, the questions will start, is that getting into a limbo, so you better retain the person there*[1148] *».*

[1148] Entretien de l'auteure avec R.A., projet manager de la Konrad Adenauer Stiftung, 16 avril 2015, Dar es Salaam.

Il est difficile de mesurer les différents aspects pris en compte par le Président de la République lors d'un remaniement ministériel : si elle existe, une telle politique de représentation de groupes ethniques de petite taille est forcément mâtinée d'autres considérations, notamment afin d'assurer une forme d'équilibre entre factions internes CCM. Il semble dans tous les cas tangible qu'une forme d'équilibre géographique, en termes de régions administratives (*mikoa*) est respecté au sein du gouvernement, ainsi qu'un équilibre entre la Tanzanie continentale et Zanzibar. Si la Constitution tanzanienne organise une forme de surreprésentation de l'archipel au sein des institutions de la République unie, celle-ci passe également par des pratiques plus informelles, par exemple lors de la nomination des membres de la Commission de Réforme Constitutionnelle en 2012 dont la moitié était des zanzibaris.

L'une des difficultés concrètes de ces pratiques informelles visant à organiser une forme d'équilibre dans l'accès à la représentation politique et aux ressources de l'État à un moment donné est l'absence de statistiques ethniques ou religieuses depuis le recensement de 1967[1149]. Les arguments mobilisant l'idée du *mfumo* prennent souvent appui sur ce manque de chiffres pour en proposer d'autres : lors d'un meeting à Mbogwe, Augustino Masele expliquait par exemple que les Wachagaa représentaient seulement 2% de la population alors que les Wasukuma comptaient pour 15%[1150]. Lors des entretiens semi-directifs, mes informateurs étaient généralement heureux de détailler ces calculs parfois hasardeux. Le député du CCM E.M. avait ainsi tenté de me prouver qu'il était impossible que les musulmans représentent la moitié de la population tanzanienne, en se lançant dans un long détail de la répartition religieuse dans les diverses régions du pays en fonction de leur population[1151]. En ce qui concerne la question religieuse, l'absence de statistiques est l'un des arguments au coeur l'idée de *mfumo kristo* [système chrétien] : d'aucuns avancent que la question de l'affiliation religieuse a été retirée du recensement après 1967 pour dissimuler le nombre réel de Tanzaniens de confession musulmane et donc justifier la continue domination des chrétiens dans le champ politique et économique. Dans la période contemporaine, il est

[1149] Helena Jerman, *Between Five Lines: the Development of Ethnicity in Tanzania With Special Reference to the Western Bagamoyo District*, Helsinki, Finnish Anthropological Society, 1997, p. 34.
[1150] Observation d'un meeting du CCM, village de Luhala, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.
[1151] Entretien de l'auteure avec E.M., député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour la circonscription de Msalala, 21 mai 2015, Dodoma.

également souvent expliqué que le gouvernement a pour objectif de sous-enregistrer les habitants dans les régions principalement peuplées de musulmans, notamment sur la côte swahilie. Cette idée est prise au sérieux au niveau de l'administration : comme me l'a expliqué le maire de Kilwa Masoko, l'ancien District Commissioner avait mis à disposition d'imams une voiture, afin de parcourir les villages et encourager les citoyens à participer au recensement de 2012[1152]. Selon le secrétaire de BAKWATA qui avait participé à cette campagne de sensibilisation, il s'agissait précisément de convaincre les habitants du district de se faire recenser parce qu'ils venaient de régions majoritairement peuplées de musulmans et afin d'éviter la marginalisation de cette communauté dans les chiffres[1153].

En l'absence de statistiques qui permettraient de « justifier » des registres d'attente pour organiser la répartition équitable des ressources du parti-État à un moment donné, c'est plutôt l'idée d'une rotation aux positions de pouvoir sur le temps long qui s'exprime dans le champ politique tanzanien. Lors de la campagne électorale de 2015, une grande partie des arguments relatifs au *mfumo* étaient articulés autour du mot d'ordre *« hii ni zamu yetu! »* [c'est notre tour], qui permet d'inscrire les modes de régulation du pluralisme culturel dans le temps. À Ponga, le discours du député Augustino Masele était tout à fait typique de ce type d'argument : s'il reconnaissait une forme de logique historique à la surreprésentation des personnalités du nord au sein du parti-État, en raison de l'accès plus précoce de la région du Kilimanjaro à l'éducation missionnaire, il dénonçait sa persistance dans la période contemporaine et, surtout, appelait à soutenir la mobilisation pour remédier à cette marginalisation dans le futur à travers l'élection de John Magufuli. Ce type d'argument laisse voir que les dynamiques du régime sont perçues comme pouvant permettre d'organiser un accès équitable aux ressources, à travers une politique de rotation. Dans la période contemporaine, la position de Président de la République est devenue centrale à cette politique d'équilibre, à la fois pour des raisons symboliques mais aussi parce que le président est, sans conteste, la personnalité la plus importante du régime tanzanien en étant en outre le président du CCM (voir p. 261). Si elle s'articule à une rotation entre les régions

[1152] Entretien de l'auteure avec I.S., chairman du Kilwa Masoko Township Authority, 14 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
[1153] Entretien de l'auteure avec A.B., imam de la mosquée de Kilwa Masoko, 29 septembre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).

administratives du pays[1154], c'est surtout l'alternance entre chrétiens et musulmans à la présidence de la République qui m'a été décrite comme étant devenue une institution informelle. Selon un député de l'opposition :

> *« It might be taken, especially at the presidential level, yeah, because it is unwritten constituency, you know unwritten constitution that after Nyerere who was a Christian, it was Mwinyi* [1985/1995]*, from Muslim community. After Mwinyi, it was Mkapa* [1995/2005] *from the Christians, after Mkapa, so it is like when the president who leaves is from Muslim* [Jakaya Kikwete de 2005 et 2015]*, definitively the coming one will be from Christian community. Those who are trying to contest while they are from Muslim community, they are just, what they do is just to show that they can make 10 years to come or 5 years to come[1155]. That's my opinion, because it is unwritten but traditionally, it is to happen this way*[1156] *».*

L'existence d'une telle « règle non constitutionnelle » est toutefois vigoureusement niée par d'autres, comme ce révérend de Dar es Salaam membre du *kamati ya amani* [comité pour la paix] : selon lui, *« in Tanzania, it came just like a coincidence, but it's not a formula like that when Muslims take leadership, the following should be a Christian, there is no formula like that. But a good leader will be chosen by people, according to the party*[1157] ». Ces deux interprétations ne sont en réalité pas si contradictoires : si la succession à la présidence depuis 1985 semble effectivement relever d'une rotation entre chrétiens et musulmans, il n'est pas certain qu'elle ait été pensée ainsi dès le retrait du pouvoir de Julius Nyerere. Autrement dit, s'il est important de resituer ces politiques d'équilibre sur le temps long, c'est pour comprendre ce qu'elles révèlent des réinterprétations du passé et donc des problématiques contemporaines liées à la régulation du pluralisme culturel. À la suite des élections de 1980, auxquelles Julius Nyerere avait déjà songé ne pas se présenter, le successeur putatif à la présidence de la République était Edward Sokoine : populaire Premier ministre, mmasai, député de

[1154] Julius Nyerere était originaire de la région de Musoma, Ali Hassan Mwinyi de Zanzibar, Benjamin Mkapa de Mtwara, Jakaya Kikwete de Pwani et John Magufuli de Geita.
[1155] Il fait référence aux leaders du CCM qui ont fait acte de candidature lors des primaires internes du parti en juillet 2015. Certaines quadragénaires de confession musulmane, notamment les députés January Makamba de Bumbuli (région de Tanga) et Hamisi Kigwangalla de Nzega Rural (région de Tabora), semblaient en effet davantage prendre date pour les primaires de 2025 : ils sont aujourd'hui respectivement ministres de l'Union et de l'environnement et des ressources naturelles.
[1156] Entretien de l'auteure avec D.K., député du National Convention for Construction and Reforms (NCCR-Mageuzi) pour la circonscription de Kigoma South, 19 mai 2015, Dodoma.
[1157] Entretien de l'auteure avec C.K., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et membre de comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.

Monduli et chrétien, il est décède dans un accident de voiture en avril 1984. Le choix d'Ali Hassan Mwinyi, devenu quelques mois plus tôt président de Zanzibar à la suite de l'éviction d'Aboud Jumbe (voir p. 235) est effectué par le National Executive Committee (NEC) du CCM contre la volonté de Julius Nyerere. Cette décision permet d'éviter une guerre des factions entre le Premier ministre Rashid Kawawa (député de Namtumbo dans la région de Ruvuma), proche des cadres du parti-État et Salim Ahmed Salim. C'est ce dernier, un zanzibari aux origines arabes et ancien secrétaire général de l'Organisation de l'Union Africaine qui avait eu les faveurs du président, non pas tant en raison de ces aspects identitaires que parce qu'ils partagent les mêmes options économiques là où Ali Hassan Mwinyi est un réformateur[1158]. En 1995, le choix de Benjamin Mkapa est soutenu par Julius Nyerere, qui le préfère à Jakaya Kikwete (musulman et député de Chalinze dans la région de Pwani) mais il n'est rendu possible par le soutien des membres zanzibaris au congrès du CCM, emmenés par le président de Zanzibar Salmin Amour[1159]. À partir de 2005, la question religieuse semble prendre plus d'importance dans le processus de désignation internes au CCM mais aussi lors de la campagne pour les élections générales : le candidat du CCM Jakaya Kikwete fait inscrire la réforme de *kadhi courts* dans le programme du parti et mène ouvertement campagne en appelant au vote de la communauté musulmane[1160]. Lors du processus de désignation interne au CMM en 2015, la question religieuse, si elle n'est pas publiquement discutée par les leaders du parti, n'en est pas moins omniprésente et s'exprime à travers l'idée que, cette fois-ci, c'est au tour est aux chrétiens. Si cette règle est justifiée au nom de la « tradition » (comme le remarque le député D.K. de l'opposition), elle relève en réalité d'une lecture *a posteriori* des processus de désignation interne au CCM en 1985 et 1995, au cours desquelles la question religieuse est en réalité relativement marginale. C'est aussi ce que m'explique le secrétaire du Chadema pour la circonscription d'Ubungo lorsque je l'interroge en 2016 :

[1158] Ce dernier accepte d'ailleurs l'aide du FMI dès son accession à la présidence. Roger Southall et Henning Melber, eds., *Legacies of Power: Leadership Change and Former Presidents in African Politics*, Cape Town ; Uppsala, HSRC Press ; Nordiska Afrikainstitutet, 2006, pp. 239 - 240.

[1159] « On the first ballot at the CCM party congress on July 23, 1995, Ben Mkapa (with 459 votes) ran second to Jakaya Kikwete (with 534 votes). Most of the 277 Zanzibari votes went to the third candidate, Cleopa Msuya (with 339 votes). On the second ballot, Amour swung the Zanzibar block behind Mkapa, thus enabling him to edge out Kikwete by 689 votes to 639 ». Douglas Anglin, « Zanzibar: Political Impasse and Commonwealth Mediation », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 18 / 1, 2000, pp. 39 - 66, p. 63.

[1160] Entretien de l'auteure avec S.R., représentant en Tanzanie de la Konrad Adenauer Stiftung (KAS), 6 mars 2014, Dar es Salaam.

« *Q : It's true what you're saying, it's not in the constitution but everybody says, there is a need to have, rotation, at one it's the Muslims, once it's the Christians.*

A : Yes, you know, you know the first President it was not about Muslim, Christian, it's not about that one. The thing is, when actually the first President Nyerere, you know this is a Union, we have Tanganyika and Zanzibar. Nyerere was from this side of Tanganyika, and then there are issues from Zanzibar. And in Zanzibar they say if the first President was from Tanganyika, maybe it's better for another President to come from Zanzibar because it's the Union thing so we have to share. And then, now what happened ? Really, Mwinyi became the president, the second president was coming from Zanzibar. And you have to know, 90% of people in Zanzibar are Muslims and it has never happened in Zanzibar to have a Christian President, even a Minister, it has never happened for that one because the entire population, or the majority are Islams, but it's not written anywhere that the President or any leader must be Islam. So now, after Mwinyi now, it was now a time for Tanganyika, so it really happened, the Union President came from Tanganyika. But after that one, after Mkapa, and going back to Kikwete, Kikwete is not coming from Zanzibar, he was only coming from, yeah, yeah the mainland, Bagamoyo you know. But I don't know why they didn't pick a President from Zanzibar for that time. So the time changed, it changed now from the issue of religion, no, the first one it was the issue of the side, which side of the Union, and that one changed from the side of the Union come to the issue, the question of religion.

Q : Why do you think it changed ? Was it because religion was getting more and more important for the people ?

A : No, no, no, no. I think we made a mistake. And I can say that one it was a mistake actually, you know, with the way we managed politics. Sometimes in politics you want to feel, you want to make other people to feel they are connected, to feel ownership, if that's clear. And when you want make people feel ownership, to feel that they are connected, to feel that their issues are, are, actually their issues are taken into consideration, and then sometimes you want to balance, you know it's like you're trying to find a balance, and then on the way finding a balance, you create a system. It's not written but it's a system and people believe in that [il rit]. *So now do you see ? So you wanted to bring that balance and then the balance put us in a mess. So now, how can we get out of that one ? We're stuck there, and then it's not really easy, we are thinking on how can we get out, out of that one*[1161] *».*

Le propos de ce responsable du Chadema est intéressant à plusieurs titres : tout d'abord, son utilisation du « nous », pour évoquer ces politiques de rotation, démontre que la

[1161] Entretien de l'auteure avec G.M., secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour les circonscriptions d'Ubungo et de Kibamba, 4 mai 2016, Dar es Salaam.

question des modes de régulation du pluralisme dépasse largement le cadre du CCM mais constitue une interrogation plus générale du fonctionnement du régime tanzanien. Il suggère en outre que le recours grandissant aux entreprises de proximité dans le cadre de la compétition électorale a, depuis le retour au multipartisme, mené à des attentes grandissantes des citoyens, ou perçues comme grandissantes par les agents politiques, en faveur d'une politique d'équilibre. Enfin, il explique que ces registres d'attentes vers un équilibre équitable entre les différents segments de la population tanzanienne, articulés aux « coïncidences » de 1995 et 2005, ont mené à la sédimentation d'un système de rotation entre chrétiens et musulmans au niveau de la présidence de la République. L'omniprésence de l'idée du *« hii ni zamu yetu »* [c'est notre tour] dans la campagne de 2015, à la fois autour du régionalisme et du critère religieux, témoignent de l'ancrage de cette manière de penser l'accès « équitable » aux ressources du parti-État à travers la représentation politique.

5.2.3. Espaces d'expression du pluralisme culturel : un équilibre entre national et infranational

Le lundi 7 septembre 2015, à quelques semaines des élections générales, j'ai reçu un appel d'un ami tanzanien sympathisant du CCM. Abrégeant les salutations d'usage, il m'avait annoncé en jubilant : *« that's it, they are done, he killed himself! ».* La veille, Edward Lowassa s'était exprimé devant une assemblée de fidèles de l'Église luthérienne de Tabora : un court extrait de son discours ne cessait depuis de circuler sur les réseaux sociaux, et avait également été diffusé à la télévision. Dans son allocation, le candidat d'UKAWA aux présidentielles avait déclaré :

> *« Naomba mniombee: mniombee kweli kweli. Nyie Waluteri mna sababu ya kuomba zaidi kwa sababu nchi hii tako iumbwe haijawahi kupata Mluteri kuwa Rais. Mwalimu Nyerere alikuwa Mkatoliki, Mzee Mkapa alikuwa Mkatoliki. Sasa nadhani Mungu anatuongoza nasi tutoe Rais. Kwahiyo, naomba mniombee sana.*
>
> *I request you to pray for me: pray for me earnestly. As members of the Lutheran church you have a reason to pray more because since its creation there has never had a Lutheran President. Mwalimu Nyerere was a Catholic and Mzee Mkapa was a Catholic also. Now I think that God is leading us to the Presidency. So, I beg you to pray for me earnestly*[1162] *».*

Sur le fond, le propos de l'ancien Premier ministre s'inscrivait dans la continuité du principe de la rotation au niveau de la présidence de la République à partir du critère religieux. Il semblait toutefois le complexifier : Edward Lowassa évoquait non seulement une rotation entre chrétiens et musulmans mais, au sein des chrétiens, il défendait également l'idée d'une rotation entre catholiques et les autres dénominations. Face à John Magufuli, un catholique, il appelait les protestations luthériens à le soutenir au nom de leur affiliation religieuse commune, et semblait aussi insister sur l'injustice que pourrait représenter l'élection d'un troisième président catholique d'affilée.

[1162] Eliud, « Lowassa Aomba Kura Kanisani » publié le 7 septembre 2015 (Annexe vidéo 12). [https://www.youtube.com/watch?v=rj5IDObv4cQ ; consulté le 23 septembre 2015]

A la suite de cette déclaration, la campagne électorale s'était emballée : les leaders du CCM expliquaient en boucle que cette prise de position était une preuve irréfutable, s'il en était besoin, du sectarisme de l'opposition. À partir du langage de la paix et la stabilité, leur condamnation des propos de l'ancien Premier ministre s'inscrivait clairement dans la stratégie de l'anxiété : Nape Nnauye, alors secrétaire à l'idéologie du parti, déclarait que *« CCM condemns any move that may spark divisions in our nation, including using religion as a stepping stone to power*[1163] ». Le président de la National Electoral Commission (NEC) avait également rappelé à l'ordre Chadema et son candidat, non seulement sur la forme (la loi tanzanienne interdit de faire campagne dans les lieux de culte) mais aussi sur le fond (puisque que le code électoral interdit aux candidats de mobiliser leurs soutiens sur des bases religieuses, tribales, raciales ou de genre)[1164]. Ces critiques n'étaient pas réservées aux agents du parti-État : si les leaders nationaux de l'Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) étaient restés silencieux, un certain nombre de ses pasteurs étaient très critiques de la déclaration de l'ancien Premier ministre. Interrogé quelques mois plus tard, ce révérend de Dar es Salaam, membre du conseil pour la paix, avait un ton indigné lorsqu'il revenait sur cet épisode :

> *« That was very bad... It was very bad because for a politician to beg certain denomination to give support, because the community involves different people, different denominations, so if a political leader show openly that please support me, its brings disharmony in the society […] for a person who is understanding, it is not a question of Lutheran President, or a Roman Catholic President, or an Anglican President so as I have said, even the Muslims said a Muslim President : in politics this is not good*[1165] *»*

Certains de ses collègues s'étaient même élevés contre cette déclaration lors de leur prêche le dimanche suivant la déclaration d'Edward Lowassa : exaspéré de l'absence de réaction de sa hiérarchie, le pasteur luthérien de Kimara m'avait expliqué qu'il *« had to say something*[1166] ». Les responsables des autres dénominations chrétiennes non

[1163] Henry Mwangonde, « CCM : Task Lowassa », *The Citizen*, 9 septembre 2015 [http://www.thecitizen.co.tz/News/CCM---Task-Lowassa/1840406-2863604-format-xhtml-10y1qp7/index.html ; consulté le 24 septembre 2018]

[1164] *All Africa*, « Tanzania: Politicians Told Off Church Pulpits » (repris du *Tanzania Daily News*), 10 septembre 2015 [http://allafrica.com/stories/201509111279.html ; consulté le 24 septembre 2018]

[1165] Entretien de l'auteure avec C.K., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et membre de comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.

[1166] Entretien de l'auteure avec W.M., pasteur de Kimara, Evangelical Lutheran Church of Tanzania

catholiques s'étaient elles aussi désolidarisées de l'assertion d'Edward Lowassa. Au niveau local, beaucoup de responsables chrétiens non catholiques, comme ce pasteur anglican d'Ubungo, refusaient l'idée d'une rotation de la présidence de la République entre les dénominations chrétiennes : *« if this man want us to go for him because he's a Lutheran, then even me I will go on the catholic side!*[1167] *».*

Du côté d'UKAWA, on faisait bloc derrière le candidat à la présidentielle, mais la gêne était palpable, notamment parmi les militants du CUF. Cette déclaration mettait en effet à mal l'un des principaux arguments de campagne de la coalition d'opposition, qui avait insisté depuis sa création en 2014 sur sa composition pluri confessionnelle, afin de contrer l'accusation de représentation segmentaire typiquement utilisée par le CCM (voir chapitre 1 3.2)[1168]. Les responsables du Chadema tentaient aussi de développer un autre argument : comme l'illustre ce propos du secrétaire de la branche d'Ubungo (à Dar es Salaam), ils défendaient Edward Lowassa en expliquant qu'il avait seulement eu pour objectif de rappeler aux Tanzaniens qu'un président chrétien n'était pas forcément catholique.

> *« The first President, you know he was from Catholic, Nyerere. And then another President, he was the second actually, Muslim, the third president Mkapa who was also a Christian but from Catholic so it's like they take the first two, and the 5th one, he's also a catholic. So when Magufuli was nominated, you know sometimes, some of the party decisions, they can change people's mindset. They say : oh, it's like this way, the president if he's a Christian, this Christian must be a Catholic, you see these issues. Actually it is not reality, and I'm not sure that one is intentional, maybe it just happened by coincidence, but people are asking themselves : why coincidence, third time ? You know* [il rit]. *So the way the party is making decision, maybe that decision can shift people to believe in that way : if you want to be President maybe you must be a Catholic, you know. But it's not constitutional, you know, and there is no any proof for that one, but because it happened the third consecutive time, maybe people they start believing on that*[1169] *».*

(ELCT), 25 février 2016, Dar es Salaam.

[1167] Entretien de l'auteure avec J.N., pasteur à Ubungo, Anglican Church of Tanzania (ACT), 17 septembre 2015, Dar es Salaam.

[1168] Lors du meeting de clôture de la campagne d'UKAWA à Dar es Salaam, l'un des orateurs avaient par exemple expliqué : *« Now we are united, Christians and Muslims, and CCM is the devil »*. Observation du meeting régional de clôture de la campagne d'UKAWA pour la région de Dar es Salaam, ward de Sinza, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 23 octobre 2015. Pas d'enregistrement, traduction de mon assistant de recherche.

[1169] Entretien de l'auteure avec G.M., secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour les circonscriptions d'Ubungo et de Kibamba, 4 mai 2016, Dar es Salaam.

Comme le révèle le propos de mon ami, les réactions des membres du CCM à l'allocation d'Edward Lowassa relevaient moins d'une indignation sincère que du plaisir de voir la campagne de l'opposition dérailler. Tout le monde savait pertinemment que ceux qui criaient au scandale ne se privaient pas d'utiliser des arguments similaires dans leur propre campagne à partir, comme je l'ai montré, des registres du localisme, de l'ethnicité ou de la religion. L'épisode de Tabora avait pourtant créé une très importante polémique et avait continué de marquer les discours prononcés lors des meetings politiques jusqu'aux élections du 25 octobre. Ce propos avait suscité de nombreuses réactions non pas tant en raison de ses arguments de fond que du contexte dans lequel cette version de l'idée de rotation était mobilisé. Cette polémique démontre en réalité que l'articulation entre identités infranationales et cadre national dans la Tanzanie contemporaine tient en grande partie à une délimitation des espaces dans lesquels certains types de registres peuvent être utilisés. C'est ce qu'illustre le propos d'un responsable du diocèse de l'Église luthérienne d'Arumeru lorsque je l'interroge quelques mois plus tard sur l'épisode de Tabora :

> *« Q : So you remember that issue with Edward Lowassa in Tabora... As a Lutheran, how do you relate with what he said ? [...]*
> *A : For me he made a mistake, according to my own opinion he shouldn't mention that in the Church. If you thought it is time for the Lutherans, you should do it in another way because that was a campaign that was highly segregative, yeah. Though he's my friend but that place I must admit that...*
> *Q : How should he have done it ? If it's not in the Church, how should he have done it ?*
> *A : By helping his fellows who'd move, I mean, from individual to individual, doing confidentially.*
> *Q : So you think it would have been okay to do it confidentially ?*
> *A : To me ? Argh, you see, if you're my brother or my sister, I would favour you, I would favour you by another person. This is also common in politics, even nepotism is everywhere, so he did it and he was successful, I wouldn't mind much, but as a matter of fact, if he's not competent it's not good. You should support someone in that way, someone who's competent, who's able to do it, not only supporting him because he's your brother, you support somebody who's able. So to me Lowassa I thought he was able to lead, but not only the question of Lutherans and other things, because. And that's why I'm saying, he did it in the wrong way*[1170] *».*

[1170] Entretien de l'auteure avec L.N., Administrative Officer pour le diocèse d'Arumeru, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT), 1er avril 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

Parmi les pasteurs et responsables de l'Église luthérienne que j'ai rencontrés, la majorité semblait partager cette dernière position : selon eux, le problème de l'allocation de l'ancien Premier ministre à Tabora ne portait pas tant sur le fond de l'argument (une classique entreprise de proximité) mais sur les conditions de son énonciation.

Si L.N. utilisait mot de *« confidentially »* pour qualifier le cadre dans lequel ce propos aurait été acceptable, il ne voulait toutefois pas dire « espace privé ». Son propos illustrait davantage le fait que la mobilisation des référents identitaires infranationaux en Tanzanie est différemment régulée en fonction du niveau du champ électoral auquel ils sont utilisés. À cet égard, le propos d'Edward Lowassa à Tabora remettait en cause un code de communication relativement typique de la compétition électorale en Tanzanie : un candidat évite de parler de lui-même mais laisse les membres de son équipe, qui se situent aux échelons inférieurs du régime, le faire pour lui. Dans les rassemblements auxquels j'ai assisté, les élus et responsables locaux défendaient ainsi la candidature du candidat au poste de *diwani* [conseiller au District Council] ; celui-ci vantait les mérites du candidat à la députation ; et ce dernier faisait campagne pour le candidat à la présidence[1171]. Si cette règle était généralement respectée, c'était non seulement par respect de certaines règles de convenance[1172] mais aussi pour éviter, très prosaïquement, que les candidats à la présidentielle utilisent eux-mêmes des arguments faisant référence à leur appartenance identitaire, qu'elle soit religieuse, ethnique ou régionale.

Le problème posé par les propos d'Edward Lowassa à Tabora était qu'ils étaient relativement francs : s'il ne demandait pas directement les fidèles de voter pour lui, l'ancien Premier ministre n'en faisait pas appelait pas moins ouvertement à une forme de solidarité religieuse. Or, les arguments de campagne mobilisant des référents identitaires infranationaux sont plus souvent exprimés d'une manière subtile, en respectant certains des items du langage de « la paix et la stabilité ». Le mot de *mkoa* [région] est ainsi préféré à celui plus connoté de *mkabila* [ethnie], tandis que celui *saidia* [aider, soutenir] est privilégié à un appel direct à *chagua* [voter]. Ces précautions sont particulièrement notables pour les personnalités situées aux échelons supérieurs du fonctionnement du

[1171] Cette règle n'est pas absolue. Toutefois, si l'inverse peut aussi être vrai (le candidat à la députation peut également louer les qualités du candidat au poste *diwani*) c'était dans des proportions très inférieures.
[1172] Un aspect que remarque déjà Denis-Constant Martin lors de la campagne de 1985. Voir Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 161.

régime (ministres, responsables nationaux du parti, candidats à la présidentielle). Lors d'un meeting à Mbogwe où il rendait visite au député Augustino Masele, un ministre du CCM avait ainsi appelé les électeurs à choisir John Magufuli, « *a person from the same region* » en utilisant le mot de *mkoa* et en évitant de faire référence à l'identité sukuma[1173]. Dans le cadre de la campagne de 2015, les orateurs des meetings utilisant l'argument du *mfumo* cherchaient également à resituer leur argument dans le cadre plus général de la nation tanzanienne. L'allocution d'Edward Lowassa ayant été coupée après son appel aux électeurs luthériens, il n'est pas possible de savoir s'il a lui-même utilisé cette technique afin d'atténuer leur potentiel conflictuel. Filmé par une équipe de la chaîne de télévision publique Tanzania Broadcasting Corporation (TBC), il est d'ailleurs probable que le montage de cette vidéo a été effectué pour « aggraver » la portée du propos de l'ancien Premier ministre, pour des raisons stratégiques ou, plus prosaïquement, pour assurer une audience à la chaîne. L'image est toutefois de suffisamment bonne qualité pour attester qu'Edward Lowassa se savait filmé lorsqu'il a prononcé son allocution. Or, le retentissement médiatique constitue l'un des critères que l'on peut utiliser pour distinguer les types de meetings, en fonction du « niveau » auquel ils se déroulent. S'il n'est pas possible d'en dresser une typologie exhaustive, les quatre critères de la publicité, de l'échelon administratif, de l'orateur présent le plus élevé et du nombre de personnes présentes permettent ainsi de distinguer différentes échelles de fonctionnement de la campagne électorale et donc du régime tanzanien.

[1173] Observation d'un meeting du CCM, village de Ngemo, circonscription de Mbogwe, (région de Geita), 30 août 2015. Pas d'enregistrement, traduction de mon assistant de recherche.

