

Dr Ernest-Marie Mbonda

Faculté de philosophie, Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, Cameroun,
Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique

(2003)

“La «justice ethnique»
comme fondement de la paix
dans les société pluriethniques.
Le cas de l’Afrique.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Dr Ernest-Marie Mbonda

Faculté de philosophie, Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, Cameroun, Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique

“La «justice ethnique» comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l’Afrique”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 451-500. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

[Le Dr Mbonda nous a gracieusement autorisé le 17 mai 2005 à diffuser ce texte.]



Courriel mbondaer@yahoo.com

Polices de caractères utilisées :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 22 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

[Introduction](#) : rebâtir Babel

I. [La nébuleuse ethnique et les « circonstances \(historiques\) de la justice »](#)

A. [L'ethnie : le mot et la chose](#)

B. [Réunir ou diviser pour mieux régner](#) : le Léviathan colonial et postcolonial sait se jouer de l'ethnicité

i. [Rwanda](#) : de la discrimination ethnique au génocide

ii. [Liberia](#) : de la gestion ethnopatrimoniale du pouvoir à la guerre civile

iii. [Le Cameroun n'est pas en reste](#)

II. [La « justice ethnique »](#)

A. [Sur la fonction de la justice](#)

B. [Fondements anthropologiques de la « justice ethnique »](#) : la question de l'identité

C. [« Justice ethnique » et politique des quotas](#)

D. [« Justice ethnique », décentralisation et représentation](#)

[Conclusion](#) : le rationnel et le raisonnable

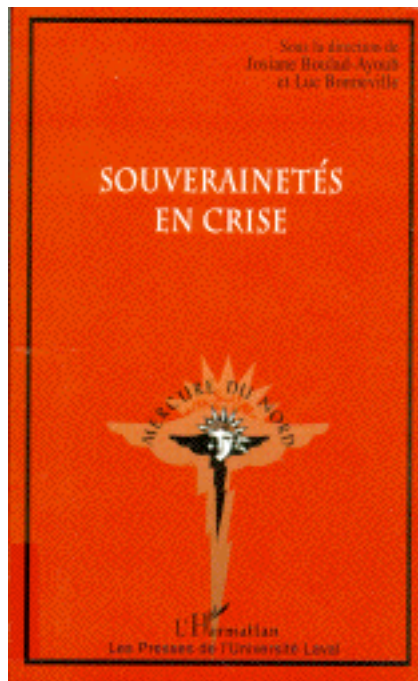
[Éléments bibliographiques](#)

[Texte des longues notes](#)

Dr Ernest-Marie Mbonda

Faculté de philosophie, Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, Cameroun,
Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique

“La «justice ethnique» comme fondement de la paix dans les société pluriethniques. Le cas de l’Afrique.”



Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 450-500. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

Introduction : rebâtir Babel

[Retour à la table des matières](#)

Depuis la fin de la décennie 1980, pratiquement tous les conflits dans le monde ont été beaucoup plus déterminés par les différences identitaires que par les différends inter-étatiques. Sur la scène mondiale, les affrontements entre les États paraissent de plus en plus surannés, tandis que ce sont les conflits intercommunautaires qui imposent leur présence tragique et qui font le plus grand nombre de victimes, ainsi que le montre le bilan apocalyptique des génocides rwandais, burundais, yougoslaves, congolais, pour ne citer que ces cas typiques. Et plus particulièrement en Afrique, la guerre est essentiellement « civile ». Les ennemis, on ne les trouve pas en dehors des frontières, mais à l'intérieur, et ils sont identifiables non pas à leurs uniformes, mais à leurs appartenances ethniques, à leurs noms, parfois aussi à leurs visages (Chrétien, 1991a, 23). Si ces conflits justifient dans une certaine mesure les scénarios catastrophistes qui ont de plus en plus cours sur la nature des rapports interethniques dans le monde contemporain (Huntington, 1997) ¹, la possibilité d'une convivialité interethnique (plus encore

¹ Samuel Huntington, le célèbre théoricien du « choc des civilisations » a soutenu des thèses fracassantes sur les rapports interculturels de notre époque et de l'époque à venir : « La prochaine guerre mondiale, s'il y en a une, sera une guerre entre civilisations » (Commentaire, no 66, 1994). Et aussi : « Les guerres civilisationnelles [...] sont des conflits qui s'éternisent. Lorsqu'ils ont lieu au sein d'un même État, ils durent en moyenne six fois plus longtemps que les guerres entre États. Comme ils mettent en jeu des questions fondamentales d'identité et de pouvoir, on a du mal à les résoudre par des négociations ou des compromis. Lorsque l'on parvient à un accord, il n'est pas rare que certaines des parties d'un camp donné refusent d'y

que d'une simple coexistence pacifique) à l'intérieur des mêmes entités politiques n'en est pas, pour autant, un simple «rêve généreux». Au moins parce que la multiplicité des zones géographiques traversées par des tempêtes de haine et d'antagonismes plus ou moins violents va de pair avec l'existence de régions pacifiques où pourtant le sentiment identitaire n'est pas moins vivace, on peut soutenir qu'il n'existe aucune corrélation mécanique entre pluralisme ethnique et conflit identitaire.

Comme l'exprime si bien D. L. Horowitz : «Even in the most severely divided societies, ties of blood do not lead ineluctably to rivers of blood.» (Cité in Otayek, 2000, 107). Rien n'empêche certes de supposer que les sociétés où semble régner la paix sont des champs de guerre en sursis. De fait, la divergence des fins que poursuivent les hommes fait de la possibilité des conflits une menace omniprésente. Et quand en plus, ces différences n'impliquent pas seulement la question des fins, mais aussi les identités, elles sont porteuses d'au moins une potentielle méfiance de l'autre. Mais la possibilité des conflits n'est pas l'apanage des rapports interethniques, bien que le sentiment ethnique soit l'un des plus forts et des plus pathologiques. La violence en sursis est le propre de tout rapport sociétal, la société étant, essentiellement, un espace concurrentiel mettant aux prises des intérêts divergents, voire opposés. Le but de la politique et notamment du pouvoir politique est précisément de *rendre possible* des modes d'interaction non conflictuelle entre individus et entre groupes, à travers des stratégies de négociation et de compromis mutuellement bénéfiques. De plus, les relations conflictuelles, même les plus meurtrières, sont souvent précédées (et suivies) de relations pacifiques d'échanges et de commerce, la guerre ne survenant que lorsqu'un élément perturbateur s'est glissé dans le règne de l'équilibre, transformant les identités conviviales en «identités meurtrières» (Maalouf, 1998).

Cet élément perturbateur qui transforme les équilibres certes précaires en chaos se trouve au pire, dans la mobilisation perverse et calculatrice des identités, et aussi dans la défaillance des fonctions *politiques* de distribution des charges, immunités et opportunités de la vie collective dans un État, ou dans l'échec de la détermination politique d'une juste péréquation entre les demandes concurrentes des groupes ². Pour le cas de l'Afrique sur lequel cette étude voudrait se consacrer

souscrire. L'accord dure alors d'autant moins longtemps... Il est rare que les brasiers des haines communautaires soient totalement éteints, sauf par le génocide » (Huntington, 1997, 279-280).

² Il faut considérer comme relevant soit de la mauvaise foi, soit de l'ignorance, soit encore de la condescendance, l'opinion selon laquelle les conflits ethniques, en Afrique, relèverait d'un atavisme insurmontable, et qui y voit une sorte de tradition chez des «sauvages» qui, d'après

(à partir de quelques exemples), si les ruses politiques belligères de l'instrumentalisation coloniale et postcoloniale de la pluriethnicité font redouter ce que Ralph Premdas appelle l'« explosion ethnique nucléaire »³, cette explosion peut être désamorcée par une forme particulière de justice sociale et politique que j'appelle, sous réserve de justification, « justice ethnique ».

Pareille expression ne peut que susciter, d'emblée, une certaine frayeur chez ceux qui voient l'intégration politique dans un « dépassement » des identités et non dans leur institutionnalisation ou chez ceux qui pourraient y voir une régression vers des traditions anti-rationnelles et prémodernes. Il n'est pas difficile pour autant de la justifier. L'ethnicité autrefois reléguée dans le folklore ou dans les espaces privés des rencontres et des associations tend à s'exprimer de plus en plus politiquement, à la fois sous le mode de luttes violentes et de revendications plus ou moins pacifiques pour sa reconnaissance publique. Dans l'arène publique, il existe certes de nombreuses associations où se rassemblent des individus aux identités ethniques divergentes. Mais le facteur ethnique des regroupements humains a tendance, de nos jours, à revêtir une plus grande importance politique. « La politisation des référents identitaires est aujourd'hui la chose la mieux partagée au monde. » (Otayek, 1999, 6).

Aux revendications identitaires, il est devenu dès lors inefficace ou en tout cas insuffisant de répondre par les simples appels à l'oubli de soi, au nom de la mystique de l'unité nationale. Ce que suggère en premier lieu la notion de « justice ethnique », c'est une voie de sortie de l'ethnicité de la « clandestinité » dans laquelle elle a été longtemps tenue, donnant lieu, sous le couvert des idéologies insidieuses de l'unité et de l'intégration nationales, à sa manipulation clientéliste. On propose ici un plaidoyer en faveur d'une certaine institutionnalisation de l'ethnicité, qui viendrait se substituer à sa redoutable manipulation coloniale et postcoloniale.

Cette étude est circonscrite dans un cadre socio-historique bien déterminé (restreint d'ailleurs à quelques exemples). Elle paraît donc, au regard du travail habituel de la philosophie - la recherche des principes généraux et universels - plutôt bien pauvre dans sa portée. La nature du sujet traité ici invite sans doute à déroger à cette approche classique. Dans l'ordre de la contingence, il est difficile, pensait Aristote, de trouver des normes absolues de la vertu.

les termes d'un officier supérieur français, « s'entretient comme ils rigolent » (Jouan, 1996, 148)

³ « In the place of the material nuclear bomb, the world is threatened by an *ethnic nuclear explosion* as multicultural groups seize the moment to seek redress in uncompromising demands » (Ralph R. Premdas, « Public policy and ethnic conflict », MOST, Discussion Paper Series - no 12).

Je ne pars pas d'une expérience de pensée, manière rousseauiste, lockéenne ou rawlsienne (même si je ne doute pas de sa valeur heuristique), mais d'expériences historiques. je partage en cela la position de Michael Walzer qui soutient que « La philosophie doit s'appuyer sur l'information historique et faire preuve de compétence sociologique si elle veut éviter le « mauvais utopisme » et prendre la juste mesure des choix difficiles qui sont souvent ceux de la vie-politique » (Walzer, 1998, 18). Que la perspective soit limitée, cela n'empêche pas qu'elle puisse permettre d'en comprendre d'autres, qui lui sont analogues, à défaut d'être identiques. Ce sont des cas « dont l'hétérogénéité n'empêche pas qu'ils se fassent écho » (Le Bot, 1996, 190).

La réflexion étant donc appliquée à un contexte socio-politique particulier, elle gagnerait sans doute à en broser d'abord les grands traits

quitte à voir ensuite comment, à partir de ce contexte (que j'appelle en m'inspirant de la terminologie rawlsienne « circonstances (historiques) de la justice », on peut envisager une certaine manière de répartir des biens qui soit susceptible de garantir l'harmonie et de conjurer les risques de conflagration sociale.

I. La nébuleuse ethnique et les « circonstances (historiques) de la justice »

A. L'ethnie : le mot et la chose

[Retour à la table des matières](#)

En se référant à son étymologie grecque « ethnos », le terme *ethnie* se laisse définir sans ambiguïté comme « peuple », « nation ». Il est vrai que le mot *peuple* ne dit rien en lui-même sur les caractéristiques qui font d'un peuple une unité sociale constituée de personnes se reconnaissant un certain lien. Avec le mot *nation*, ce vide est comblé en ce qu'il dénote l'idée d'une commune naissance (*natio*), d'un lien d'appartenance à une même ascendance ancestrale, connue ou simplement mythico-légendaire, mais dont la représentation est suffisamment déterminante du sentiment de cette commune appartenance.

L'absence d'ambiguïté dans le recours à l'étymologie cède toutefois rapidement la place à une véritable confusion quand on suit l'usage de ces termes aussi bien dans la littérature anthropologique (donc dans le discours scientifique) que dans le langage courant où l'on voit, placés dans le même registre sémantique, les termes *ethnie*, *race*⁴, *tribu*, etc. Plusieurs anthropologues s'accordent cependant sur la définition de l'ethnie par un certain nombre de traits. « La langue, un espace, des coutumes, des valeurs, un nom, une même ascendance et la conscience qu'ont les acteurs sociaux d'appartenir à un même groupe » (Amselle, 1985, 18). Mais en dépit de cette relative convergence intellectuelle sur le signifiant, le repérage géographique et surtout culturel des ensembles désignes comme des ethnies reste le lieu de multiples polémiques. Certains se sont même

⁴ Les certificats de naissance dont le modèle date de l'époque coloniale contiennent une rubrique intitulée « Race » où est indiquée l'ethnie de l'individu. Andrea Semprini (2000) emploie indifféremment les termes *race* et *ethnie* pour désigner les différentes races qui composent la population américaine. Cf, particulièrement, pp. 16-20.

demandé si les ethnies ne sont pas de simples « inventions ». On peut dire en gros que ces controverses opposent une conception primordialiste, substantiviste ou essentialiste de l'ethnie et une conception constructiviste de la même notion.

Il faut remarquer d'emblée que nombre de monographies ethnologiques portent sur des données ethniques qu'on semble pouvoir situer dans l'espace et dans le temps, et dont on s'efforce de décrire les caractéristiques : l'histoire, la religion, l'habitat, la langue, les us et coutumes, etc. Tout comme la géographie physique qui établit la carte des montagnes, des forêts, des savanes, des fleuves et rivières d'un pays, l'ethnologie possède aussi ses cartes ethniques, où chaque groupe est pointilleusement localisé, au degré de longitude et de latitude près⁵. En plus, la littérature ethnologique présente un florilège de descriptions des traits culturels et parfois physiques de chaque groupe : « La mort chez les X », « Le mariage chez les Y », « La conception du vieillard chez les Z »... Si on ajoute à ces descriptions « savantes » les épithètes dont les groupes s'affublent réciproquement⁶, voilà chaque ethnie définie et constituée dans son essence. Qui pourrait dès lors penser que les ethnies ne sont que des fictions, et pour reprendre la belle idée de Jean Bazin, comment pourrait-il manquer l'existence à un être si riche en attributs ? (Bazin, 1985, 91).

Les ethnies correspondraient donc à quelque chose de substantiel et d'assignable dans des espaces déterminés, que les autres ne font que découvrir, étudier, classer ou caricaturer. Les ethnologues, fidèles aux exigences épistémologiques de neutralité et d'objectivité ne feraient que décrire et classer des réalités préexistantes, qui plus est à partir des témoignages et des explications qui leur sont fournis par ces peuples eux-mêmes. Qui pourrait donc nier qu'il y a, au Cameroun, des Bassa, des Sawa, des Beti, des Kirdi, des Bamiléké, au Congo des Nibolek, puisqu'il y a des gens qui se reconnaissent et s'affirment comme tels, à travers leurs revendications et leurs rapports aux autres ?

En dépit de ces « évidences » qui apparemment crèvent les yeux, il convient de se défier de ces essentialisations de l'ethnicité (Voir M'Bokolo, 1985, 187 sqq.). Les données auxquelles on se réfère pour *définir* les ethnies sont beaucoup plus fluctuantes et arbitraires qu'elles ne donnent d'emblée à penser. Nombre d'ethnonymes, qui sont censés désigner des entités homogènes, rassemblent des

⁵ Commentant les études anthropologiques sur les « Banmana » (Bambaras), Jean Bazin écrit : « Leur habitat s'étend du 11e au 14e degré de latitude nord et du 7e au 11e degré de longitude ouest, sauf si l'on tient à englober les groupes plus périphériques, auquel cas il faut élargir ces limites du 9° au 16e degré de latitude nord, du 5e au 12e degré de longitude ouest » (Bazin, 1985, 116).

⁶ Quelques exemples au Cameroun : « Les Bamiléqués sont dynamiques, avares et rusés » ; « Les Bassa sont sauvages et violents » ; « Les Beti sont hospitaliers et naïfs »...

segments de populations qui parfois ont très peu de choses en commun. C'est ce que montrent les exemples des Bété (Voir Dozon, 1985, 60), des Bambara (Voir Bazin, 1985), des Kirdi et des Bamileké⁷, des Nibolek⁸, etc. En fait, comme le montre Meillassoux, « la plupart des sociétés autochtones se donnent assez rarement un nom » (Meillassoux, 1997, 19) et les ethnonymes sont des termes choisis par d'autres, pour désigner, souvent de manière péjorative, un autre groupe. Mais le fait de se reconnaître dans le nom d'une « ethnie » ne confère pas pour autant à ce nom une consistance anthropologique. « Si celui que j'interpelle se retourne, c'est qu'il « répond » effectivement à ce nom » (Amselle/M'bokolo, 1985, 123). Cet acte de réponse à une interpellation n'en est pas moins une opération fonctionnelle. Le jeu de l'interpellation et de la réponse peut cependant exercer une fonction performative et « constituante », qui fait que, d'une identité arbitraire, factice, « illusoire » (Bayart, 1996), peut naître une identité au moins fonctionnelle et susceptible de devenir une « force de mobilisation centrifuge » (Bayart, 1996) et belligène.

L'ethnie n'est pas une substance, mais une réalité mouvante qui se compose et se décompose arbitrairement au gré de l'histoire. Même si certaines données comme la langue, les valeurs, les croyances, semblent constituer les groupes humains dans leurs spécificités, dans leurs différences identitaires, force est de remarquer qu'il n'y a pas d'« ethnie “en soi” » (Darbon, 1995, 126). Aucune identité n'échappe à la loi de l'historicité qui inscrit l'altérité (donc une certaine force d'altération, d'évolution et de révolution) dans la « mêmeté » (Ricoeur). Il faut « considérer qu'il n'y a pas de cultures enfermées dans un tête à tête avec

⁷ Au Cameroun, les ethnonymes Kirdi et Bamileké, comme bien d'autres, sont utilisés pour désigner des peuples ayant des traits culturels plus ou moins différents. Le terme Kirdi ne signifie rien d'autre que « le païen », « l'incroyant », utilisé par les conquérants Foulbés et par les colonisateurs français à leur suite à des populations du Nord Cameroun n'ayant en commun que le refus de se convertir à l'Islam ou au christianisme. De même, ceux qu'on appelle aujourd'hui les Bamilekés tiennent leur nom de la manière dont leurs voisins Bali désignaient « les gens d'en bas » (*Mba Lekeo*). C'est un explorateur allemand qui déforma l'expression pour en faire finalement un ethnonyme. Significatif à ce sujet est ce témoignage d'un administrateur des colonies qui en 1949, affirmait, en citant lui-même le texte d'un de ses compatriotes datant de 1934 : « Le terme Bamileké ne correspond à aucune dénomination autochtone ou raciale. Il est inconnu de la presque totalité des intéressés, tout comme l'était auparavant la dénomination de *grassfields*. Son origine viendrait de Leke ou Leukeu, appellation donnée aux indigènes de la région de Dschang, par leurs frères de la zone anglaise, que ceux d'ici désignent sous le nom générique de Bali. » (Cité in Buyinga, 1989, 48).

⁸ C'est un néologisme apparu en 1992, lors de l'élection présidentielle au Congo-Brazzaville, à partir des initiales des groupes Niari, Bouenza et Lékoumou, pour désigner les régions favorables au candidat Pascal Lissouba. Si le terme ne correspond, en fait, à aucune réalité culturelle ni à aucune entité ethnique, elle n'en revêtira pas moins une « consonance ethnique » politiquement fonctionnelle et stratégiquement efficace (Dorier Apprill, 1997, 168)

elles-mêmes, les cultures africaines pas plus que les autres ; les cultures, *aussi*, sont des constructions historiques qui se transforment et se recomposent en permanence. » (Otayek, 2000, 60). Qu'il s'agisse donc des « ethnies » qui n'en sont finalement pas, si l'on tient au critère de communauté de langue (Les Bété, Bambara, Kirdi, Bamiléké, Nibolek sont des « ethnies » à l'intérieur desquelles on parle des langues différentes), ou des groupes de personnes effectivement reliées par les mêmes traits culturels, une ethnie West qu'une entité aux contours imprécis⁹ sur lesquels peuvent malheureusement se bâtir toutes sortes de stratégies politiques.

B. Réunir ou diviser pour mieux régner : le Léviathan colonial et postcolonial sait se jouer de l'ethnicité

[Retour à la table des matières](#)

L'agrégation de peuples distincts dans une même entité « ethnique », comme la partition de certains groupes en peuples distincts, sont les deux faces de la même stratégie de contrôle et de domination des populations depuis la période coloniale jusqu'à nos jours. Autant on peut observer des rassemblements factices de nombreux peuples dans les mêmes « champs de concentration » sémantiques et territoriaux¹⁰, autant des exemples illustrant la stratégie de dépècement des groupes ne sont pas moins nombreux. En Afrique du Sud par exemple, la *Population Registration Act*, promulguée en 1950 par le gouvernement afrikaner répartit la population en deux grands groupes : Les Blancs et les Noirs qui eux-mêmes sont divisés en 9 groupes ethniques : les Xhosas, les Zoulou, les Tswanas, etc. Les groupes seront ensuite répartis, en fonction de leurs identités ethno-

⁹ Voir Claude Meillassoux, 1997, 21 Sq ; Ingolf Diener, 1997, 119.

¹⁰ Les circonscriptions administratives ont généralement essayé de procéder à un rassemblement spatial des groupes ethniques. Au Cameroun, chacune des dix provinces correspond à des entités culturelles plus ou moins vastes rassemblant des peuples ayant entre eux certains liens culturels. De sorte qu'avec la reviviscence des tensions interethniques, les Mbo, habitants d'un village administrativement situé dans la province de l'Ouest, peuplée de Bamilékés, revendiquent leur rattachement à la province du Littoral où se trouvent les autres tribus voisines. Il convient toutefois de signaler l'exception congolaise, où, au nom de la révolution marxiste, le pays fut divisé selon des contours beaucoup plus géographiques qu'ethniques, pour éviter les polarisations ethniques non compatibles avec le marxisme (Dorier Apprill, 1997, 164). Ce qui n'empêcha pas une vaste mobilisation de l'ethnicité avec la naissance du multipartisme et des compétitions électoralistes.

linguistiques, dans des bantoustans ou homelands, prétendument en vue de préserver et même de promouvoir le génie naturel et culturel de chacun. Or non seulement certains groupes considérés comme homogènes rassemblaient des peuples ayant des parlers différents (les Xhosas), mais aussi d'autres groupes considérés comme distincts ont des langues communes (les Nguni et les Sotho).

Quoi qu'il en soit, cette division rendait possible l'émergence d'intérêts antagonistes entre les groupes, comme on le verra plus tard entre les militants (Xhosas ?) de l'ANC et Zoulous Inkhata, au détriment de la lutte commune contre le système raciste (Faure, 1995, 153 ; Onana, 1997, 94 sq.). La même politique fut appliquée en Namibie, où paradoxalement, le « souci » de préserver le génie de chaque groupe ethnique en répartissant les Noirs dans des homelands différents ne s'appliquait pas aux Blancs qui, vu leurs divergences ethniques (Anglais, Portugais, Hollandais, juifs, Allemands) en auraient logiquement eu aussi besoin (Diener, 1997, 117). *Pour bien* d'autres régions en Afrique, on a pu noter soit l'exacerbation de conflits préexistants (Sylla, 1977, 56), soit le cloisonnement discriminatoire de certaines populations pour des raisons stratégiques ¹¹. Sans que les effets, à moyen et à long terme pussent se laisser immédiatement percevoir, ces structures discriminatoires mises en place lors de la période coloniale et perpétuées après rendent compte de la plupart des conflits interethniques qui déchirent l'Afrique. Les liens de causalité qui rattachent ces conflits aux discriminations ethniques coloniales et postcoloniales peuvent être illustrés par quelques cas sur lesquels on voudra bien s'arrêter quelques instants.

¹¹ Les instructions d'un commandant à un capitaine chargé de subjuguier le royaume Mossi de la Haute Volta (avant que le pays ne prenne le nom *Burkina Faso*) illustrent de façon encore plus significative la même politique de décomposition et d'affaiblissement de l'unité qui régnait dans cette région :

« Nous n'avons aucun intérêt à renforcer le pouvoir qui est considéré comme central, ni à accroître le pouvoir des divers *Nabas* ; tout au contraire, nous devons chercher des points de conflits qui nous permettront de diviser le pays et de prévenir ainsi toute coalition contre nous... Ainsi l'autorité du *Mogbo Naba* lui-même sera affaiblie, parce que nous pourrions facilement reconnaître l'indépendance de ces grands princes, et les libérer de son influence. C'est là une excellente mesure au point de vue politique ; mais nous ne devons jamais perdre de vue le fait que nous n'avons aucunement intérêt à renforcer le pouvoir de l'autorité centrale. Au contraire, nous devons encourager autant que possible la tendance des grands chefs (vassaux) à briser les derniers liens qui les attachent à Ouagadougou » (Sylla, 1977, 56).

i. Rwanda :
de la discrimination ethnique au génocide

[Retour à la table des matières](#)

Les tragédies rwandaises qui atteindront leur paroxysme en 1994, Par les formes cruelles de violence qui s'y sont manifestées, ainsi que par le nombre des victimes qui en a résulté, a fait des rapports entre Tutsi et Hutu une référence paradigmatique sur la question des conflits ethniques en Afrique. Coexistent dans cette région les Twa, considérés comme les premiers habitants et dont on ne parle pas beaucoup, vu leur faible proportion démographique (1% de la population), les Hutus (80%), peuples Bantoïdes arrivés après les Twa, et les Tutsi, venus du Nord, dont les caractéristiques physiques les rapprocheraient des éthiopiens. On ne peut pas affirmer simplement que les caractéristiques physiques par lesquelles on a pu les distinguer ont été montées de toutes pièces. Leurs différentes provenances et leurs activités (Hutus cultivateurs et Tutsi éleveurs) pourraient bien expliquer qu'il y ait entre eux des traits physiques distinctifs.

Toujours est-il cependant que ces groupes, avant l'arrivée des premiers colons allemands, puis belges, ne se différenciaient ni par la culture, ni par la langue, ni même par la localisation géographique comme c'est le cas pour bien d'autres ethnies, et partageaient une assez longue histoire commune. On ne peut pas non plus affirmer qu'il y a toujours eu une totale harmonie dans leurs rapports historiques et que les conflits qui les opposent soient tous contemporains de la colonisation. La chose qui en revanche peut être très nettement située à l'époque coloniale, ce sont les hiérarchisations pyramidales des trois groupes, selon des grilles raciales - voire racistes - enracinées dans le mythe de la supériorité de la race européenne. Les colons allemands et belges assimileront les Tutsis à des Européens « sous une peau noire » en vertu de leurs origines éthiopienne ou même égyptienne, et situeront, en dessous d'eux, les Hutus, de la race des Bantou nègres, et plus bas encore les négrilles et pygmées Twa. En 1948, dans *Le Ruanda- Urundi, étrange royaume féodal*, publié à Bruxelles (pp. 27-28), le médecin belge J. Sasserath décrivait ainsi les groupes qu'il a rencontrés pendant une tournée au Ruanda-Urundi :

On les appelle les Batutsis. En réalité ce sont des Hamites, probablement d'origine sémitique ou, suivant certaines hypothèses, chamite, voire adamite. Ils représentent environ un dixième de la population et forment en réalité une race de seigneurs. Les Hamites ont 1,90 m de taille. Ils sont élancés. Ils possèdent le nez droit, le front haut, les lèvres minces. Les Hamites apparaissent distants, réservés, polis, fins. On devine en eux

un fond de fourberie, sous le couvert d'un certain raffinement. Les femmes, lorsqu'elles sont jeunes, sont réellement belles ; elles ont d'ailleurs le teint légèrement plus clair que celui des hommes.

Le reste de la population est bantoue. Ce sont les Bahutus, des nègres qui en possèdent toutes les caractéristiques : nez épaté, lèvres épaisses, front bas, crâne brachycéphale. Ils conservent un caractère d'enfant, à la fois timide et paresseux, et le plus souvent sont d'une saleté invétérée. C'est la classe des serfs. La race des chefs exige d'eux multiples corvées ¹².