Tableau : types de meetings électoraux pendant la campagne électorale de 2015

Niveau	Lieu	Public	Orateur de niveau le plus élevé	Médias
Local	Village / Rue	50 – 100 personnes	*Diwani* [conseiller au District Council] Député [visite des villages voisins avant un meeting au niveau du ward]	non
Interne	Village	Réservé aux adhérents 40 – 60 personnes	Député	non
Ward	Village principal du ward	150 – 400 personnes	Député	non
Circo	Ville principale de la circonscription	500 – 1 000 personnes	Député	rarement
Régional	Capitale régionale	> 5 000 personnes	Tous les candidats à la députation de la région + invité national (ministre)	toujours
National	Capitale régionale	> 10 000 personnes	Candidat à la présidentielle	toujours

Tableau : meetings observés pendant la campagne de 2015 (total : 24)

Niveau	Parti	Mbogwe	Arumeru	Kilwa	Ubungo
Interne	CCM		2		
	UKAWA				
Local	CCM	2	3	1	1
	UKAWA		1	1	1
Ward	CCM	2		2	
	UKAWA	1	1	1	
Circo.	CCM			1	
	UKAWA				
Régional	CCM	1			
	UKAWA				1
National	CCM				2
	UKAWA				

NB : vers la fin de la campagne électorale, les visites de ministres ou de personnalités de niveau national du parti (comme la première dame) sont plus fréquentes.

Le nombre de personnes présentes est évalué en fonction de l'affluence moyenne (beaucoup de personnes arrivent au milieu du rassemblement) et varie grandement en fonction des circonscriptions.

Le calendrier des meetings pour chaque parti politique est validé par le District Executive Director avant le début de la campagne : il donne l'autorisation à chaque candidat à la députation d'organiser des rassemblements dans un seul ward par jour et évite, pour garantir « la paix et la stabilité[1174] », que plusieurs formations soient présentes le même jour dans le même ward.

[1174] Entretien de l'auteure avec B.H., Elections Officer, District Executive Director (DED) pour le district de Kinondoni et Assistant Returning Officer pour la circonscription d'Ubungo, 17 septembre 2015, Dar es Salaam. Confirmé par tous les District Executive Directors que j'ai rencontrés.

Sans être complètement représentative, mon enquête de terrain a clairement montré que l'utilisation des référents identitaires infranationaux est d'autant plus fréquente que l'on se rapproche de ses niveaux les plus inférieurs : en ce qui concerne la religion et les accusations de sorcellerie (voir chapitre 3 3.1 et 3.2), ces propos étaient généralement tenus lors des réunions internes (comme J.M. du CCM à Arumeru East) ou au niveau du village (comme pour la campagne du Chadema à Mbogwe et Arumeru East). À Mbogwe, j'ai observé des entreprises de proximité à partir du registre de l'ethnicité au niveau du village et du ward : le ministre qui avait appelé les habitants de Geita à voter pour John Magufuli en raison de leurs origines régionales communes l'avait fait dans le village de Ngemo, mais s'en était abstenu quelques heures plus tard dans la capitale régionale de Geita, où était présente une équipe de télévision. À Ubungo (Dar es Salaam), l'argument de la distinction swahilie (*ustaarabu*) n'était utilisé par le candidat à la députation qu'au niveau de la rue (*mtaa*) mais un imam proche d'UKAWA y avait eu recours lors du meeting de clôture de la campagne régionale. Enfin, à Kilwa, les attaques contre le candidat du CCM Gulamabasi Hasnain en faisant référence à son identité raciale étaient exprimées dans les meetings du CUF au niveau des villages, tandis que les utilisations « positives » de cette thématique par les membres de l'équipe du CCM, pour défendre leur candidat, pouvaient s'exprimer jusqu'au niveau de la circonscription (voir p. 409).

Ces exemples montrent que pour comprendre les différentes utilisations des référents identitaires infranationaux dans le cadre de la campagne de 2015, il faut les resituer au regard de trois types de « niveaux » dans une forme de gradation : d'un côté, au niveau du meeting (à partir des quatre critères précisés dans le tableau) ; d'un autre, au niveau de l'orateur qui s'exprime en utilisant cet argument (qu'il s'agisse d'un responsable local, candidat *diwani*, candidat à la députation, d'un responsable national ou candidat à la présidentielle) ; enfin, au niveau de la « gravité » de l'argument mesuré par l'écart avec le « récit identitaire » du parti-État[1175]. Au regard de ces différents critères, la polémique provoquée par les propos d'Edward Lowasssa à Tabora se comprend parce qu'ils ont été prononcés à trois « niveaux » élevés. S'il est tout à fait courant d'entendre des

[1175] Il semble en effet moins problématique d'utiliser un argument relevant de l'idée de distinction que la mobilisation, même positive, de la question raciale, elle même moins en contradiction qu'une utilisation du registre de l'ethnicité : de leur côté, les utilisations négatives de la thématique de la religion (à travers les accusations de sorcellerie) semblent restreintes aux échelons les plus inférieurs du régime.

utilisations négatives du registre de l'ethnicité par des responsables locaux des partis lors de meeting au niveau du village, il était beaucoup moins concevable qu'un candidat à la présidentielle, dans un cadre où son propos aurait assurément une audience médiatique, ait recours au registre de la religion pour se démarquer de son adversaire.

Cette articulation différenciée entre référents identitaires infranationaux au sein du cadre national en fonction des niveaux de fonctionnement des régimes était en outre particulièrement visible dans l'articulation entre l'usage du kiswahili et des autres langues locales. Au niveau national, l'usage de ces dernières était réservé aux salutations : dans ses meetings, John Magufuli avait ainsi pris l'habitude de saluer le public en une quinzaine ou vingtaines de langues avant de commencer son discours. Lors d'un rassemblement à Dar es Salaam auquel j'ai assisté, chacune de ces salutations avait provoqué un cri de joie des personnes présentes qui entendaient utiliser leur langue maternelle[1176]. Cette utilisation des langues locales pour ouvrir les rassemblements n'était toutefois pas réservée aux zones urbaines dont une large partie de la population est issue de migrations rurales, comme pouvaient en témoigner les extraits des discours du candidat à la présidentielle du CCM diffusés chaque jour à la télévision. À travers ces diverses entreprises de proximité, l'objectif était d'inscrire John Magufuli, en tant que représentant du parti-État, dans une multiplicité de terroirs. En rappelant la diversité linguistique de la population tanzanienne, il s'agissait aussi d'insister sur son unité dans la diversité à travers l'utilisation unique, dans les discours, du kiswahili. Utilisé en dernier dans la succession de salutations, le kiswahili se voyait accordé un statut prééminent par sa capacité non à remplacer mais à coiffer les autres langues locales.

Dans son enquête pendant la campagne électorale de 1995, en évoquant les meetings se tenant à l'échelon infranational, Ariel Crozon note que :

> « Toutes les manifestations publiques auxquelles nous avons assisté se sont déroulées [en kiswahili], qui transcende les différentes ethniques. L'utilisation d'une langue ethnique serait en effet mal perçue par la population car les signes de distinction ethnique sont, en politique, soupçonnés d'apporter la discorde et les

[1176] Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Sinza, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 20 octobre 2015.

> conflits. À Igunga, [région de Tabora] [les candidats à la députation] ouvraient leurs discours par les salutations d'usage en kinyamwezi, plus pour rappeler à l'auditoire qu'ils sont des enfants du terroir que pour marquer une quelconque revendication ethnique. L'un comme l'autre passaient rapidement au kiswahili pouvant à l'occasion utiliser des expressions et des termes kinyamwezi pour établir une complicité avec le public. En ville (à Dar es Salaam et à Arusha), le kiswahili règne en maître mais, dans certains cas, les orateurs ont recours à des termes anglais (termes techniques : computers, exemptions duties, etc.) non pas que le kiswahili n'ait pas les moyens d'exprimer ces mots mais pour signifier qu'ils sont des personnes cultivées[1177] ».

Mes observations de la campagne à Mbogwe et à Arumeru (East et West)[1178] sont relativement différentes : non seulement il m'est arrivé d'observer des demandes de citoyens présents pour parler la langue locale plutôt que le kiswahili, notamment à Mbogwe, mais les utilisations du code-switching (passage d'une langue à une autre) et du code-mixing (utilisation de différentes langues dans la même phrase) étaient bien plus développées en 2015 que vingt ans plus tôt. Si l'analyse de ces usages linguistiques est intéressante, c'est parce qu'ils « indexent un ensemble de droits et d'obligations différent[1179] » : ils permettent de mesurer comment s'opère l'articulation, à plusieurs niveaux du fonctionnement du régime, entre les référents infranationaux (représentés par la langue locale) et le cadre national (incarné par le kiswahili). On retrouve à cet égard le même triple niveau que pour l'utilisation d'arguments relatifs aux référents identitaires infranationaux : le niveau du meeting ; le niveau de l'orateur qui s'exprime ; le niveau de « gravité » du propos prononcé en langue locale.

L'équilibre entre l'utilisation du kiswahili et du kisukuma, kimeru ou kimasai était variable en fonction du niveau du meeting : lors du meeting régional à Geita auquel j'ai assisté, l'usage du kisukuma était réservé au moment des salutations. Lors des meetings

[1177] Ariel Crozon, « Dire pour séduire, langages et politique en Tanzanie », in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op.cit., 1988, pp. 124 - 125.
[1178] Lors des meetings (hors niveau national) à Dar es Salaam et Kilwa (où je n'ai observé des meetings que sur la bande côtière), le kiswahili était utilisé sans mention d'autres langues.
[1179] Nathaniel Gernez, « Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie) », op.cit., 2015, p. 129. Voir aussi Peter Auer, ed., *Code-Switching in Conversation: Language, Interaction and Identity*, Londres ; New York, Routledge, 1998, 355 p.

au niveau du ward ou du village, l'usage des langues locales était bien plus présent, notamment lorsque le rassemblement avait lieu loin des axes de circulation et où il était probable que la population soit plus homogène. Mais tous les orateurs ne l'utilisaient pas au même degré et pour exprimer les mêmes idées : plus ceux-ci se situaient aux échelons inférieurs du fonctionnement du régime (responsables du parti ou élus locaux), plus ils avaient tendance à l'utiliser la langue locale pour articuler un argument politique. Au contraire, plus ils se situaient à des échelons supérieurs et plus l'usage de la langue locale se limitait à la formulation de proverbes ou à la narration d'histoires métaphoriques : les arguments relatifs au *mfumo kaskazini* [le système du nord] par le député Augustino Masele étaient ainsi prononcées en kiswahili et non en kisukuma. Ces différences entre orateurs ne s'expliquent pas par des compétences linguistiques différentes, puisque tous étaient capables de s'exprimer aussi bien en kisukuma, kimeru ou kimasai qu'en kiswahili[1180] : ils révèlent plutôt que l'articulation entre le cadre national et les référents identitaires infranationaux s'opère différemment en fonction du niveau de fonctionnement du régime. Plus l'on se rapproche de ses échelons supérieurs, plus ceux-ci apparaissent problématiques au regard de l'idée de l'unité nationale : si le lieu où il y est fait référence est un critère important, le niveau de celui qui les utilise est également déterminant, tout comme le type d'argument qui est ainsi exprimé.

Les dynamiques récentes de ces articulations entre cadre national et expression des identités infranationales semblent avoir conduit à une reformulation partielle de l'idée de l'unité de la « communauté des citoyens » tanzanienne. Si le cadre de la nation reste central au fonctionnement du régime, il semble s'accommoder davantage de la mobilisation publique et politique, différemment en fonction des niveaux de son fonctionnement, des référents identitaires infranationaux. Cette hypothèse peut expliquer un résultat très intéressant des derniers rounds de l'Afrobarometer : si ces chiffres doivent être considérés avec prudence, ils montrent que si l'identification unique à la nation tanzanienne reste la réponse la plus fréquente des citoyens interrogés,

[1180] Les rares usages de mots en anglais étaient davantage marqués par une distinction sociale puisque, généralement, seul le candidat à la députation était capable de s'exprimer dans cette langue : ce n'était toutefois pas le cas du député de Kilwa South ni du candidat à la députation du Chadema à Mbogwe. L'usage de mots anglais pouvait aussi marquer une distinction entre générations : les jeunes directeurs de campagne du CCM du Kilwa South et du Chadema à Mbogwe y avaient ainsi davantage recours, quelque soit davantage leur degré de maîtrise de la langue.

l'identification conjointe à l'ethnicité et à la nationalité est en très nette augmentation depuis une quinzaine d'années.

« Question : Supposons que vous ayez à choisir entre être [nationalité] et être de [groupe ethnique du répondant]. Laquelle des affirmations suivantes exprime mieux vos sentiments ?
Réponse : Je me sens... »

	2003/2005	2008/2009	2011/2013	2014/2015	2016/2018
Uniquement [ethnicité]	2,6%	2,7%	1,2%	2,8%	4,3%
Plus [ethnicité]	2,6%	4,2%	1,9%	3,1%	1,9%
Autant [ethnicité] que [nationalité]	**6,1%**	**12,7%**	**29,1%**	**24,1%**	**36,7%**
Plus [nationalité]	7,9%	9,4%	6,2%	11,8%	10,0%
Uniquement [nationalité]	**75,9%**	**68,7%**	**61,5%**	**57,8%**	**47,0%**
PI : échantillon (personnes sondées)	1 248	1 208	2 388	2 350	2 368

Ces chiffres peuvent être mis en relation avec une autre question posée dans le sondage.

« Question : A quelle fréquence, le cas échéant, les [groupe ethnique du répondant] sont-ils injustement traités par le gouvernement ? »

	2005/2006	2008/2009	2011/2013	2014/2015	2016/2018
Jamais	**45,1%**	57,3%	66,0%	85,3%	**91,1%**
Parfois	**22,7%**	22,9%	17,5%	9,8%	**3,4%**
Souvent	**12,0%**	8,8%	12,7%	3,3%	**2,0%**
Toujours	3,4%	2,1%	2,2%	0,8%	0,3%
PI : échantillon (personnes sondées)	9 511	1 225	1 193	2 388	2 368

Source : **http://afrobarometer.org/fr/analyse-de-donn%C3%A9es-en-ligne/l%27analyse-en-ligne** *; consulté le 25 septembre 2018*

Selon ces chiffres, le déclin du sentiment d'injustice est concomitant à une montée en puissance de l'identification conjointe ethnicité/nationalité. Loin de l'alternative « tribe or nation[1181] », il semble donc que c'est au cadre national que s'articulent les sentiments d'appartenance infranationaux dans la Tanzanie contemporaine. La reconfiguration contemporaine du régime tanzanien autour du langage de « la paix et la stabilité » a ainsi contribué à une mise en visibilité grandissante des référents identitaires

[1181] Edward Miguel, « Tribe or Nation? Nation Building and Public Goods in Kenya versus Tanzania », op.cit., 2004.

infranationaux, autour des idées d'inclusion et de justice qui n'ont pas conduit à un affaiblissement du cadre de la nation tanzanienne mais à son adaptation à un contexte postsocialiste et compétitif. Si cette explication peut sembler contre intuitive, même les manifestations les plus agressives de l'idée de marginalisation à travers l'argument du *mfumo* participent *in fine* du renforcement du cadre national tanzanien. C'est parce que l'équilibre entre les mobilisations des référents identitaires infranationaux et cadre national est opéré différemment en fonction des niveaux qu'il permet d'intégrer au fonctionnement du régime des arguments, et donc de réguler, les diverses expressions du pluralisme culturel de la société tanzanienne.

5.3. Conclusion

L'analyse au concret des différents usages des référents identitaires infranationaux dans le champ électoral tanzanien permet de comprendre les dynamiques de l'articulation entre ces référents et le cadre national : en les resituant par rapport aux stratégies d'entrepreneurs identitaires et à des institutions plus ou moins formelles, il s'agit de comprendre les reconfigurations du rapport au pluralisme culturel au cœur du fonctionnement du régime tanzanien. Dans la période contemporaine, ces dynamiques répondent largement de la diffusion du langage de « la paix et la stabilité » et l'investissement dans le champ politique d'agents religieux et coutumiers qui ont contribué à renforcer la pertinence de ces référents pour conceptualiser l'unité nationale.

Le recours généralisé des candidats à la « politique de l'affection » dans le cadre de la campagne de 2015 donne ainsi à voir que l'inclusion des citoyens à la nation est construite dans une dialectique entre le local et national, que la figure du député permet de relier. Le langage de famille permet à cet égard d'articuler ces modes d'inclusion au cadre national à des relations de représentation caractérisées par le paternalisme et l'idée de responsabilité des citoyens à l'égard du cadre du parti/État/nation. Le recours au localisme et les entreprises de proximité s'intègrent ainsi au cadre national, au sens où l'inscription dans le particulier, qu'il s'agisse du territoire local ou de la famille, est une condition de la montée en généralité au niveau national *(5.1)*.

Les usages des référents identitaires infranationaux lors de la campagne électorale de 2015 s'articulaient également autour de l'idée d'une forme de « justice » dans l'accès à la représentation politique et, par conséquent, aux ressources du parti-État. Répondant autant qu'ils contribuent aux dynamiques de registres d'attentes à l'égard du cadre national, ces usages se traduisent par des institutions informelles dynamiques visant à une forme d'équilibre et de rotation entre les différents segments qui composent la société tanzanienne, notamment autour de la question religieuse. Tout en reconnaissant la diversité de la société tanzanienne, ces politiques d'équilibre s'insèrent et renforcent le

cadre de l'État-nation. Elles donnent ainsi à voir non pas un affaiblissement du nationalisme du parti-État mais ses reconfigurations dans un contexte postsocialiste et compétitif, à travers la redéfinition d'un équilibre précaire qui s'opère à différents niveaux de fonctionnement du régime *(5.2)*.

En réinterprétant les idées d'inclusion et d'équité à travers certains mécanismes de prise en charge du pluralisme culturel de la société tanzanienne, ces usages des référents identitaires infranationaux permettent de créer du commun entre les différents espaces qui constituent un grand pays comme la Tanzanie, de reproduire le cadre de l'État-nation dans une dialectique entre le local et le national, et d'adapter le nationalisme du parti-État aux évolutions du champ politique. Dans la période contemporaine, le nationalisme du parti-État s'est reconfiguré au même titre que d'autres aspects du fonctionnement du régime tanzanien : l'unité nationale a tendu à être conceptualisée non en opposition mais en vertu d'une certaine forme de diversité de la société tanzanienne.

Conclusion générale. Dynamiques autoritaires : cooptation, mobilisation, légitimation.

En repartant de la notion de « pluralisme limité », élaborée par Juan Linz en 1964, j'ai cherché, dans ce travail, à mettre en lumière les différents processus de régulation du pluralisme politique et culturel qui font, au concret, fonctionner le régime politique tanzanien. Il s'agissait de s'intéresser, dans une approche dynamique, au rapport au pluralisme, conçu comme une problématisation spécifique de la dialectique entre le particulier et l'unité, dans une perspective croisée entre ses aspects politiques et culturels. Tout en se saisissant de la problématique des modes autoritaires d'exercice du pouvoir, il s'agissait de resituer les processus de limitation du pluralisme comme les produits d'une multiplicité de mécanismes de régulation dont, pour comprendre les enjeux et les reconfigurations, il ne faut pas présupposer du résultat final. En ce sens, le maintien du régime tanzanien ne peut se comprendre que comme étant rendu possible par l'ensemble des dynamiques des relations d'autorités (*partie 1*), dans un équilibre précaire et en permanente reconfiguration (*partie 2*).

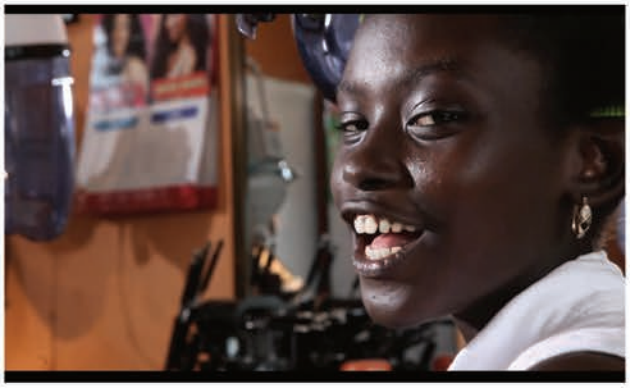
À l'issue de mon enquête de terrain en Tanzanie fin 2016, j'ai découvert un clip de musique, *Amani Kwanza*[1182] [la paix d'abord] qui illustre parfaitement, en deux minutes et trente-six secondes, les principales conclusions de ce travail. Il permet de comprendre les mécanismes de cooptation d'agents non politiques, les modes de légitimation du régime ainsi que les processus de mobilisation des agents sociaux et politiques autour des élections, afin de mettre au jour les ressorts de la continue centralité du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) dans le champ politique.

[1182] *Amani Kwanza*, « Tanzania Tanzania (Amani Kwanza version) », publié le 5 août 2015 (Annexe vidéo 13) [disponible sur https://www.youtube.com/watch?v=C2U_1-RDRAg ; consulté le 27 juin 2018]. Ce clip a été financé par la coopération suisse et plusieurs ONG religieuses étrangères.

Encart 13 : « Amani Kwanza » [la paix d'abord]

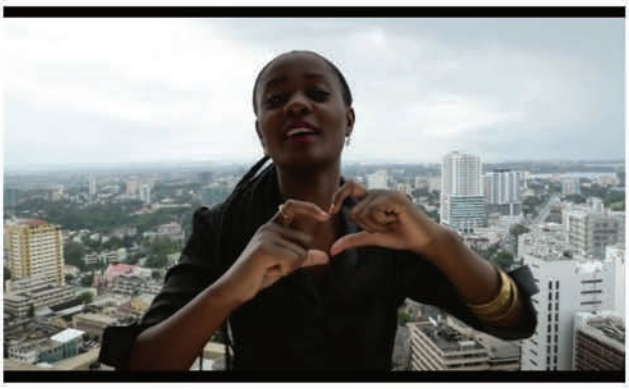
Source : *Amani Kwanza*, « Tanzania Tanzania (Amani Kwanza version) »
publié le 5 août 2015 (Annexe vidéo 13)

1. La mise en scène des différents « segments » de la société tanzanienne



Jeunes et vieux

Femmes et hommes



Ruraux et urbains

Valides et handicapés

2. La diversité par l'emploi

Au restaurant. Les femmes cuisinent, les hommes s'occupent du barbecue (*nyama choma*).

Les *boda boda* (moto taxis).

Le businessman (*mfanyabiashara*).

Les *mama* au marché (*sokoni*).

La boutique (*dukani*).

Le fabricant de briques (*matofali*).

Le garagiste (*fundi*)

3. L'unité dans les divisions…

…raciales…

mwafrika [africain] / *mhindi* [indien]

…ethniques…

[Il y a 50 ans, environ 120 tribus ont accédé à l'indépendance et le pays est né]

… religieuses…

mkristo [chrétien] / *mwislamu* [musulman]

Le panneau que tiennent deux membres de l'IRCPT (à gauche son secrétaire général C.G.) indique *« sisi ni Watanzania »* [nous sommes les (ou des) Tanzaniens].

… et politiques.

upinzani [opposition] / *mwana-CCM* [littéralement une personne du CCM]

Ces deux jeunes hommes portent les maillots des équipes de équipes de football de Dar es Salaam du Simba Club Sport (à gauche) et des Young Africans (ou Yanga) (à droite) : la rivalité qui opposent ces deux équipes, les plus importantes de Tanzanie, recoupe celle entre l'opposition et le CCM (voir nbp 1183).

Conclusion : différents mais similaires, membres de la même « famille » de la nation tanzanienne.

4. Les élections : source et support de l'anxiété

[Le destin de notre nation est entre tes mains. Inscris toi et vote.]

[En cette année d'élections, assurez-vous de vous faire entendre dans la paix.]

[En cette année d'élection, n'oublions pas que nous sommes tous Tanzaniens. Nos différences sont notre force.]

[Continuons à être unis et à chérir notre paix afin de nous faire connaître au monde, parce que nous le pouvons.]

Paroles [traduction de l'auteure]

Tanzania Tanzania nakupenda kwa moyo wote.
Nchi yangu Tanzania jina ni tamu sana.
Nilalapo nakuota wewe, niamkapo ni heri mama wee.
Tanzania Tanzania nakupenda kwa moyo wote.
Nchi yangu Tanzania ninapokwenda safarini, kutazama maajabu, biashara nayo makazi.
Sitaweza kusahau mimi, mambo mema ya kwetu kabisa.
Tanzania Tanzania nakupenda kwa moyo wote.

Tanzanie, Tanzanie, je t'aime de tout mon cœur.
Mon pays Tanzanie, que ton nom est doux.
Quand je dors je rêve de toi, je me réveille heureux maman oui.
Tanzanie, Tanzanie, je t'aime de tout mon cœur.
Mon pays Tanzanie quand je pars en voyages, je vois tes merveilles, les commerces et les travailleurs.
Je ne pourrai pas m'oublier, toutes ces bonnes choses pour nous.

Cooptation

Ce clip illustre d'abord la manière dont se déroule l'implication de nombreux agents non politiques, notamment les leaders religieux, dans le champ politique tanzanien. L'un des aspects déterminants du fonctionnement des régimes autoritaires est en effet leur capacité à arrimer aux processus de régulation du pluralisme tout une série d'agents qui n'en sont pas forcément d'ardents partisans, et qui peuvent même être plutôt critiques de certains de leurs aspects. Diffusé sur les réseaux sociaux et à la télévision, le clip *Amani Kwanza* a été produit, en vue des élections du 25 octobre 2015, par l'Inter-Religious Council for Peace Tanzania (IRCPT) dont deux des membres apparaissent d'ailleurs à l'écran. Montant en puissance depuis le début des années 2000, et se traduisant institutionnellement par la création de l'IRCPT au niveau national et les *kamati ya amani* [comité pour la paix] au niveau du district, la thématique du dialogue interreligieux constitue aujourd'hui le critère principal par lequel se distinguent, en Tanzanie, ceux des agents religieux qui sont cooptés par le régime. Relativement inclusifs au niveau national, ces mécanismes sont généralement plus limités au niveau du district, où ils s'inscrivent dans des relations historiquement étroites entre les agents du parti-État et les représentants des organisations religieuses instituées. La thématique du dialogue interreligieux fait en outre l'objet d'investissements stratégiques, à la fois du côté des agents religieux et de ceux du parti-État. Dans un contexte où leur champ d'origine est de plus en plus compétitif, ces relations de reconnaissance, de répartition des tâches et de légitimation mutuelle leur permettent d'accéder et d'échanger des ressources symboliques et matérielles déterminantes. L'évolution de ces modes de cooptation a conduit à une pacification relative du champ religieux tanzanien depuis les années 2000. La mise en avant de la thématique du dialogue œcuménique, présentée comme s'inscrivant dans la protection de « la paix et la stabilité » et de l'unité nationale, a ainsi contribué à une mise en ordre, une institutionnalisation et un rapprochement avec le parti-État, notamment au sein du champ islamique.

Le clip « *Amani Kwanza* » est en outre caractéristique de la manière dont s'opère l'implication de ces agents non politiques au cours des élections, non pour soutenir un

candidat ou un parti, mais en faveur du processus électoral dans son ensemble. Ces activités contribuent à la neutralisation du fonctionnement du régime tanzanien et à faire comme s'il ne favorisait pas, *in fine*, la continue centralité du CCM dans le champ politique. À travers la promotion d'un objectif présenté comme relevant de l'intérêt général (hier le développement, aujourd'hui la « paix et la stabilité »), il s'agit, pour les agents du parti-État, d'accrocher aux modes de régulation du pluralisme toute une série d'agents, afin de neutraliser leur potentiel contestataire et d'invisibiliser la reproduction du « de facto one-party state ». En s'inscrivant spontanément dans le cadre du langage de la formule de légitimation du régime, l'activité de beaucoup de ces agents religieux, dont ce clip témoigne, montre que ces mécanismes de cooptation fonctionnent à double sens. L'argument du désintéressement leur permet d'invisibiliser leurs propres stratégies de maintien dans le champ religieux, en les présentant comme des activités neutres de protection d'un statu quo positif. Si ces agents disposent d'une influence sur le fonctionnement du régime, elle reste relativement modérée, et leur permet uniquement d'apposer leur veto lorsqu'ils considèrent qu'un intérêt fondamental est mis en cause. Dans leur majorité, ces élites intermédiaires jouent donc plutôt le rôle de « courtiers » du régime politique, et contribuent à la mise en œuvre concrète de processus de limitation du pluralisme politique et culturel dans un cadre qui reste, *in fine*, borné et organisé en direction du maintien du régime politique.

Légitimation

Le clip « *Amani Kwanza* » montre également comment la formule de légitimation du régime, construite dans la période contemporaine autour du langage de « la paix et la stabilité » (*amani na utulivu*), est appropriée et reproduite à travers l'activité de nombreux agents. Saturant le champ politique tanzanien contemporain, ce langage exprime une conceptualisation anxiogène du pluralisme politique et culturel, qui a irrigué en profondeur les « mentalités » des élites du régime et s'est diffusée au sein du champ politique. Dans la période contemporaine, cette « stratégie de l'anxiété » menée par les agents du parti-État articule une vision paradoxale du pluralisme, à la fois comme d'un danger et comme une caractéristique intrinsèque de la nation tanzanienne. De nombreux plans du clip *Amani Kwanza* illustrent comment l'unité nationale,

présentée comme une expérience concrète de la vie quotidienne, est mise en scène comme l'addition d'individus divers. Ces visages anonymes représentent à la fois les divers emplois et occupation typiques de la vie des villes et des bourgs tanzaniens, ainsi que les différents segments qui composent la société, sur le mode de la dichotomie entre jeunes et vieux, hommes et femmes, urbains et ruraux, valides et handicapés. Les plans qui rassemblent deux individus aux identités « opposées » donnent également à voir une conceptualisation du pluralisme qui représente la diversité comme la cumulation de clivages raciaux, religieux et politiques. L'image qui présente deux jumelles finit de mettre en scène la conception d'une nation unie par son pluralisme politique et culturel : celui-ci ne relève, *in fine*, que d'une similitude à partir de différences dichotomiques. Cette dernière image illustre en outre la reformulation contemporaine, à travers le langage de « la paix et la stabilité », de la métaphore historique de la nation tanzanienne comme d'une famille élargie : celle-ci est unie dans sa diversité par le mariage et la filiation, inscrivant la dynamique du régime dans un lien entre passé, présent et futur.

Représentée comme la coexistence pacifique d'individus aux identités infranationales diverses, cette conception de l'unité nationale, au cœur de la formule contemporaine de légitimation du régime, contribue à mettre sur le même plan affiliations partisanes et identités culturelles, et donc à confondre pluralisme politique et pluralisme culturel. La métaphore du match de football, qu'utilisait Julius Nyerere pour rejeter le multipartisme au début des années 1960, trouve, dans le plan qui présente deux supporters des équipes adversaires de Dar es Salaam[1183], une actualisation et une mise en scène contemporaines. Celle-ci témoigne très concrètement de la manière dont le régime tanzanien fonctionne en dépolitisant le débat et les affrontements partisans. À cet égard, la fonction de la formule de légitimation du régime n'est pas d'empêcher le pluralisme des opinions et des formations politiques mais de réguler ses expressions dans un cadre limité : le langage de « la paix et la stabilité », mais aussi les langages de l'*Uhuru* [libération] et de l'*Ujamaa,* peuvent servir de support à des pratiques critiques, qui tancent les gouvernants, sans toutefois remettre en cause les fondements de la relation d'autorité. C'est à travers d'un double processus d'externalisation et d'internalisation de la critique

[1183] Tadasu Tsuruta, « Sima or Yanga? Football and urbanization in Dar es Salaam », in James Brennan, Andrew Burton et Yusufu Lawi, eds., *Dar es Salaam: Histories from an Emerging African Metropolis*, op.cit., 2007, pp. 198 - 212.

et de contrôle et d'habilitation de la citoyenneté, que se produit la limitation du pluralisme : elle inscrit le flot des discours et pratiques politiques dans un cadre limité, borné par et articulé autour de la formule de légitimation du régime. Dans la période contemporaine, le langage de « la paix et la stabilité » permet ainsi, aux agents du CCM, de présenter ce dernier, en tant qu'organisation partisane distincte de ses membres, comme le protecteur en dernier ressort de l'unité nationale, et de délégitimer l'opposition en la résumant à la représentation sectaire d'intérêts segmentaires.

Mobilisation

Le clip *« Amani Kwanza »* illustre enfin la manière dont le temps électoral constitue, en Tanzanie, un moment central, mais aussi paradoxal, de mobilisation des énergies, des citoyens et des élites intermédiaires. Alors qu'il se donne pour objet de promouvoir « la paix et la stabilité », en vue du scrutin du 25 octobre de 2015, ce clip ne montre jamais l'acte de vote en lui-même, ni même un bureau de vote, pour se concentrer sur la mise en scène de l'unité de la nation tanzanienne dans sa diversité. Cette invisibilisation du processus électoral dans ses aspects matériels illustre le fait que, dans le cadre du fonctionnement du régime tanzanien, les élections ne sont pas importantes en elles-mêmes mais parce qu'elles constituent le support privilégié de processus plus larges de régulation du pluralisme. Les élections sont en effet au cœur de la stratégie de l'anxiété des agents du parti-État, au sens où elles sont présentées comme un « drame », déconnecté des lieux où se prennent les décisions concernant les orientations programmatiques, mais qui permet la confrontation régulière et ritualisée de la communauté politique aux tendances centrifuges du pluralisme politique et culturel. À travers des mécanismes de cooptation qui se densifient à mesure que le scrutin se rapproche, le processus électoral permet aussi la mobilisation d'élites intermédiaires qui participent largement aux mécanismes de disciplinarisation des citoyens. À travers ces diverses activités d'éducation civique, il s'agit de légitimer un répertoire d'action politique résumé à l'acte de vote, organisé autour de normes de la « bonne citoyenneté » qui traduisent au concret la formule de légitimation. Dans le cadre du processus électoral, cette mobilisation, au sens d'une activité intense de la machinerie du parti-État pour promouvoir, encourager et soulever des énergies citoyennes dans un sens favorable

au maintien du régime, limite le répertoire d'action et les modes de représentation des citoyens tanzaniens sans, toutefois, produit un aplanissement des pratiques politiques. Le conformisme des pratiques citoyennes produit par ces processus ne relève pas de la soumission, de la capitulation de l'esprit critique ou de l'intériorisation d'une supposée véracité des idées articulées par la formule de légitimation : les gouvernementalités subjectivantes se construisent plutôt autour du sentiment d'une forme responsabilité individuelle à l'égard de la communauté des citoyens, dans la protection de « la paix et la stabilité ».

Les élections dans la Tanzanie contemporaine permettent également la mobilisation des citoyens et des candidats dans la reproduction d'une politique de l'affection, qui marque en profondeur le lien de représentation : le *mbunge* [député] constitue une figure intermédiaire entre le local et le national, qui permet d'articuler une montée en généralité du proche vers l'espace du parti/État/nation. Exprimée à travers le langage de la famille, l'inclusion à la nation tanzanienne est alors construite comme articulant un registre de droits et de devoirs réciproques. Si les élus se doivent de respecter une certaine éthique de redistribution et de protection, les citoyens, en retour, sont limités dans leurs demandes d'accountability. Exprimés à travers les langages supports de la formule de légitimation, ces registres d'attentes se limitent à questionner la mise en œuvre des principes promus par le régime. Autour de l'idée de « justice », les différents usages des référents identitaires infranationaux lors de la campagne électorale (localisme, ethnicité, question religieuse) illustrent que, dans la période contemporaine, l'unité nationale est conceptualisée non en dépit, mais en vertu, de la diversité culturelle et politique de la société tanzanienne. Une politique d'équilibre précaire et dynamique, dans l'accès aux positions de responsabilité au sein du parti-État et aux ressources de ce dernier, régule autant qu'elle ne traduit ces registres d'attentes. À travers l'idée de la rotation, elle permet de créer du lien entre les citoyens tanzaniens, dans un contexte compétitif et postsocialiste, et d'adapter, dans une dialectique entre le local et le national, le nationalisme du parti-État à ces évolutions contemporaines.

Dynamiques autoritaires

Tout en sortant de l'ambition taxinomique de la sociologie classique des régimes politiques, ce travail propose, à partir du cas tanzanien, quelques pistes d'analyse pour participer du renouveau de la sociologie des régimes autoritaires contemporains.

Méthodologiquement, j'ai adopté dans ce travail une approche « au concret » du fonctionnement du régime tanzanien, d'inspiration ethnographique, qui permet de croiser l'analyse de ses aspects idéels et matériels. Dans ce cadre, les élections constituent non un objet en soi, mais un site d'observation privilégié : caractérisées par une effusion de discours, de mises en scène, de stratégies politiques, elles donnent à voir les reconfigurations du rapport au pluralisme, dans ses aspects politiques et culturels. Jusqu'à présent, les approches récentes relevant de l'autoritarisme électoral se sont surtout interrogées sur les effets de l'organisation d'élections sur ces régimes : renverser le regard permet de saisir comme le moment électoral est mis en forme et comment il met au jour les modes autoritaires de régulation du pluralisme politique et culturel.

Pour comprendre les dynamiques contemporaines du régime tanzanien, j'ai également adopté une approche « par le milieu » de son fonctionnement. Celle-ci est particulièrement heuristique pour comprendre subtilement, et à différentes échelles, les modes d'exercice de la domination autoritaire qui sont souvent simplifiés en une analyse binaire entre gouvernants et gouvernés. Poser le regard sur le régime « par le milieu » permet de comprendre comment la pyramide du régime autoritaire fonctionne d'une manière routinière, à partir de l'implication de toute une série d'agents intermédiaires, bien au-delà de ceux du parti-État *stricto sensu*, et dont la contribution est déterminante. Une telle entreprise permet en partie de lever le voile sur le « mystère » du fonctionnement des régimes autoritaires : si ceux-ci ne relèvent pas d'une configuration sociale, ils n'en fonctionnement pas moins à partir d'une série de relations d'autorité et de mécanismes d'association qui limitent l'action transformatrice des élites intermédiaire et la participation politique des citoyens.

J'ai enfin analysé, dans ce travail, les dynamiques du régime tanzanien en me détachant complètement de l'interrogation sur le changement de régime, relative à la fois à la problématique de la démocratisation et à celle, aujourd'hui très populaire, de la déconsolidation démocratique[1184]. Il me semble qu'analyser le maintien, la stabilité ou la résilience, des notions très utilisées quand il s'agit de décrire les régimes autoritaires contemporains, ne peut se faire qu'en saisissant leurs reconfigurations, leurs évolutions et leurs restructurations, dans une perspective qui ne cède ni à téléologie de la transition, ni à la condamnation des sociétés. Une démarche sociohistorique permet à cet égard de resituer la configuration contemporaine du régime tanzanien dans une dialectique dynamique entre changement et continuité. Le rappel permanent au passé, la réaffirmation de la filiation du CCM actuel avec le moment de la fondation de la communauté des citoyens, la mise en scène de la continuité et de la succession des hommes aux positions de pouvoir ne signifie pas que le régime tanzanien soit intrinsèquement conservateur. C'est en réalité à travers l'inscription des thématiques de « la paix et la stabilité » et de l'unité nationale dans un lien entre passé, présent et futur que le régime fonctionne. La stratégie de l'anxiété menée par ses agents illustre également ces dynamiques : le passage d'une stratégie du « risque » pendant la période de parti unique, à une stratégie de l'anxiété dans la période contemporaine, traduit la capacité d'adaptation du régime à des contextes économiques, sociaux et politiques changeant, en organisant des mécanismes de cooptation plus larges et en adaptant les normes de la « bonne citoyenneté » à un contexte compétitif et postsocialiste. Les dynamiques du régime tanzanien, à l'instar d'autres régimes autoritaires, doivent ainsi être conceptualisées comme le passage progressif d'une configuration à une autre, dans une perspective graduelle et processuelle. Cette approche permet de resituer la précarité de la configuration actuelle : il n'est possible à aucun agent de percevoir, de prévoir, d'anticiper dans quelle direction ou à quelle vitesse le changement doit s'opérer. Chaque régime autoritaire doit être conçu une machinerie complexe, dont les dynamiques sont systémiques et largement indépendantes de l'action des agents qui y participent, et qui

[1184] Voir le regain d'intérêt récent autour de l'approche de Fareed Zakaria, « The rise of illiberal democracy », *Foreign Affairs*, vol. 76 / 6, 1997, pp. 22 - 43. Par exemple Larry Diamond, Marc Plattner et Christopher Walker, eds., *Authoritarianism Goes Global: the Challenge to Democracy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2016 ; Roberto Foa et Yascha Mounk, « The Democratic Disconnect », *Journal of Democracy*, vol. 27 / 3, 2016, pp. 5 - 17 ; voir aussi les contributions de Amy Alexander, Christian Welzel, Pippa Norris et Erik Voeten dans le numéro de *Journal of Democracy* de juillet 2017.

est à même, à tout moment, de se gripper : il constitue une structure dynamique de relations d'autorité en équilibre précaire.

Perspectives de recherche

Ce travail pourrait être poursuivi dans plusieurs directions. En Tanzanie, certains de ses aspects mériteraient d'être approfondis, notamment quant à l'articulation entre la mobilisation des référents identitaires infranationaux et le cadre national. Une enquête pourrait ainsi être menée dans une circonscription spécifique, pour comprendre la manière dont la problématique des appartenances identitaires s'articule, dans une perspective de longue durée, avec les réseaux de patronage construits autour et par des élus. Le cas de Monduli, la circonscription d'origine d'Edward Lowassa, que vient de reconquérir le CCM avec 95% des suffrages lors d'une élection partielle, constituerait à cet égard un terrain tout à fait pertinent. Plus généralement, une analyse systématique et comparée du code-switching / code-mixing entre le kiswahili et les langues locales, lors des meetings de la campagne de 2020, pourrait permettre d'affiner mon argument d'une mobilisation différenciée des référents identitaires infranationaux à différents niveaux de fonctionnement du régime, mais aussi d'en percevoir les spécificités locales. Sur la question religieuse, il conviendrait également de se pencher sur le fonctionnement des confréries soufies dans la période contemporaine, et d'actualiser les connaissances sur ces organisations majeures du champ islamique. Si mon enquête à Kilwa, l'une des places fortes de la *Shadhiliyya* en Tanzanie, n'a pas mis en évidence un rôle politique particulier, cette thématique mériterait toutefois d'être approfondie, par exemple à Bagamoyo, le centre spirituel de la *Qadiriyya*[1185].

D'une manière plus générale, mon argument d'une reconfiguration des régimes autoritaires contemporains saisie par la dynamique des processus de régulation du pluralisme politique et culturel, mériterait d'être confronté à d'autres cas d'étude. Sur le continent africain, la comparaison pourrait être heuristique avec des régimes caractérisés par une plus grande conflictualité, comme le Cameroun (autour des

[1185] Pour prendre notamment la suite des travaux de August Nimtz, *Islam and Politics in East Africa,* op.cit, 1980 ou François Constantin, dir., *Les Voies de l'islam en Afrique orientale*, Paris, Editions Karthala, 1987.

questions religieuse et anglophone / francophone), ou avec des régimes autoritaires sans parti dominant, comme le Maroc (autour de la question berbère). À partir d'une approche cumulative des appartenances identitaires, et d'une analyse de l'articulation entre mobilisations des référents identitaires infranationaux et cadre de l'État-nation, une telle analyse pourrait aussi permettre de relativiser les spécificités du cas tanzanien, souvent construit comme une exception au regard de sa trajectoire « originale[1186] ». Il s'agirait, enfin, d'approfondir par la comparaison la méthode d'enquête ethnographique des élections organisées par les régimes relevant de l'autoritarisme électoral. En ouvrant de nouveaux espaces de recherche, cette approche permet de mieux saisir les tensions qui traversent les régimes autoritaires contemporains, les mécanismes mis en place par leurs élites pour les réguler, et les changements dans les relations de domination. Comme je l'ai montré, l'apparente stabilité du régime tanzanien ne peut s'expliquer que par une série de reconfigurations : c'est à partir de l'analyse des ressorts de cette dialectique entre changement et continuité, dont j'ai resitué ici certains aspects dans le cas de la Tanzanie, que l'on peut comprendre les dynamiques des régimes autoritaires contemporains.

[1186] Pour reprendre le qualificatif de Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op.cit., 1988, p. 15.

Bibliographie

1. Ouvrages

A

Abélès Marc, *Anthropologie de l'État*, Paris, Editions Payot, 2005, 183 p.

Adler Patricia et Peter Adler, *Membership Roles in Field Research*, Newbury Park, Sage Publications, 1987, 95 p.

Albertson Bethany et Shana Gadarian, *Anxious Politics: Democratic Citizenship in a Threatening World*, New York, Cambridge University Press, 2015, 269 p.

Aminzade Ronald, *Race, Nation, and Citizenship in Post-Colonial Africa: the Case of Tanzania*, New York, Cambridge University Press, 2013, 448 p.

Anderson Benedict, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Editions La Découverte, 2002, 212 p.

Arborio Anne-Marie et Pierre Fournier, *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris, Editions Nathan, 2003, 127 p.

Arendt Hannah, *Between Past & Future*, New York, The Viking Press, 1961, 247 p.

Arendt Hannah, *Le système totalitaire*, Paris, Editions du Seuil, 1995 [1951], 313 p.

Askew Kelly, *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, 417 p.

Auer Peter, ed., *Code-Switching in Conversation: Language, Interaction and Identity*, Londres ; New York, Routledge, 1998, 355 p.

B

Bakari Mohammed, *The Democratisation Process in Zanzibar: a Retarded Transition*, Hambourg, Institut für Afrika-Kunde, 2001, 360 p.

Balandier Georges, *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Editions Fayard, 1988, 252 p.

Balandier Georges, *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 240 p.

Baroin Catherine, *Religious Conflict in 1990-1993 Among the Rwa: Secession in a Lutheran Diocese in Northern Tanzania*, Nairobi, Institut Français de Recherche en Afrique, 1994, 26 p.

Bayart Jean-François, *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439 p.

Bayart Jean-François, Achille Mbembe et Comi Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire : contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Editions Karthala, 1992, 268 p.

Bayart Jean-François, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Editions Karthala, 1993, 312 p.

Bayart Jean-François, *L'historicité de l'État importé*, Paris, Centre d'Etudes et de Recherches Internationales / Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996, 48 p.

Bayart Jean-François, *État et religion en Afrique*, Paris, Editions Karthala, 2018, 65 p.

Beaud Stéphane et Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, Editions La Découverte, 2017, 334 p.

Becker Howard, *Les ficelles du métier : comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 2011 [1988], 352 p.

Becker Felicitas, *Becoming Muslim in Mainland Tanzania 1890-2000*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 364 p.,

Bertrand Romain, Jean-Louis Briquet et Peter Pels, eds., *Cultures of Voting: the Hidden History of the Secret Ballot*, Londres, Hurst & Compagny : CERI, 2007, 256 p.,

Bienen Henry, *Tanzania: Party Transformation and Economic Development*, Princeton, Princeton University Press, 1970, 506 p.

Bierschenk Thomas, Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Olivier de Sardan, dir., *Courtiers en développement : les villages africains en quête de projets*, Paris ; Mainz, Editions Karthala, 2000, 328 p.

Billig Michael, *Banal Nationalism*, Londres ; Thousand Oaks, 1995, 200 p.

Bjerk Paul, *Building a Peaceful Nation: Julius Nyerere and the Establishment of Sovereignty in Tanzania, 1960-1964*, Rochester, University of Rochester Press, 2015, 374 p.

Blaydes Lisa, *Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt*, New York, Cambridge University Press, 2011, 278 p.

Boccon-Gibod Thomas et Caterina Gabrielli, *Normes, institutions et régulation publique*, Paris, Hermann, 2015, 324 p.

Boesen Jannik, Birgit Storgaard et Tony Moody, *Ujamaa: Socialism from Above*, Uppsala, Almqvist & Wiksell International, 1977, 183 p.

Boesen Jannik, ed., *Tanzania: Crisis and Struggle for Survival*, Uppsala ; Almqvist & Wiksell International, 1986, 325 p.

Bogaards Matthijs et Sebastian Elischer, eds, *Democratization and Competitive Authoritarianism in Africa*, Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016, 213 p.

Bogaards Matthijs et Françoise Boucek, eds., *Dominant Political Parties and Democracy: Concepts, Measures, Cases, and Comparisons*, Londres ; New York, Routledge, 2010, 238 p.

Boltanski Luc, *Rendre la réalité inacceptable : à propos de 'La production de l'idéologie dominante'*, Paris, Demopolis, 2008, 187 p.

Boucheron Patrick et Corey Robin, *L'exercice de la peur : usages politiques d'une émotion*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2015, 80 p.

Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Editions du Seuil, 1997, 391 p.

Bourdieu Pierre, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Editions Raisons d'Agir, 2004, 141 p.

Boussaguet Laurie, Sophie Jacquot et Pauline Ravinet, *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, 771 p.

Boyer Robert et Yves Saillard, dir., *Théorie de la régulation : l'état des savoirs*, Paris, Editions La Découverte, 2002 [1995], 588 p.

Bratton Michael et Nicolas Van de Walle, *Democratic Experiments in Africa: Regime Transitions in Comparative Perspective*, Cambridge ; New York ; Cambridge University Press, 1997, 307 p.

Brennan James, *Taifa: Making Nation and Race in Urban Tanzania*, Athens, Ohio University Press, 2012, 292 p.

Brennan James, Andrew Burton et Yusufu Lawi, eds., *Dar es Salaam: Histories from an Emerging African Metropoli*s, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers, 2007, 279 p.

Breuilly John, ed., *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 775 p.

Brisset-Foucault Florence, *Prendre la parole en Ouganda : critique et citoyenneté sous l'hégémonie du Mouvement de Résistance Nationale (NRM)*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2011, 844 p.

Brogden Michael et Preeti Nijhar, eds., *Community Policing: National and International Models and Approaches*, Cullompton, Willan, 2005.

Brooker Paul, *Non-Democratic Regimes*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, 312 p.

Brownlee Jason, *Authoritarianism in an Age of Democratization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 264 p.

Burton Andrew, *African Underclass: Urbanisation, Crime & Colonial Order in Dar es Salaam*, Londres ; Oxford ; Dar es Salaam ; Athens, James Currey ; Mkuki na Nyota ; Ohio University Press, 2005, 301 p.

Burton Andrew et Hélène Charton-Bigot, eds., *Generations Past: Youth in East African History*, Athens, Ohio University Press, 2010, 301 p.

C

Calas Bernard, *De Dar es Salaam à Bongoland : mutations urbaines en Tanzanie*, Nairobi ; Paris, Institut Français de Recherche en Afrique ; Editions Karthala, 2006, 387 p.

Camau Michel et Gilles Massardier, *Démocraties et autoritarismes : fragmentation et hybridation des régimes*, Paris, Editions Karthala, 2009, 363 p.

Camau Michel et Vincent Geisser, *Le syndrome autoritaire : politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, 372 p.

Chambi Chachage et Annar Cassam, eds., *Africa's Liberation: the Legacy of Nyerere*, Nairobi ; Kampala, Pambazuka Press ; Fountain Publishers, 2010, 195 p.

Campbell Horace et Howard Stein, eds., *Tanzania and the IMF: the Dynamics of Liberalization*, Boulder, Westview Press, 1992, 212 p.

Chehabi Houchang et Juan Linz, eds., *Sultanistic Regimes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998, 284 p.

Chevalier Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXè siècle*, Paris, Editions Perrin, 2007, 566 p.

Cliffe Lionel, ed., *One Party Democracy: the 1965 Tanzania General Election*s, Kampala, Makerere Institute of Social Research ; East African Publishing House, 1967, 470 p.

Cliffe Lionel et John Saul, *Socialism in Tanzania: an Interdisciplinary Reader*, Nairobi, East African Publishing House, 1975, 358 p.

Chrétien Jean-Pierre et Gérard Prunier, dir., *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Editions Karthala, 1989, 435 p.

Comaroff Jean et John Comaroff, eds., *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, 233 p.

Comaroff Jean et John Comaroff, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale : le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010, 188 p.

Commaille Jacques et Bruno Jobert, *Les métamorphoses de la régulation politique*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1998, 381 p.

Constantin François, dir., *Les Voies de l'islam en Afrique orientale*, Paris, Editions Karthala, 1987, 148 p.

Constantin François et Christian Coulon, *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Editions Karthala, 1997, 387 p.

Corcuff Philippe, *Les nouvelles sociologies: entre le collectif et l'individuel*, Paris, Editions Colin, 2011, 123 p.

Coulon Christian, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*, Editions Karthala, 1988, 182 p.

Coulon Christian, *Le Marabout et le Prince : Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Editions A. Pedone, 1981, 317 p.

Coulson Andrew, *Tanzania: a Political Economy*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2013 [1982], 394 p.

Cross Charlotte, *Community Policing Through Local Collective Action in Tanzania:* Sungusungu *to* Ulinzi Shirikishi, Thèse de doctorat, Université de Sussex, 2013, 267 p.

Cuche Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 2010, 157 p.

D

Dabène Olivier, Vincent Geisser et Gilles Massardier, dir., *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXIe siècle : convergences Nord-Sud. Mélanges offerts à Michel Camau*, Paris, Editions La Découverte, 2008, 334 p.

Dahl Robert, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971, 257 p.

Dar es Salaam University Catholic Students' Association, *The Arusha Declaration and Christian Socialism*, Dar es Salaam, Dar es Salaam, Tanzania Publishing House, 1969, 54 p.

Darviche Mohammad-Saïd et William Genieys, dir., *Penser les régimes politiques avec Juan J. Linz*, Paris, Editions L'Harmattan, 2008, 283 p.

Darviche Mohammad-Saïd et William Genieys, eds., *Multinational State Building: Considering and Continuing the Work of Juan Linz*, Montpellier, Pôle Sud, 2008, 119 p.

Davies James et Dimitrina Spencer, *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2010, 276 p.

Deloye Yves, *Les voix de Dieu : pour une autre histoire du suffrage électoral, le clergé catholique français et le vote, XIXe-XXe siècle*, Paris, Editions Fayard, 2006, 410 p.

Deloye Yves et Olivier Ihl, *L'acte de vote*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, 567 p.

Diamond Larry et Marc Plattner, eds., *Electoral Systems and Democracy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006, 245 p.

Diamond Larry, Marc Plattner et Christopher Walker, eds., *Authoritarianism Goes Global: the Challenge to Democracy*, eds., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2016, 243 p.

Dieckhoff Alain et Christophe Jaffrelot, dir., *Repenser le nationalisme : théories et pratiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2006, 463 p.

Di Palma Giuseppe, *To Craft Democracies: an Essay on Democratic Transitions*, Berkeley, University of California Press, 1990, 248 p.

Doorenspleet Renske et Lia Nijzink, eds., *One Party Dominance in African Democracies*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2013, 257 p.

Doytcheva Milena, *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte, 2005, 123 p.

Droz-Vincent Philippe, *Moyen-Orient : pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 305 p.

E

Edmondson Laura, *Performance and Politics in Tanzania: the Nation on Stage*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, 175 p.

Eklundh Emmy, Andreja Zavnik et Emmanuel-Pierre Guittet, eds., *The Politics of Anxiety*, Londres, Rowman & Littlefield International, 2017, 242 p.

Engel Ulf, Gero Erdmann et Andreas Mehler, eds., *Tanzania Revisited: Political Stability, Aid Dependency, and Development Constraints*, Hambourg, Institut für Afrika-Kunde, 2000, 196 p.

Ewald Jonas, *Challenges for the Democratisation Process in Tanzania: Moving Towards Consolidation 50 years After Independence?*, Gothenburg, School of Global Studies University of Gothenburg, 2011, 375 p.

F

Field George et John Higley, *Elitism*, Londres ; Boston, Routledge & Kegan Paul, 1980, 135 p.

Fouéré Marie-Aude, ed, *Remembering Julius Nyerere in Tanzania. History, Memory, Legacy*, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers, 2015, 337 p.

Freeman Dena, ed, *Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.

Friedman Edward et Joseph Wong, *Political Transitions in Dominant Party Systems: Learning to Lose*, New York, Routledge, 2008, 297 p.

Friedrich Carl et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, 356 p.

G

Gandhi Jennifer, *Political Institutions Under Dictatorship*, New York, Cambridge University Press, 2008, 232 p.

Garrigou Alain, *Le vote et la vertu : comment les Français sont devenus électeurs*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992, 288 p.

Gazibo Mamoudou et Céline Thiriot, dir., *Le politique en Afrique : état des débats et pistes de recherche*, Paris, Editions Karthala, 2009, 366 p.

Geiger Susan, *TANU Women: Gender and Culture in the Making of Tanganyikan Nationalism, 1955-1965*, Portsmouth, Heinemann, 1997, 217 p.

Genieys William, *Sociologie politique des élites*, Paris, Armand Colin, 2011, 368 p.

Geschiere Peter, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1997, 311 p.

Geschiere Peter, *Witchcraft, Intimacy, and Trust: Africa in Comparison*, Chicago ; Londres, The University of Chicago Press, 2013, 293 p.

Giblin James, *A History of the Excluded: Making Family a Refuge from State in Twentieth-Century Tanzania*, Oxford ; Dar es Salaam, James Currey ; Mkuki na Nyota, 2005, 337 p.

Giblin James et Jamie Monson, eds., *Maji Maji: Lifting the Fog of War*, Leiden ; Boston, Brill, 2010, 325 p.

Glaser Barney et Anselm Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Eldin, 1999 [1967], 271 p.

Glassman Jonathon, *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, 398 p.

Gramsci Antonio, *Textes*, Paris, Editions Sociales, 1983, 200 p.

Gramsci Antonio, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, Editions La Fabrique, 2012, 338 p.

Gray Matthew, *Conspiracy Theories in the Arab World: Sources and Politics*, Londres ; New York, Routledge, 2010, 203 p.

Grignon François, *Le politicien entrepreneur en son terroir : Paul Ngei à Kangundo (Kenya) 1945-1990*, Thèse de doctorat, Université Bordeaux IV, 1997, 411 p.

H

Hackett Rosalind et James Smith, *Displacing the State: Religion and Conflict in Neoliberal Africa*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012.

Haram Liv et Bawa Yamba, eds., *Dealing with Uncertainty in Contemporary African Lives*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 2009, 226 p.

Havnevik Kjell et Aida Isinika, *Tanzania in Transition: from Nyerere to Mkapa*, Dar es Salaam, Mkuki Na Nyoka, 2010, 284 p.

Hermet Guy, Juan Linz et Alain Rouquié, *Des élections pas comme les autres*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978, 179 p.

Hermet Guy, Juan Linz et Alain Rouquié, eds., *Elections Without Choice*, Londres, Palgrave Macmillan, 1978, pp. 108 - 128, 250 p.

Heymann-Doat Arlette, *Les régimes politiques*, Paris, Editions La Découverte, 1998, 123 p.

Hibou Béatrice, *La force de l'obéissance : économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, Editions Découverte, 2006, 362 p.

Hibou Béatrice, *Anatomie politique de la domination*, Paris, Editions La Découverte, 2011, 297 p.

Hibou Béatrice, Boris Samuel et Laurent Fourchard, eds., *The Spirits of Neoliberal Reforms and Everyday Politics of the State in Africa*, Dakar, Amalion Publishing, 2017, 191 p.