À cette hiérarchisation raciale devait correspondre aussi, comme logiquement, une hiérarchisation sociale, puisqu'il appartient naturellement à la race située au sommet de dominer celle qui est en bas de la hiérarchie. Le gouverneur Pierre Ryckmans, « Résident de l'Urundi », l'exprimait d'ailleurs sans nuance :

Les Batutsi étaient destinés à régner, leur seule prestance leur assure déjà, sur les races inférieures qui les entourent, un prestige considérable... Rien d'étonnant que les braves Bahutu, moins malins, plus simples, plus spontanés et plus confiants, se soient laissés asservir sans esquisser jamais un geste de révolte ¹³.

Que la teneur scientifique de ces classifications gobiniennes * soit des plus contestables, n'empêche pas qu'elles aient constitué le ferment idéologique de la politique coloniale belge de répartition du pouvoir, du savoir, des positions sociales et des richesses. Mgr Classe, l'un des grands inspirateurs de cette politique invitait instamment son pays à ne s'appuyer que sur les Tutsi pour assurer une domination réussie. « En règle générale, disait-il, nous n'aurons pas de chefs meilleurs, plus intelligents, plus actifs, plus capables de comprendre le progrès, et même plus acceptés par le peuple que les Batutsi. » ¹⁴ C'est pourquoi il fallait selon lui accorder une priorité quasi absolue à la formation de l'élite Tutsi. Il ne manquait d'ailleurs pas de donner des instructions quant à la mise en oeuvre de cette politique de discrimination dans les écoles placées sous son autorité : « L'école des Batutsi doit avoir le pas sur celle des Bahutu... Elle prépare l'avenir en nous gagnant les futurs chefs, en gagnant les parents et le gouvernement (...). » « Il faut tendre à ce que l'école mututsi n'ait dans son local que des Batutsi » ¹⁵.

Quelques statistiques permettent de prendre la mesure de cette « tutsisation » des élites rwandaises et burundaises pendant la période coloniale, comme nous le montre Jean-Pierre Chrétien : « En 1959, au Rwanda, 43 chefs sur 45 étaient des

¹² Cité par Jean-Pierre Chrétien, 1985, 133 et 139.

¹³ Cité par Jean-Pierre Chrétien, 1985,138

* [Le texte de Gobineau sur l'origine des inégalités raciales est disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁴ *Ibid.*, p. 144.

¹⁵ *Ibid.*, p. 144.

Batutsi et 549 sous-chefs sur 559. Au Burundi, entre 1929 et 1954, le taux des chefs Bahutu passa de 10% à 0%, celui des chefs Batutsi de 21 à 26%, les princes du sang (les Baganwa) se taillant la part du lion. » (Amselle/M'bokolo, 1985, 145). On trouve la même configuration discriminatoire dans une école rwandaise créée en 1932 par les Frères de la Charité de Gand : « En 1932, 45 élèves Batutsi ou Baganwa, 9 Bahutu et 14 Congolais ; en 1946, 44 Batutsi ou Baganwa, 1 Muhutu du Rwanda et 8 Bahutu du Burundi ; en 1954, 63 Batutsi ou Baganwa, 3 Bahutu du Rwanda, 16 Bahutu du Burundi et 3 Congolais. » (Chrétien, 1985, 148) ¹⁶.

Le principe discriminatoire sur lequel reposait la formation des futurs cadres du Rwanda conduisait inéluctablement au monopole des ressources politiques et socio-économiques par un seul groupe et à un interminable processus de revanche et de contre-dominance. Et quand à ces distinctions sociales s'ajoutent les différents qualificatifs toujours composés de couples opposés (d'abord « Seigneurs » Tutsis contre « esclaves » ou « nègres » Hutus, et plus tard, « méchants » Tutsis contre « braves » Hutus) créés par les colons pour distinguer les Hutus des Tutsis, on voit très vite que l'absence de haine tribale et sa dérive génocidaire eût relevé plutôt du miracle.

La « révolution sociale » Hutu de 1959, qui conduira le *Parmehutu* de Grégoire Kayibanda au pouvoir, se donnera pour visée le renversement de l'hégémonie des Tutsi, et déterminera une politique de quotas (accentuée par le régime Habyarimana depuis 1973) d'autant plus subtile qu'elle recourait au principe de la majorité pour se légitimer, et d'autant plus dangereuse qu'elle condamnait les Tutsis à l'exclusion, à l'exil ou à la mort. Et les différentes attaques du FPR (Front patriotique rwandais), constitué, depuis l'étranger, de réfugiés essentiellement Tutsis, ne sont rien d'autre qu'une réaction à cette politique d'exclusion. Ces différentes attaques, interprétées par les populations Hutu (avec l'aide de médias tels *Kangura* ¹⁷ ou la *Radio des Mille collines*) comme un

¹⁶ La répartition inégale des structures d'enseignement scolaire, et donc la discrimination dans l'accès à la connaissance ont été pratiquées dans beaucoup d'autres colonies en Afrique. Dans cette inégale répartition de l'enseignement, ce sont les tribus côtières, les premières à être occupées par les colons qui ont été privilégiées. Ainsi en fut-il des Wolof du Sénégal, des Baganda de l'Ouganda, des Agnis de Côte d'Ivoire, des Fanti du Ghana, des Duala du Cameroun, etc. A ce critère géographique, il convient d'ajouter le sentiment d'ouverture ou d'hostilité à l'égard des conquérants, qui sera à l'origine d'une implantation discriminatoire de l'école. Et les ethnies ayant bénéficié de ces privilèges ont cultivé en général un sentiment de supériorité sur d'autres ethnies, suscitant ainsi des envies et des ressentiments chez les membres des autres ethnies. Comme le note Sylla : « Les Baganda formèrent, ainsi, parmi les autres tribus de l'Ouganda, une sorte de tribu-élite, la tribu la plus évoluée et la plus instruite dont le christianisme devint la nouvelle religion et qui était prête à affirmer sa supériorité sur tous les plans. » (Sylla, 1977, 82).

¹⁷ Voir Chrétien, 1991b.

nouveau complot des Tutsis pour restaurer leur ancienne domination constitueront des déclencheurs de folies meurtrières et génocidaires. Le bilan de cette longue spirale de discrimination, de réaction et de contre-réaction est bien connu.

***ii. Liberia :
de la gestion ethnopatrimoniale
du pouvoir à la guerre civile***

[Retour à la table des matières](#)

Le Libéria offre aussi un exemple significatif du lien de causalité entre la discrimination ethnique et la guerre inter-ethnique. La guerre Libérienne (dont le bilan s'établit au bout de 8 ans à 150 000 morts, au déplacement des 4/5^e de la population, à la ruine économique et à la déliquescence des institutions de l'État) ne saurait être interprétée comme le déchaînement d'une sauvagerie atavique, mais la résultante d'une longue histoire de discrimination ethnique qui débute avec la naissance de ce pays en 1820. Créé par une société privée dénommée *American Colonization Society* en vue d'aider les esclaves affranchis d'Amérique à retourner en Afrique, le Libéria devient, en 1847, le tout premier État indépendant de l'Afrique.

À partir de ce moment, il connaît une sorte de « colonisation noire américaine » avec la nouvelle élite américano-libérienne qui monopolise le pouvoir politique et économique jusqu'au coup d'État de 1980. Ce coup de force permet aux « autochtones », à travers la personne du Sergent chef Samuel Doe, de reprendre le pouvoir mais sans constituer le point de départ de réformes démocratiques et libérales espérées par l'ensemble de la population. Au contraire, le nouveau chef d'État s'entoure d'un réseau de personnes constitué par les ressortissants de son ethnie, les Krahn et d'une ethnie alliée, les Mandingue, et procède à une gestion ethno-patrimoniale des structures politiques et économiques de l'État. Les membres des autres ethnies exclues des rentes du pouvoir politique, notamment les Gio et les Mano, ne tarderont pas à exprimer leur frustration, avec, en 1985, une tentative de coup d'État orchestrée par un officier ressortissant de cette région. L'échec du putsch est suivi d'une répression qui cause entre 400 et 2000 victimes dans la région. « L'ethnisation des cercles politiques, économiques et militaires au profit des Krahn et accessoirement des Mandingue, ainsi que la politique d'oppression à l'encontre des Gio et des Mano, contribueront à faire de l'appartenance tribale une donnée importante de la lutte politique au Liberia, qui sera instrumentalisée par les différentes factions après le

déclenchement des hostilités. » (Weissman, 1996, 83). Mais on ne met pas fin à la frustration par la répression, au contraire, on l'exacerbe. C'est ainsi que le 24 décembre 1989, dans la province du Nimba occupée par les ethnies Gio et Mano, le *National patriotic Front of Liberia* (NPFL) lance avec Charles Taylor une insurrection armée contre le pouvoir, laquelle provoque de nouvelles représailles de l'armée gouvernementale contre les ressortissants de cette région. Mais la crise est profonde, et la communauté internationale est appelée à s'impliquer avec la force d'interposition ouest-africaine ECOMOG, composée essentiellement de soldats nigériens. Samuel Doe est tué en 1990, et le Libéria s'enlise dans la confusion d'une guerre où interviennent de nombreuses autres factions et les forces d'interposition, sans que les nombreux accords de paix ne créent les conditions d'une réelle stabilité.

Cette confusion conduit à la reprise de la guerre en avril 1996. Toutes les factions qui se battent pour la conquête du pouvoir feront du discours identitaire et de la mobilisation ethnique l'une de leurs armes privilégiées. Les jeunes et même les enfants, sous-employés ou sous-scolarisés se rallieront, sans difficultés, aux idéologies tribales des chefs de guerres. Idéologies qui pourraient bien trouver leur pertinence dans la monopolisation du pouvoir et de ses ressources sociales et économiques par les Krahn et les Mandingue, et dans l'exclusion et la répression exercée sur les autres ethnies, notamment les Gio et les Mano. « Promettant revanche et accès privilégié au pouvoir en cas de victoire, les guides factionnels ont facilement gagné l'allégeance des combattants, mobilisant ainsi - selon les termes de Jean-Pierre Chrétien - une "solidarité géoculturelle non pour construire un nouvel État, ni même pour aménager un fédéralisme, mais pour négocier en position de force les partages des revenus de l'État central avec les représentants des autres groupes équivalents". » (Weissman, 1996, 87). De cette instabilité, le Libéria n'est toujours pas encore délivré, malgré les élections qui ont porté au pouvoir, depuis 1997, l'un des chefs de guerre, Charles Taylor.

iii. Le Cameroun n'est pas en reste

[Retour à la table des matières](#)

On peut considérer le Cameroun comme un véritable laboratoire des tensions interethniques qui minent l'Afrique, avec peut-être la différence que ces tensions n'ont pas encore débouché comme ailleurs sur des boucheries humaines. On dit, en partant du fait de la diversité géographique, climatique et humaine qu'on y trouve, que le Cameroun est une « Afrique en miniature » ou encore la « synthèse de l'Afrique ». Ces images sont justes et peut-être même renforcées par le fait que

le Cameroun a connu une variété de colonisations : celle de l'Allemagne, de 1884 à 1914, Puis celles de la France et de l'Angleterre de 1914 à 1960. De sorte qu'aux clivages ethno-culturels, sont venus s'associer les clivages entre deux espaces héritiers de la culture coloniale anglaise et de la culture coloniale française. La population est un mélange complexe de 207 groupes plus ou moins différenciés par la langue et l'histoire.

Ces groupes sont souvent répartis dans des grands ensembles comprenant les Pygmées (populations les plus anciennes) au Sud et à l'Est, les Beté-Pahouins ou Betis dans la partie Sud, les Makas, Bayas, Njems et Kakas à l'Est, Les Douala, Bakweris, Batanga sur la côte, les Lundus, Bakossi et Mbos dans les environs du Mont Cameroun et du Mont Manengouba, vers l'Ouest, les Bassa-Bakoko, situés dans la vallée du fleuve Sanaga, les Bafias (Banen, Yambassa), dans la proximité du même fleuve, les Bamiléké et les Bamoun à l'Ouest, Les « Tikars des Grass-fields » au Nord-Ouest, puis au Nord, les Fulanis ou Foulbés, Les Kotoko, les Arabes Choas, et les groupes improprement désignés « Kirdi »¹⁸.

Les historiens ne s'accordent pas toujours sur la nature des relations entre ces groupes avant la colonisation. Pour certains, dont le point de vue est représenté par Philippe Gaillard, leurs rapports étaient essentiellement belliqueux jusqu'à ce que les conquérants imposent la paix.

L'histoire précoloniale des paysans du Sud est, écrit-il, celle d'errances auxquelles mit fin l'ordre imposé par le Blanc vainqueur, de rapports conflictuels entre ethnies et, de façon plus permanente, entre villages, entre très petits groupes. Ceux-là ne connaissaient guère, sauf aux abords directs de la côte, que deux formes d'échanges : le mariage exogame et la guerre, qui procurait le tribut d'esclaves et des maigres biens matériels disponibles. Dans le Nord cependant, des empires structurés et des civilisations urbaines, commerçant depuis l'Antiquité avec le monde extérieur, imposant leur suzeraineté à des marches plus ou moins lointaines, s'affrontaient ; là c'est le conquérant peul qui, parvenu juste avant les Européens, établit sa domination (Gaillard, 1989, 11-12).

Pour d'autres, on ne peut pas véritablement parler de « guerres ethniques », mais de guerres opposant des royaumes, ainsi que le soutient Claude Meillassoux :

À l'examen, l'histoire africaine ne donne guère d'exemples de « guerres ethniques ». Des *faides* advenaient, soit entre villages ou fédérations villageoises de même culture pour des affaires matrimoniales ou des vols de troupeaux ; des bandes esclavagistes ou des États prédateurs pillaient des communautés paysannes, mais sans considération s'appartenance ethnique ; des guerres sévissaient entre les royaumes rivaux mais recouvrant parfois les mêmes ethnies ou composés de plusieurs d'entre elles. Par contre, des conflits qui auraient opposé des ethnies dressées spontanément les unes contre les

¹⁸ Pour plus de détails dans ces classifications, Le Vine, 1984, et Gaillard, 1989.

autres pour la seule raison de leur différence culturelle, de tels conflits sont imaginaires » (Meillassoux, 1997,22).

On se leurrerait sûrement en imaginant un âge d'or précolonial exempt de tout conflit. Pour assurer la survie de leur communauté, nombreux sont les groupes qui crurent devoir conquérir d'autres espaces en assujettissant les peuples qui les occupaient originellement. La vaste étendue actuelle du royaume des Bamoun, comme du village des Bandjoun à l'ouest trouve une explication dans cette politique de conquête. Et des conflits entre peuples d'éleveurs et peuples de cultivateurs impliquant souvent deux groupes ethniques, dont jamais cessé de se produire, jusqu'à nos jours. Ainsi en a-t-il souvent été, au Nord du Cameroun, entre Kotoko et Arabes Choas, au Nord-Ouest et à l'Ouest entre Bororos (éleveurs) et les agriculteurs Tikars et Bamoun, des conflits fonciers qui ont opposé, à l'Ouest, les Banka et les Bandja, les Bandrefam et les Batoufam, les Nyokon et les Banen, les Balikumbat et Bafanji au Nord-Ouest, les Bagam et Bamenyam à l'Ouest [[Voir le texte de la longue note A](#)], etc.

Mais on exagérerait certainement à tout ramener sous le prisme de la conflictualité, tant sont nombreux les exemples de rapports de profonde amitié liant bon nombre de groupes. Les espaces précoloniaux, au Cameroun comme ailleurs en Afrique, étaient à la fois des espaces de guerres (conquêtes, razzias, captures d'esclaves et même de femmes...), et des « espaces d'échanges » pacifiques ¹⁹. La pénétration coloniale ne s'est donc pas effectuée dans un espace essentiellement pacifique ni fondamentalement conflictuel. Elle a simplement eu pour effet d'exacerber certains conflits préexistants (en s'appuyant par exemple sur des souverains favorables à leur installation pour en subjuguier d'autres ²⁰) et de créer des conditions d'apparition de nouveaux types de conflits.

Parlant de ces conditions, certains auteurs mettent l'accent sur les péripéties de la décolonisation et des luttes politiques pour l'indépendance, où la France, en

¹⁹ Voir par exemple J.-C. Barbier, J. Champaud, F. Gendreau, *Migrations et développement, la région du Mounjo au Cameroun*, ORSTOM, Paris, 1983.

²⁰ Les chefs Lock Priso et Joss, vassaux du chef Bell dans la région côtière de Douala, et qui autrefois vivaient en bonne entente, entrent dans un profond désaccord au sujet de l'opportunité de l'accord de protectorat pourtant déjà signé avec les Allemands par les chefs Bell et Akwa. Plus familiers des Britanniques, ils prennent leur parti contre les Allemands et entrent en guerre contre Bell dont ils font incendier le village le 16 décembre 1884. C'est l'Allemagne qui prend la riposte en main en bombardant et en faisant raser le village de Bonabéri, et en faisant fusiller le chef Ndumbé Joss quelques jours plus tard. Du côté du Nord-Ouest, c'est le Fon des Chambas-Balis, Galega, qui s'allie aux Allemands et les aide à « punir » les Bafouts qui ont montré leur hostilité aux Allemands en tuant 4 de leurs émissaires. Plusieurs villages Bafouts sont rasés. Quand, après le départ des Allemands, certains chefs exprimeront leur nostalgie, ils seront comme les sultans de Bamoun et de Ngaoundéré, déposés par les Français (Le Vine, 1984, 66).

jouant le jeu de certains partis politiques, s'impliquait aussi, de fait, dans les clivages ethniques qui marquèrent les mouvements politiques de cette période. Elenka Mbuyinga affirme par exemple, en parlant des différents partis politiques (qu'il assimile à des « groupes tribaux ») formés avant l'indépendance :

La plupart, pour ne pas dire tous les groupes tribaux ont été fondés, souvent à l'instigation directe des colonialistes français, pour combattre l'UPC, c'est-à-dire les deux idées fondamentales d'indépendance et réunification de notre pays dont l'UPC était, il faut bien le dire sans forfanterie ni fausse modestie, l'incarnation unanimement reconnue (Mbuyinga, 1989, 63).

On peut aussi citer le développement inégal des régions ²¹ selon leur position géostratégique dans l'économie et la politique coloniales. Ce sont d'abord les régions côtières (Douala, Kribi, Campo, Tiko, Victoria) qui vont être les premières à être mises en valeur, pour des raisons stratégiques évidentes. Y seront construits des ports, des routes et des ponts, des bâtiments administratifs... Se mettaient ainsi en place les conditions infrastructurelles idéales pour la naissance de la première élite moderne, attirée par la recherche de la compétence technique à travers l'éducation, en vue d'exercer les fonctions les moins harassantes et les plus lucratives ²².

La rapide croissance de Douala, première station commerciale, entraînera une démultiplication de sa population, avec l'arrivée d'immigrants provenant des autres régions (constitués pour la plupart de BamiléKés), ce qui ne tardera pas à générer des conflits avec les populations autochtones ²³). D'autres stations commerciales furent installées à Yaoundé et à Nkongsamba, en plus des stations côtières, et ces régions se transformèrent dès lors en pôles d'attraction pour les populations des régions voisines. Les villes ainsi créées de bonne heure, comme celles qui se développeront plus tard pendant la période franco-britannique (Mbalmayo, Sangmelima, Bafoussam, Ngaoundéré, Garoua), deviendront toutes le théâtre d'âpres compétitions entre les ethnies locales et les « allochtones »,

²¹ Voir Sylla, 1977, pour l'Afrique en général, particulièrement les chapitres 2 et 3, et Mbuyinga, 1989, 271-278, pour le cas du Cameroun.

²² Évoquons à titre de comparaison, le cas du Congo-Brazzaville, où la région du Pool, plus développée que les autres pendant la colonisation française, « va fournir les éléments les plus instruits et évolués de la population indigène au service de l'administration coloniale, puis les premiers cadres de l'indépendance » (Dorier Apprill, 1997, 162), pendant que les populations des régions délaissées n'auront droit qu'aux fonctions les moins qualifiées. Seront ainsi mis en place les conditions d'un antagonisme qui structurera la dynamique des conflits ethniques de toute l'histoire post-coloniale du Congo.

²³ Comme le note Le Vine : « En 1947, la majorité du personnel autochtone employé dans l'administration était Douala ; en 1956, les Douala n'occupaient plus que 15,3% du total de ces postes ; les Bamileké 25,3% ; les Bété 18,2% et les Bassa-Bakoko 17,8%. Le reste était réparti parmi d'autres groupes non minoritaires. » (Le Vine, 1984, 85)

nouveaux impétrants aux privilèges (argent, biens matériels, positions sociales dans le secteur tertiaire, positions politiques) qui autrefois semblaient revenir aux « autochtones ».

En fait, tous ces facteurs se conjuguent pour rendre compte de la dynamique conflictuelle qui va marquer, au Cameroun les rapports entre les ethnies. Déjà les archives de la colonisation faisaient état de doléances formulées par certaines ethnies pour obtenir du pouvoir colonial la protection de certains intérêts particuliers, estimés menacés par d'autres tribus partageant le même territoire. En témoigne par exemple une lettre adressée par l'administrateur Hoffherr au ministre de la France d'Outre-Mer dont voici un extrait révélateur : « [Les] autochtones demandent que [le] régime municipal tienne compte [du] statut social traditionnel et [du] particularisme local ». [Les populations de race Douala] « redoutent de voir la majorité leur échapper au profit [des] originaires des tribus Ewondo ou Bamileké » ²⁴.

Cette revendication augurait de ce qui allait caractériser par la suite l'histoire politique du Cameroun post-colonial, avant de connaître, à partir des années 90, à la faveur de la libéralisation de la vie politique, une accentuation encore plus marquée. Notons par exemple le « mémorandum des Kirdi », en 1991, dénonçant « l'exclusion de la majorité Kirdi » pratiquée par le premier chef d'État ²⁵, l'extension de l'Islam à toutes les populations du Nord au détriment des valeurs culturelles traditionnelles des populations majoritaires, le retard de la scolarisation et du développement. Ajoutons aussi la lettre des « intellectuels Bamiléké » rendue publique par le Conseil Supérieur des Intérêts Bamiléké (COSIBA), en 1990, pour attirer « l'attention » du chef de l'État sur une sorte d'apartheid pratiqué contre les Bamiléké, et pour l'inviter à y mettre fin. « Les Bamiléké, peut-on lire dans cette lettre, où qu'ils se trouvent sur le territoire national, et quelles que soient les catégories socioprofessionnelles auxquelles ils appartiennent, partagent désormais le sentiment commun d'être réduits au second rôle... » ²⁶. La même année, les populations Beti, ethnie dont est issu l'actuel chef d'État, constituent le « Front national de libération du peuple Beti » et lancent un mot d'ordre de soutien à Paul Biya contre les Bamiléké : « Alors peuple Beti, nous les fiers guerriers de la forêt équatoriale, ensemble, levons-nous pour anéantir l'avancée impérialiste des Bamiléké car il y va de notre survie culturelle... » ²⁷.

²⁴ Cité par Sindjoun (1998, 7)

²⁵ Ahmadou Ahidjo, président de la République du Cameroun de 1960 à 1982, année à laquelle il démissionne pour céder son fauteuil à Paul Biya.

²⁶ Cité par Sindjoun (1998, 11).

²⁷ Cité par Sindjoun (1998, 11).

Pendant ce temps, les étudiants de la province de l'Est envoient une lettre ouverte au Président de la République, pour mettre le doigt sur la situation de délaissement et d'exclusion de leurs populations, sur le plan éducatif, économique, social, infrastructurel. Cette lettre fait remarquer la sous-représentation des originaires de l'Est aux postes de responsabilité dans les hautes sphères de l'État. On retrouve le même type de dénonciation dans un mémorandum adressé au Président par les élites de l'Adamaoua le 4 octobre 1991, faisant état, chiffres à l'appui, de la sous-représentation des ressortissants de leur région dans les grandes fonctions publiques : « Sous-préfets : 9 sur 520 ; préfets : 2 sur 49 Délégués provinciaux : 1 sur 300 ; Secrétaires généraux des provinces 0 sur 10 ; Secrétaires généraux des ministères : 1 sur 30 ; Directeurs généraux des sociétés parapubliques : 0 ; Directeurs des services centraux. 5 sur 300. » Et le mémorandum conclut : « Une frustration se fait sentir au sein de la population dont les fils se sentent des laissés-pour-compte... »²⁸. Ajoutons les réactions des populations autochtones de Douala, les Sawa, après les élections municipales de janvier 1996, qui ont porté à la tête de quatre communes de la ville des maires non Sawa appartenant au principal parti d'opposition²⁹. En février 1996, les Sawa organisent une manifestation au cours de laquelle ils brandissent des pancartes excitant contre les « allogènes » les slogans suivants : « Pas de démocratie sans protection des minorités et des autochtones », « Démocratie oui - hégémonie non », « La démocratie de la qualité contre l'ethnocratie de la quantité ».

Si pareilles revendications sont permanentes, soit qu'elles exigent de l'État des dotations particulières au profit de la région, soit qu'elles réclament une plus grande présence dans les plus hautes sphères de l'État, soit encore qu'elles expriment une défiance à l'égard d'autres groupes ethniques, il convient de remarquer qu'elles connaissent une accentuation particulièrement préoccupante lors des compétitions électorales. Dans le contexte du parti unique, le verrouillage politique ne donnait pas l'opportunité, à quelque groupe (politique ou ethnique) que ce soit d'aspirer à l'exercice du pouvoir. Quand en 1990 souffle le vent de la démocratisation, de nombreux partis politiques se forment (plus de 16c, reconnus), toujours à très forte coloration ethnique, qui nourrissent à juste titre l'ambition de prendre le pouvoir, ou au moins d'y prendre part. Il n'entre certes pas dans les visées des créateurs de partis politiques de se contenter des adhésions fondées sur les simples affinités ethniques, puisque le vœu de chacun d'eux est d'avoir une extension nationale aussi large que possible.

²⁸ Cité par Sindjoun (1998, 16).

²⁹ SDF, Social Democratic Front. Son leader est un anglophone de la province du Nord-Ouest dont les populations sont assimilées à celles de l'Ouest, région peuplée de Bamileké.

Les moments de compétitions politiques ont toujours été des moments de grandes mobilisations ethniques et les compétitions électorales se transforment en guerres de tranchée inter-ethniques. L'ambition exprimée par un parti politique de prendre le pouvoir est *perçue* comme la volonté pour l'ethnie composant majoritairement ce parti d'arracher le pouvoir à l'ethnie qui le détient (sous le couvert du parti au pouvoir). On comprend pourquoi les plus violentes manifestations de « xénophobie » jamais enregistrées au Cameroun eurent lieu en 1992, lors de la première élection présidentielle pluraliste. Les groupes d'intérêt tribaux s'employèrent à faire croire aux populations que leur intérêt (en termes de positions sociales les plus enviées, de facilités de crédits et d'obtention des marchés publics, des recrutements dans les grandes écoles, des emplois dans les sociétés parapubliques, des bourses d'études, etc.) résidait dans l'accession (ou le maintien) au pouvoir d'un « fils du pays » et que toute autre alternative ferait courir à la tribu le risque de la souffrance, de l'exclusion, de la marginalisation économique et politique. « Dans la mesure où toute richesse essentielle transite par l'État des prébendes, les contrats, les licences, les capacités de détournement et de fraude), la réussite sociale suppose l'accès à la « bourgeoisie directoriale » ou à ses couloirs. Les postes politiques et administratifs constituent donc les bases des différents échelons d'une nomenclature de privilégiés qui, par définition, doit en tenir éloigné d'autres candidats... La rivalité politique prend donc la forme d'une confrontation de factions, sans autre projet que de se sentir mieux à même que les autres de « gérer » le gâteau national ... » (Chrétien, 1991a, 19).

Les modes de répartition des postes politiques et des ressources de l'État appliqués par les différents régimes qui se sont succédés au Cameroun justifient largement une telle perception du pouvoir. Les chantres de la rhétorique de l'unité nationale ne s'embarrassent pas de se prendre eux-mêmes allègrement en défaut par le népotisme flagrant de l'attribution des positions sociales privilégiées. Selon une logique clientéliste qui fait apparaître toute nomination comme un cadeau du chef de l'État à l'ethnie d'origine de l' élu, chaque nomination est suivie par un rituel de remerciement et d'allégeance que le nouveau promu organise « au village » avec les membres de son ethnie. Les populations sont invitées à cette occasion à témoigner d'une reconnaissance éternelle et inconditionnelle à l'endroit de celui qui a daigné élever le groupe ethnique à la hauteur de la majesté ministérielle. La traduction concrète de cette reconnaissance est attendue pendant les élections, à l'issue desquelles le groupe peut être « sanctionné » à travers un limogeage de son représentant si les scores atteints par le bienfaiteur dans la localité ne sont pas à la hauteur du cadeau offert [[Voir la longue note B](#)].