Higley John et Richard Gunther, eds., *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1992, 354 p.

Hobsbawm Eric et Terence Ranger, *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2006, 370 p.

Hodgson Dorothy, *Being Maasai, Becoming Indigenous: Postcolonial Politics in a Neoliberal World*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, 265 p.

Horowitz Donald, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press, 2000, 697 p.

Hunsmann Moritz et Sébastien Kapp, dir., *Devenir chercheur : écrire une thèse en sciences sociales*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013, 359 p.

Hunter Emma, *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania: Freedom, Democracy, and Citizenship in the Era of Decolonization*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2015, 259 p.

Huntington Samuel et Clement Moore, eds., *Authoritarian Politics in Modern Society: the Dynamics of Established One-Party Systems*, New York, Basic Books, 1970, 533 p.

Huntington Samuel, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, 366 p.

Hyden Göran, *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, Londres, Heinemann, 1980, 270 p.

I

Iliffe John, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1979, 616 p.

Ivaska Andrew, *Cultured States: Youth, Gender, and Modern Style in 1960s Dar es Salaam*, Durham, Duke University Press, 2011, 276 p.

J

Jablonka Ivan, *L'histoire est une littérature contemporaine : manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Editions du Seuil, 2014, 333 p.

Jaffrelot Christophe, dir., *Démocraties d'ailleurs : démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Editions Karthala, 2000, 638 p.

Japhet Kirilo et Earle Seaton, *The Meru Land Case,* Nairobi, East African Publishing House, 1967, 91 p.

Jennings Michael, *Surrogates of the State: NGOs, Development, and Ujamaa in Tanzania*, Bloomfield, Kumarian Press, 2008, 262 p.

Jerman Helena, *Between Five Lines: the Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyo District*, Helsinki, Finnish Anthropological Society, 1997, 361 p.

Joinet Bernard, *Le soleil de Dieu en Tanzanie*, Paris, Cerf, 1977, 164 p.

Jones Russell, *Méthodes de recherche en sciences humaines*, Paris, De Boeck Université, 2000, 332 p.

K

Kelsall Tim, Simeon Mesaki, Siri Lange et Max Mmuya, *Understanding Patterns of Accountability in Tanzania*, Dar es Salaam, Oxford Policy Management ; Chr. Michelsen Institute ; REPOA, 2005, 119 p.

Kieh George, ed., *Reconstructing the Authoritarian State in Africa*, Londres ; New York, Routledge ; Taylor & Francis, 2014, 220 p.

Koesel Karrie, *Religion and Authoritarianism: Cooperation, Conflict, and the Consequences*, New York, Cambridge University Press, 2014, 226 p.

Kymlicka Will, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Paris ; Montreal, Editions La Découverte ; Editions du Boréal, 2001 [1995], 358 p.

L

Lal Priya, *African Socialism in Postcolonial Tanzania: Between the Village and the Worl*, New York, Cambridge University Press, 2015, 265 p.

Landry Pierre, *Decentralized Authoritarianism in China: the Communist Party's Control of Local Elites in the Post-Mao Era*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2008, 295 p.

Lascoumes Pierre et Patrick Le Galès, *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2004, 370 p.

Laurence Tony et Christopher MacRae, *The Dar Mutiny of 1964: and the Armed Intervention that Ended it*, Bloomington, AuthorHouse, 2010, 249 p.

Lavan Spencer, *The Ahmadiyah Movement: History and Perspective*, Delhi, Manohar Book Service, 1974, 220 p.

Lavroff Dimitri, dir., *Aux urnes l'Afrique ! Élections et pouvoirs en Afrique noire*, Paris, Editions A. Pedone, 1978, 259 p.

Le Bart Christian et Rémi Lefebvre, dir., *La proximité en politique : usages, rhétoriques, pratiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, 305 p.

Le Guennec-Coppens Françoise et David Parkin, dir., *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Paris, Editions Karthala, 1998, 262 p.

Levitsky Steven et Lucan Way, *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold War*, New York, Cambridge University Press, 2010, 517 p.

Lijphart Arend, *Democracy in Plural Societies: a Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977, 248 p.

Lijphart Arend, *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, New Haven, Yale University Press, 1984, 229 p.

Lijphart Arend, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, New Haven, Yale University Press, 2012 [1999], 348 p.

Lindberg Staffan, *Democracy and Elections in Africa*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006, 227 p.

Lindberg Staffan, eds., *Democratization by Elections: a New Mode of Transition*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009, 406 p.

Linz Juan, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2000 [1975], 343 p.

Linz Juan, *Régimes autoritaires et totalitaires*, Paris, Editions Armand Colin, 2007 [1975], 406 p.

Linz Juan, *Crisis, Breakdown & Reequilibration*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, 130 p.

Linz Juan et Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996, 479 p.

Listowel Judith, *The Making of Tanganyika*, Londres, Chatto & Windus, 1965, 351 p.

Lofchie Michael, *The Political Economy of Tanzania: Decline and Recovery*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, 265 p.

Loimeier Romain, *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2016, 540 p.

Loimeier Roman et Rüdiger Seesemann, *The Global Worlds of the Swahili: Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th-century East Africa*, Berlin, Lit, 2006, 409 p.

Ludwig Frieder, *Church and State in Tanzania: Aspects of Changing Relationships, 1961-1994*, Leiden ; Boston, Brill, 1999, 285 p.

M

Maddox Gregory et James Giblin, eds., *In Search of a Nation: Histories of Authority and Dissidence in Tanzania*, Oxford ; Dar Es Salaam, James Currey ; Ohio University Press, 2005, 337 p.

Magaloni Beatriz, *Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and its Demise in Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 296 p.

Mahimbi E.M., *Utenzi wa Chama Cha Mapinduzi*, Dar es Salaam, Tanzania Publishing House, 1981, 63 p.

Makulilo Alexander, *Tanzania: A De Facto One Party State?*, Saarbrücken, Verlag Dr. Müller, 2008, 132 p.

Maliyamkono T. L., *The Race for the Presidency : the First Multiparty Democracy in Tanzania*, Dar es Salaam, Tema Publ, 1995, 90 p.

Mamdani Mahmood, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Londres, James Currey, 1996, 353 p.

Mamdani Mahmood, *Citoyen et sujet : l'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, Paris ; Amsterdam, Editions Karthala ; Sephis, 2004 [1996], 418 p.

Martin Denis-Constant, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques ; Editions Karthala, 1988, 318 p.

Martin Denis-Constant et François Constantin, *Arusha (Tanzanie), vingt ans après*, Pau, Editions du CREPAO, 1988, 123 p.

Martin Denis-Constant, dir., *Cartes d'identité : comment dit-on 'nous' en politique ?*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, 304 p.

Martin Denis-Constant, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Paris, Editions Karthala, 1998, 301 p.

Martin Denis-Constant, dir., *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Editions Karthala, 2010, 463 p.

Mazrui Ali, ed., *Africa's Islamic Experience: History, Culture and Politics*, New Delhi, Sterling Publishers, 2009, 268 p.

Mbah Emmanuel et Toyin Falola, eds., *Dissent, Protest and Dispute in Africa*, Londres ; New York, Routledge, 2017, 294 p.

Mbembe Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Editions La Découverte, 2010, 246 p.

Mbise Ismael et Jon Moris, *Socialism and Participation: Tanzania's 1970 General Elections*, Dar es Salaam, Tanzania Publishing House, 1974, 464 p.

McHenry Dean, *Limited Choices: the Political Struggle for Socialism in Tanzania*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994, 283 p.

Mmuya Max et Amon Chaligha, *Towards Multiparty Politics in Tanzania: a Spectrum of the Current Opposition and the CCM Response*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 1992, 167 p.

Mmuya Max, *Political Reform in Eclipse: Crises and Cleavage in Political Parties*, Dar es Salaam, Friedrich Ebert Stiftung, 1998, 192 p.

Mohia, Nadia, *L'expérience de terrain : pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 2008, 304 p.

Mollel Henry, *Participation for Local Development: the Reality of Decentralisation in Tanzania*, Leiden, African Studies Centre, 2010, 172 p.

Molony Tom, *Nyerere: The Early Years*, Woodbridge ; Rochester, James Currey, 2014, 284 p.

Monjaret Anne et Catherine Cicchelli-Pugeault, *Le sexe de l'enquête : approches sociologiques et anthropologiques*, Lyon, Editions ENS, 2014, 262 p.

Moore Henrietta et Todd Sanders, eds., *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft, and the Occult in Postcolonial Africa*, Londres ; New York, Routledge, 2001, 253 p.

Moore Sally et Paul Puritt, *The Chagga and Meru of Tanzania*, Londres, International African Institute, 1977, 140 p.

Msekwa Pius, *Towards Party Supremacy*, Kampala, East African Literature Bureau, 1977, 79 p.

Msekwa Pius, *Reflections on Tanzania's First Multi-Party Parliament 1995-2000*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 2000, 155 p.

Msekwa Pius, *50 Years of Independence: a Concise Political History of Tanzania*, Dar es Salaam, Nyambari Nyangwine Publishers, 2013, 218 p.

Mukandala Rwekaza, Mushi Samuel et Rubagumya Casmir, eds., *People's Representatives: Theory and Practice of Parliamentary Democracy in Tanzania*, Kampala, Fountain Publishers, 2004, 202 p.

Mukandala Rwekaza & al., eds., *Justice, Rights and Worship: Religion and Politics in Tanzani*a, Dar es Salaam, E & D Ltd, 2006, 547 p.

Mushi Samuel et Rwekaza Mukandala, eds., *Multiparty Democracy in Transition: Tanzania's 1995 General Elections*, 1997, 346 p.

Mushi Philemon, *History and Development of Education in Tanzania*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 2009, 248 p.

Mwakikagile Godfrey, *Tanzania Under Mwalimu Nyerere: Reflections on an African Statesman*, Dar es Salaam, New Africa Press, 2006, 220 p.

Mwakikagile Godfrey, *Africa: Dawn of a New Era*, Dar es Salaam, New Africa Press, 2015, 362 p.

N

Ndaluka Thomas, *Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict: Muslim-Christian Relations in Tanzania*, Münster, LIT Verlag, 2012, 217 p.

Ndaluka Thomas et Frans Wijsen, *Religion and State in Tanzania Revisited: Reflections from 50 Years of Independence*, Zürich, LIT Verlag, 2014, 208 p.

Neveu Erik, *Sociologie politique des problèmes publics*, Paris, Armand Colin, 2015, 286 p.

Nimtz August, *Islam and Politics in East Africa: the Sufi Order in Tanzania,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, 234 p.

Njozi Hamza, *Muslims and the State in Tanzania*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Muslims Trusteeship, 2003.

Nohlen Dieter, Krennerich Michael et Thibaut Bernhard, eds., *Elections in Africa: a Data Handbook*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 984 p.

Norris Pippa, *Driving Democracy: Do Power-Sharing Institutions Work?*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2008, 306 p.

Nugent Paul, *Africa Since Independence: a Comparative History*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, 620 p.

Nyerere Julius, *Freedom and Unity (Uhuru na Umoja): a Selection from Writings and Speeches 1952-1965*, Oxford, Oxford University Press, 1967, 366 p.

Nyerere Julius, *Freedom and Development (Uhuru na Maendeleo): a Selection from Writings and Speeches 1968 – 1973*, Dar es Salaam, Oxford University Press, 1973, 400 p.

Nyerere Julius, *Freedom and Socialism (Uhuru na Ujamaa): a Selection from Writings and Speeches 1965-1967*, Oxford, Oxford University Press, 1968, 122 p.

Nyerere Julius, *Socialisme, démocratie et unité africaine suivi de La déclaration d'Arusha*, Paris, Présence africaine, 1970, 112 p.

Nyerere Julius, *Man and Development*, Dar es Salaam ; New York, Oxford University Press, 1974, 125 p.

O

O'Donnell Guillermo, Philipp Schmitter et Laurence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986, 190 p.

Oestigaard Terje, *Religion at Work in Globalised Traditions: Rainmaking, Witchcraft and Christianity in Tanzania*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2014, 308 p.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, *La rigueur du qualitatif : les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2008, 365 p.

Omari Cuthbert, ed., *The Right to Choose a Leader: Essays on the 1995 Tanzanian General Elections*, Dar es Salaam, DUP Ltd, 1997, 160 p.

Oswald Martin, *Low Voter Turnout in Tanzania: Causes and Remedies. The Case of Multiparty General Elections and Parliamentary By-Elections*, Mémoire de master, Erasmus University, 2010, 72 p.

Otayek René et Benjamin Soares, dir., *Islam, état et société en Afrique*, Paris, Editions Karthala, 2009, 521 p.

Otayek René, *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, 228 p.

Othman Haroub, Immanuel Bavu et Michael Okema, *Tanzania, Democracy in Transition*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 1990, 244 p.

Othman Haroub et Rwekaza Mukandala, *Liberalization and Politics: the 1990 Elections in Tanzania*, Dar es Salaam University Press, 1994, 319 p.

P

Padioleau Jean, *L'État au concret*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, 222 p.

Parish Jane et Martin Parker, eds., *The Age of Anxiety: Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Oxford, Blackwell, 2001, 216 p.

Parsons Timothy, *The 1964 Army Mutinies and the Making of Modern East Africa*, Westport, Heinemann, 2003, 231 p.

Passeron Jean-Claude et Jacques Revel, *Penser par cas*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005, 291 p.

Peretti-Watel Patrick, *La société du risque*, Paris, Editions La Découverte, 2010, 126 p.

Phélippeau Eric, *L'invention de l'homme politique moderne : Mackau, l'Orne et la République*, Paris, Editions Belin, 2002, 367 p.

Pratt Cranford, *The Critical Phase in Tanzania, 1945-1968: Nyerere and the Emergence of a Socialist Strategy*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1976, 309 p.

Q

Quantin Patrick, *Voter en Afrique : comparaisons et différenciations*, Paris, Editions l'Harmattan, 2004, 353 p.

R

Resnick Idrian, *The Long Transition: Building Socialism in Tanzania*, New York, Monthly Review Press, 1981, 304 p.

Reynolds Andrew, *Designing Democracy in a Dangerous World*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 198 p.

Ricard Alain, *Le kiswahili : une langue moderne*, Paris, Editions Karthala, 2009, 153 p.

Riedl Rachel, *Authoritarian Origins of Democratic Party Systems in Africa*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2014, 265 p.

Riesman David, *The Lonely Crowd: a Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press, 1953 [1950], 315 p.

Robin Corey, *Fear: the History of a Political Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 316 p.

Robinson David, *Muslim Societies in African History*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2004, 220 p.

Rosanvallon Pierre, *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris, Editions Gallimard, 2008, 640 p.

Rowell Jay, *Le totalitarisme au concret : les politiques du logement en RDA*, Paris, Economica, 2006, 339 p.

S

Said Mohamed, *The Life and Times of Abdulwahid Sykes, 1924-1968: the Untold Story of the Muslim Struggle against British Colonialism in Tanganyika*, Londres, Minerva Press, 1998, 358 p.

Sarr Felwine, *Afrotopia*, Paris, Editions Philippe Rey, 2016, 154 p.

Schatzberg Michael, *Political Legitimacy in Middle Africa: Father, Family, Food*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, 292 p.

Schedler Andreas, *Electoral Authoritarianism: the Dynamics of Unfree Competition*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2006, 267 p.

Schedler Andreas, *The Politics of Uncertainty: Sustaining and Subverting Electoral Authoritarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 493 p.

Schnapper Dominique, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Editions Gallimard, 1994, 228 p.

Schneider Leander, *Government of Development: Peasants and Politicians in Postcolonial Tanzania*, Bloomington ; Indianopolis, Indiana University Press, 2014, 234 p.

Scott James, *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 2008, 445 p.

Shivji Issa, *Class Struggles in Tanzania*, Londres, Heinemann, 1976, 182 p.

Shivji Issa, *State Coercion and Freedom in Tanzania*, Roma, Institute of Southern African Studies ; National University of Lesotho, 1990, 107 p.

Shivji Issa, *Pan-Africanism or Pragmatism? Lessons of the Tanganyika-Zanzibar Union*, Mkuki na Nyota Publishers, Dar es Salaam, 2008, 313 p.

Sindjoun Luc, *La politique d'affection en Afrique noire : société de parenté, société d'État et libéralisation politique au Cameroun*, Boston, Boston University Press, 1998, 47 p.

Soares Benjamin, *Muslim-Christian Encounters in Africa*, Leiden ; Boston, Brill, 2006, 308 p.

Southall Roger et Henning Melber, eds., *Legacies of Power: Leadership Change and Former Presidents in African Politics*, Cape Town ; Uppsala, HSRC Press ; Nordiska Afrikainstitutet, 2006, 350 p.

Spear Thomas, *Mountain Farmers: Moral Economies of Land & Agricultural Development in Arusha & Meru*, Dar es Salaam ; Berkeley ; Oxford, Mkuki na Nyota ; University of California Press ; James Currey, 1997, 262 p.

T

Taylor Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie.*, Paris, Editions Flammarion, 2009 [1994], 144 p.

Thomson Alex, *An Introduction to African Politics*, Londres, Routledge, 2010, 292 p.

Tiberj Vincent, *Les citoyens qui viennent : comment le renouvellement générationnel transforme la politique en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, 281 p.

Tilly Charles, *La France conteste : de 1600 à nos jours*, Paris, Editions Fayard, 1986, 622 p.

Todd Allan et Sally Waller, *Authoritarian and Single Party States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 240 p.

Tripp Aili, *Changing the Rules: the Politics of Liberalization and the Urban Informal Economy in Tanzania*, Berkeley, University of California Press, 1997, 260 p.

Tsebelis George, *Veto Players: How Political Institutions Work*, Princeton, Princeton University Press, 2002, 317 p.

Tsubura Machiko, *Accountability and Clientelism in Dominant Party Politics: the Case of a Constituency Development Fund in Tanzania,* Thèse de doctorat, University of Sussex, 2014, 221 p.

U

Urfer Sylvain, *Ujamaa : espoir du socialisme africain en Tanzanie*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, 239 p.

Urfer Sylvain, *Socialisme et Église en Tanzanie*, Paris, IDOC, 1975, 168 p.

V

Vigour Cécile, *La comparaison dans les sciences sociales : pratiques et méthodes*, Paris, Editions Découverte, 2005, 335 p.

W

Wedeen Lisa, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, 244 p.

Werrema Ibrahim, *After 50 Years: the Promised Land is Still Too Far! 1961 - 2011*, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers, 2012, 182 p.

Westerlund David, *Ujamaa na dini: a Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania 1961-1977*, Stockholm, Almqvist och Wiksell, 1980, 198 p.

White Luise, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000, 352 p.

Whitehead Richard, *Single-Party Rule in a Multiparty Age: Tanzania in Comparative Perspective*, Thèse de doctorat, Temple University, 2009, 520 p.

Wijsen Frans et Ralph Tanner, '*I am just a Sukuma': Globalization and Identity Construction in Northwest Tanzania*, Amsterdam ; New York, Rodopi, 2002, 232 p.

Wijsen Frans, *Seeds of Conflict in a Haven of Peace: From Religious Studies to Interreligious Studies in Africa*, Amsterdam, Rodopi, 2007, 282 p.

2. Articles et chapitres

A

Abrahams Ray, « Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania », *African Affairs*, vol. 86 / 343, 1987, pp. 179 - 196.

Allal Amin, « Réformes néolibérales, clientélismes et protestations en situation autoritaire », *Politique Africaine*, n°117, 2010, pp. 107 - 125.

Alvarez Michael, Jose Cheibub, Fernando Limongi et Adam Przeworski, « Classifying Political Regimes », *Studies in Comparative International Development,* vol. 31 / 2, 1996, pp. 3 - 36.

Aminzade Ronald, « From Race to Citizenship: the Indigenization Debate in Post-Colonial Tanzania », *Comparative Studies in International Development*, vol. 38 / 1, 2003, pp. 43 - 63.

Anand Dibyesh et Nitasha Kaul, « A Disruptive Ethnography of Tanzanian-Indians », *South Asian Diaspora*, vol. 3 / 2, 2011, pp. 183 - 195.

Anglin Douglas, « Zanzibar: Political Impasse and Commonwealth Mediation », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 18 / 1, 2000, pp. 39 - 66.

Askew Kelly, « Sung and Unsung: Musical Reflections on Tanzanian Postsocialisms », *Africa*, vol. 76 / 1, 2006, pp. 15 - 43.

Avanza Martina, « 2 : Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas 'ses indigènes' ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe » in Alban Bensa et Didier Fassin, dir., *Les politiques de l'enquête*, Paris, Editions La Découverte, pp. 41 - 58.

Awondo Patrick, Peter Geschiere et Graeme Reid, « Homophobic Africa? Toward A More Nuanced View », *African Studies Review*, vol. 55 / 3, 2012, pp. 145 - 168.

B

Bakari Mohammed et Alexander Makulilo, « Between Confusion and Clarity: Rethinking the Union of Tanganyika and Zanzibar after 50 years. », *The African Review*, vol. 41 / 1, 2014, pp. 1 - 34.

Banégas Richard, « 'Bouffer l'argent' Politique du ventre, démocratie et clientélisme au Bénin », in Jean-Louis Briquet et Frédéric Sawicki, dir., *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 75 - 109.

Banégas Richard, « L'autoritarisme à pas de caméléon ? Les dérives de la révolution passive démocratique au Bénin », *Afrique Contemporaine*, 2014, pp. 99 - 118.

Baregu Mwesiga, « The Rise and Fall of the One-Party State in Tanzania », in Jennifer Widner, ed., *Economic Change and Political Liberalization in Sub-Saharan Africa*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 158 - 181.

Baroin Catherine « Une chefferie 'traditionnelle' réinventée : les Rwa du Mont Meru (Tanzanie du Nord) » in Claude-Hélène Perrot et François-Xavier Fauvelle-Aymar, dir., *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Editions Karthala, 2003, pp. 419 - 428.

Baroin Catherine, « Un système d'âge dans une chefferie tanzanienne : les Rwa du mont Méru », *Journal des Africanistes*, vol. 85 / 1-2, 2015, pp. 218 - 256.

Basedau Matthias, Gero Erdmann, Jann Lay et Alexander Stroh, « Ethnicity and Party Preference in Sub-Saharan Africa », *Democratization*, vol. 18 / 2, avril 2011, pp. 462 - 489.

Bauer Gretchen, « 'Let There be a Balance': Women in African Parliaments », *Political Studies Review*, vol. 10 / 3, 2012, pp. 370 - 384.

Bayart Jean-François, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique Internationale*, vol. 10 / 1, 2001, pp. 177 - 194.

Bayart Jean-François, « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaires et libéralisation économique », *Questions de Recherche / Research in Question*, CERI / Sciences Po, 2008.

Bayart Jean-François, « Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : la 'politique de la chicotte' », *Politique Africaine*, n°110, 2008, pp. 123 -152.

Bayart Jean-François et Romain Bertrand, « De quel 'legs colonial' parle-t-on ? », *Esprit*, 2006/12, pp. 134 - 160.

Becker Felicitas, « Ethnic Stereotypes in Twentieth-Century Tanzania: their Persistence and Change », in Alexander Keese, ed., *Ethnic Solidarity and the Longue Duree: the African Experience*, Berne, Peter Lang Verlag, 2010, pp. 93 - 126.

Becker Felicitas, « Remembering Nyerere: Political Rhetoric and Dissent in Contemporary Tanzania », *African Affairs*, 2013, pp. 238 - 261.

Bellin Eva, « The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective », *Comparative Politics*, vol. 36 / 2, 2004, pp. 139 - 157.

Bienen Henry, « The Ruling Party in the African One- Party State: TANU in Tanzania », *Journal of Commonwealth Political Studies*, vol. 5 / 3, 1967, pp. 214 - 230.

Bjarnegård Elin et Pär Zetterberg, « Gender Equality Reforms on an Uneven Playing Field: Candidate Selection and Quota Implementation in Electoral Authoritarian Tanzania », *Government and Opposition*, vol. 51 / 3, 2016, pp. 464 - 486.

Bjerk Paul, « Sovereignty and Socialism in Tanzania: The Historiography of an African State », *History in Africa*, vol. 37 / 1, 2010, pp. 275 - 319.

Blaydes Lisa, « Authoritarian Elections and Elite Management: Theory and Evidence from Egypt », présentation à la Princeton University Conference on Dictatorships, Princeton, 2008.

Bogaards Matthijs, « How to Classify Hybrid Regimes? Defective Democracy and Electoral Authoritarianism », *Democratization*, vol. 16 / 2, 2009, pp. 399 - 423.

Bogaards Matthijs, « Reexamining African Elections », *Journal of Democracy*, vol. 24 / 4, 2013, pp. 151 - 160.

Bogaards Matthijs et Sebastian Elischer, « Competitive Authoritarianism in Africa Revisited », *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft*, vol. 10 / 1, 2016, pp. 5 - 18.

Boltanski Luc, « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue Française de Sociologi*e, 1973, vol. 14 / 1, pp. 3 - 26.

Boltanski Luc, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, n°3 / 10-11, 1990, pp. 124 - 134.

Bonhomme Julien, « Les genres discursifs de la sorcellerie : des histoires intimes aux rumeurs publiques », *Politique Africaine*, n°148, 2017, pp. 132 - 137.

Bourdieu Pierre et Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 2 / 2, 1976, pp. 3 - 73.

Bourdieu Pierre, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 36 / 1, 1981, pp. 3 - 24.

Bourdieu Pierre, « L'objectivation participante », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 150 / 5, 2003, pp. 43 - 58.

Bourdieu Pierre, « Comprendre », in Pierre Bourdieu, dir., *La Misère du monde*, Paris, Editions du Seuil, 1993, pp. 903 - 925.

Bourdieu Pierre, « L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 35 / 1, 1980, pp. 63 - 72.

Bourmaud Daniel, « Aux sources de l'autoritarisme en Afrique : des idéologies et des hommes », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 13 / 4, 2006, pp. 625 - 641.

Branch Daniel et Nic Cheeseman, « Democratization, Sequencing, and State Failure in Africa: Lessons from Kenya », *African Affairs*, vol. 108 / 430, 2008, pp. 1 - 26.

Brégand Denise, « La Ahmadiyya au Bénin », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°135, 2006, pp. 73 - 90.

Brennan James, « Realizing Civilization through Patrilineal Descent: The Intellectual Making of an African Racial Nationalism in Tanzania, 1920-501 », *Social Identities*, vol. 12 / 4, 2006, pp. 405 - 423.

Brennan James, « Blood Enemies: Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958-75 », *Journal of African History*, vol. 47 / 3, 2006, pp. 389 - 413.

Brennan James, « Destroying Mumiani: Cause, Context, and Violence in Late Colonial Dar es Salaam », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 2 / 1, 2008, pp. 95 - 111.

Brennan James, « Julius Nyerere Through the Eyes of His Critics, 1953-2013 », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 8 / 3, 2014, pp. 459 - 477.

Brewin David, « Surprising Changes on the Political Scene », *Tanzanian Affairs*, n°112, septembre 2015.

Bryceson Deborah, Jesper Jønsson et Richard Sherrington, « Miners' Magic: Artisanal Mining, the Albino Fetish and Murder in Tanzania », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 48 / 3, 2010, pp. 353 - 382.

Bukurura Sufian, « The Maintenance of Order in Rural Tanzania », *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 26:34, 1994, pp. 1 - 29.

Burawoy Michael, « L'étude de cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain. », in Daniel Cefaï, dir., *L'enquête de terrain*, Paris, Editions La Découverte, 2003, pp. 425 - 464. `

Burawoy Michael, « For a Public Sociology », présentation à la conférence de l'American Sociological Association, 2004.

Burawoy Michael et Karl Von Holdt, « Cultural domination. Gramsci meets Bourdieu. », in *Conversations with Bourdieu: the Johannesburg Moment*, Johannesburg, Wits University Press, 2012, pp. 51 - 66.

Burnell Peter, « Autocratic Opening to Democracy: Why Legitimacy Matters », *Third World Quarterly*, vol. 27 / 4, 2006, pp. 545 - 562.

Burton Andrew, « The Haven of Peace Purged: Tackling the Undesirable and Unproductive Poor in Dar es Salaam, ca.1950s-1980s », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 40 / 1, 2007, pp. 119 - 151.

Burton Andrew et Michael Jennings, « Introduction: The Emperor's New Clothes? Continuities in Governance in Late Colonial and Early Postcolonial East Africa », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 40 / 1, 2007, pp. 1 - 25.

Butler Judith, « What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue » in Sara Salih et Judith Butler, eds., *The Judith Butler Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 302 - 322.

Butovskaya Marina, Valentina Burkova et Dmitriy Karelin, « The Wameru of Tanzania: Historical Origin and their Role in the Process of National Integration », *Social Evolution & History*, vol. 15 / 2, 2016, pp. 141 - 163.

C

Calvo Ernesto et Timothy Hellwig, « Centripetal and Centrifugal Incentives under Different Electoral Systems », *American Journal of Political Science*, vol. 55 / 1, 2011, pp. 27 - 41.

Campbell John, « Nationalism, Ethnicity and Religion: Fundamental Conflicts and the Politics of Identity in Tanzania », *Nations and Nationalism*, vol. 5 / 1, 1999, pp. 105 - 125.

Caplan Pat, « Between Socialism & Neo-Liberalism: Mafia Island, Tanzania, 1965-2004 », *Review of African Political Economy*, vol. 34 / 114, 2007, pp. 679 - 694.

Carbone Giovanni, « Comprendre les partis et les systèmes de partis africains », *Politique Africaine*, n°104, 2006, pp. 18 - 37.