En outre, des statistiques ont été établies sur la proportionnalité ethnique dans la répartition des avantages sociaux qui poussent, pour le moins, à s'interroger sur le sens du slogan de l'abstraction de l'ethnicité.

Tableau 1 ³⁰ :

Comparaison entre les modes de répartition des postes ministériels durant les régimes Ahidjo et Biya.

Province ou ethnie d'origine	Pourcentage d'attribution	
	Régime Ahidjo	Régime Biya
Centre-Sud-Est	23,00	44,00
Littoral (Sawa + Bassa)	12,00	10,20
Nord (Grand Nord)	30,00	25,40
Ouest (Bami + Bamoun)	13,00	6,80
Nord-Ouest (Anglophones)	12,00	6,80
Sud-Ouest (Anglophones)	8,00	6,80
Anciens militaires	2,00	0,00
TOTAL	100,00	100,00

Tableau 2 ³¹:

Répartition des postes ministériels dans le régime actuel

No	Ethnie et/ou région d'origine	Nombre de postes	Pourcentage
1	Anglophone (nord-Ouest)	4	6,78
2	Anglophone (Sud-Ouest)	4	6,78
3	Bamileké + Bamoun (Ouest)	4	6,78
4	Bassa (ancienne Sanaga Maritime)	2	3,39
5	Beti (Centre [sauf Bassa], Sud, Est)	26	44,07
6	Grand Nord	15	25,42
7	Sawa (Douala, Mbo, et assimilés)	4	6,78
	TOTAUX		59 100

Dans les deux tableaux, Le plus grand pourcentage de postes revient à la région dont est originaire le chef de l'État, sans que pareille disproportion ne soit justifiée ni par une meilleure compétence des originaires de cette région, ni par l'absence de compétences dans d'autres régions, ni même par le critère problématique du volume démographique. On retrouve pratiquement la même

³⁰ Source : *INPACT TRIBUNE* no 19, Août-Septembre-Octobre 2001, p. 9.

³¹ *Idem*, p. 5.

configuration dans la répartition des postes à la tête des sociétés para-étatiques, des préfectures et sous-préfectures, ce qui ne va pas sans nourrir des frustrations, des ressentiments face à ce qui se montre comme une monopolisation du pouvoir et comme une répartition injuste des biens sociaux et politiques.

Cette pratique discriminatoire est même aggravée par les attitudes d'indifférence du pouvoir face à ce qui prend parfois plus ou moins nettement la forme d'appels au pogrom. Des appels à la guerre contre « l'ennemi » (les partis d'opposition et leurs ethnies) auraient été diffusés à la veille de l'élection présidentielle de 1992, sur les ondes de Radio Centre (station provinciale chargée de promouvoir la culture locale, comme il en existe dans les dix provinces du pays) sans susciter la moindre réaction de la part du pouvoir. Beaucoup assimilent cette radio, ainsi que celle de la station provinciale de Ngaoundéré (dans le Nord du Cameroun) qui aurait diffusé le même type de message à la célèbre Radio des Mille Collines dont tout le monde connaît le rôle dans le génocide rwandais.

On se serait attendu à ce que le pouvoir prît des mesures juridiques et judiciaires pour déclarer hors la loi toute incitation à la haine tribale ou qu'il prononçât, fût-ce ponctuellement, une ferme condamnation de ces attitudes. Rien de tel ne se produisit. De même a-t-on le droit d'au moins s'étonner de l'attitude qui fut celle du président de la République lorsque, achevant à Yaoundé le 4 octobre 1991 une tournée dans les dix provinces du pays, le Maire de la ville lui remit comme cadeaux, entre autres, une machette et une lance « pour combattre ses ennemis » (sic). D'une manière générale, un pays peut avoir affaire à deux types d'ennemis : ceux de l'extérieur c'est-à-dire d'autres États ou des terroristes, et ceux de l'intérieur, qui par leurs menées subversives portent atteinte à la stabilité et à l'intégrité de l'État. Or si en 1991, on ne fait point état d'une menace d'attaque du Cameroun venant de l'extérieur (excepté le conflit frontalier camerouno-nigérian circonscrit dans l'Île de Bakassi), on sait qu'en revanche le Cameroun est traversé à l'intérieur par des tensions ethniques sans précédent autour du pouvoir politique. Le Président répondit brièvement en disant qu'il voudrait pouvoir ne pas se servir de ces armes, mais ne manqua pas d'ajouter : « Mais qui veut la paix prépare la guerre ». Réponse fort énigmatique, qui dans un contexte comme celui où elle fut donnée pouvait apparaître comme une caution au combat mené par les Beti (dont la loyauté fut par ailleurs fortement soulignée par le Président à la même occasion) contre les opposants (« Anglo-Bami »).

Le gouvernement afficha une attitude tout aussi inquiétante à l'occasion de la manifestation organisée à Douala par les Sawa (cf » supra) pour protester contre la victoire des opposants du SDF aux élections municipales de 1996 dans la ville de Douala. Les manifestants invitaient les « allogènes » à retourner chacun dans sa région : « Les Nordistes au Nord » ; « Les Bamileké à l'Ouest », etc. Mais

plutôt que de condamner officiellement et fermement de telles manifestations de haine ethnique, le gouvernement observa un silence gravement suspect. Silence d'ailleurs rompu par l'un des membres du gouvernement originaire du groupe des Sawa qui, à la télévision nationale (!) n'hésita pas à exprimer son soutien à une telle manifestation³². Donc à défaut de se prononcer vigoureusement contre l'expression des conflits ethniques dans les médias publics et privés, dans les tracs et sous d'autres formes plus insidieuses, le pouvoir a donné la redoutable impression de trouver dans ces tensions l'une de ses plus grandes ressources de survie et l'un des moyens de se parer contre les vives contestations dont il était l'objet.

Comme on le voit, les « circonstances (historiques) de la justice » sont plutôt celles où l'on a vu se mettre en place des structures d'iniquité qui à certains endroits, ont occasionné des génocides et ailleurs, font effectivement planer le spectre d'une « explosion ethnique nucléaire ». La prise en compte discriminatoire et clientéliste de l'ethnicité au profit de ceux qui appartiennent à la même ethnie que le prince ou de ceux qui ont d'autres types d'affinités avec lui constitue, à la fois, un générateur et un amplificateur des sentiments d'animosité entre groupes différents. Ces structures étant à présent connues, il s'agit de montrer que la forme de justice qui pourrait rendre possible une coexistence pacifique des entités ethniques composant les sociétés africaines doit pouvoir commencer par « prendre l'ethnicité au sérieux » en prenant la bonne mesure de sa signification politique et en inventant la bonne politique de son existence non belliqueuse.

³² On peut sans exagérer établir un parallèle entre cette attitude et celle de Charles Taylor, président du Libéria, qui, réagissant à l'histoire qu'on lui a rapportée d'une scène d'assassinat par un jeune soldat de sa tribu d'un réfugié Krahn fuyant Monrovia, se contenta de dire : « C'est un incident » (Voir Chrétien, 1991a, 22).

II. La « justice ethnique »

A. Sur la fonction de la justice

[Retour à la table des matières](#)

La justice, peut s'entendre comme une certaine façon de répartir des biens, de garantir des droits entre des individus, selon un critère procédural préétabli, exprimable dans la formule « à chacun selon son... ». En réalité, il existe plusieurs critères de justice, qui peuvent chacun prendre la place vide laissée dans cette règle formelle. Dans un système de castes, on dira : « à chacun selon sa caste » ; dans une société hiérarchique, « à chacun selon son rang » ; dans une société capitaliste : « à chacun selon son travail et/ou sa contribution », etc. Michael Walzer a parlé de la multiplicité des sphères de la justice, ce qui rend difficile (mais pas impossible, comme le montrent les tentatives de Kant et Rawls) l'élaboration d'un critère unique et universel de justice.

La justice West pas seulement un concept, elle est aussi une « vertu » sociale et politique, dont il faut à présent préciser la fonction. Comme l'a bien montré David Hume (*Traité de la nature humaine*) et John Rawls (*Théorie de la Justice*) à sa suite, pour que la question de la justice se pose, il faut que les biens auxquels les personnes concernées prétendent ne soient pas acquis d'emblée. Prenons par exemple les libertés. Elles ne peuvent être objets d'une règle de justice que si l'on se trouve dans un contexte où sans cette règle, elle ne pourrait s'exprimer. Les hommes solitaires et dispersés dans la nature & Jean-Jacques Rousseau, vivant dans une certaine tranquillité et indépendance, n'ont pas besoin de règle de justice pour garantir cette indépendance. Mais rassemblés dans un contexte où le libre-arbitre de l'un peut rencontrer et contrarier celui de l'autre, il s'imposerait la nécessité d'un principe de justice devant fixer pour chacun l'étendue de sa liberté afin de la rendre compatible avec celle des autres.

Il en est de même pour les autres biens (sociaux et économiques). Dans un régime d'abondance, il West pas nécessaire de procéder à une répartition des

biens. « Il y a abondance, dit Philippe Van Parijs, lorsque le niveau des ressources de la société et la structure des préférences de ses membres sont tels qu'il est possible à chacun d'entre eux d'avoir accès à tout ce qu'il désire sans cependant travailler plus qu'il ne le souhaite. Il y a abondance, en d'autres termes, lorsqu'il est économiquement possible à tous les membres de la société d'atteindre simultanément un état de satiété, tant dans l'ordre de la consommation (au sens le plus large) que dans l'ordre du loisir. » (Van Parijs, 1991, 241-242). La justice suppose donc un régime de rareté. Il s'agit là d'une condition qu'il n'est pas difficile à obtenir.

Même quand, grâce à la science et à la technique, il y a une certaine démultiplication des biens consommables, il restera toujours des formes de biens dont la quantité ne peut qu'être restreinte. C'est par exemple le domaine du pouvoir où certaines positions sont condamnées à être rares (un seul fauteuil présidentiel, quelques postes pour les ministres et autres hautes personnalités de l'État, un nombre limité de sièges à l'assemblée nationale et dans les parlements, quelques places seulement pour l'accès à la fonction publique, etc.). Pour les sociétés africaines, la notion de rareté des ressources s'applique sans aucune nuance. La plupart des individus ainsi que le montrent toutes les statistiques, y vivent en dessous du seuil de pauvreté et sont accablés quotidiennement par le manque du minimum vital.

En plus du problème de la rareté des biens, Hume et Rawls mettent l'accent sur la divergence des intérêts de la coopération sociale. La question de la justice ne se poserait point s'il y avait homogénéité des intérêts et si les individus étaient parfaitement altruistes. Chaque individu est naturellement préoccupé par la maximisation de ce qui contribue à son bien-être et la minimisation de tout ce qui peut l'entraver. Et dans un contexte de rareté, personne n'est indifférent à la façon dont sont répartis les ressources, les avantages et charges de la coopération sociale. À défaut de revendiquer toujours plus que les autres (conformément aux désirs réels d'avoir toujours plus que moins), ils n'acceptent pas spontanément de recevoir la plus petite part. Quand existe un certain altruisme, celui-ci est plus ou moins étendu à la famille, au parti, à la tribu ou à l'ethnie. Mais dans tout système de répartition des biens, la place ou la part qui revient à soi-même ou à l'entité à laquelle on appartient ne saurait laisser indifférent.

La justice présupposant donc ces deux conditions - une condition objective, la rareté des biens, et une condition subjective, l'intérêt de l'individu ou du groupe, - sa fonction consiste à arbitrer les revendications concurrentes des individus ou des groupes, à les satisfaire de façon équitable en établissant des critères de répartition *acceptables par tous*. Par exemple, pour les biens auxquels tout le monde ne peut avoir accès simultanément, il faut que les critères d'accès à ces biens soient jugés

par tous les partenaires comme étant justes. En situation de rareté, le partage des biens ne peut être qu'inégalitaire, mais la distribution est juste « s'il existe une procédure reconnue par tous les sociétaires dans le règlement des conflits » (Ricœur, 1988, 132).

La justice ne consiste donc pas tant en une distribution égalitaire de tous les biens. Importe ici, essentiellement, deux choses : la procédure de répartition des biens et le caractère consensuel de cette procédure. L'absence de ces deux éléments ouvrirait nécessairement le champ à des modes conflictuels d'appropriation des revenus et aussi à des formes non moins violentes de revendication.

B. Fondements anthropologiques de la « justice ethnique » : la question de l'identité

[Retour à la table des matières](#)

Selon le modèle jacobin-libéral hérité de la colonisation et sa traduction africaine dans les théories de « l'unité nationale » et de « l'intégration nationale », le seul titulaire du droit c'est l'individu-citoyen, abstraction faite de ses appartenances ethnico-culturelles. Les théoriciens et promoteurs de ce modèle entendaient ainsi promouvoir l'égalité de droits et de devoirs entre tous les citoyens afin de sauvegarder la paix sociale et la stabilité politique. Et pourtant, dans les sociétés où ce modèle de l'égalité entre individus-citoyens semblait fonctionner avec une certaine réussite, des revendications identitaires s'expriment de plus en plus, et de façon quelquefois violente comme en France avec le problème Corse et le problème des langues régionales (le breton, le catalan, l'alsacien), en Espagne le problème basque, etc. Faut-il en conclure que ce modèle de citoyenneté est complètement obsolète et qu'il faut substituer au sujet « je » individualiste le sujet « nous » communautaire ou ethnique ? Pour répondre à cette question, on peut d'abord distinguer trois niveaux d'identité³³. Le niveau individuel, qui concerne le sujet dans sa singularité ou dans ce qui le définit en tant qu'être distinct des autres. Il est certes difficile d'avoir, pour soi-même, une

³³ Je m'inspire ici de Mesure/Renaut (1999, 9 sq.), auquel il conviendrait de se référer pour une analyse plus approfondie des « représentations modernes de l'identité ».

représentation précise de cette singularité. Mais malgré le fait, comme le montre Freud, que le moi est coincé entre deux instances qui ont tendance à l'annihiler, l'effort déployé par un sujet pour se définir, se démarquer, s'affirmer, exprime ce refus de fusionner dans un nous anonyme et signifie donc une représentation, fût-elle confuse, de son ipséité.

Le second niveau de l'identité renvoie à l'appartenance de l'individu au groupe clanique, tribal ou ethnique dans lequel il est né et socialisé. Si par rapport au premier niveau, la question « qui es-tu ? » appelle une réponse du type « Je suis Ernest Mbonda », possédant tels traits physiques et psychiques *particuliers*, à ce second niveau, on décline son identité en renvoyant au groupe ethnique dont on fait partie : « je suis Bana ». À mon *hérédité biologique* et dans une certaine mesure psychologique qui me permettait de trouver ce qui me singularise, est venu s'ajouter mon *héritage culturel* qui me relie à une communauté particulière, laquelle se distingue d'autres communautés, d'autres cultures.

Le troisième niveau d'identité me rattache à un ensemble encore plus vaste, où le singulier se définit par son insertion dans l'espèce humaine universelle. Comme dirait le personnage de Térence : « Je suis homme, et je ne considère rien de ce qui est humain comme m'étant étranger. » (Cité in Mesure/Renaut, 1999, 9). Même l'existentialisme qui rejette l'idée de l'unicité de la nature humaine n'en reconnaît pas moins l'existence d'une universalité de la condition humaine. Et quand Jean-Paul Sartre parle du pour soi, qui est ce qui se fait, qui est ce qui n'est pas et West pas ce qu'il est, son intention est bien de parler de l'humanité, en général, et non d'exprimer ses propres sentiments ou de décrire les mœurs des Français.

C'est la question de savoir quel niveau d'identité définit le plus le sujet humain qui divise les théoriciens de l'identité entre les oppositions classiques telles individualisme méthodologique *vs* holisme méthodologique, individualisme des sociétés modernes *vs* communautarisme des sociétés traditionnelles, individualisme occidental *vs* communautarisme africain, universalisme *vs* culturalisme, humanisme *vs* nationalisme, etc. Ces théories sont bien connues et n'ont pas besoin d'être à nouveau développées ici. Et quelle que soit la plus ou moins grande pertinence du système argumentatif sur lequel repose chacune d'elles, on peut trouver dans l'actualité mondiale des éléments pour trancher au moins provisoirement le débat. La résurgence des identités ethniques, aujourd'hui et partout, montre que les oppositions entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes, entre sociétés africaines et sociétés occidentales, étaient (ou sont

devenues), au moins sur ce problème de l'identité, beaucoup plus artificielles que réelles ³⁴.

Et l'on peut donc soutenir, sans trop de risque d'être réfuté, que l'appartenance ethnique d'un individu (Africain ou non) compte beaucoup pour lui, au moins autant que les deux autres paramètres de la définition de l'identité. Il est difficile pour un individu de se définir sans se référer à une altérité, à un groupe auquel il s'identifie, à une communauté de langue, de culture, à une ethnie. Le paradoxe fondamental de l'identité c'est, pour le sujet humain, de ne pouvoir « dire *je* qu'en pensant et en disant en même temps *nous* » (Mesure/Renaut, 1999, 12). L'individualité est structurellement investie par la culture particulière d'un groupe qui marque profondément sa manière de penser, de sentir, d'agir et d'habiter le monde. Dans l'identité d'un individu s'entrecroisent ce qui le singularise et ce qui le rattache à une communauté. C'est pourquoi le mépris de la communauté culturelle d'appartenance d'un individu peut avoir sur lui le même effet offensant que le mépris de sa personnalité individuelle.

Quand Charles Taylor affirme que le respect d'une communauté « West pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital » (Taylor, 1994,42), ce principe s'applique, *mutatis mutandis*, à l'individu. Ni la force du sentiment qui rattache un individu à sa communauté, ni l'ampleur de la sécurité morale et psychologique dont il lui est redevable n'atténue le sentiment de l'inviolabilité de sa personne. Commentant la Charte africaine des droits de l'homme, le Pr Étienne Mbaya se laisse aller à écrire : « Exister en Afrique, c'est renoncer à l'être individuel particulier, compétitif, égoïste, agressif, conquérant, pour être avec les autres dans la paix et l'harmonie avec les vivants et les morts, avec l'environnement naturel et les esprits qui le peuplent ou l'animent. » (Mbaya, 1989, 48). Pareil commentaire repose sur une ontologie de l'homme africain des plus problématiques dans laquelle on confond, sans le savoir peut-être, *ce qu'est* l'individu, et *ce qu'on fait* de l'individu.

Que certaines pratiques sociales dissolvent l'individualité dans la communauté, il ne s'ensuit pas que l'individualité se définit *ontologiquement* par un oubli de soi au profit de la communauté. On ne comprendrait pas, avec pareil schéma, les phénomènes de déviance et de transgressions qui ne sont rien d'autre que la manifestation d'un besoin d'autonomisation de l'individu, et l'existence de mécanismes (parfois occultes) de répression dont se sert la société pour préserver son harmonie. « Les Africains ne sont pas congénitalement insensibles aux subtilités de l'utilitarisme et du choix rationnel, à moins de leur dénier, par principe, tout droit à l'individualisme anthropologique. » (Otayek, 2000, 66). On

³⁴ Voir à ce sujet la position judicieuse de Sosoe, 2000, 1.

ne comprendrait pas non plus par quel mue anthropologique les Africains en viendraient à devenir individualistes comme le redoute le même auteur. D'autre part, la solidarité n'implique pas nécessairement que l'individu doive *renoncer* à sa particularité.

« Qui n'a pas fait l'expérience de l'identité, au sens fort du terme, n'est pas seulement capable de reconnaître l'altérité » (Walzer, 1997, 130). Will Kymlicka a raison de considérer, comme étant également intolérables, les « contraintes externes » qui violeraient le droit pour une communauté ethnique d'exprimer son identité, et les « restrictions internes » qui consisteraient en des violations des libertés individuelles à l'intérieur des communautés (Kymlicka, 1995). Ces deux restrictions sont également offensantes pour l'individu lui-même, avant même de paraître inacceptables aux yeux des autres.

L'identité d'un individu se définit en somme *inséparablement* par sa qualité de sujet libre, autonome, porteur d'une dignité et d'une inviolabilité en tant que personne humaine, et par son statut de membre d'une communauté ethnique particulière. On ne peut donc pas renoncer au modèle libéral de la citoyenneté, au moins en vertu du principe cardinal de l'invocabilité de l'individu qui fait son principal mérite. Mais c'est en vertu du même principe, mieux interprété, que toute politique de justice doit impliquer la reconnaissance des identités ethniques. Pour promouvoir la liberté et l'égalité, les libéraux reléguent les identités ethniques dans la sphère privée. Et pourtant, au nom des mêmes principes de liberté et d'égalité, ces identités se manifestent publiquement et exigent une reconnaissance publique et politique. A une revendication d'ordre identitaire, culturelle, devrait correspondre aussi une « réponse culturelle » (Otayek, 2000, 199), non pas au préjudice des valeurs de la liberté individuelle, mais en vue de les promouvoir davantage. « Les gens demandent à ce que leurs différences culturelles soient reconnues, non pas au détriment de la liberté individuelle, mais plutôt comme un moyen et une condition de la liberté. » (Kymlicka, 2000, 148-140- Ce principe cardinal est ce qui fixe les critères d'acceptabilité et de légitimité d'une politique de justice qui veut faire droit à l'ethnicité.

C. « Justice ethnique » et politique des quotas

[Retour à la table des matières](#)

La question des quotas ethniques dans la répartition des avantages de la coopération sociale et des biens d'un État soulève partout d'inextricables difficultés et alimente des controverses houleuses. La première difficulté se rapporte à sa compatibilité avec la forme unitaire de l'État, et la seconde au principe, constitutionnalisé dans la plupart des pays africains, de l'égalité de tous les citoyens. Exprimées sous une forme interrogative, ces difficultés se ramènent à ce qui suit : si l'on pose l'unité nationale et l'intérêt général (ou « supérieur ») de l'État comme ayant préséance sur les intérêts particuliers des individus et des groupes (ethniques), la pratique des quotas ethniques ne s'inscrit-elle pas aux antipodes de ces principes « républicains » ? Et si d'autre part, on reconnaît comme fondamental le principe de l'égalité des citoyens, n'est-il pas contradictoire de rattacher la performance d'un individu et son éligibilité au quota réservé à son ethnie et donc d'introduire ainsi un facteur discriminatoire non fondé sur l'égalité des citoyens ?

À l'ambiguïté de ces questions correspond l'ambiguïté des pratiques politiques qui ont souvent eu cours dans l'Afrique postcoloniale. Il n'y a jamais eu d'État où l'on n'ait pas fait de l'unité et de l'intégration nationale la valeur des valeurs, au point d'y sacrifier certaines libertés comme la liberté d'association avec la création des partis uniques. Dans le « creuset » du parti unique, étaient appelés à se fondre toutes les divergences d'opinions et les particularismes ethno-régionaux afin que tous les citoyens soient mobilisés « comme un seul homme » pour la construction de « nations fortes et prospères ». Le premier président camerounais, Ahmadou Ahidjo, disait avoir fait de l'unité nationale son leitmotiv, sa « mission suprême » :

Nous voulons et nous devons convaincre tous les Camerounais de l'impérieuse nécessité de l'unité nationale... En ce qui nous concerne, dans nos décisions, nous excluons toute considération, tout facteur susceptible de confirmer ou d'entretenir directement ou indirectement les particularismes tribaux... L'unité nationale veut dire qu'il n'y a sur le chantier de la construction nationale ni Ewondo, ni Douala, ni Bamileké, ni Boulou, ni Foulbé, ni Bassaà, etc., mais partout et toujours des Camerounais (Cité par Mbuyinga, 1989, 29).

Et Paul Biya, son successeur reprendra le même refrain en invitant chaque citoyen à se considérer d'abord comme Camerounais avant de se voir comme membre de telle ou telle tribu. Prenant l'exemple sur sa propre personne, il rappelait que s'il était Bulu de par ses origines, il ne s'en percevait pas moins, d'abord, comme président de tous les Camerounais. Dans sa théorie de « l'idée sociale » de Paul Biya, le philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana précisait : « ... La nomination d'un fonctionnaire doit obéir uniquement aux impératifs d'une compétence objectivement acquise dans une compétition au grand jour. Ainsi montre-t-on qu'on vise l'intérêt de la nation qui est supérieur à la tribu. » (Mono Ndjana, 198S, 185).

À côté de la thématique de l'unité nationale sans cesse ressassée, déjà prise en défaut, comme nous l'avons montré plus haut, par la répartition népotique des principales fonctions de l'État, la prise en compte des appartenances ethniques rentrera officieusement, puis officiellement dans les pratiques politiques. Ahmadou Ahidjo tentera, dès la formation de son premier gouvernement, d'assurer un certain « équilibre régional ». Un théoricien de la politique camerounaise écrira à son sujet :

Lorsque M. Ahidjo composait son gouvernement, il ne se préoccupait pas uniquement de veiller à ce que les représentations provinciales soient assurées, à ce que les grands équilibres géopolitiques soient respectés. A l'intérieur de chaque province, il apparaît qu'il réalisait simultanément un micro-dosage qui assurait une représentation départementale, microdosage qui se superposait aux macro-équilibres géopolitiques et permettait de mieux chevaucher les réalités sociopolitiques que sont l'ethnie (Ngayap, 1983, 80-83)

On peut en dire autant des gouvernements de Paul Biya, même si dans un cas comme dans l'autre, il s'agit comme on l'a montré, d'une conception plutôt « non euclidienne » de l'équilibre.

On peut relever qu'à ce niveau de la hiérarchie de la fonction publique, le problème des quotas pose un problème plutôt particulier pour les raisons suivantes :

1° les postes ne sont ouverts à aucune compétition et sont pourvus selon le seul arbitre du chef de l'État qui alors se laisse guider par ses intuitions, sa sagesse ou ses intérêts.

2° Ces Postes sont relativement peu nombreux, et il est impossible d'y assurer la représentation de tous les groupes ethniques, surtout si on songe à aller jusqu'au niveau des micro-dosages départementaux dont parle Pierre Flambeau Ngayap.

3° Leur nature essentiellement politique en fait un des objets de l'entreprenariat politique auxquels grand nombre de citoyens ne songent pas à avoir accès. Le problème des quotas devient autrement plus crucial quand il s'agit de réglementer, en termes de pourcentages ethniques, la compétition pour l'entrée dans les grandes écoles ouvrant sur la fonction publique, dans un contexte où l'État reste le principal pourvoyeur d'emplois.

Au Cameroun, un décret (No 75/496) du 3 juillet 1975, modifié et complété par un autre en 1982 (No 82/407 du 7 septembre) fixe les quotas de places par « province d'origine » des parents des candidats dans toutes les écoles de l'administration civile et militaire. L'article 56 du décret de 82 stipule :

1. Dans le cadre de l'arrêté portant ouverture de chaque concours administratif d'entrée dans les différentes catégories de la Fonction Publique, le Ministre chargé de la Fonction Publique procède à la répartition des places entre les candidats, suivant leurs provinces d'origine, de même qu'il peut réserver des places aux anciens militaires;
3. Le ministre chargé de la Fonction publique fixe par un texte particulier, les quotas de places réservées aux candidats de chaque province, compte tenu de l'importance démographique et du taux de scolarisation de leurs provinces d'origine et aux anciens militaires, sans distinction d'origine.
4. Est considéré comme province d'origine d'un candidat, la province dont ses parents légitimes sont originaires.

L'arrêté d'application de ce décret (No 010467/MPT/DC du 4 octobre 1982) précise en son article 2 les pourcentages de cette répartition ethnique des places :

Compte tenu de l'importance démographique et du taux de scolarisation de chaque province, les quotas de places réservées aux candidats originaires de chacune d'elles ainsi qu'aux anciens militaires, sont arrêtés comme suit : Province du Centre-Sud : 19% ; Province de l'Est : 4% ; Province du Littoral : 12% ; Province du Nord : 30% ; Province du Nord-Ouest : 12% ; Province de l'Ouest : 13% ; Province du Sud-Ouest : 8% ; Anciens militaires : 2%.

Avec ces textes, le facteur ethnique (mis en évidence par la notion de l'origine des parents), vient se greffer sur celui de la simple citoyenneté pour déterminer les chances de chaque candidat à un concours. À moyenne égale, les candidats n'ont pas la même chance de réussir. On se retrouve avec des écarts significatifs entre les performances d'un candidat d'une région qui réussit pendant qu'échoue un candidat plus méritant, mais appartenant à une région où les performances des candidats sont en moyenne plus élevées. Il West plus question d'oublier son appartenance ethnique au moment où on veut passer un concours. Bien des candidats, dans un contexte de migrations, de mouvements de populations et de brassage ethnique auraient quelque mal à préciser leur province d'origine. Mais

selon une règle proche de la *one drop rule* ³⁵, il vaut mieux retrouver son arbre généalogique, aussi loin qu'il soit dissimulé dans la mémoire de ses ancêtres.