Carothers Thomas, « The End of the Transition Paradigm », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 1, 2002, pp. 5 - 21.

Chachage Chambi, « Nyerere: Nationalism and Post-Colonial Developmentalism », *African Sociological Review*, vol. 8 / 2, 2004, pp. 158 - 179.

Chamboredon Hélène, Fabienne Pavis, Muriel Surdez et Laurent Willemez, « S'imposer aux imposants. À propos de quelques obstacles rencontrés par des sociologues débutants dans la pratique et l'usage de l'entretien », *Genèses*, vol. 16 / 1, 1994, pp. 114 - 132.

Cheeseman Nic, « African Elections as Vehicles for Change », *Journal of Democracy*, vol. 21 / 4, 2010, pp. 139 - 153.

Chivallon Christine, « Retour sur la 'communauté imaginée' d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », *Raisons Politiques*, vol. 27 / 3, 2007, pp. 131 - 172.

Collier David et Steven Levitsky, « Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research », *World Politics*, vol. 49 / 3, 1997, pp. 430 - 451.

Colomer Josep, « It's the Parties that Choose Electoral Systems (or Duverger's Laws Upside Down) », *Political Studies,* vol. 53 / 1 1, 2005, pp. 1 - 21.

Cooper Ian, « Dominant Party Cohesion in Comparative Perspective: Evidence from South Africa and Namibia », *Democratization*, vol. 24 / 1, 2017, pp. 1 - 19.

Copans Jean, « Autour d'un livre : Mamdani (Mahmood), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 253 pages », *Politique Africaine*, n°73, 1999, pp. 193 - 211.

Corcuff Philippe, « Postface. Quelques défis épistémologiques pour la sociologie du XXIe siècle », in Marc Jacquemain et Bruno Frère, dir., *Epistémologie de la sociologie : paradigmes pour le XXIe siècle*, Bruxelles, De Boeck, 2008, pp. 173 - 188.

Corcuff Philippe, « Présupposés anthropologiques, réflexivité sociologique et pluralisme théorique dans les sciences sociales », *Raisons Politiques*, vol. 43 / 3, 2011, pp. 193 - 210.

Coulon Christian, « Système politique et société dans les États d'Afrique noire », *Revue Française de Science Politique*, vol. 22 / 5, 1972, pp. 1049 - 1073.

Croke Kevin, « Tools of Single Party Hegemony in Tanzania: Evidence From Surveys and Survey Experiments », *Democratization*, vol. 24 / 2, 2017, pp. 189 - 208.

Crozon Ariel, « Maneno wa siasa, les mots du politique en Tanzanie », *Politique Africaine*, n°64, 1996, pp. 18 - 30.

Cross Charlotte, « *Ulinzi Shirikishi* : Popular Experiences of Hybrid Security Governance in Tanzania: Hybrid Security Governance in Tanzania », *Development and Change*, vol. 47 / 5, 2016, pp. 1102 - 1124.

Curato Nicole, « Politics of Anxiety, Politics of Hope: Penal Populism and Duterte's Rise to Power », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, vol. 35 / 3, 2016, pp. 91 - 109.

Cussac Anne, « Muslims and Politics in Kenya: The Issue of the Kadhis' Courts in the Constitution Review Process », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 28 / 2, 2008, pp. 289 - 302.

Cutolo Armando et Peter Geschiere, « Populations, citoyennetés et territoires: Autochtonie et gouvernementalité en Afrique », *Politique Africaine*, n°112, 2008, p. 5 - 17.

D

Diamond Larry, « Thinking About Hybrid Regimes », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 2, 2002, pp. 21 - 35.

Dias Clarence, « Tanzanian Nationalizations: 1967-1970 », *Cornell International Law Journa*l, vol. 4 / 1, pp. 59 - 79.

Diaz-Cayeros Alberto et Beatriz Magaloni, « Party Dominance and the Logic of Electoral Design in Mexico's Transition to Democracy », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 13 / 3, 2001, pp. 271 - 294

Dieckhoff Alain et Christophe Jaffrelot, « La résilience du nationalisme face aux régionalismes et à la mondialisation », *Critique Internationale*, n^{o} 23, 2004, pp. 125 - 139.

Dilger Hansjörg, « Mission Completed - Democracy Safe? The Tanzanian Union, International Election Monitoring and the General Elections 2000 », *Sociologus*, vol. 52 / 2, 2002, pp. 191 - 214.

Dilger Hansjörg, « Healing the Wounds of Modernity: Salvation, Community and Care in a Neo-Pentecostal Church in Dar es Salaam, Tanzania », *Journal of Religion in Africa*, vol. 37 / 1, 2007, pp. 59 - 83.

Dobry Michel, « Les voies incertaines de la transitologie : choix stratégiques, séquences historiques, bifurcations et processus de "path dependence" », *Revue Française de Science Politique*, vol. 50 / 4, 2000, pp. 585 - 614.

Donno Daniela, « Elections and Democratization in Authoritarian Regimes: Elections and Democratization », *American Journal of Political Science*, vol. 57 / 3, 2013, pp. 703 - 716.

Droz-Vincent Philippe, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? », *Revue Française de Science Politique*, vol. 54 / 6, 2004, pp. 945 - 979.

Dufy Caroline et Céline Thiriot, « Les apories de la transitologie : quelques pistes de recherche à la lumière d'exemples africains et post-soviétiques », *Revue Internationale de Politique Comparée,* vol. 20 / 3, 2013, pp. 19 - 40.

Dukalskis Alexander et Johannes Gerschewski, « What Autocracies Say (and What Citizens hHar): Proposing Four Mechanisms of Autocratic Legitimation », *Contemporary Politics*, vol. 23 / 3, 2017, pp. 251 - 268.

E

Edwin Babeiya, « New Constitution-Making in Tanzania: an Examination of Actors Roles and Influence », *African Journal of Political Science and International Relations*, vol. 10 / 5, 2016, pp. 74 - 88.

Ellis Stephen et Gerrie Ter Haar, « Religion and Politics: Taking African Epistemologies Seriously », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 45 / 3, 2007, pp. 385 - 401.

F

Fassin Didier, « Entre désir de nation et théorie du complot. Les idéologies du médicament en Afrique du Sud », *Sciences Sociales et Santé*, vol. 25 / 4, 2007, pp. 93 - 114.

Fauve Adrien, « Global Astana: Nation Branding as a Legitimization Tool for Authoritarian Regimes », *Central Asian Survey*, vol. 34 / 1, 2015, pp. 110 - 124.

Ferrié Jean-Noël, « Dispositifs autoritaires et changements politiques. Les cas de l'Égypte et du Maroc », *Revue Internationale de Politique Comparé*e, vol. 19 / 4, 2012, pp. 93 - 110.

Fleisher Michael, « Sungusungu: State-Sponsored Village Vigilante Groups Among the Kuria of Tanzania », *Africa*, vol. 70 / 2, 2000, pp. 209 - 228.

Foa Roberto et Yascha Mounk, « The Democratic Disconnect », *Journal of Democracy*, vol. 27 / 3, 2016, pp. 5 - 17.

Fouéré Marie-Aude, « La fabrique d'un saint en Tanzanie postsocialiste. L'État, l'Église et Julius Nyerere », *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, n°39, Nairobi, 2008, pp. 101 - 151.

Fouéré Marie-Aude, « La préférence nationale en Tanzanie postsocialiste », *Politique Africaine*, n°115, 2009, pp. 137 - 153.

Fouéré Marie-Aude, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », *Politique Africaine*, n°121, 2011, pp. 69 - 85.

Fouéré Marie-Aude, « Chronique des élections de 2010 à Zanzibar », *Politique Africaine*, n°121, 2011, pp. 127 - 145.

Fouéré Marie-Aude, « Zanzibar indépendant en 2015 ? Révision constitutionnelle, islam politisé et revendications séparatistes », *Mambo !,* Nairobi, Institut Français en Afrique, vol. 10 / 2, 2012, 4 p.

Fouéré Marie-Aude, « Reinterpreting Revolutionary Zanzibar in the Media Today: The Case of *Dira* Newspaper », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 6 / 4, 2012, pp. 672 - 689.

Fouéré Marie-Aude, « Julius Nyerere à Zanzibar », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°118, 2013, pp. 61 - 73.

Fouéré Marie-Aude, « Recasting Julius Nyerere in Zanzibar: the Revolution, the Union and the Enemy of the Nation », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 8 / 3, 2014, pp. 478 - 496.

Fouéré Marie-Aude et Cyrielle Maingraud-Martinaud, « Une hégémonie compétitive contre vents et marées : les élections générales de 2015 en Tanzanie et à Zanzibar », *Politique Africaine*, n°140, 2015, pp. 145 - 163.

Fouéré Marie-Aude, « L'affiche électorale : art, stratégie et matière à politique. La Révolution, l'opposition et les élections de 2015 à Zanzibar », *Politique Africaine*, n°144, 2016, pp. 115 - 134.

G

Gandhi Jennifer, « Elections and Political Regimes », *Government and Opposition*, vol. 50 / 3, 2015, pp. 446 - 468.

Gandhi Jennifer et Ellen Lust-Okar, « Elections Under Authoritarianism », *Annual Review of Political Science*, vol. 12 / 1, 2009, pp. 403 - 422.

Gandhi Jennifer et Adam Przeworski, « Cooperation, Cooptation, And Rebellion Under Dictatorships », *Economics and Politics*, vol. 18 / 1, 2006, pp. 1 - 26.

Gandhi Jennifer et Adam Przeworski, « Authoritarian Institutions and the Survival of Autocrats », *Comparative Political Studies*, vol. 40 / 11, 2007, pp. 1279 - 1301.

Garrigou Alain, « Le secret de l'isoloir », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 71 / 1, 1988, pp. 22 - 45.

Gatelier Karine et Marc Valeri, « Avant-propos : Les stratégies de légitimation dans les régimes autoritaires. Perspectives comparées », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 19 / 4, 2012, pp. 7 - 13.

Geddes Barbara, « What Do We Know About Democratization After Twenty Years? », *Annual Review of Political Science*, vol. 2 / 1, 1999, pp. 115 - 144.

Geddes Barbara, « Why Parties and Elections in Authoritarian Regimes? », présentation à la conférence annuelle de l'American Political Science Association, Washington DC, 2005.

Geiger Susan, « Women in Nationalist Struggle: TANU Activists in Dar es Salaam », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 20 / 1, 1987, pp. 1 - 26.

Geiger Susan, « Tanganyikan Nationalism as 'Women's Work': Life Histories, Collective Biography and Changing Historiography », *The Journal of African History*, vol. 37 / 3, 1996, pp. 465 - 478.

Genieys William, « Nouveaux regards sur les élites du politique », *Revue Française de Science Politique*, vol. 56 / 1, 2006, pp. 121 - 147.

Gernez Nathaniel, « Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie) », *Autrepart*, vol. 73 / 1, 2015, pp. 123 - 137.

Gerschewski Johannes, « The Three Pillars of Stability: Legitimation, Repression, and Co-Optation in Autocratic Regimes », *Democratization*, vol. 20 / 1, 2013, pp. 13 - 38, pp. 18 - 21.

Glassman Jonathon, « Sorting out the Tribes: The Creation of Racial Identities in Colonial Zanzibar's Newspaper Wars », *The Journal of African History*, vol. 41 / 3, 2000, pp. 395 - 428.

Grassin Paul, « Pagnes partisans, fabrique des partis et participation politique des femmes des classes populaires au Malawi », *Politique Africaine*, n°144, 2016, pp. 95 - 113.

Graziano Luigi, « Le pluralisme. Une analyse conceptuelle et comparative », *Revue Française de Science Politique*, vol. 46 / 2, 1996, pp. 195 - 224.

Green Maia, « After Ujamaa: Cultures of Governance and the Representation of Power in Tanzania », *Social Analysis*, vol. 54 / 1, 2010, pp. 15 - 34.

Greene Elliott, « The political economy of nation formation in modern Tanzania: explaining stability in the face of diversity », *Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 49 / 2, 2011, pp. 223 - 244.

H

Hadenius Axel et Jan Teorell, « Pathways from Authoritarianism », *Journal of Democracy*, vol. 18 / 1, 2007, pp. 143 - 157.

Hamidi Camille, « De quoi un cas est-il le cas ? Penser les cas limites », *Politix*, vol. 100 / 4, 2012, pp. 85 - 98.

Hamudi Majamba, « Possibility and rationale of establishing kadhi courts in Tanzania Mainland », *Research and Education for Democracy in Tanzania (REDET) 20th workshop*, University of Dar es Salaam, 2007.

Havard Jean-François, « Histoire(s), mémoire(s) collective(s) et construction des identités nationales dans l'Afrique subsaharienne postcoloniale », *Cités*, vol. 29 / 1, 2007, pp. 71 - 79.

Head Emma, « The ethics and implications of paying participants in qualitative research », *International Journal of Social Research Methodology*, vol. 12 / 4, 2009, pp. 335 - 344.

Heald Suzette, « State, law, and vigilantism in northern Tanzania », *African Affairs*, vol. 105 / 419, 2006, pp. 265 - 283.

Heilman Bruce, « Who Are the Indigenous Tanzanians? Competing Conceptions of Tanzanian Citizenship in the Business Community », *Africa Today*, vol. 45 / 3/4, 1998, pp. 369 - 387.

Heilman Bruce et Paul Kaiser, « Religion, Identity and Politics in Tanzania », *Third World Quarterly*, vol. 23 / 4, 2002, pp. 691 - 709.

Hermet Guy, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue Française de Science Politique*, vol. 23 / 3, 1973, pp. 439 - 472.

Hermet Guy, « Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice : problèmes méthodologiques de l'analyse des situations autoritaires », *Revue Française de Science Politique*, vol. 25 / 6, 1975, pp. 1029 - 1061.

Hermet Guy, « Autoritarisme, démocratie et neutralité axiologique chez Juan Linz », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 13 / 1, 2006, pp. 83 - 94.

Heurtaux Jérôme, « Devenir électeur en Tunisie. Sociologie du vote bourgeois dans un quartier résidentiel (élections à l'Assemblée nationale constituante du 23 octobre 2011) », *L'Année du Maghreb*, 2014, pp. 315 - 350.

Higley John et Michael Burton, « The Elite Variable in Democratic Transitions and Breakdowns », *American Sociological Review*, vol. 54, 1989, pp. 17 - 32.

Higley John et Jan Pakulski, « Jeux de pouvoir des élites et consolidation de la démocratie en Europe centrale et orientale », *Revue Française de Science Politique*, vol. 50/4-5, 2000, pp. 657 - 678.

Hoffman Barak et Lindsay Robinson, « Tanzania's Missing Opposition », *Journal of Democracy*, vol. 20 / 4, 2009, pp. 123 - 136.

Horowitz Donald, « Making Moderation Pay: The Comparative Politics of Ethnic Conflict Management », in Joseph Montville, ed., *Conflict and peacemaking in multiethnic societie*, Lexington, Lexington Books, 1991, pp. 451 - 476.

Hunter Emma, « Revisiting "Ujamaa": Political Legitimacy and the Construction of Community in Post-Colonial Tanzania », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 2 / 3, 2008, pp. 471 - 485.

Hunter Emma, « "The History and Affairs of TANU": Intellectual History, Nationalism, and the Postcolonial State in Tanzania », *International Journal of African Historical Studies*, vol. 45 / 3, 2012, pp. 365-383.

Hunter Emma, « Dutiful sujects, patriotic citizens, and the concept of "good citizenship" in twentieth-century Tanzania », *The Historical Journal*, vol. 56 / 1, 2013, pp. 257 - 277.

Hunter Emma, « Voluntarism, Virtuous Citizenship, and Nation-Building in Late Colonial and Early Postcolonial Tanzania », *African Studies Review*, vol. 58 / 2, 2015, pp. 43 - 61.

Huskey Eugene, « Elite recruitment and state-society relations in technocratic authoritarian regimes: The Russian case », *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 43 / 4, 2010, pp. 363 - 372.

Hyden Göran, « La crise africaine et la paysannerie non capturée », *Politique Africaine*, n°18, 1985, pp. 93 - 113.

Hyden Göran, « Top-Down Democratization in Tanzania », *Journal of Democracy*, vol. 10 / 4, 1999, pp. 142 - 155.

Hyden Göran et Colin Leys, « Elections and Politics in Single-Party Systems: The Case of Kenya and Tanzania », *British Journal of Political Science*, vol. 2 / 4, 1972, pp. 389 - 420.

I

Ivaska Andrew, « Anti-Mini Militants Meet Modern Misses': Urban Style, Gender and the Politics of 'National Culture' in 1960s Dar es Salaam, Tanzania », *Gender and History*, vol. 14 / 3, 2002, pp. 584 - 607.

J

Jaffrelot Christophe, « For a theory of nationalism », *Questions de Recherche / Research in Question*, Paris, Centre d'Etudes et de Recherches Internationales de Sciences Po, 2003.

Jaffrelot Christophe, « La compétition électorale et la fabrique des identités », *Critique Internationale*, n° 51, 2011, pp. 9 - 15.

Jayasuriya Kanishka et Garry Rodan, « Beyond Hybrid Regimes: More Participation, Less Contestation in Southeast Asia », *Democratization*, vol. 14 / 5, 2007, pp. 773 - 794.

Jenkins Sarah, « Assistants, Guides, Collaborators, Friends: The Concealed Figures of Conflict Research », *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 47 / 2, 2018, pp. 1 - 28.

Jennings Michael, « "Almost an Oxfam in itself": Oxfam, Ujamaa and development in Tanzania », *African Affairs*, vol. 101 / 405, 2002, pp. 509 - 530.

Jennings Michael, « "We Must Run while Others Walk": Popular Participation and Development Crisis in Tanzania, 1961-9 », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 41 / 2, 2003, pp. 163 - 187.

Jennings Michael, « "Healing of Bodies, Salvation of Souls": Missionary Medicine in Colonial Tanganyika, 1870s-1939 », *Journal of Religion in Africa*, vol. 38 / 1, 2008, pp. 27 - 56.

Jennings Michael, « Building better people: modernity and utopia in late colonial Tanganyika », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 3 / 1, 2009, pp. 94-111.

Jerez Miguel, « Un Guadiana dans l'œuvre de Juan Linz : la situation des élites politiques espagnoles », *Pôle Sud*, vol. 41 / 2, 2014, pp. 125 - 132.

Jennings Michael et Claire Mercer, « Réhabiliter les nationalismes : convivialité et conscience nationale en Tanzanie post-coloniale », *Politique Africaine*, n°121, 2011, pp. 87 - 106.

K

Kailitz Steffen, « Classifying political regimes revisited: legitimation and durability », *Democratization*, vol. 20 / 1, 2013, pp. 39 - 60.

Kailitz Steffen et Daniel Stockemer, « Regime legitimation, elite cohesion and the durability of autocratic regime types », *International Political Science Review*, vol. 38 / 3, 2017, pp. 332 - 348.

Kaiser Paul, « Structural Adjustment and the Fragile Nation: The Demise of Social Unity in Tanzania », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 34 / 2, 1996, pp. 227 - 237.

Karila-Cohen Pierre, « L'autorité, objet d'histoire sociale », *Le Mouvement Social*, vol. 224 / 3, 2008, pp. 3 - 8.

Karklins Rasma, « Soviet Elections Revisited: Voter Abstention in Noncompetitive Voting », *The American Political Science Review*, vol. 80 / 2, 1986, pp. 449 - 470.

Kelsall Tim, « Governance, Local Politics and 'Districtization' in Tanzania: the 1998 Arumeru Tax Revolt », Queen Elizabeth House Working Paper, 2000, pp. 1 - 16.

Kelsall Tim, « Shop Windows and Smoke-Filled Rooms: Governance and the Re-Politicisation of Tanzania », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 40 / 4, 2002, pp. 597 - 619.

Kelsall Tim, « Rituals of Verification: Indigenous and Imported Accountability in Northern Tanzania », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 73 / 2, 2003, pp. 174 - 201.

Kelsall Tim, « Governance, democracy and recent political struggles in Mainland Tanzania », *Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 41 / 2, 2003, pp. 55 - 82.

Kelsall Tim, « The presidential and parliamentary elections in Tanzania, October and December 2005 », *Electoral Studies*, vol. 26 / 2, 2007, pp. 525 - 529.

Kelsall Tim, « The presidential and parliamentary elections in Tanzania, October and December 2005 », *Electoral Studies*, vol. 26 / 2, 2007, pp. 525 - 529.

Kjekshus Helge, « Parliament in a One-Party State - the Bunge of Tanzania, 1965 - 70 », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 12 / 01, 1974, pp. 19 - 43.

L

Lal Priya, « Self-reliance and the State: the multiple meanings of development in early post-colonial Tanzania », *Africa*, vol. 82 / 2, 2012, pp. 212 - 234.

Larson Erik et Ronald Aminzade, « Nation-States Confront the Global: Discourses of Indigenous Rights in Fiji and Tanzania », *The Sociological Quarterly*, vol. 48 / 4, 2007, pp. 801 - 831.

Lasseur Maud et Cédric Mayrargue, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence », *Politique Africaine*, n°123, 2011, pp. 5 - 25.

Levitsky Steven et Lucan Way, « The Rise of Competitive Authoritarianism », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 2, 2002, pp. 51 - 65.

Lijphart Arend, « The alternative vote: a realistic alternative for South Africa? », *Politikon*, vol. 18 / 2, 1991, pp. 91-101

Lijphart Arend, « Constitutional Choices for New Democracies », *Journal of Democracy*, vol. 2 / 1, 1991, pp. 72 - 84

Lindhardt Martin, « More Than Just Money: The Faith Gospel and Occult Economies in Contemporary Tanzania », *Nova Religio*, vol. 13 / 1, 2009, pp. 41 - 67

Lindberg Staffan, « The Surprising Significance of African Elections », *Journal of Democracy*, vol. 17 / 1, 2006, pp. 139 - 151.

Lindberg Staffan, « Opposition parties and democratisation in sub-Saharan Africa », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 24 / 1, 2006, pp. 123 - 138.

Lindberg Staffan, « Ordinal Versions of V-Dem's Indices: For Classification, Description, Sequencing Analysis and Other Purposes », *V-Dem Working Paper* n° 20, 2015.

Linz Juan, « An Authoritarian Regime: The Case of Spain », in Erik Allardt et Yrjö Littunen, eds., *Cleavages, Ideologies and Party Systems: Contributions to Comparative Political Sociology*, Helsinki, The Academic Bookstore, 1964, pp. 291 - 341.

Linz Juan, « Early State-Building and Late Peripheral Nationalisms Against the State: the Case of Spain », in Shmuel Eisenstadt et Stein Rokkan, eds., *Building states and nations. Vol. 2: Analyses by region*, Beverly Hills, Sage Publications, 1973, pp. 32 - 116.

Linz Juan, « Opposition to and under an Authoritarian Regime: the case of Spain », in Robert Dahl, ed., *Regimes and oppositions*, New Haven ; Londres, Yale University Press, 1974, pp. 171 - 260.

Linz Juan et Amando De Miguel, « Within-Nation Differences and Comparisons: the Eight Spains », in Richard Merritt et Stein Rokkan, eds., *Comparing nations : the use of quantitative data in cross-national research*, Londres, Yale University Press, 1966, pp. 267 - 319.

Liviga Athumani, « Tanzania: A Bumpy Road to Consolidated Democracy », *Eastern Africa Social Science Research Review*, vol. 25 / 1, 2009, pp. 1 - 42.

Lust-Okar Ellen, « Elections under authoritarianism: Preliminary lessons from Jordan », *Democratization*, vol. 13 / 3, 2006, pp. 456 - 471.

Lynch Gabrielle et Gordon Crawford, « Democratization in Africa 1990-2010: an assessment », *Democratization*, vol. 18 / 2, 2011, pp. 275 - 310.

M

Mabilon-Bonfils Béatrice et Laurent Saadoun, « Pour une sociologie des votes périphériques. Le cas de l'élection présidentielle de 2002 à Carpentras », *Pouvoirs*, vol. 103 / 4, 2002, pp. 159 - 171.

Macdonald Robert, « Age and gender voting trends in the 2015 Tanzanian general election », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 12 / 1, 2018, pp. 44 - 62.

Magaloni Beatriz et Ruth Kricheli, « Political Order and One-Party Rule », *Annual Review of Political Science*, vol. 13 / 1, 2010, pp. 123 - 143.

Mahé Anne-Laure, « A Tradition Co-opted: Participatory Development and Authoritarian Rule in Sudan », *Canadian Journal of Political Science*, 2017, pp. 1 - 20.

Maingraud-Martinaud Cyrielle, « Katiba mpya? Dynamics and pitfalls of the constitutional reform process in Tanzania », *Mambo !*, Nairobi, Institut Français de Recherche en Afrique, vol. 13 / 1, 2015, 4 p.

Maingraud-Martinaud Cyrielle, « Arrangements ou changement ? Politique de (non) réforme électorale en situation autoritaire en Tanzanie », présentation au Congrès de l'Association Française de Science Politique, Aix en Provence, 2013.

Makulilo Alexander, « Tanzania: a de facto one-party State? », *Research and Education for Democracy in Tanzania (REDET) 20th workshop*, University of Dar es Salaam, 2007.

Makulilo Alexander, « Independent Electoral Commission in Tanzania: a false debate ? », *Representation*, vol. 45 / 4, 2009, pp. 435 - 453.

Makulilo Alexander, « 'Watching the watcher': an evaluation of local election observers in Tanzania », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 49 / 02, 2011, pp. 241 - 262.

Makulilo Alexander, « Unleveled Playfield and Democracy in Tanzania », *Journal of Politics and Law*, vol. 5 / 2, 2012, pp. 96 - 106.

Makulilo Alexander, « Authoritarian stability across space: the case of Tanzania », in Matthijs Bogaards et Sebastian Elischer, eds., *Democratization and Competitive Authoritarianism in Africa*, Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016, pp. 173 - 190.

Malesky Edmund et Paul Schuler, « The Single-Party Dictator's Dilemma: Information in Elections without Opposition: Single-Party Dictator's Dilemma », *Legislative Studies Quarterly*, vol. 36 / 4, 2011, pp. 491 - 530

Malipula Mrisho, « Depoliticised ethnicity in Tanzania: a structural and historical narrative », *Afrika Focus*, vol. 27 / 2, 2014, pp. 49 - 70.

Mandivenga Ephraim, « Islam in Tanzania: a general survey », *Institute of Muslim Minority Affairs Journal*, vol. 11 / 2, 1990, pp. 311 - 320.

Mantilla Luis, « Faith and experience: Authoritarian politics and Catholic parties in Latin America », *Party Politics*, vol. 24 / 4, 2018, pp. 370 - 381.

Mariot Nicolas, « Pourquoi il n'existe pas d'ethnographie de la citoyenneté », *Politix*, vol. 92 / 4, 2010, pp. 165 - 194.

Martigny Vincent, « Penser le nationalisme ordinaire », *Raisons Politiques*, vol. 37 / 1, 2010, pp. 5 - 15.

Martin Bradford, « The Qadiri and Shadhili Brotherhoods in East Africa, 1880-1910 », in *Muslim brotherhoods in nineteenth-century Africa*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1976, pp. 152 - 176.

Martin Denis-Constant, « La Tanzanie par les livres », *Revue Française de Science Politique*, vol. 23 / 1, 1973, pp. 119 - 145.

Martin Denis-Constant, « La houe, la maison, l'urne et le maître d'école. Les élections en Tanzanie 1965-1970 », *Revue Française de Science Politique*, vol. 25 / 4, 1975, pp. 677 - 716.

Masterson Grant, « Chapter 13: Tanzania and Zanzibar », in Denis Kadima et Susan Booysen, eds., *Compendium of Elections in Southern Africa 1989-2009: 20 Years of Multiparty Democracy*, Johannesburg, Electoral Institute of Southern Africa (EISA), 2009, pp. 524 - 526.

Maupeu Hervé, « Chronique bibliographique : Une nouvelle sociologie des partis politiques en Afrique ? Lectures critiques », *Politique Africaine*, n°144, 2016, pp. 181 - 195.

Mayer Nonna, « L'entretien selon Pierre Bourdieu. Analyse critique de *La misère du monde* », *Revue Française de Sociologie*, vol. 36 / 2, 1995, pp. 355 - 370.

Mayrargue Cédric, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'Islam », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16 / 1, 2009, p. 83 -98.

Mazrui Ali, « Tanzaphilia », *Transition*, n°31, 1967, pp. 62 - 73.

McElwain Kenneth, « Manipulating Electoral Rules to Manufacture Single-Party Dominance », *American Journal of Political Science*, vol. 52 / 1, 2008, pp. 32 - 47.

McHenry Dean, « A Measure of Harmony/Disharmony in a One-Party State: Low-Level Party Leaders' Choices for Members of Parliament Compared with Those of Both High-Level Party Officials and the People in Tanzania, 1965-1975 », *The Journal of Developing Areas*, vol. 17 / 3, 1983, pp. 337 - 348.

Médard Jean-François, « Autoritarisme et démocratie en Afrique noire », *Politique Africaine*, n°43, 1991, pp. 92 - 104.

Mercer Claire, « Reconceptualizing State-Society Relations in Tanzania: Are NGOs "Making a Difference"? », *Area*, vol. 31 / 3, 1999, pp. 247 - 258.

Mesaki Simeon, « Religion and the State in Tanzania », *Cross-Cultural Communication*, vol. 7 / 2, 2011, pp. 249 - 259.

Mesaki Simeon, « Recapping the Meru Land Case, Tanzania », *Global Journal of Human Social Sciences Economics*, vol. 13 / 1, 2013, pp. 15 - 23.

Miguel Edward, « Tribe or Nation? Nation Building and Public Goods in Kenya versus Tanzania », *World Politics*, vol. 56 / 3, 2004, pp. 327 - 362.

Minde Nicodemus, Sterling Roop et Kjetil Tronvoll, « The Rise and Fall of the Government of National Unity in Zanzibar: A Critical Analysis of the 2015 elections », *Journal of African Elections*, vol. 17 / 1, 2018, pp. 163 - 184.

Molony Thomas et Daniel Hammett, « The Friendly Financier: Talking Money with the Silenced Assistant », *Human Organization*, vol. 66 / 3, 2007, pp. 292 - 300.

Monjaret Anne, « Au-delà de la surprise, l'ethnologue aux prises avec son terrain », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, vol. 115 / 3, 2005, pp. 83 - 89.

Morse Yonatan, « Party Matters: the Institutional Origins of Competitive Hegemony in Tanzania », *Democratization*, vol. 21 / 4, 2014, pp. 655 - 677.

Munck Gerardo et Richard Snyder, « Juan J. Linz : Political Regimes and the Quest for Knowledge » [interview avec Juan Linz], in *Passion, Craft, and Method in Comparative Politics*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2007, pp. 150 - 209.

Muxel Anne, « L'abstention : déficit démocratique ou vitalité politique ? », *Pouvoirs*, vol. 120 / 1, 2007, pp. 43 - 55.

N

Njozi Hamza, « The Mission of the Muslim University of Morogoro in Tanzania: Context, Promises, and Challenges », in Mbaye Lo et Muhammed Haron, eds., *Muslim Institutions of Higher Education in Postcolonial Africa*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 95 - 106, p. 95.

Nyerere Julius, « Ujamaa - The Basis of African Socialism », *The Journal of Pan African Studies*, vol. 1 / 1, 1987, pp. 4 - 11.

Nyerere Julius, « From Uhuru to Ujamaa », *Africa Today*, vol. 21 / 3, 1974, pp. 3 - 8

Nyirabu Mohabe, « The Multiparty Reform Process in Tanzania: The Dominance of the Ruling Party », *African Journal of Political Science*, vol. 7 / 2, 2002, pp. 99 - 112.

O

O'Barr Jean, « Cell Leaders in Tanzania », *African Studies Review*, vol. 15 / 3, décembre 1972, pp. 437 - 465.

O'Gorman Melanie, « Why the CCM Won't Lose: the Roots of Single-Party Dominance in Tanzania », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 30 / 2, avril 2012, pp. 313 - 333.

Offerlé Michel, « Retour critique sur les répertoires de l'action collective (XVIIIe - XXIe siècles) », *Politix*, vol. 81 / 1, 2008, pp. 181 - 202.

Olivier de Sardan Jean-Pierre et Thomas Bierschenk, « Les courtiers locaux du développement », *Bulletin de l'APAD*, vol. 5, 1993, pp. 1 - 6.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, « Le 'je' méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, vol. 41 / 3, 2000, pp. 417 - 445.

Olsaretti Alessandro, « Croce, Philosophy and Intellectuals: Three Aspects of Gramsci's Theory of Hegemony », *Critical Sociology*, 2014, pp. 1 - 19.

Omari Cuthbert, « Christian- Muslim relation in Tanzania: the socio- political dimension », *Institute of Muslim Minority Affairs Journal*, vol. 5 / 2, 1984, pp. 373 - 390.

Otayek René, « Démocratie, culture politique, sociétés plurales. Une approche comparative à partir de situations africaines », *Revue Française de Science Politique*, vol. 47 / 6, 1997, pp. 798 - 822.

Otayek René, « Les élections en Afrique sont-elles un objet scientifique pertinent ? », *Politique Africaine*, n°69, 1998, pp. 3 - 11.

Otayek René, « Pluralisme culturel et régime(s) politique(s). Un essai de comparaison Afrique/monde arabe », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 20 / 2, 2013, pp. 101 - 123.

Owens Geoffrey, « What! Me a Spy? Intrigue and Reflexivity in Zanzibar », *Ethnography*, vol. 4 / 1, 2003, pp. 122 - 144.

Owens Geoffrey, « The Secret History of TANU: Rumor, Historiography and Muslim Unrest in Contemporary Dar Es Salaam », *History and Anthropology*, vol. 16 / 4, 2005, pp. 441 - 463.

P

Pallotti Arrigo, « Post-colonial Nation-building and Southern African Liberation: Tanzania and the Break of Diplomatic Relations with the United Kingdom, 1965-1968 », *African Historical Review*, vol. 41 / 2, 2009, pp. 60 - 84.

Pels Peter, « Mumiani: The White Vampire: A Neo-Diffusionist Analysis of Rumour », *Etnofoor*, vol. 5 / 1-2, 1992, pp. 165 - 187.

Pels Peter, « Imaginer les élections : modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale », *Politique Africaine*, n°83, 2001, pp. 135 - 150.

Pepinsky Thomas, « The Institutional Turn in Comparative Authoritarianism », *British Journal of Political Science*, vol. 44 / 3, 2014, pp. 631 - 653.

Perrot Sandrine, « Partisan defections in contemporary Uganda: the micro-dynamics of hegemonic party-building », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 10 / 4, 2016, pp. 713 - 728.

Perrot Sandrine, Marie-Emmanuelle Pommerolle et Justin Willis, « La fabrique du vote : placer la matérialité au cœur de l'analyse », *Politique Africaine*, n°144, 2016, pp. 5 - 26.

Peterson Derek, « The politics of moral reform in northwestern Tanganyika », in *Ethnic patriotism and the East African Revival: a history of dissent, c. 1935 to 1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 152 - 177.

Phillips Kristin, « Hunger, Healing, and Citizenship in Central Tanzania », *African Studies Review*, vol. 52 / 1, 2009, pp. 23 - 45.

Phillips Kristin, « Pater Rules Best: Political Kinship and Party Politics in Tanzania's Presidential Elections », *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 33 / 1, 2010, pp. 109 - 132.

Planel Sabine, « Espaces autoritaires, espaces (in)justes ? », *Justice Spatiale*, vol. 8, 2015, pp. 1 - 20.

Politique Africaine, « Autour de deux livres. Michel Camau et Vincent Geisser, *Le Syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali* ; Sadri Khiari, *Tunisie. Coercition, consentement, résistance. Le délitement de la cité* », *Politique Africaine,* n°94, 2004, pp. 181 - 197.

Pommerolle Marie-Emmanuelle, « La démobilisation collective au Cameroun : entre régime post-autoritaire et militantisme extraverti », *Critique Internationale*, vol. 40 / 3, 2008, pp. 73 - 94.

Pommerolle Marie-Emmanuelle, « Routines autoritaires et innovations militantes: Le cas d'un mouvement étudiant au Cameroun », *Politique Africaine*, n°108, 2007, pp. 155 - 172.

Pommerolle Marie-Emmanuelle et Frédéric Vairel, « S'engager en situation de contrainte », *Genèses*, vol. 77 / 4, 2009, pp. 2 - 6.

Pop-Eleches Grigore et Graeme Robertson, « Elections, information and liberalization in the post-cold war era », présentation à la conférence annuelle de l'American Political Science Association, Toronto, 2009.

Q

Quantin Patrick, « Les élections en Afrique : entre rejet et institutionnalisation », *Polis*, n°9, 2002, pp. 1 - 14.

R

Rahat Gideon, « The Politics of Electoral Reform: The State of Research », *Journal of Elections, Public Opinion & Parties*, vol. 21 / 4, 2011, pp. 523 - 543.

Ramadhani Lupa, « Religious Tolerance, Transnational Dynamics and the State in Tanzania », *Tanzania Journal of Sociology*, vol. 2, 2018, pp. 85 - 102.

Renard Nicolas, « La Tanzanie, un espoir pour l'Afrique », *Esprit*, n°433, 1974, pp. 501 - 512.

Reuter Ora et Graeme Robertson, « Infranational Appointments in Authoritarian Regimes: Evidence from Russian Gubernatorial Appointments », *The Journal of Politics*, vol. 74 / 4, 2012, pp. 1023 - 1037.

Reuter Ora et Graeme Robertson, « Legislatures, Cooptation, and Social Protest in Contemporary Authoritarian Regimes », *The Journal of Politics*, vol. 77 / 1, 2015, pp. 235 - 248.

Riedl Rachel, « Transforming Politics, Dynamic Religion: Religion's Political Impact in Contemporary Africa », *African Conflict and Peacebuilding Review*, vol. 2 / 2, 2012, pp. 29 - 50.

Rowell Jay, « Domination autoritaire et circularité entre savoir et pouvoir: L'exemple de la RDA », *Savoir/Agir*, vol. 26 / 4, 2013, pp. 29 - 34.

Rowlands Michael et Jean-Pierre Warnier, « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », *Man*, vol. 23 / 1, 1988, pp. 118 - 132.

Ruteere Mutuma et Marie-Emmanuelle Pommerolle, « Democratizing Security or Decentralizing Repression? The ambiguities of community policing in Kenya », *African Affairs*, vol. 102 / 409, 2003, pp. 587 - 604.

Rosário Domingos et Elísio Muendane, « 'Se faire recenser ? Oui, mais voter ?' Le cens caché du matériel du vote au cours des élections de 2014 au Mozambique », *Politique Africaine*, n°144, 2016, pp. 73 - 94.

S

Sartori Giovanni, « Understanding Pluralism », *Journal of Democracy*, vol. 8 / 4, 1997, pp. 58 - 69.

Saul John, « The nature of Tanzania's political system: Issues Raised by the 1965 and 1970 elections », *Journal of Commonwealth Political Studies*, vol. 10 / 3, 1972, pp. 198 - 221.

Schedler Andreas, « The Menu of Manipulation », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 2, 2002, pp. 36 - 50.

Schedler Andreas, « The Nested Game of Democratization by Elections », *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, vol. 23 / 1, 2002, pp. 103 - 122.

Schedler Andreas, « The New Institutionalism in the Study of Authoritarian Regimes », présentation à la conférence annuelle de l'American Political Science Association, Toronto, 2009

Schlimmer Sina, « Talking 'land grabs' is talking politics: land as politicised rhetoric during Tanzania's 2015 elections », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 12 / 1, 2018, pp. 83 - 101.

Schmidt Elizabeth, « Top down or bottom up? Nationalist mobilization reconsidered, with special reference to Guinea (French West Africa) », *The American Historical Review*, vol. 110 / 4, 2005, pp. 975 - 1014.

Schneider Leander, « Freedom and Unfreedom in Rural Development: Julius Nyerere, Ujamaa Vijijini, and Villagization », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 38 / 2, 2004, pp. 344 - 392.

Schneider Leander, « Colonial Legacies and Postcolonial Authoritarianism in Tanzania: Connects and Disconnects », *African Studies Review*, vol. 49 / 1, 2006, pp. 93 - 118.

Schneider Leander, « Liberating development? Rule and liberation in post-independence Tanzania », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 32 / 3, 2014, pp. 319 - 330.

Seeberg Merete, « The Dynamics of Authoritarian Elections A Review Essay », présentation à la conférence annuelle de la Danish Political Science Association, Vejle, 2012.

Shivji Issa, « The democracy debate in Africa: Tanzania », *Review of African Political Economy*, vol. 18 / 50, 1991, pp. 79 - 91.

Siméant Johanna, « 'Économie morale' et protestation - détours africains », *Genèses*, vol. 4 / 81, 2010, pp. 142-160.

Siméant Johanna, « Protester/mobiliser/ne pas consentir. Sur quelques avatars de la sociologie des mobilisations appliquée au continent africain », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 20 / 2, 2013, pp. 125 - 143.

Smiley Sarah, « The City of Three Colors: Segregation in Colonial Dar es Salaam, 1891-1961 », *Historical Geography*, vol. 37, 2009, pp. 178 - 196.

Snyder Katherine, « Building Democracy from below: A Case from Rural Tanzania », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 46 / 2, 2008, pp. 287 - 304.

T

Tambila Kapwepwe, « The Transition to Multiparty Democracy in Tanzania: Some History and Missed Opportunities », *Verfassung in Recht und Übersee / Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*, vol. 28 / 4, 1995, pp. 468 - 488.

Thiriot Céline, « Des transitions africaines au monde arabe, 1991-2011 : vent de printemps sur les outils de la transitologie », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 20 / 3, 2013, pp. 145 - 163.

Tonda Joseph, « L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines », *Mouvements*, vol. 72 / 4, 2012, pp. 108 - 119

Tordoff William, « Parliament in Tanzania », *Journal of Commonwealth Political Studies*, vol. 3 / 2, 1965, pp. 85 - 103.

Tordoff William, « The general election in Tanzania », *Journal of Commonwealth Political Studies*, vol. 4 / 1, 1966, pp. 47 - 64.

Tordoff William, « Residual legislatures: The cases of Tanzania and Zambia », *The Journal of Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 15 / 3, 1977, pp. 235 - 249.

Tsubura Machiko, « '*Umoja ni ushindi* (Unity is victory)': management of factionalism in the presidential nomination of Tanzania's dominant party in 2015 », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 12 / 1, 2018, pp. 63 - 82.

V

Van de Walle Nicolas, « Africa's Range of Regimes », *Journal of Democracy*, vol. 13 / 2, 2002, pp. 66 - 80.

Van Donge Jan et Athumani Liviga, « The 1985 Tanzanian Parliamentary Elections: A Conservative Election », *African Affairs*, vol. 88 / 350, 1989, pp. 47 - 62.

Van Donge Jan et Athumani Liviga, « The Democratisation of Zanzibar and the 1985 general elections », *The Journal of Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 28 / 2, 1990, pp. 201 - 218.

Venugopal Varsha et Yilmaz Serdar, « Decentralization in Tanzania: An assessment of local government discretion and accountability », *Public Administration and Development*, vol. 30 / 3, 2010, pp. 215 - 231.

Von Soest Christian et Julia Grauvogel, « Identity, procedures and performance: how authoritarian regimes legitimize their rule », *Contemporary Politics*, vol. 23 / 3, 2017, pp. 287 - 305.

W

Warnier Jean-Pierre, « Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie », *Politique Africaine*, n°146, 2017, pp. 125 - 141.

Weinstein Laura, « The Politics of Government Expenditures in Tanzania, 1999-2007 », *African Studies Review*, vol. 54 / 1, 2011, pp. 33 - 57.

Westerlund David, « Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977 », *Journal of Religion in Africa*, vol. 11 / 1, 1980, pp. 30 - 55.

White Luise, « Histoire africaine, histoire orale et vampires: Procès et palabres à Kampala dans les années 50 », *Politique Africaine*, n°79, 2000, pp. 83 - 100.

Whitehead Richard, « Historical legacies, clientelism and the capacity to fight: exploring pathways to regime tenure in Tanzania », *Democratization*, vol. 19 / 6, 2012, pp. 1086 - 1116.

Y

Yoon Mi, « Special Seats for Women in the National Legislature: The Case of Tanzania », *Africa Today*, vol. 55 / 1, 2008, pp. 61 - 86.

Yoon Mi « More women in the Tanzanian legislature: Do numbers matter? », *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 29 / 1, 2011, pp. 83 - 98.

Z

Zakaria Fareed, « The rise of illiberal democracy », *Foreign Affairs*, vol. 76 / 6, 1997, pp. 22 - 43.

3. Littérature grise

Afrobarometer, *Survey Overview The Quality of Democracy and Governance in Tanzania Afrobarometer Round 5*, 2012.

Branson Nick, « Party rules: Consolidating power through constitutional reform in Tanzania », *Briefing note n°1501*, Africa Research Institute, mars 2015.

Cooperman Alan, Conrad Hackett et Anna Schiller, *Religion and Education Around the World*, Pew Research Center, 13 décembre 2016.

IFES Elections Guide, « United Republic of Tanzania » [http://www.electionguide.org/countries/id/211/ ; consulté le 1er avril 2018].

International Growth Center (University of Oxford & London School of Economics), *Working paper on Urbanisation in Tanzania,* 2014.

Judiciary of Tanzania / United Nations Development Programme (UNDP), *Compedium of Electoral Laws and Regulations of Tanzania*, novembre 2016.

Legal and Human Rights Centre (LHRC) et Tanzania Civil Society Consortium for Election Observation (TACCEO), *Report on the United Republic of Tanzania General Elections of 2015*, mars 2016

Ministry of Education and Vocational Training, *Education For All (EFA) Report for Tanzania Mainland 2015*, novembre 2014.

Said Mohamed, « Tanzania: A Nation without Heroes », *Seminar on The Fiftieth Anniversary of the African Independences / Marginalized, Forgotten, and Revived Political Actors*, IFRA French Institute for Research in Africa & BIEA British Institute in East Africa, 23 / 24 September, Nairobi.

Tanzania Election Monitoring Committee (TEMCO), *BVR Report,* octobre 2016.

Taylor Ben, « How many registered voters does Tanzania need for the elections to have legitimacy ? », *Mtega,* 23 juin 2015.

Taylor Ben, « Chart of the week #21: What happened to election turnout between 2000 and 2010? », *Mtega,* 1er septembre 2014.

Whitehead Richard, *The institutionalisation of the Tanzanian opposition parties: how stable are they?*, Bergen, Chr. Michelsen Institute, Development Studies and Human Rights, 2000.

4. Articles de presse et sources électroniques

AFP, « Mutilated body of albino baby found in Tanzania », 18 février 2015.

AFP, « Magufuli sacks minister after he criticised ally's raid on TV », *The Daily Nation*, 24 mars 2018.

African Arguments, « Tanzania: Everyone is scared », 2 mars 2018.

All Africa, « Tanzania: Politicians Told Off Church Pulpits » (repris du *Tanzania Daily News*), 10 septembre 2015.

All Africa, « Tanzania: Rioters Torch Churches in Zanzibar » (Tanzania Daily News), 28 mai 2012.

BBC, « Tanzania albino murders: 'More than 200 witchdoctors' arrested », 12 mars 2015.

Bébien Arnaud, « Tanzanie: les islamistes de Zanzibar demandent le divorce », *Slate Afrique*, 12 juin 2012.

Campbell Duncan, « Zanzibar church killing mars music festival promoting religious tolerance », *The Guardian*, 25 février 2013.

Cowell Alan, « Fears Persist That Violence Against Albinos in Tanzania Will Grow », *The New York Times,* 20 février 2015.

Domasa Sylvester, « Tanzania: Pray for Peace - Majaliwa », *Tanzania Daily News*, 1er avril 2018.

John Mary, « Zanzibar priest murder linked to Al Shabaab », *The East African*, 23 février 2013.

Jones Sam, « Zanzibar: two British charity volunteers injured in acid attack », *The Guardian*, 8 août 2013.

Ilado Lucy, « Tanzania music ban 'a futile exercise' », *Music in Africa*, 5 mars 2018.

IPP Media, « CCM dismisses reports of Kikwete-Magufuli power struggle » (*The Guardian*), 6 mai 2016.

IPP Media, « Ruling party MPs rebel against the government in parliament » (*The Guardian*), 19 mai 2018.

IPP Media, « JK to religious leaders: Pray for peace ahead of General Election », 20 juin 2015.

Jihabarishe News, « Bakwata target more revenue », 11 avril 2018 .

Juma Mussa, « Lowassa: Son of office attendant turned fighter », *The Citizen*, 5 juin 2015.

Kabendera Erick et Christopher Kidanka, « Tanzania goes to polls, citizens to stay 200 metres away from centres », 24 octobre 2015, *The East African.*

Kabendera Erick, « CCM secretary-general Abdulrahman Kinana resigns », *The East African*, 29 mai 2018.

Kabendera Erick, « President Magufuli caught up in MPs' bids to change term limits », *The East African*, 8 octobre 2017.

Kamagi Deogratius et Kolumbia Luis, « CCM accuses Lowassa, wants him to face sedition charges », *The Citizen*, 30 juin 2017.

Kanyabwoya Damas, « CCM's campaign strategy emerges in first rally », *The Citizen*, 24 août 2015.

Kanyabwoya Damas, « Nape in familiar territory after his exit from Cabinet », *The Citizen*, 24 mars 2017.

Kayera Matern, « Kingunge quits CCM », *The Citizen*, 4 octobre 2015 .

Kidanka Christopher, « Tanzanian churches reject proposed constitution ahead of April referendum », *The East African*, 13 mars 2013.

Kimboy Frank, « After Tanesco, it is Tanroads vs Kakobe », *The Citizen*, 12 mars 2010.

Kimboy Frank et Nachilongo Hellen, « Probe team to release report on Makonda », *The Citizen*, 21 mars 2018.

Kolumbia Louis, « Political, civil rights under threat in Tanzania: report », *The Citizen*, 10 mai 2017.

Kolumbia Louis, « 'My stance on three-govt Union format unchanged' », *The Citizen*, 16 décembre 2016.

Kolumbia Louis, « Abubakar Zubeiry elected country's chief Muslim cleric », *The Citizen*, 10 septembre 2015.

Konrad Adenauer Stiftung Tanzania Field-office, « Soccer match between religious leaders and members of the diplomatic corps for peaceful elections », 19 octobre 2015.

Mail & Guardian, « UPDATED: Ballot counting starts in Tanzania, as police raid opposition vote tallying centre », 26 octobre 2015 .

Magai James, « Chadema top brass released on bail », *The Citizen*, 4 avril 2018.

Magubira Patty et Athuman Mtulya, « Warioba disparaged again », *The Citizen*, 24 avril 2014.

Makoye Kizito, « Tanzanian politicians warned off witch craft ahead of election », Reuters.com, 1er juin 2015.

Makwaia Wa Kuhenga, « Watch out: We may produce refugees here come 2015! », *Daily News*, 7 mars 2013.

Masare Alawi, « Nape: Govt should not feel shy to review agriculture budget », *The Citizen*, 16 mai 2018.

Materu Beatrice, « Tanzanian founder of whistle-blowing website released on bail », *The East African*, 20 décembre 2016.

Mbashiru Katare, « WARNING: Keep off Katiba process, CCM tells Warioba », *The Citizen*, 8 août 2014.

Michuzi Blog, « Hon. Chikawe officiates a two-day meeting on "best practices and new opportunities in genocide prevention: governemental action, technology and regional contexts », 27 mai 2013.

Mkali Harid, « Opinion : Warioba team overstepped its limits », *The Citizen*, 30 juillet 2014.

Mkinga Mkinga, « Kakobe in Jangwani rally against Katiba review bill », *The Citizen*, 22 septembre 2018.

Mkumbo Kitila, « How Assembly will shoot down 3-tier Union plan », *The Citizen*, 12 février 2014.

Msangi Jeff, « Makonda Vs Gwajima: Did Gwajima Just Drop A 'Bombshell' About Paul Makonda? (Incl. Audio) », *BongoCelebrity.com*, 26 février 2017.

Mtulya Athuman, « Nyerere's role in driving changes », *The Citizen*, 14 octobre 2015.

Mtulya Athuman, « Nape asks Magufuli to act on kidnapping », *The Citizen*, 9 avril 2017.

Mtulya Athuman, « Magufuli fete to draw 8 African heads of state », *The Citizen*, 4 novembre 2015.

Mubiru Shawn, « Kikwete calls for constructive views on national Constitution » (Tanzania Daily News), *24Tanzania*, 25 août 2013.

Mugarula Florence, « Kingunge joins campaign », *The Citizen*, 9 octobre 2018.

Mugarula Florence, « Shock as tragedies hit poll campaign », *The Citizen*, 17 octobre 2018.

Mwalimu Saumu et Stella Ibengwe, « Fear as Magufuli threatens media », *The Citizen*, 14 janvier 2017.

Mwambona Lauden, « Pinda: Nimeishia kuwa rais wa fikra », *Mwananchi*, 9 août 2015.

Mwananchi, « Magufuli: Magazeti mawili siku zinahesabika », 13 janvier 2017.

Mwananchi, « Taifa Kwanza: Kuna maisha baada ya uchaguzi », 25 octobre 2015.

Mwananchi, « Krismasi ni Escrow kila kona », 26 décembre 2014.

Mwananchi, « Lowassa amewakaribisha Chadema wafurahie demokrasia », 5 octobre 2017.

Mwangonde Henry, « CCM : Task Lowassa », *The Citizen*, 9 septembre 2015.

Mzee Adam, « Magufuli atinga mkoani Mara », *CCM Blog*, 10 septembre 2015.

Mzee Adam, « Warioba ampongeza Magufuli kwa kuhubiri amani », *CCM Blog*, 30 septembre 2015.

Mzee wa matukiodaima habari bila uoga, « LOWASSA AFUNGUKA ASEMA IKULU YAKE 2020, ASEMA MAANDAMANO YA UKUTA HAKUNA VURUGU..... », *Matukio Daima*, 24 août 2016.

Namkwahe John, « Of the union structure and unresolved issues debate », *The Citizen*, 26 avril 2018.

Namkwahe John, « Will independent-minded persons last within CCM? », *The Citizen*, 6 décembre 2017.

Ng'wanakilala Fumbuka, « Tanzania's Magufuli rejects calls to extend rule beyond two-term limit », *Reuters*, 7 août 2017.

Nkwame Marc, « Tanzania: Masha, Siyoi Sumari Join Chadema », *All Africa* (*Tanzania Daily News*), 16 août 2015.

Obulutsa George, « President: Hand Over The Albino Killers », *ABC News*, 4 mars 2009.

Omboki Aggrey, « It was a political assassination attempt, Lissu tells journalists », *The Citizen*, 6 janvier 2018.

Rabui News, « RC Makonda akivawia Clouds usiku pamoja na wanajeshi (full video CCTV) », 19 mars 2017.

Reuters, « Tanzania's mobile phone subscribers up 0.9 pct in 2016 », 14 février 2017.

Reuters, « Tanzania president warns of rising religious tensions before referendum », 29 mars 2015.

Robbi Anne, « Tanzania: Magufuli Takes Over As CCM Chair Next Month », *All Africa* (*Tanzania Daily News*), 19 juin 2016.

Robi Anne, « VP tells religious leaders to pray for peaceful polls », *Daily News*, 10 mars 2015.

Sadallah Mwanyi, « Uamsho leaders out on bail », *The Citizen*, 28 février 2014.

Sanchez Elizabeth, « Mob Violence Erupts After Boy Urinates on Quran », *Charisma News*, 11 décembre 2012.

Shoo Elizabeth, « Tanzanian election may hinge on youth vote », *DW.com*, 20 octobre 2015.

Sumira Esther et Jacqueline Masinde, « Mchungaji auawa kwenye vurugu Geita », *Mwananchi*, 11 février 2013.

The Citizen, « Chadema's leadership woes: Zitto to spill the beans today », 24 novembre 2018.

The Citizen, « Chadema's leadership woes: Zitto to spill the beans today », 24 novembre 2018.

The Citizen, « CCM lawmaker condemns ruling party caucuses », 19 mai 2018.

The Citizen, « Kingunge's exit to influence political direction : analysts », 7 octobre 2015.

The Citizen, « CCM forms top advisory committee », 24 août 2013.

The Citizen, « Kakobe: Tell me where I belong », 10 avril 2018.

The Citizen, « Now TRA to investigate Kakobe's wealth », 31 décembre 2017.

The Citizen, « Govt tightens noose on social media », 25 septembre 2017.

The Citizen, « Aboud Jumbe: He dared and paid the price », 14 août 2016.

The Citizen, « EDITORIAL: Crude politics must not be allowed in Tanzania », 4 novembre 2014.

The Citizen, « Handle clerics with more tact, minister! », 16 avril 2015.

The Citizen, « President Magufuli appoints Dr Slaa new ambassador », 24 novembre 2017.

The Daily Nation, « Tanzanian opposition Chadema party leader beaten to death », 14 février 2018.

TheHabari.com, « Mkutano wa Dk John Magufuli wafunika Dodoma », 1er octobre 2015.

Ubwani Zephania, « Call to have presidential win queried », *The Citizen*, 25 janvier 2016.

Worthy News, « Dozens of Churches Destroyed In Tanzania; East Africa Violence Spreading », 13 novembre 2012.

Yamola Ibrahim, « Ponda in police custody for second day », *The Citizen*, 14 octobre 2017.