Sur cette politique des quotas, les intellectuels Camerounais sont divisés. Beaucoup jugent que, conformément à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* qui garantit à chaque citoyen le droit d'accéder à la fonction publique de son pays, l'État doit prendre toutes les dispositions nécessaires (y compris par les quotas ethniques) pour rendre ce droit effectif. La sous-représentation des personnes appartenant à certaines régions dans la fonction publique, d'après les défenseurs de la politique des quotas, serait une négation de ce droit universel et générerait des frustrations porteuses de tensions.

D'autres, tout en approuvant le bien fondé du principe des quotas, remettent en cause les critères ethno-démographiques (Hebga, 2001, 10) qui régissent son application. La notion de province d'origine est considérée comme étant obscure, dans la mesure où elle ne tient pas compte des migrations et du caractère fluctuant de la notion d'origine elle-même. Le critère du poids démographique est dénoncé comme étant arbitraire dans un pays où les recensements ne sont pas tenus à jour et où les estimations tiennent lieu de statistiques. Une meilleure clarification de ces critères rendrait donc la politique des quotas plus acceptable.

Ils sont relativement plus nombreux, par contre, les intellectuels, toutes disciplines confondues, qui traitent de cette politique des quotas avec une certaine défiance. L'un des arguments souvent avancés se rapporte au problème des compétences dont un État a besoin pour se développer, et qui ne devraient pas être sacrifiées à l'autel des préoccupations ethno-équilibristes. Le développement d'un État, soutient-on, a besoin de la mise en oeuvre d'un certain perfectionnisme dans l'attribution des charges de la société. Les quotas ethniques assurent la promotion de la médiocrité et retardent le développement. Par contre, l'attribution des charges selon le seul critère de la compétence, même en donnant lieu à un certain déséquilibre ethno-régional dans l'occupation de certaines fonctions, n'en serait pas moins plus profitable pour l'ensemble de l'État, et par ricochet, pour les groupes peu représentés dans l'exercice de ces charges.

À cet argument d'ordre utilitariste, s'ajoute un second, qui consiste à redouter la balkanisation de l'État et l'exacerbation de la conscience identitaire. Dans la mouvance de l'idéologie de l'unité nationale, on soutient qu'on ne peut développer la conscience nationale qu'en relativisant l'appartenance ethnique, qu'en

³⁵ Règle appliquée autrefois aux Etats-Unis, selon laquelle une seule goutte de sang, du grand-père ou de l'arrière grand-père devrait suffire pour déterminer l'appartenance raciale d'un individu.

préconisant « le dépassement ethnique » (Mono Ndjana, 2000, 16). Mono Ndjana dans son analyse, se réfère à l'exemple de la France où la multiethnicité originelle « a fini par être résorbée au profit de l'homogénéité que nous lui connaissons aujourd'hui. » (idem). Transparaît dans cette référence, la même illusion d'homogénéité de la société française sur laquelle ses institutions « républicaines » ont été édifiées et qui elle-même est aujourd'hui en crise.

Malgré cette crise, notre auteur considère la référence française comme exemplaire pour la situation camerounaise, et envisage d'ailleurs un processus de dépérissement des quotas à la faveur d'une tradition d'homogénéisation des identités qui devrait progressivement se mettre en place : « Quand la loi et la culture auront enraciné le sens et la tradition de la *même identité* [c'est moi qui souligne], en faisant disparaître les frontières primaires de la géographie ethnique pour créer un *espace public homogène* [c'est moi qui souligne], la pratique et le nom même des quotas vont dépérir de façon quasi naturelle. Nos enfants, à quelques générations d'ici, les regarderont comme les vestiges de leur préhistoire. » (Idem). Le juriste Maurice Kamto redoutant une « yougoslavisation » du Cameroun, et relevant le caractère obscur des notions de minorités sociologiques se réfère sans cesse au concept moderne de citoyenneté pour rejeter toute référence politique à l'appartenance tribale. Les identités culturelles, soutient-il, méritent d'être valorisées seulement dans la sphère des activités culturelles de la société et non dans l'espace public républicain qui, lui, n'a affaire qu'aux citoyens : « Sur le plan politique, il y a des citoyens et seuls les citoyens doivent prévaloir » (Kamto, 1997,44).

Les difficultés soulevées par les pourfendeurs de la politique des quotas ne peuvent être escamotées. Et les exemples de sa pratique dans l'histoire montrent qu'elle peut avoir un effet contre-productif, en accentuant les crispations identitaires et donc les facteurs de tensions inter-communautaires. Au Rwanda, par exemple, comme nous l'indique Jean-Pierre Chrétien, le principe des quotas démographiques, fondé sur la proportion de chaque groupe dans la population contribua à des actions de terreur contre les Tutsi estimés officiellement à 9% :

D'octobre 1972 à février 1973, des bandes Parmehutu entreprirent de vérifier si le taux de 9% était respecté dans les écoles, faisant expulser les étudiants en surplus, comme si le numerus clausus devait fonctionner mécaniquement de la classe de sixième à la licence. En février-mars 1973, des salariés furent chassés de leur emploi pour le même motif. Les violences qui accompagnèrent ce mouvement déclenchèrent une nouvelle vague d'émigration tutsi. L'épuration ethnique alla jusqu'à la chasse aux « hybrides » (*ibyimanyi*) issus de mariages mixtes et aux « tricheurs » (*abaguze ubwoko*) qui avaient changé de catégorie raciale ! » (Chrétien, 1985, 158-159).

René Otaïek se réfère aussi à l'exemple libanais pour mettre en évidence le caractère déstabilisant du principe des quotas adopté lors des accords de Taëf. Ce principe y était fondé sur un recensement datant de 1935, et « ne tenait pas compte des évolutions démographiques intervenues depuis, alimentant jusqu'au point de rupture la frustration des musulmans qui, convaincus à juste titre d'être devenus majoritaires, réclamaient logiquement l'ajustement des quotas à la nouvelle donne » (Otaïek, 2000, 106).

Pour autant, le traitement différencié des citoyens eux-mêmes différenciés par la culture, l'histoire, la situation géographique, économique, n'en est pas moins une nécessité à la fois juridique et politique. Dans un système fondé sur le principe de l'égalité des droits, un individu qui se voit refuser l'admission à une institution ou à un poste, pour des raisons d'équilibre régional ou de quota, alors même qu'il possède des qualifications académiques meilleures, peut se considérer comme victime d'une discrimination inacceptable. Il y a en fait ici un certain conflit entre le *droit* et la *politique*, entre ce que Max Weber appellerait le *principe de conviction* et le *principe de responsabilité*, entre les *arguments de principe* et les *arguments de politique*. Il y a d'un côté le droit qui garantit l'égalité de tous, et la politique qui veut réaliser certains buts. Il est question de savoir si les droits peuvent être sacrifiés aux buts politiques.

Ce conflit peut être résolu par la judicieuse distinction que fait le philosophe et juriste américain Ronald Dworkin entre le « droit à un traitement égal » et le « droit d'être traité comme un égal ». Le premier renvoie au « droit à une répartition égale de chances, de ressources ou de charges » et le second, au « droit non pas de recevoir la même quantité d'une charge ou d'un profit, mais celui d'être traité avec le même respect et la même attention que qui que ce soit d'autre. » (Dworkin, 1995,332).

On retrouve ici une réappropriation de la conception aristotélicienne de la justice qui, si elle est fondée sur l'égalité, doit pouvoir distinguer les situations où l'égalité doit être appliquée arithmétiquement et celles où elle doit être simplement géométrique. On peut donc, dans certaines situations, admettre qu'une politique défavorise certains individus (ou groupes) pour en soutenir d'autres, à condition qu'elle ait pour objectif de réaliser l'idéal d'égalité due à tous les citoyens (et à tous les groupes). Donc l'égalité - c'est-à-dire le droit à un traitement égal - peut être limité au nom de l'égalité - le droit à être traité comme un égal. Une politique qui fixe pour chaque région les pourcentages de candidats pouvant être admis aux concours de la fonction publique, et qui s'efforce d'assurer une certaine représentativité des régions ou même des ethnies dans le gouvernement et les plus hautes fonctions de l'État est, dans le principe, une politique juste du point

de vue du droit et efficace du point de vue de la politique de la sauvegarde de la paix. Si elle est partout controversée (cf procès aux États-Unis pour des cas de discrimination positive), si en Afrique elle est violemment critiquée, c'est parce qu'elle a presque toujours servi des buts fort éloignés de l'idéal d'équité. Les mécanismes de sa mise en œuvre doivent par conséquent être légitimés par des critères objectifs, transparents et acceptables par tous.

D. « Justice ethnique », décentralisation et représentation

[Retour à la table des matières](#)

La plupart des sociétés démocratiques pratiquent, avec plus ou moins de bonheur, la décentralisation des pouvoirs, assorti du principe de subsidiarité qui la distingue de la simple déconcentration des pouvoirs. Cette pratique, dans un contexte comme la France ou les États-Unis, a pour objectif d'abord de promouvoir la participation des citoyens au niveau d'une administration locale de proximité, et non pas de résoudre le problème des identités ou des minorités. Dans les sociétés africaines au pouvoir autoritaire, c'est la pratique de la déconcentration du pouvoir qui est la plus répandue. Si elle est « justifiée » par le souci de « rapprocher l'administration des administrés », comme on le clame habituellement, elle n'en trahit pas moins la volonté d'une concentration forte du pouvoir au niveau le plus élevé de l'État. Comme l'a bien remarqué Otaeyek :

... En l'état actuel des choses en Afrique, le pouvoir local n'est bien souvent qu'une excroissance du pouvoir central, en ce sens que sa conquête par le parti dominant parachève l'entreprise hégémonique de celui-ci en lui donnant les moyens institutionnels qui légitiment la territorialisation de sa domination (Otaeyek, 2000, 135).

Comme parfaite illustration de cette situation, évoquons la nomination à la tête des principales communautés urbaines du Cameroun après les élections municipales de janvier 1996 des « délégués du gouvernement » issus du parti au pouvoir, même dans des contextes (Douala, Limbe, Nkongsamba, Bafoussam) où les électeurs avaient majoritairement porté leur choix sur des élus d'autres partis politiques. La pression des revendications identitaires et les crises socio-politiques qui ont marqué l'histoire récente de l'Afrique sont venues faire de la décentralisation une nécessité. Charles Nach Mback (2001) a brillamment analysé la question de la décentralisation en Afrique, en faisant ressortir ses enjeux socio-

politiques et économiques. On s'en tiendra ici à sa dimension purement socio-politique, en rapport avec la question des identités qui est au centre de ce travail.

Les revendications politiques formulées durant la décennie go, de manière violente (Niger, Mali) ou pacifique, ont pris électivement la forme d'une demande de participation accrue des populations à la gestion de leurs affaires, dans le cadre de collectivités territoriales. La décentralisation, en dépit de ses variantes (entre les anciennes colonies anglaises et françaises), est partout apparue comme une *concession* faite par le pouvoir pour obtenir la paix sociale (Nach Mback, 2001, 98). Elle a fonctionné comme un *modus vivendi* ou un compromis efficace dans des pays où des velléités irrédentistes commençaient à s'exprimer avec plus ou moins de violence. Ainsi, « au Mali, au Niger et au Tchad, les mouvements fédéralistes renoncent à leurs revendications au profit d'un système de décentralisation administrative qui assure une participation effective des populations locales à la gestion de leurs affaires [[Voir le texte de la longue note C](#)]. Si au Cameroun, les mouvements anglophones boudent le nouveau système issu de la réforme constitutionnelle de 1996, ils tempèrent néanmoins leur irrédentisme fédéraliste ³⁶. » (Nach Mback, 2001, 98).

Comment comprendre cette vertu apaisante de la décentralisation ? Elle répond sans doute à un besoin vital de reconnaissance des identités et de participation qui aujourd'hui s'affirme avec plus de force en Afrique et ailleurs. Les sociétés multiethniques comme la Belgique, la Suisse et le Canada, ont dû adopter des systèmes de décentralisation fédéraliste pour doter chaque entité « ethnique » d'un pouvoir politique ayant une extension limitée simplement par les principes généraux de la politique nationale ou fédérale. Chaque communauté ethnolinguistique dispose de nombreuses prérogatives lui permettant d'assurer, à travers son autoadministration, la garantie et la promotion de ses valeurs culturelles, sociales et économiques propres. Les visées indépendantistes ne font plus beaucoup recette au Québec, et l'angoisse de l'extinction de la culture francophone semble bien apaisée depuis le moment où l'État canadien a reconnu à la province le pouvoir de prendre un certain nombre de mesures particulières ³⁷ pour promouvoir son identité.

³⁶ Au Cameroun, malheureusement, la décentralisation n'est restée, depuis 8 ans, qu'à l'état de promesse constitutionnelle. Aucune mesure n'a été prise, à ce jour, pour mettre en place les structures et les institutions de la décentralisation, ce qui provoque une grande frustration chez les populations, et attise, de nouveau, les flammes de l'irrédentisme (Voir à ce sujet *L'Autre Afrique* no 20 du 8-21 mai 2002).

³⁷ Par exemple, l'interdiction, pour des parents francophones, d'inscrire leurs enfants dans des écoles anglophones, et l'institution du français comme langue de travail dans les entreprises privées et publiques.

En Afrique, les demandes de décentralisation doivent être entendues comme la manifestation du rejet d'une forme d'État dans laquelle les groupes dont jamais véritablement pu se reconnaître. Arrivé en même temps que la colonisation, l'État n'est pas né, comme ailleurs, d'un processus par lequel un peuple, à un moment donné de son histoire, se donne une institution possédant le pouvoir nécessaire et le « monopole de la violence légitime » pour assurer sa survie contre la violence de la nature, et celle des autres États. Engageant au forceps des communautés différentes dans une unité factice, l'État, en Afrique, n'a pas réussi à se montrer comme un lieu où les individus et les groupes auraient véritablement eu intérêt à se détacher de leurs appartenances ethniques pour s'investir dans une société plus englobante. Le pouvoir étatique n'a jamais pu se présenter comme une alternative efficace au Pouvoir local qu'exerçaient, vaillamment, les autorités traditionnelles. Son caractère patrimonial et prébendier l'a transformé en objet de conflits d'intérêt sectaire ou ethnique. Les revendications pour obtenir la décentralisation traduisent le besoin pour chaque groupe de se doter d'un minimum de pouvoir pour décider de son destin. Elles ne remettent pas en cause les institutions étatiques, les appareils judiciaires et administratifs de l'État dont elles ont bien fini par s'accommoder, mais elles visent à les mettre au service des attentes légitimes de toutes les communautés.