Table des annexes

ANNEXE 1. LISTE DES ENTRETIENS ET DES OBSERVATIONS.....514

ANNEXE 2. LISTE DES VIDÉOS.....521

ANNEXE 3. RÉSULTATS AUX ÉLECTIONS TANZANIENNES DU 25 OCTOBRE 2015.....523

ANNEXE 4. DISCOURS DU PRÉSIDENT JAKAYA KIKWETE : « MANAGING RELIGIOUS DIVERSITY IN A DEMOCRATIC ENVIRONMENT: THE TANZANIAN EXPERIENCE » (2007).....529

ANNEXE 5. DÉROULEMENT TYPIQUE D'UN MEETING ÉLECTORAL 535

Annexe 1. Liste des entretiens et des observations

Entretiens semi-directifs

1. A.M., Senior Lecturer, Department of Political Science and Public Administration, University of Dar es Salaam, 3 mars 2014, Dar es Salaam.
2. S.R., représentant en Tanzanie de la Konrad Adenauer Stiftung (KAS), 6 mars 2014, Dar es Salaam.
3. B.H., Professor, Department of Political Science and Public Administration, University of Dar es Salaam, 2 avril 2014, Dar es Salaam.
4. S.M., Former Professor of Anthropology, University of Dar es Salaam, 4 avril 2014, Dar es Salaam.
5. M.B., Professor, Head of the Department of Political Science and Public Administration, University of Dar es Salaam, 17 avril 2014, Dar es Salaam.
6. R.A., projet manager de la Konrad Adenauer Stiftung, 16 avril 2015, Dar es Salaam.
7. M.B., membre du comité central du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) et ancien membre de la Tanzanian Constitutional Review Commission, 23 avril 2015, Dar es Salaam.
8. A.C., Commissioner de la National Electoral Commission (NEC) et Professeur à l'Université de Dar es Salaam, 24 avril 2015, Dar es Salaam.
9. E.K., avocat à la National Electoral Commission (NEC), 28 avril 2014, Dar es Salaam.
10. C.G., Révérend de l'Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et Directeur Exécutif du Inter-Religious Council for Peace Tanzania (IRCPT), 28 avril 2015, Dar es Salaam.
11. P.M., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et député du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour la circonscription d'Iringa Urban, 15 mai 2015, Dodoma.
12. I.N., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et député du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour la circonscription de Karatu, 15 mai 2015, Dodoma.
13. L.M., Révérend de l'Église Luthérienne et secrétaire général du Christian Council of Tanzania (CCT), 18 mai 2015, Dodoma.
14. B.M., chargée de mission 'Peace, Socio-Economic Justice & Good Governance' du Christian Council of Tanzania (CCT), 18 mai 2015, Dodoma.
15. D.K., député du National Convention for Construction and Reforms (NCCR-Mageuzi) pour la circonscription de Kigoma South, 19 mai 2015, Dodoma.
16. E.M., député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour la circonscription de Msalala, 21 mai 2015, Dodoma.
17. A.M., député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour la circonscription de Mbogwe, 21 mai 2015, Dodoma.
18. N.L., fermier, dirigeant du groupe de Wasuezi de Masumbwe, 31 août 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).

19. F.A., imam, 31 août 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
20. P.M., retraité, chairman Umoja wa Wazazi Tanzania (union des parents) du CCM, 31 août 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
21. R.G., imam, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
22. Z.C., pasteur de la Free Pentecostal Church of Tanzania (FPCT), 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
23. J.M., mganga, président de l'Union des Waganga pour le ward de Masumbwe, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
24. A.K., District Sheikh pour le district de Mbogwe et chairman du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 1er septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
25. A.M, District Executive Director (DED) pour le district de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
26. G.N., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) pour le district de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
27. S.N., pasteur de l'African Inland Church et vice-chairman du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
28. M.L., mganga, président de l'Union des Waganga pour le district de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
29. F.D, pasteur de la Free Pentecostal Church of Tanzania (FPCT) et secrétaire du comité interreligieux pour la paix de Mbogwe, 2 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
30. C.M., fermier, dirigeant du groupe de Wasuezi de Ngemo, 3 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
31. P.E., fermière, membre du groupe de Wasuezi de Ngemo, 3 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
32. P.D., fermière, membre du groupe de Wasuezi de Ngemo, 3 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
33. S.S., pasteur, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT), 4 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
34. M.M., fermier, fils d'un ancien chef sukuma, 4 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
35. S.T., Administrative Officer, District Commissioner's Office (DC) pour le district de Mbogwe, 4 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
36. J.L., prêtre de l'Église Catholique de Masumbwe, 4 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
37. M.L, District Commissioner (DC) pour le district de Mbogwe, 5 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
38. M.H., entrepreneur, candidat à la députation pour le *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour la circonscription de Mbogwe, 5 septembre 2015, Masumbwe (district de Mbogwe, région de Geita).
39. J.N., pasteur à Ubungo, Anglican Church of Tanzania (ACT), 17 septembre 2015, Dar es Salaam.

40. B.H., Elections Officer, District Executive Director (DED) pour le district de Kinondoni et Assistant Returning Officer pour la circonscription d'Ubungo, 17 septembre 2015, Dar es Salaam.
41. P.P., prêtre de l'Église Catholique de Kilwa Masoko, 28 septembre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
42. P.F., prêtre de l'Église Catholique de Kilwa Masoko, 28 septembre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
43. A.B., imam de la mosquée de Kilwa Masoko, 29 septembre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
44. S.K., imam, secrétaire de la branche de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour le district de Kilwa, 1er octobre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
45. J.S., pasteur de Kilwa Masoko, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT), 2 octobre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
46. G.S., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) pour le district de Kilwa et Assistant Returning Officer (ARO) pour la circonscription de Kilwa North, 2 octobre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
47. M.M., imam de la mosquée Takwa de Kilwa Masoko, 3 septembre 2015, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
48. A.A., imam de Usa River, 11 octobre 2015, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
49. O.K., imam de Ngaramtoni, 12 octobre 2015, Ngaramtoni (district d'Arumeru, région d'Arusha).
50. I.S., chairman du Kilwa Masoko Township Authority, 14 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
51. A.M., *diwani* Kilwa Masoko et chairman du Kilwa District Council, 15 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
52. A.B., Evangelist de la Free Pentecostal Church of Tanzania (FPCT) de Kilwa Masoko, 15 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
53. A.A., Sheikh de la Qadiriyya pour Kilwa Masoko, 16 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
54. M.K., commerçant, membre du CMM District Committee pour le district de Kilwa, 16 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
55. B.M., imam de la mosquée de Kilwa Masoko, 16 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
56. W.S., professeur à la madrasa de la Shadhiliyya de Kilwa Kisiwani, 17 février 2016, Kilwa Kisiwani, (district de Kilwa, région de Lindi).
57. B.H., Khalif de la Shadhiliyya de Kilwa Kisiwani, 17 février 2016, Kilwa Kisiwani, (district de Kilwa, région de Lindi).
58. S.H., imam de la mosquée de Kilwa Kisiwani, 17 février 2016, Kilwa Kisiwani, (district de Kilwa, région de Lindi).
59. S.K., chairman du Village Authority de Kilwa Kisiwani, 17 février 2016, Kilwa Kisiwani, (district de Kilwa, région de Lindi).

60. J.N., District Commissioner (DC) pour le district de Kilwa et ancien député du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM), 18 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
61. Z.E., magistrat à la retraite, ancien *diwani* de Kilwa Masoko, 18 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
62. M.M., Acting Officer District Commander (OCD), police de Kilwa Masoko, 19 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
63. A.K., commerçante, *diwani* special seat, Kilwa District Council, 19 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
64. S.B., député du Civic United Front (CUF) pour la circonscription de Kilwa South, 19 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
65. M.P., chairman du Civic United Front (CUF) pour Kilwa Masoko, 20 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
66. F.H., imam et professeur à la madrasa de la Shadhiliyya de Kilwa Masoko, 20 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
67. D.F., chargé de projet, Tanganyika Christian Refugee Service (TCRS), 20 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
68. J.J., Khalif de la Qadiriyya de Kilwa Masoko, 21 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
69. K.N., Cathéchiste de l'Église Catholique de Kiwawa, 21 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
70. S.H., Sheikh de la Shadhiliyya de Kilwa Masoko, 21 février 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
71. C.T., prêtre de l'Église Catholique à Baruti, 25 février 2016, Dar es Salaam.
72. W.M., pasteur de Kimara, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT), 25 février 2016, Dar es Salaam.
73. E.M., candidat au poste de *diwani* pour Kikatiti et secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour la circonscription d'Arumeru East, 18 mars 2016, Kikatiti (district d'Arumeru, région d'Arusha).
74. B.N., pasteur de la Free Pentecostal Church of Tanzania (FPCT) d'Usa River, 21 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
75. D.K., prêtre de l'Église Catholique d'Usa River, 21 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
76. I.N., directeur du centre pour enfants du Christian Council of Tanzania (CCT) à Usa River, 23 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
77. A.A., secrétaire du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour le district d'Arumeru, 24 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
78. K.N., chef (m*shili*) du groupe Mangusha pour les villages de Mulala et Kilinga, 24 mars 2016, Kilinga (district d'Arumeru, région d'Arusha).
79. G.N., chef (m*shili*) du clan Nassari pour la zone de Kanda, 24 mars 2016, Kilinga (district d'Arumeru, région d'Arusha).
80. N.N., chairman du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour le ward de Songoro, Mulala, 24 mars 2016, Kilinga (district d'Arumeru, région d'Arusha).
81. P.M., officier de police, 29 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).

82. A.K., chef principal (*mshili mkuu Kuotatu*) des clans de Mchungai, Manang et Nassari, 29 mars 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha).
83. J.M., directeur de campagne du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour la circonscription d'Arumeru East, 30 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
84. F.M., chairman du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour le district d'Arumeru, 30 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
85. K.U., chef principal (*mshili mkuu*) du clan Urio, 30 mars 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha).
86. E.S., chef des Meru (*mshili mkuu*), 30 mars 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha).
87. B.K., Evêque de l'African Mission Evangelism Church (AMEC), 31 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
88. B.S., Advocacy Coordinator, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT), 31 mars 2016, Arusha.
89. W.N., District Commissioner (DC) pour le district d'Arumeru, 31 mars 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
90. A.B., chef principal (*mshili mkuu*) du groupe Kilowiyo, 31 mars 2016, Kikatiti (district d'Arumeru, région d'Arusha).
91. E.C., Elections Officer, District Executive Director's Office (DED) du Meru District Council, 1er avril 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
92. L.N., Administrative Officer pour le diocèse d'Arumeru, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT), 1er avril 2016, Usa River (district d'Arumeru, région d'Arusha).
93. H.N., mganga, 6 avril 2016, Pande (district de Kilwa, région de Lindi).
94. H.W., secrétaire du député du Civic United Front (CUF), 7 avril 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
95. I.M., directeur de la Kilwa Islamic Secondary School et sympathisant d'Ansari al'Sunna, 7 avril 2016, Kilwa Masoko (district de Kilwa, région de Lindi).
96. A.S., Sheikh de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour Dar es Salaam et chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 12 avril 2016, Dar es Salaam.
97. A.S., secrétaire du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) pour le district de Kinondoni, 4 mai 2016, Dar es Salaam.
98. S.O., Vice-Sheikh de *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA) pour Dar es Salaam et secrétaire adjoint du comité pour la paix de Dar es Salaam, 4 mai 2016, Dar es Salaam.
99. G.M., secrétaire du *Chama Cha Demokrasia na Maendeleo* (Chadema) pour les circonscriptions d'Ubungo et de Kibamba, 4 mai 2016, Dar es Salaam.
100. G.F., pasteur de Kibaha, Anglican Church of Tanzania (ACT) et vice-chairman du comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.
101. C.K., Révérend, Evangelical Lutheran Church of Tanzania (ELCT) et membre de comité interreligieux pour la paix de Dar es Salaam, 6 mai 2016, Dar es Salaam.
102. E.S., chef des Meru (*mshili mkuu*), 28 septembre 2016, Poli (district d'Arumeru, région d'Arusha).

103. M.K, Sheikh et chairman de *Baraza Kuu Jumuiya na Taasisi za Kiisilamu* (*Baraza Kuu*), 10 décembre 2016, Dar es Salaam.

104. I.I., imam de la mosquée Masmur d'Upanga, 14 décembre 2016, Dar es Salaam.

105. M.H., Sheikh de la Shadhiliyya pour la Tanzanie, 15 décembre 2016, Dar es Salaam.

Observations

1. Observation du meeting national d'ouverture de la campagne du CCM, Jangwani, district de Kinondoni, Dar es Salaam, 23 août 2015.
2. Observation d'un meeting du CCM, ward de Bukandwe, circonscription de Mbogwe, (région de Geita), 29 août 2015.
3. Observation d'un meeting du CCM, village de Ngemo, circonscription de Mbogwe, (région de Geita), 30 août 2015.
4. Observation d'un meeting régional du CCM pour la région de Geita, Geita (région de Geita), 30 août 2015.
5. Observation d'un meeting d'UKAWA, ward de Ngemo, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 3 septembre 2015.
6. Observation d'un meeting du CCM, village de Ponga, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.
7. Observation d'un meeting du CCM, village de Luhala, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.
8. Observation d'un meeting du CCM, village de Lugunga, circonscription de Mbogwe (région de Geita), 5 septembre 2015.
9. Observation d'un meeting d'UKAWA, village de Mkwanyule, ward de Masoko, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 28 septembre 2015.
10. Observation d'un meeting d'UKAWA, ward de Mandawa, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 29 septembre 2015.
11. Observation d'un meeting du CCM, ward de Singino, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 30 septembre 2015.
12. Observation d'un meeting du CCM, ward de Miramba, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 30 septembre 2015.
13. Observation d'un meeting du CCM, ward de Kilwa Kivinje, circonscription de Kilwa South (région de Lindi), 30 septembre 2015.
14. Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ngaramtoni, circonscription d'Arumeru West (région d'Arusha), 12 octobre 2015.
15. Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Ngaramtoni, circonscription d'Arumeru West (région d'Arusha), 13 octobre 2015.
16. Observation d'une réunion de campagne interne au CCM dans le ward de Maji ya Chai, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 14 octobre 2015.
17. Observation d'un meeting du CCM dans le village de Majemgo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 14 octobre 2015.

18. Observation d'une réunion de campagne interne au CCM dans le village de Mkure, ward de Ngwanikoli, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 14 octobre 2015.
19. Observation d'un meeting du CCM dans le village de Kilinga, ward de Songoro, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 15 octobre 2015.
20. Observation d'un meeting d'UKAWA dans le village de Unkwanduo, circonscription d'Arumeru East (région d'Arusha), 16 octobre 2015
21. Observation d'un meeting d'UKAWA dans le ward de Mansese, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 19 octobre 2015.
22. Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Sinza, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 20 octobre 2015.
23. Observation d'un meeting du CCM dans le ward de Mansese, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 22 octobre 2015.
24. Observation du meeting régional de clôture de la campagne d'UKAWA pour la région de Dar es Salaam, ward de Sinza, circonscription d'Ubungo (région de Dar es Salaam), 23 octobre 2015.
25. Observation du maulid de la Shadhiliyya, 5, 6 et 7 avril 2016, Pande (district de Kilwa, région de Lindi).

Annexe 2. Liste des vidéos

Vidéos [source : Youtube]

1. Discours d'investiture du président John Magufuli (5 novembre 2015) [p. 22]
   Source : James Hill (Azam TV) « Hotuba ya Rais Dkt. John Magufuli baada ya kuapishwa »

2. Clip de musique « Tanzania Nakupenda » (16 mars 2016) [p. 148]
   Source : Puyza Cinematography

3. Vidéo « Kuna MAISHA baada ya Uchaguzi » (15 octobre 2015) [p. 151]
   Source : Louxon Media

4. Clip de musique « Piga Chata » (Fid Q, Mwasiti, Izzo Bizness, Young D, Shilole & Shaa) [encart 2] (RevoNation / 41 Records) (13 octobre 2015)
   Source : Chedi Nguli

5. Le président Jakaya Kikwete se rend au bureau de vote (25 octobre 2015) [p. 215]
   Source : Jamii Forums, « Kikwete apiga kura Msoga uchaguzi mkuu 2015 »

6. John Magufuli se rend au bureau de vote (25 octobre 2015) [p. 215]
   Source : SIMU.tv, « Magufuli akiwasili katika kituo cha kupigia kura »

7. John Magufuli sort du bureau de vote (25 octobre 2015) [p. 215]
   Source : SIMU.tv, « Magufuli asema Mvua ni Dalili Ya Ushindi Kwake »

8. Discours du Révérend Zachary Kakobe (22 avril 2014) [p. 253]
   Source : Wess Right, « ASKOFU KAKOBE : Nyerere siyo Mungu asiyekuma na makosa »

9. Le Regional Commissioner Paul Makonda arrive à la station de radio Clouds FM avec des soldats en armes (19 mars 2017) [p. 277]
   Source : Rabui News, « RC Makonda akivawia Clouds usiku pamoja na wanajeshi (full video CCTV) »

10. Compte-rendu de la visite de T.B. Joshua en Tanzanie en novembre 2015 (23 mars 2016) [p. 325]
    Source : Emmanuel TV, « TB Joshua's historic visit to Tanzania with President John Magufuli »

11. Clip de musique « CCM Number One » (Diamond Platnumz) (26 septembre 2015) [p. 420]
    Source : Diamond Platnumz

12. Allocution d'Edward Lowassa dans une Église de Tabora le 6 septembre 2015 [p. 452]
    Source : Eliud, « Lowassa Aomba Kura Kanisani » (7 septembre 2015)

13. Clip de musique « Amani Kwanza » (5 août 2015) [encart 13]
    Source : Amani Kwanza

Vidéos issues de mon enquête de terrain

A. Arrivée du groupe de *wasuezi* de Ngemo lors d'un meeting du CCM (circonscription de Mbogwe, région de Geita) (encart 8)

B. Répétition du groupe de *wasuezi* de Ngemo (district de Mbogwe, région de Geita) (encart 8)

C. Le groupe de *wasuezi* de Ponga lors d'un meeting du CCM (circonscription de Mbogwe, région de Geita) (encart 8)

D. Choeur de femmes masai lors d'un meeting du CCM à Ngaramtoni (circonscription d'Arumeru West, région d'Arusha) (encart 10)

E. Arrivée du candidat à la députation du CMM Gulamabasi Hasnain au son d'un orchestre *'mshiriku'* à Kilwa Kivinje (circonscription de Kilwa South, région de Lindi) (encart 10)

F. Groupe de musique *'mshiriku'* lors d'un meeting du CUF à Mkwanyule (circonscription de Kilwa South, région de Lindi) (encart 10)

G. Des militants dansent lors d'un meeting du CCM (circonscription de Mbogwe, région de Geita) (annexe 5)

H. Un musicien chante une chanson en l'honneur du député lors d'un meeting du CCM (circonscription de Mbogwe, région de Geita) (annexe 5)

I. Choeur de femmes lors d'un meeting de CCM à Kivinje (circonscription de Kilwa South, région de Lindi) (annexe 5)

J. Choeur de femmes lors d'un meeting de Chadema à Ngemo (circonscription de Mbogwe, région de Geita) (annexe 5)

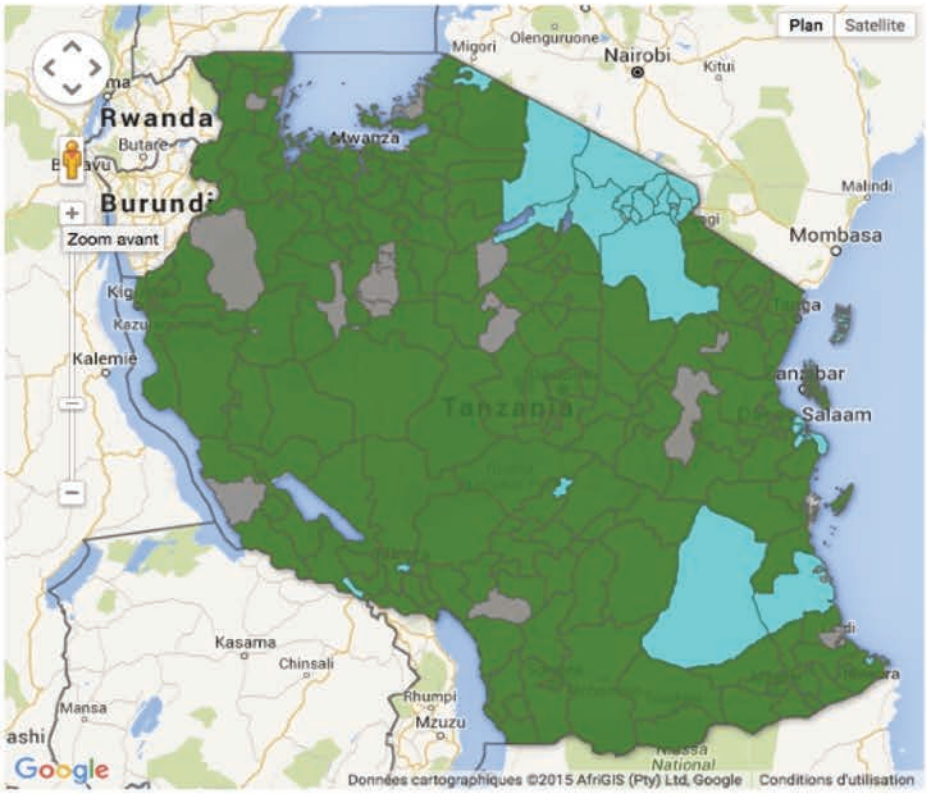
Annexe 3. Résultats aux élections tanzaniennes du 25 octobre 2015

Sources : National Electoral Commission et Journal Officiel

1. Elections présidentielles

Nombre d'inscrits : 23 161 440
Participation : 15 596 110 (67,34%)
Blancs et nuls : 402 248
Suffrages exprimés : 15 193862

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
John Magufuli	CCM	8 882 935	58,46%
Edward Lowassa	CHADEMA	6 072 848	39,97%
Anna Mgwhira	ACT	98 763	0,65%
Chield Yemba	ADC	66 049	0,43%
Hashim Spunda	CHAUMA	49 256	0,32%
Kasambala Malik	NRA	8 028	0,05%
Elifatio Lyimo	TLP	8 198	0,05%
Dovutwa Nassoro	UPDP	7 785	0,05%
TOTAL		15 193 862	



Carte des résultats aux élections présidentielles *(source : Ben Taylor, http://www.uchaguzitz.co.tz/ ; consulté le 30 octobre 2015)*

Légende :
Vert : John Magufuli (CCM)
Bleu : Edward Lowassa (Chadema)
Gris : en attente des résultats

Résultats par région (Tanzanie continentale)

[en gras, chiffres supérieurs à la moyenne nationale de chaque candidat]

Région	*% du corps électoral*	*Edward Lowassa* (Chadema)	*John Magufuli* (CCM)
Arusha	4,60%	**70,40%**	28,78%
Dar es Salaam	10,21%	**52,73%**	46,41%
Dodoma	4,38%	23,03%	**75,43%**
Geita	3,46%	29,10%	**69,68%**
Iringa	2,42%	34,39%	**64,27%**
Kagera	4,94%	37,28%	**61,70%**
Katavi	1,17%	26,01%	**72,70%**
Kigoma	3,24%	32,57%	**62,21%**
Kilimanjaro	3,64%	**60,47%**	37,88%
Lindi	2,42%	**44,72%**	53,52%
Manyara	3,21%	39,91%	**59,20%**
Mara	3,95%	39,22%	**59,24%**
Mbeya	6,31%	**45,81%**	52,85%
Morogoro	5,25%	37,35%	**61,23%**
Mtwara	3,50%	39,43%	55,79%
Mwanza	5,81%	34,39	**64,48%**
Njombe	1,73%	30,56%	**67,61%**
Pwani	1,66%	**41,50%**	55,97%
Rukwa	2,01%	**41,60%**	57,00%
Ruvuma	3,08%	31,62%	**66,44%**
Shinyanga	2,98%	28,40%	**70,24%**
Simiyu	3,26%	36,12%	**62,59%**
Singida	2,81%	23,65%	**72,88%**
Tabora	3,88%	29,94%	**68,33%**
Tanga	4,00%	31,08%	**66,92%**

Résultats pour les circonscriptions d'enquête

a. Ubungo (région de Dar es Salaam)
Nombre d'inscrits : 293 683
Participation : 165 584 (56,38%)
Blancs et nuls : 8 678
Suffrages exprimés : 156 906

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
Edward Lowassa	CHADEMA	83 637	53,30%
John Magufuli	CCM	71 928	45,84%

b. Arumeru East (région d'Arusha)
Nombre d'inscrits : 160 647
Participation : 123 253 (76,72%)
Blancs et nuls : 2 275
Suffrages exprimés : 120 978

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
Edward Lowassa	CHADEMA	88 912	73,49%
John Magufuli	CCM	31 040	25,66%

c. Kilwa South (région de Lindi)
Nombre d'inscrits : 60 395
Participation : 42 315 (70,06%)
Blancs et nuls : 677
Suffrages exprimés : 41 638

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
Edward Lowassa	CHADEMA	22 377	53,72%
John Magufuli	CCM	18 767	45,05%

d. Mbogwe (région de Geita)
Nombre d'inscrits : 100 669
Participation : 58 837 (58,45%)
Blancs et nuls : 1 434
Suffrages exprimés : 57 403

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
Edward Lowassa	CHADEMA	12 040	76,53%
John Magufuli	CCM	44 558	20,97%

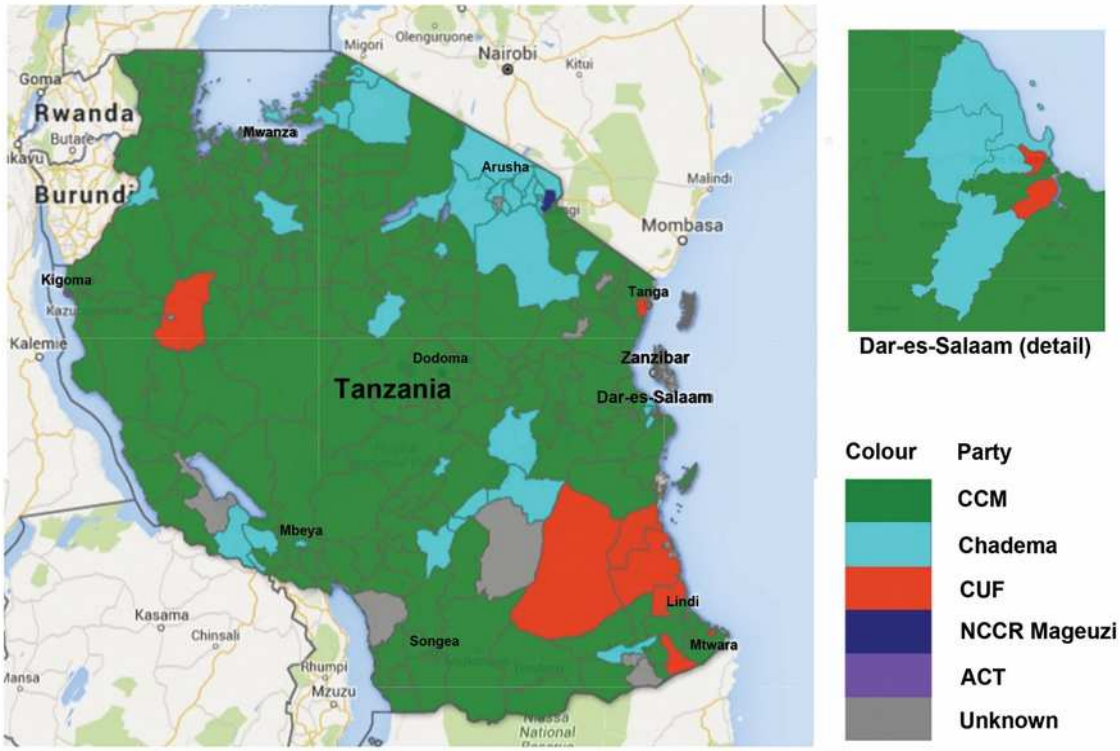
2. Elections législatives

Nombre d'inscrits : 23 161 440
Participation : -
Blancs et nuls : -
Suffrages exprimés : 14 574 957 (62,93%)

Parti	*Nb voix*	*Suffrages*	*Circo.*	*Sièges femmes*	*Total*	*+ / -*	*% du Parlement*
CCM	8 021 427	55,04%	188	64	252	(-) 1	70,78%
CHADEMA	4 627 923	31,75%	34	36	70	(+) 22	19,66%
CUF	1 257 765	8,63%	32	10	42	(+) 8	11,80%
NCCR-M.	218 209	1,50%	1	0	1	(-) 3	0,01%
ACT	323 112	2,22%	1	0	1	(+) 1	0,01%
			256	110	356	(+) 17	

NB : les partis Chadema, CUF et NCCR-Mageuzi étaient membres de la coalition UKAWA. Sauf rares exceptions, ils ne présentaient qu'un candidat commun par circonscription.
NB : ces chiffres concernent uniquement le scrutin du 25 octobre 2015. En raison de circonstances locales, certaines élections parlementaires ont été repoussées ou annulées.

Carte des résultats aux élections législatives *(source : Ben Taylor, http://www.uchaguzitz.co.tz/ ; consulté le 30 octobre 2015)*



Résultats par région (Tanzanie continentale)

Région	*% corps électoral*	*Nombre de circonscriptions*	*Députés CCM*	*Députés UKAWA*			*Députés ACT*
				CHADEMA	*CUF*	*NCCR*	
Arusha	4,60%	7	1	6			
Dar es Salaam	10,21%	10	4	4	2		
Dodoma	4,38%	10	10				
Geita	3,46%	6	6				
Iringa	2,42%	7	6	1			
Kagera	4,94%	9	8	1			
Katavi	1,17%	5	5				
Kigoma	3,24%	8	6	1			1
Kilimanjaro	3,64%	8	2	6		1	
Lindi	2,42%	8	4		4		
Manyara	3,21%	7	5	2			
Mara	3,95%	10	6	4			
Mbeya	6,31%	13	9	4			
Morogoro	5,25%	10	7	3			
Mtwara	3,50%	10	7	1	2		
Mwanza	5,81%	9	8	1			
Njombe	1,73%	6	6				
Pwani	1,66%	9	9				
Rukwa	2,01%	5	5				
Ruvuma	3,08%	9	9				
Shinyanga	2,98%	6	6				
Simiyu	3,26%	7	7				
Singida	2,81%	7	7	1			
Tabora	3,88%	11	11		1		
Tanga	4,00%	10	10		1		

Résultats pour les circonscriptions d'enquête

a. Ubungo (région de Dar es Salaam) (153 841 suffrages exprimés)

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
Saed Kubenea	CHADEMA	87 666	56,98%
Didas Massaburi	CCM	59 514	38,69%
Mashaka Ngole	CUF	2 283	1,48%
Shanang Zangina	ACT	1 452	0,94%
Renatus Muabhi	CCK	1 196	0,78%

Candidats ayant recueilli plus de 1 000 voix.
CCK : Chama Cha Kijamii

b. Arumeru East (région d'Arusha) (119 399 suffrages exprimés)

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
Joshua Nassari	CHADEMA	86 694	72,60%
John Pallangyo	CCM	31 847	26,67%

Candidats ayant recueilli plus de 1 000 voix.

c. Kilwa South (région de Lindi) (43 950 suffrages exprimés)

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
Selemani Bungara	CUF	24 644	56,07%
Gulamabasi Hasnain	CCM	19 052	43,35%
Fatuma Machalila	UPDP	254	0,58%

d. Mbogwe (région de Geita) (52 360 suffrages exprimés)

Candidat	*Parti*	*Nombre de voix*	*Suffrages exprimés*
Augustino Masele	CCM	32 921	62,87%
Henry Maganga	CHADEMA	13 975	26,69%
Andrew Mnunke	ACT	5 464	10,44%

Annexe 4. Discours du président Jakaya Kikwete : « Managing religious diversity in a democratic environment: the Tanzanian experience » (2007)

Boston University, 25 septembre 2007

[source : http://www.ajabuafrica.com/TZPresident'sSpeech.html ; récupéré le 2 avril 2014]

Let me begin by acknowledging the leadership of this distinguished university – President Robert Brown, Provost David Campbell, and Board Chairman Alan Leventhal. President Brown, although you are celebrating only your first year at the helm of Boston University; I have felt a real vibrancy since I've been here, which has to reflect the spirit and vitality you bring to this place. Congratulations and my best wishes to you as you respond to the challenges of leading this great institution. I would also like to thank my host, the African Presidential Archives and Research Center at Boston University, under the leadership of my dear friend Ambassador Charles Stith. Under this initiative, leaders on the African continent, and not simply former Heads of State, look to this Center as a place where cutting edge discussions are taking place to secure Africa's future. I appreciate the opportunity to address a forum convened by this distinguished Center. Please join me in a round of applause for the African Presidential Archives and Research Center and the exemplary leadership of its director. Mr President, Ladies and Gentlemen. It is wonderful to be here this time of the year. The burst of colors as the trees reflect the change of the seasons has nature's message for humanity—the message that diversity is beautiful, not necessarily threatening. This is why I am so grateful to the leadership of APARC and the University for inviting me to share with this distinguished community some reflections on Tanzania's efforts to manage religious diversity in the hope that it can inform the debate on this subject in the world we, from all faiths, share.

But, first, I plead for your understanding in saying a thing or two about my country. I hope my presentation will generate a healthy discussion on religion tolerance and democracy. Tanzania is best known for its physical beauty and natural habitat, its political stability and the warmth of its people. But, behind this facade, there is the soul of a very complex society. Tanzania is home to some 120 tribes. We are a young and vibrant democracy. Last year we concluded our 5th cycle of democratic elections. But the crucial point here is that we do not vote along racial, ethnic or religious lines. I am a Muslim, elected by 80% of the electorate in a country where it is estimated that there are 40% Muslims and 40% Christians. I contested the elections against a host of prominent Christian politicians. My predecessor, a Christian, was reelected by 72% of the electorate in the 2000 elections despite the fact that his leading opponent was a Muslim. Interfaith marriages are a common occurrence. Islamic and Christian festivals like Christmas, Easter and Eid are equally celebrated by people of all faiths. The political unity and religious tolerance that we pride ourselves in did not come by accident. It is a product of deliberate action and vision of the successive generation of the leaders of Tanzania from the founding President the late Mwalimu Julius Nyerere to the present. In explaining this, allow me to venture a bit into to the President history. First of all, I must admit that Boston is the appropriate and symbolic place for me to talk about managing religious diversity in a democratic environment. Boston is the historic landing place of the Mayflower which brought the first group of European immigrants to America—the Pilgrims. They came fleeing from religious intolerance and persecution in Europe to seek safety and freedom. Boston went on to become the birth place of American war of independence with the famous Boston Tea Party incident. The evolution of the nation state and democracy in Europe was a painful process characterized by religious wars and competing nationalisms which eventually necessitated the separation of religion and state. The evolution of the nation state in Europe coincided with the reformation

and the birth of Protestantism to challenge Catholic orthodoxy and establishment in religion and politics. Passionate nationalism led to territorial conquest to align emerging nation with a defined territorial space. As nation states consolidated, the political influence of the church and the secular state became the preferred way of managing religious diversity. The secular state gained ascendancy in both Catholic and Protestant Europe as liberal democracy took root and entrenched the values of freedom, justice and religious tolerance. These values found an early expression in America, but not without a high price through your war of independence, the civil war and the two world wars to make your country the secular and democratic United States of America of today. In Africa, unlike in Europe and America the territorial boundaries of states were defined by colonial powers before nations were created inside that territorial space. Nationalism and the nation were born out of the struggle for independence, it was after independence that the modern nation state had to be built and consolidated within the predetermined territory. Present day mainland Tanzania was defined at the Berlin Conference of the Great European powers of the time in 1884. It comprised Tanganyika and the present-day nations of Rwanda and Burundi. The British inherited Tanganyika while Rwanda and Burundi went to the Belgians after the Germans were defeated in the First World War. Within the territory of Tanganyika there were more than 120 tribes the majority of whom followed traditional religions except for some people along the coast who had converted to the Muslim faith before the arrival of the Europeans. European missionaries embarked on active conversion campaign in many parts of the country before formal colonization was established. The coming of Colonialism consolidated Christianity and added a new foreign racial factor to Tanganyika with the arrival of some Europeans and Indians to the already existing Arab population along the coast of mainland Tanzania and some trading outposts in the interior. Through the policy of indirect rule, the British administration accentuated tribal identities by enhancing the powers of tribal chiefs. With the arrival of Christian missionaries most of whom, at the beginning, located themselves mainly in areas with attractive weather to Europeans, Christian converts in those areas had an earlier access to western education and modern economy. The colonial administration also established a few segregated schools in several parts of the country based on racial lines for Europeans, Asians and Africans respectively. Among the Africans, Muslims had a disadvantage in access to education as missionary activities in predominantly Muslim areas were limited or nonexistent. Ladies and Gentlemen, the founding father of the Tanganyika nationalist movement Julius Kambarage Nyerere, was a devout Catholic with a vision of a free, united and modern nation state. He created a secular, mass-based nationalist party—The Tanganyika African National Union (TANU) to mobilize the people of Tanganyika against British colonial rule through peaceful agitation. The party had an initial strong urban base with a large Muslim following, but Nyerere went on to mobilize and rally the people across the country to join and support the struggle for independence. His appeal for unity and promise of freedom and independence were well received. He organized his party in a way that transcended tribal identities, religious affiliations, racial and regional divisions.

In the last stages of the independence movement, the British attempt to encourage racial and religious political parties failed. The first general elections organized by the British before their departure from Tanganyika was based on racial lines with voters being forced to cast three ballots for a European, an Asian and an African candidate for the legislature. The plan to entrench racial divisions was defeated because in the polls the electorate voted for TANU's, European, Asia and African candidates who espoused the TANU political philosophy of secularism and racial equality. On attainment of independence, President Nyerere moved quickly to institutionalize the pillars of a united, secular and non-racial nation. In discussing this, one cannot ignore the important role played by the single party system. The country had emerged to independence on December 9th, 1961 as a de-facto one party state and only became a dejure one party state in 1965. The Constitution of independent Tanganyika and subsequently of a united Tanzania, after the union with Zanzibar in 1964, entrenched the freedom of worship for citizens and the principles and practices of secularism for the state. The leadership took

deliberate efforts to explain to the people that while citizens were free to worship in the faith of their choice, the Party, the Government and the State had no religion of choice. Ladies and Gentlemen, Retrospectively, the one party state may have been deficient in accommodating pluralist politics, but it did help to contain divisive tendencies such as tribalism, racialism and religious royalties which could have undermined national unity and harmony. I should emphasize also that the early popularization and use of Kiswahili as the national language which has contributed immensely to forging and cementing national unity. Concurrently, the Government introduced policies to correct the divisions which were entrenched during the colonial period. The political authority of the traditional chiefs was abolished, all private schools were converted to public schools and made inter-denominational while more schools were opened and school fees subsidized. Enrollment in secondary schools was pan-territorial to encourage interaction of students from different parts of the country. The curriculum and syllabi were formulated to promote a national values, character and unity. The institution of the National Service was introduced for all students who finished high school and institutions of high learning. The idea was to create a social and vocational milieu which encouraged a patriotic and cooperative spirit among the young generations.

By the time Tanzania adopted the multi-party system in 1992, the stage had already been set for managing religious diversity as well as other tribal and racial diversities. Indeed these diversities were mainstreamed into a new democratic dispensation. The focus has been on accommodating religious differences and encouraging a culture of tolerance and peaceful co-existence. All the political parties that have emerged are based on neither religion, tribal or regional identities. They may be diverse in their respective policies and programs but they remain national in outlook. Fringe fundamentalist elements with the foreign influence of various religious persuasions have lately emerged in Tanzania but remain as religious fanatics rather than political activists. Thanks to the remarkable foresight of our founding President, Mwalimu Julius Kambarage Nyerere, specific actions were taken to engender tolerance in matters of faith and manage potential cracks to our unity. These actions can be classified into four categories: equitable policies, institutional innovations, political messages, and legal-constitutional provisions. The founding President of Tanzania, Mwalimu Julius Nyerere, believed strongly that policies promoting the equity principle among people of different religions races and tribes in the country would be the most effective weapon to address and dampen the politicization of religious and other identities. In this regard he went to great length to take measures that would promote equity among the people of Tanzania particularly in respect to access to basic social services and economic opportunities. He realized very early on, the advantage that parity in access to education among the Christians and Muslims would bring to national unity and cohesion. Inversely, he recognized the potential danger of religious discord that imbalances in access to education may cause in the future. He concluded that the best way to afford equal opportunity to all in matters of employment and participation in national affairs among Tanzania who belong to the two main religions was to achieve equity in educational opportunities. President Nyerere, himself a devout Roman Catholic, soon after independence, initiated a legislation which was passed in 1962 to compel missionary schools to admit students of all denominations and faiths. In 1969, all non-state schools (majority of which belonged to Christian missions) were taken over and made state schools. Seminaries were the only ones spared in this exercise. Drastic as they may seem, these steps went a long way towards promoting and projecting the larger cause of national unity and social harmony. The second measure taken was related to the reorganization of the institutions for the discharge of justice. The tripartite court system inherited from colonialism was merged into a single-tier judicial system. This was done to provide uniform justice to people of different religious and tribal or customary legal norms and procedures. Despite being a secular state, Tanzania recognizes religious laws in personal status matters such as marriage, divorce, waqf (Muslim trust) and inheritance. As mentioned earlier, the court system on mainland Tanzania was merged into a single tier system in 1963 to replace the tripartite system inherited from colonialism which was

based on ethnic, racial and religious considerations. The Government has made considerable effort to try to accommodate, whenever possible, religious laws (especially Christian, Muslim and Hindu laws), and customary laws into state laws, without infringing other people's rights. The third measure was the use of political messages in different venues and media to hammer home the need to promote national unity and de-emphasize people's differences for the sake of national unity. Tanzanians of different generations were constantly exposed to political messages – in the media, at the workplace and in schools – that emphasized national unity and played down racial, tribal and religious differences. The fourth measure was legal and constitutional in nation. On the one hand, it involved the forbidding of organizations or practices that foment and amplify divisions in the country. In this regard, the Political Parties law of 1992 forbids political to be formed on religious racial, sect, tribal or regional basis. A Political Party that espouses such divisive policies will not be registered. And a registered party preaching such policies risks being deregistered. I know, some of you may find that strange but in our particular that is the most expedient thing to do. Secondly there is the issue of accommodation and protection of the sub-national identities in a manner that does not infringe on personal or group democratic and other rights. After pronouncing that Tanzania is a secular state, our Constitution goes on to underscore the right of all citizens to exercise the freedom to worship or join and leave any religion of their choice.

At the same time religious tolerance is emphasized. The Penal Code also exhibits zero tolerance to religious intolerance. Behavior that is injurious to religious liberty is not permissible and is punishable. For instance, it is punishable by law to destroy, damage or defile any place of worship or any object held sacred by any class of person. Among many other things, it is punishable to utter words or make sounds or gestures or place objects with the deliberate intention to wound religious feelings of others. Propagation of religion is allowed but insulting other religions and violent proselytizing is not. Freedom of worship and protection of religion is an integral part of guaranteed human rights in Tanzania. In 1984 when the Bill of Rights and Duties was incorporated into the country's constitution for the first time, this has been enshrined. Mr. President; In Tanzania, the issue of separating religion from the state is taken very serious. To avoid dragging religion into politics or politics into religion, Separation of religion from politics and state is underscored and emphasizes. As mentioned earlier, it is prohibited for any political party to be registered whose constitution or policy aims at promoting or furthering the interests of any religious faith or group. In the same vein maintaining the secular status has been overly emphasized. The state must not act or behave in a manner that favors some religions or people of certain religious groups. Security officers should not use their offices to promote or favor some religions against others. Mr. President; You will discern from what I have been saying that there are tough challenges and dilemmas to promoting religious tolerance in democratic environment. Democracy is about freedom of association and freedom of expression. However, the freedom to form political parties along religious, racial or tribal lines tears the nation to pieces. Likewise, the rights to speak down upon or insult other religions is recipe for religious conflict which in turn tears the nation apart. It is with the realization of such dangers and in the spirit of promoting and safeguarding national unity peace and concord that Tanzania has structured and organized party politics and the state in the way it has done. I am glad and proud to say that it has contributed immensely to the political stability, peace and harmony in the country. Besides these measures which are legal and constitutional in nature, there are other measures as well that we have been taking, which have contributed in their own way to promote religious tolerance. I would like to mention three significant ones. The first one has been the building of the culture of peace and unity. This work, which seeks to build consensus on major principles and objectives of our nation, has been going on since independence. This has been done through many avenues as we have seen: the media, school curricula, national services, political speeches, national symbols and heroes, and conferences. The second thing has been to encourage and assist religious organizations, where requested, to develop a capacity for dialogue among themselves. To a large extent, there has been

encouraging success in these endeavors. Many religious leaders in the country realize the importance of and subscribe to the idea of the primacy of national unity and cohesion. There is evidence of increased contact among religious leaders across the divides. For instance, in the year 2000 Muslim and Christian leaders in Tanzania took the initiative to form a joint Commission on Peace, Development and Reconciliation (CPDR/TUWWAMUTA) as a forum. Mr. President; As a Government, we have supported such initiatives from the religious organizations themselves. We will continue to be supportive and cooperative. It serves our national interests well. We have also decided to give structure to the government support and cooperation. i.e. providing facilitation on request and holding consultations and dialogue with religious leaders. I have appointed a Minister in my office who is responsible for Social and Political Affairs. His primary responsibility is to promote political and social understanding and harmony among the political parties, religious groups and people of Tanzania. He is charged with the task of holding consultations and promoting dialogue with stakeholders among religious groups, political and other civil society groups with the view of promoting good relations among themselves and between them and the state. This is a new innovation that we hope will further entrench our culture of religious harmony and community dialogue. On balance, religion has not been a major threat to Tanzania's effort to build an integrated, democratic, and united nation. Certainly, religious differences have not been an obstruction to our development efforts. On the contrary, religious organizations in Tanzania have continued to work side by side with the government in combating what we have since independence called three enemies, namely poverty, disease and ignorance. Mr. President, now, what do I think are lessons to be learned from our experience? Firstly, that, a country that is substantially Muslim can maintain a system of governance that is truly democratic. There is no fundamental contradiction between the religion of Islam and principles of democratic governance. Secondly, that it is possible for the United States to advance and maintain a relationship with a country that has a substantial Muslim population. Our friendship and good relations with the United States testifies to that. Fairness and mutual respect in bilateral relations can go a long way in bridging the so called gulf between the West and the Muslim world. and; Thirdly, that in a country with both a large number of Muslims and Christians there need not necessarily be a religious divide or conflict. The so-called "clash of civilizations" that many contend dominates global politics is not something that is inevitable. Religious diversity is not inevitably a source of conflict or destabilization and whenever it happens it is a sign that something has gone wrong. In most cases it has to do with the way people relate to each other in the name of their religions. I would like to discount the notion that a religious, ethnic, or cultural make-up of a society has a bearing on the propensity of that society to be democratic or otherwise. There are nations that are pre-dominantly Muslim or non-Christian which are vibrant democracies. There are nations that are pre-dominantly Christian which are not democratic. We have a Jewish democracy. And we have a lot of multi-ethnic, multi-religious and multi-cultural democracies, such as Tanzania. Mr. President; I would like to conclude by cautioning that managing religious diversity is perhaps one of the greatest challenges we face now, nationally and internationally. We have no choice but to work harder to promote inter and intra-religious tolerance and understanding as we deal with religious-motivated terrorism and political violence. In so doing may I suggest a few things that I consider important to bear in mind. Matters of faith have the tendency to divide believers between us and them; and worse between "believers" and "infidels". If not understood and managed properly the lines can be too sharp and could get sharper. The world has much to learn from Saint Thomas Aquinas, the Italian theologian and philosopher who said "We must love them both - those whose opinions we share and those whose opinions we reject. For both have labored in the search for truth, and both have helped us in the finding of it." Religious intolerance is fuelled by ignorance of what other faiths stand for. We must promote inter-faith dialogue and cooperation. For, as the Dalai Lama said, "Where ignorance is our master, there is no possibility of real peace." We must avoid at all costs debasing, ridiculing, belittling, speaking down upon or looking down upon the faiths of others. We should even try to avoid to be perceived to do that. People have emotional attachment to

their religions and as a result, they tend to react emotionally or even irrationally, when they perceive their religions as being demeaned. For country like Tanzania we must avoid at all costs mixing politics and religion. Politics is essentially about power; about its pursuit and its use. If religion lends itself to power politics, whether as a vehicle to acquisition or retention of power, we are in grave danger of creating an explosive mixture.

Another aspect is faith and religion being the vehicle of choice, or perhaps the only vehicle available, for aggrieved people to seek comfort, solace, succor or relief from real or perceived injustice. And we all know we live in an unjust, unequal world—nationally and globally. You can only imagine the minefield where all felt incidences of injustice and inequality were to find religious expression. For in today's world, people are increasingly impatient to wait for the promised good afterlife in heaven; they want the good life and the justice here and now. We must commit ourselves to addressing national and global injustices to deny extremists the excuse to exploit them for their heinous ends. Mr President, Ladies and Gentlemen: The experience of Tanzania shows that this can be done, if we work hard for it; if we make serious effort to understand each other across the faith divides, if we do not rush in our ignorance to condemn others, to pass judgement on others and, worse, to be indifferent even to the genuinely perceived needs and injustices. Lets heed the wise counsel of Buddha: "You should respect each other and refrain from disputes; you should not, like water and oil, repel each other, but should, like milk and water, mingle together."

I thank you for your kind attention.

ANNEXE 5 : déroulement typique d'un meeting électoral

0. Contexte. La tenue prochaine des élections est rappelée aux électeurs à travers la présence dans l'espace public des affiches des candidats et des drapeaux des partis politiques. A côté des affiches officielles financées par les responsables du niveau national, les branches locales de partis politiques peuvent aussi élaborer et installer du matériel de propagande.

Des drapeaux du parti d'opposition Chadema dans une rue du quartier d'Ubungo à Dar es Salaam. A mesure que le scrutin se rapproche, les carrefours et rues passantes se couvrent de plus en plus d'objets aux couleurs des partis.

Une affiche non officielle du CCM à Usa River (région d'Arusha) : elle présente le président Kikwete main dans la main avec le candidat du parti John Magufuli. Elle a été installée par la branche locale du parti pour le district d'Arumeru.

1. Annonce. Les habitants du ward où se déroule le meeting ont été avertis de la tenue du meeting dans les jours précédents. Le jour J, les voitures de l'équipe de campagne font le tour du village ou du quartier pour rappeler l'heure et le lieu du meeting ainsi que les personnalités qui seront présentes : la venue d'un leader du parti du niveau régional, voire d'un ministre en visite dans la région, garantie une affluence bien supérieure à la simple présence du candidat à la députation.

Voiture de campagne de l'équipe du député d'Arumeru East (région d'Arusha). Il est inscrit : *« nous commençons avec Dieu, nous continuons avec Dieu, nous finissons avec Dieu ».*

Voiture de campagne de l'équipe du candidat CCM à la députation (circonscription d'Ubungo, région de Dar es Salaam) [*« Old is Gold 1953 »* fait probablement référence, avec une année d'erreur, à la formation de la TANU en 1954]

2. Installation. Sur les lieux où se tient le meeting, généralement la place du marché dans les villages ou un terrain vide en ville, les voitures de l'équipe de campagne diffusent (le plus fort possible) des chansons du parti pour attirer les habitants. Les militants qui arrivent progressivement profitent de la sonorisation pour danser.

Des militants dansent lors d'un meeting du CCM (circonscription de Mbogwe, région de Geita)

[Annexe vidéo G]

3. Arrivée. Les sympathisants du parti et les curieux arrivent sur les lieux du meeting. Pour les meetings régionaux et nationaux, les partis politiques organisent le déplacement en bus (ou en camion à bestiaux) des militants, qui sont généralement dédommagés de leur participation.

Des militants du CCM arrivent à un meeting à Sinza en portant un cercueil entouré d'un drapeau aux couleurs du parti Chadema (circonscription d'Ubungo, région de Dar es Salaam)

Des militants du CCM arrivent à en moto à un meeting à Majemgo (circonscription d'Arumeru East, région de Dar es Salaam)

4. Organisation de l'espace. Le public est assis ou debout, en face des orateurs ou en demi cercle. Les femmes et les hommes sont généralement (mais pas systématiquement) assis séparément. Les leaders du partis sont assis sur des chaises ou un banc, derrière une table sur laquelle sont étendus des *kanga* ou dans une petite loge décorée pour les meetings plus importants.

Le vice-ministre des Finances Mwigulu Nchemba (au centre avec la casquette kaki) lors d'un meeting régional du CCM à Geita.

Le candidat à la députation du Chadema (avec le bob) et les principaux cadres de sa campagne lors d'un meeting à Ngemo (circonscription de Mbogwe, région de Geita).

Le vice-ministre des Finances Mwigulu Nchemba, en visite dans la circonscription, s'adresse aux habitants de Ngemo (circonscription de Mbogwe, région de Geita).

Le candidat au poste de *diwani* [conseiller au District Council] s'adresse aux habitants du village Majemgo (circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha).

5. Intermède musical. Pendant une vingtaine de minutes, plusieurs groupes se succèdent pour divertir le public. Les dirigeants et élus présents, et parfois le public, leur font des donations. Dans les meetings nationaux, les partis politiques, et notamment le CCM, mobilisent les plus grandes stars du Bongo Flavour, la pop tanzanienne.

Un musicien chante une chanson en l'honneur du député lors d'un meeting du CCM (circonscription de Mbogwe, région de Geita) (Annxe vidéo H).

Le député du CCM de Mbogwe (avec la casquette) fait montre de ses talents de danseur, accompagné par l'un des membres de son équipe de campagne.

Choeur de femmes lors d'un meeting de CCM à Kivinje (circonscription de Kilwa South, région de Lindi) (vidéo Annexe vidéo I).

Choeur de femmes lors d'un meeting du Chadema à Ngemo (circonscription de Mbogwe, région de Geita) (Annexe vidéo J).

Groupe de jeunes danseurs lors d'un meeting de CCM à Kivinje (circonscription de Kilwa South, région de Lindi).

Groupe de jeunes danseurs lors d'un meeting du CUF à Mkwanyule (circonscription de Kilwa South, région de Lindi).

6. Ouverture du meeting. Le ou la « MC » [master of ceremony] du meeting prend la parole. Dans les meetings d'UKAWA, il s'agit généralement du directeur de campagne ou d'un élu local. Dans ceux du CCM, il s'agit quasi systématiquement d'une femme, souvent de la secrétaire de la ligue des femmes du parti. Il ou elle explique le déroulement du meeting et introduira chacun.e des intervenant.e.s..

La responsable de la ligue des femmes du district du CCM ouvre un meeting à Ngaramtoni (circonscription d'Arumeru West, région d'Arusha).

Un responsable local du CUF ouvre un meeting à Mkwanyule (circonscription de Kilwa South, région de Lindi).

7. Education civique (avant, après ou entre les différentes prestations de l'intermède musical). Les responsables du parti expliquent aux citoyens comme (bien) voter.

Grâce à un panneau reproduisant un bulletin de vote aux élections présidentielles, des responsables du CCM expliquent comment bien voter lors d'un meeting à Sinza (circonscription d'Ubungo, région de Dar es Salaam).

Une troupe de théâtre joue une petite pièce lors d'un meeting du CCM à Kivinje (circonscription de Kilwa South, région de Lindi). Avec un ton comique, la pièce met en garde les citoyens contre les militants de l'opposition qui cherchent à acheter des cartes d'électeurs. Elle présente également les militants d'UKAWA comme des jeunes hommes oisifs et alcooliques, et fait appel à la sagesse des femmes pour raisonner leur mari tenté par l'opposition.

8. Prises de parole. Les intervenants prennent la parole à tour de rôle selon un ordre protocolaire : les premiers disposent de 5 minutes, les derniers d'environ 15 ou 20 minutes chacun et clôturent le meeting. Généralement, les candidats ne parlent pas d'eux-même mais du candidat de leur parti qui se présente à l'échelon supérieur : l'aspirant *diwani* [conseiller au District Council] fait ainsi campagne pour le candidat à la députation, qui défend lui-même le ticket présidentiel.

Un responsable local du CCM s'adresse au public lors d'un meeting à Kilinga (circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha).

Un leader local du CCM s'adresse aux habitants de Ngemo (circonscription de Mbogwe, région de Geita).

Le candidat à la députation du CCM s'adresse au public lors d'un meeting à Majemgo (circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha).

Le candidat à la députation du CCM montre son programme lors d'un rassemblement à Ngaramtoni (circonscription d'Arumeru West, région d'Arusha).

Un leader local du CCM lors d'un meeting à Ngaramtoni (circonscription d'Arumeru West, région d'Arusha).

Un candidat de Chadema lors du meeting de clôture de la campagne d'UKAWA pour Dar es Salaam.

9. Participation du public. Sauf dans les rares cas de questions posées aux candidats (voir p. 274), le public reste généralement passif et se contente de répondre aux slogans des partis:

- les principaux slogans d'UKAWA : « *Mabadiliko* [changement] » / le public répond : « *Lowassa* » (ou le nom du candidat local). « *People's* » / le public répond : « *Power* ! ». Pour les meetings du CUF : « *Haki sawa* [les mêmes droits] » / le public répond : « *kwa wote* [pour tous] »

- dans les meetings du CCM, le public répète : « *CCM oyee !* » et « *CCM safi* [le CCM est bon] ». Un autre slogan est « *Kidumu Chama Cha Mapinduzi* » [le CCM dure] / le public répond : « *kidumu chama tawala* » [le parti au pouvoir dure]

Le groupe des femmes de Chadema à Unkwanduo (circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha).

Des sympathisants du CCM lors d'un meeting à Kilinga (circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha).

10. Sécurité et clôture du meeting. Des membres de la ligue des jeunes de chaque parti, en lunettes noires et en béret ou en costume, s'occupent de la sécurité du meeting. A la fin du rassemblement, ils escortent le candidat jusqu'à sa voiture. Dès la fin de son discours, celui-ci tente de partir au plus vite pour éviter d'être assaillis de demandes de la part d'électeurs. Il garde toutefois généralement sur lui une liasse de billets de 10,000 shillings (environ 5€), pour les distribuer par la fenêtre de son véhicule si son échappée est ralentie.

Un membre de l'équipe de sécurité lors d'un meeting d'UKAWA à Unkwanduo (circonscription d'Arumeru East, région d'Arusha).

Plusieurs membres de l'équipe de sécurité protègent le candidat à la députation du CCM à Kivinje (circonscription de Kilwa South, région de Lindi).

11. Merchandising. La distribution de t-shirts, *kanga* ou casquettes par les candidats se fait généralement en amont des rassemblements et à travers les instances locales des partis politiques. En ville, les meetings électoraux en ville sont l'occasion d'acheter des objets plus ou moins officiels aux couleurs des partis. Pour les plus modestes, une carte plastifiée (qui peut se porter autour du cou ou être accrochée au rétroviseur) ne coûte que quelques centaines de shillings (moins de 0,30€).

Vente d'objets aux couleurs du CCM lors du meeting d'ouverte de la campagne électorale à Jangwani Grounds à Dar es Salaam, 23 août 2015.

Les objets distribués pendant la campagne peuvent être conservés pour être réutilisés. Ci-dessus, une femme, lors d'un meeting de la campagne de 2015 à Mbogwe, porte le t-shirt de la campagne de Jakaya Kikwete en 2010.

Le slogan « *Ari Zaidi, Nguvu Zaidi, Kasi Zaidi* » [More Zeal, More Power, More Pace] constitue une reprise de celui de sa campagne de 2005 « *Ari Mpya, Nguvbu Mpya, Kasi Mpya* » [New Zeal, New Power, New Pace].

« *Kilwa Bila CCM Inawezekana* » [Un Kilwa sans CCM, est possible] (meeting du CUF à Mkwanyule, circonscription de Kilwa South, région de Lindi).