Les réaménagements constitutionnels enregistrés en Afrique depuis 1990 ouvrent la possibilité au moins légale, pour les collectivités locales, de s'administrer elles-mêmes. Le Cameroun par exemple a prévu dans sa constitution du 18 janvier 1996, deux niveaux de décentralisation. Le niveau régional (les régions devant se substituer aux anciennes provinces) et le niveau communal. Les « collectivités territoriales décentralisées », régionales ou communales, sont dotées d'une « autonomie administrative et financière pour la gestion des intérêts régionaux et locaux » (art. 55, al. 2), notamment en ce qui concerne « les matières nécessaires à leur développement économique, social, sanitaire, éducatif, culturel et sportif » (art. 56, al. 1).

L'arbitrage de l'État consiste à préciser les conditions de transfert des compétences, à veiller « au développement harmonieux de toutes les collectivités territoriales décentralisées sur la base de la solidarité nationale, des potentialités régionales et de l'équilibre inter-régional. » (art. 55, al. 4) et à s'assurer qu'aucun acte accompli au sein d'un conseil n'est contraire à la constitution et ne porte atteinte à l'intégrité du territoire national. La question de l'appartenance ethnique des élus des conseils régionaux et communaux est réglée par deux clauses de l'article 57 : « Le conseil régional doit refléter les différentes composantes sociologiques de la région » (al. 2) ; « Le Conseil régional est présidé par une personne autochtone de la région élue en son sein pour la durée du mandat du Conseil. » (al. 3).

Si ces réformes décentralisatrices ont été généralement accueillies avec beaucoup d'enthousiasme, elles suscitent cependant beaucoup d'interrogations sur les clauses « ethniques » qu'elles comportent. En premier lieu, celle concernant la composition d'un conseil selon une méthode de représentation miroir veille à ce que la configuration démographique des ethnies détermine le quota des membres de chaque groupe ethnique au sein du conseil. Mathématiquement et psychologiquement, pareille disposition me semble tout à fait raisonnable. En mathématique, un échantillon n'est dit *représentatif* que lorsqu'il reflète la configuration de la population de laquelle il est issu. Et d'un point de vue psychologique, la représentation majoritaire d'un groupe majoritaire paraît *a priori* plus juste qu'une configuration différente, et toute dérogation à cette formule assume la charge de la justification.

La sous-représentation d'un groupe majoritaire ne peut manquer de nourrir chez ce groupe des sentiments d'une certaine injustice, à moins qu'il soit prouvé que la sur-représentation d'un autre groupe (ou d'autres groupes) est ce qui garantit le mieux ses intérêts. La représentation miroir comporte une valeur symbolique qu'on ne peut éluder sans cette justification. Mais en pratique, elle soulève au moins deux problèmes dont il faut bien tenir compte. Si elle est sans doute efficace sur le plan symbolique et psychologique, elle ne l'est pas nécessairement sur celui de la tâche à accomplir par un conseil. Les compétences administratives, économiques et techniques que suppose la prise en charge des régions par elles-mêmes doivent pouvoir conduire à une combinaison du principe de la représentation miroir avec l'exigence de l'efficacité pragmatique. En plus, la représentation miroir soulève l'épineux problème des minorités, surtout si l'on pense que les intérêts d'un groupe ne peuvent être défendus que par ses représentants. Si par exemple un groupe ne représentant que 5% de la population West assuré que d'une proportion équivalente dans un conseil, comment pourrait-il, avec ses 5% de voix, faire voter des décisions garantissant ses intérêts ? La mission des Conseils régionaux étant la promotion des intérêts communs à la région, on ne peut ni écarter le principe de la représentation, même proportionnelle, ni en faire une fin en soi. Car « si la représentation ne constitue plus qu'un cadre où les représentants d'intérêts sectoriels s'expriment en tant que tels, comme des porte-parole d'une partie spécifique de la population, la référence à un quelconque bien commun semble menacée de disparition. » (Mesure/ Renault, 1999, 226).

Le problème se corse quand on se trouve dans les collectivités cosmopolites des grandes villes. Si le principe de la représentation, même proportionnelle, garantit au moins la possibilité d'une certaine représentativité de tous les groupes présents dans ces collectivités, c'est la clause de l'autochtonie du président dudit

conseil dans la législation camerounaise qui soulève quelques interrogations. Les différents mouvements migratoires qui ont marqué l'histoire de tous les groupes ethniques installés au Cameroun, tout comme le phénomène de l'exode rural, font de la notion d'autochtonie une notion fort arbitraire.

On comprend pourquoi, parlant de l'autochtonie à laquelle se réfère la Constitution camerounaise pour assurer certaines représentations, Eboussi Boulaga écrit :

autochtones, allogènes, ces mots sonnent pédants et barbares. Ils sont l'une des manifestations d'une inculture et d'une cupidité grandissantes (...) La protection des minorités relève d'une mauvaise écologie ; on n'a pas à protéger une catégorie de citoyens comme on fait des espèces animales ou végétales en danger de disparition (...) Pour nous, l'autochtonie est un motif de l'anthropologie, des mythes d'origine que l'on trouve à travers le monde, selon lesquels les groupes humains disent sortir de la terre, des termitières, des casernes, des rochers ³⁸.

La référence constitutionnelle aux notions d'allochtonie et d'autochtonie est perçue par certains comme une « constitutionnalisation du tribalisme » ou des divisions interethniques. Ce qui semble susciter le plus d'inquiétude, c'est la connotation « contradistinctive » (Meillassoux, 1997, 20) que recèlent les termes autochtone (originaire du pays) et allogène (étranger). Ces notions, pense-t-on, introduisent une véritable contradiction dans la constitution. Commentant les propos d'un juriste, Eboussi Boulaga écrit :

Notre constitution est une contradiction dans les termes. Elle affirme et nie, en même temps et sous le même rapport, son dessein d'instituer un pays, en parlant d'« allogènes » et d'« autochtones », c'est-à-dire de personnes appartenant à des pays différents. Elle contient et légalise les germes et les justifications de la discorde et des guerres intestines (Eboussi Boulaga, 1997, 150).

Dans un État unitaire, même décentralisé, on voit mal comment un citoyen peut, à certains endroits, être tenu pour « étranger » et privé de certains droits politiques comme celui d'être éligible à certaines fonctions. Le juriste François Mbome (1997, 33) en est venu à se demander si la constitution préparait le chemin d'un fédéralisme ethno-régional, qui entraînerait donc une redéfinition de la citoyenneté et rendrait moins absurdes les notions d'autochtone et d'allogène. Un citoyen installé depuis plusieurs décennies dans une autre région, y contribuant, par son travail, au développement économique et social, ne pourrait bénéficier de toutes les prérogatives de l'autochtonie que si au critère du *jus sanguinis* (qu'implique l'autochtonie et l'allochtonie dans la législation camerounaise) venait s'ajouter celui du *jus solis*. Mais ces mécanismes ne sont

³⁸ INPACT TRIBUNE no 7, avril 1996, p. 9.

guère envisagés par la constitution, qui comme le relève toujours François Mbome, visait à rassurer ceux des groupes qui se plaignaient d'être envahis par d'autres groupes plus importants démographiquement et économiquement.

La clause de l'autochtonie comme condition d'éligibilité à la tête du conseil d'une communauté décentralisée n'est pas indispensable ni pour conjurer un danger d'« envahissement » d'un groupe par d'autres (à supposer qu'un tel danger existe), ni pour assurer leur meilleure représentativité politique. Ce qu'on appelle « envahissement » n'est rien d'autre que l'effet de l'exode rural et de l'attrait qu'exercent forcément les grands centres urbains sur toutes les personnes voulant s'établir là où elles croient pouvoir s'épanouir. On déforme le problème et lui trouve des solutions inquiétantes quand ce phénomène de concentration dans les villes est assimilé à la volonté de certains groupes d'en étouffer d'autres. Comme le dit bien à propos l'écrivain Mongo Béti, la grande ville, depuis l'Antiquité gréco-romaine, ne peut être considérée comme appartenant à une ethnie particulière, et les villes africaines dont pas été créées par ceux qui en revendiquent le patrimoine :

Les Sawa dont pas plus créé Douala que les Béti n'ont créé Yaoundé. Sans doute ces sites étaient-ils habités respectivement par les Sawa et les Béti ; mais les uns et les autres étaient à l'époque d'antan bien incapables de créer une ville, n'en ayant ni les moyens techniques, encore moins les ressources financières. L'homme Blanc vint, choisit l'emplacement, traça les voies, dressa les plans des édifices, bâtit, administra ³⁹.

Ce point de vue peut être renforcé par celui de Julia Kristeva ⁴⁰, qui, pour défendre la thèse de l'ouverture à l'altérité et au multiculturalisme, part de l'idée que le monde West constitué que d'étrangers. On est d'autant plus invité à accueillir l'autre que chacun West qu'un étranger là où il se trouve. « Seul ce qui est étranger est universel » (citée in Walzer, 1997, 130). Cette thèse a peut-être le défaut de nier radicalement la notion d'identité, et de vider de sens celle même d'étranger. L'étranger ne peut se concevoir que par rapport à celui qui ne l'est pas, et qui par conséquent possède le privilège (?) d'être, par naissance ou par intégration, d'un pays, d'un lieu, d'une communauté historique donnée.

Son intérêt réside cependant dans le fait que, aussi loin que l'on remonte dans l'histoire d'un peuple, on découvre que c'est par une conjonction de facteurs arbitraires qu'il en vient à s'installer à tel endroit plutôt qu'à tel autre et que cet endroit devient la « terre de ses ancêtres ». Au fil des âges, se constitue un patrimoine, matériel ou simplement culturel et symbolique, susceptible de générer un sentiment fort de possession. Mais si de nouveaux facteurs provoquent

³⁹ Mongo Béti, in *INPACT TRIBUNE*, no 7, avril 1996.

⁴⁰ Julia Kristeva (1988), *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Folio.

l'arrivée, dans le même espace, d'autres individus et d'autres groupes, de nouveaux réseaux d'interactions naissent qui rendent inviable la réaction défensive de protection absolue de son patrimoine. Et quand en plus, ce mouvement est favorisé par la commune appartenance à une entité politique ou étatique, il est contradictoire que les institutions ayant favorisé ce brassage érige en même temps entre les populations engagées dans des entreprises de coopération et d'interaction de telles distinctions excluvistes.

La décentralisation ouvre incontestablement des perspectives à la fois intéressantes pour l'autonomie et la participation des communautés, mais en même temps problématiques (du moins au Cameroun) par rapport à la forme unitaire de l'État, à la liberté de circulation et aux droits politiques des citoyens. La prise en compte de l'ethnicité dans la représentation locale doit nécessairement tenir compte du phénomène de mobilité sociale, et même, comme on l'a montré au début, du caractère fluctuant des identités ethniques. Sinon on résoudrait un problème en en soulevant d'autres, tout aussi redoutables. Il en est sans doute de même pour d'autres pays africains ⁴¹ qui l'ont expérimentée, et où l'on voit que les espoirs qu'elle suscite à juste titre dans les populations sont bien souvent contrariés par des manœuvres du pouvoir encore accroché à sa volonté de contrôler l'ensemble du jeu politique et économique.

Conclusion : le rationnel et le raisonnable ⁴²

[Retour à la table des matières](#)

Comme l'on s'en est bien rendu compte sans doute, le problème des conflits interethniques en Afrique, de même que les solutions qui ont été envisagées dans ce travail en termes de « justice ethnique » sont inintelligibles si on les abstrait des conditions historiques de la coexistence de ces groupes dans des espaces étatiques communs. Pour ces conflits à forte tonalité identitaire, il n'existe que

⁴¹ Se référer à Charles Nach Mback (2001) pour l'analyse des autres types de problèmes posés par la décentralisation en Afrique.

⁴² J'emprunte ces catégories à John Rawls qui désigne, par le rationnel, la représentation qu'un sujet peut avoir de ses intérêts particuliers, ainsi que le souci qui l'anime de chercher tous les moyens susceptibles de les maximiser. Le raisonnable, par contre, renvoie à la faculté, pour le même sujet, de s'accorder avec d'autres sur des principes de justice, et le désir, au-delà des intérêts particuliers, de respecter ces principes.

deux types de solutions : l'abstraction des identités ou leur reconnaissance. Devant cette alternative, on est d'autant plus embarrassé que chacune des solutions a permis, historiquement, et parfois alternativement dans les mêmes contextes, de résoudre le problème des revendications des droits. Dans les sociétés occidentales, la politique libérale d'abstraction des différences rendait possible le désenclavement identitaire des individus et la promotion des droits égaux pour tous. Elle s'est présentée et s'est même imposée pendant longtemps comme la réponse la plus appropriée à l'exigence morale de l'égalité entre tous les citoyens, d'autant plus qu'elle garantissait en même temps le droit pour chacun de cultiver, en privé, ses convictions religieuses, philosophiques et morales, de développer sa culture spécifique, en association avec d'autres.

Cette solution n'a pas véritablement cessé d'exercer son emprise sur nombre de philosophes et juristes d'Occident et d'Afrique. On continue de soutenir que l'État républicain seul peut, en recouvrant les particularismes d'un « voile d'ignorance », donc en homogénéisant les identités, réaliser le cadre propice pour la paix sociale. L'exacerbation des particularismes s'interprète dès lors comme un échec de ce processus d'homogénéisation et d'universalisation. Cette manière de voir est bien justifiée par l'histoire et rend compte d'une bonne partie des révoltes noires aux États-Unis. Les références identitaires contenues dans ces révoltes ne peuvent pas être expliquées autrement que par les discriminations raciales qui rentraient en contradiction avec les principes constitutionnels de l'égalité entre tous les hommes. Et les manifestations de Montgomery, derrière le slogan « I am a man » montrent bien que derrière l'affirmation d'une identité spécifique se cachait l'affirmation d'une même humanité et l'indignation devant le refus de reconnaissance de cette égalité générique fondamentale.

« Il est impossible de comprendre la demande actuelle de spécificité et de séparation de la part de certains groupes, affirme Andrea Sempini à propos des États-Unis, sans porter un regard sur la manière dont une précédente demande d'intégration et de reconnaissance de la part de ces mêmes groupes avait été au mieux négligée au pire bafouée. » (Sempini, 2000, 16). Les exemples africains sur lesquels je me suis attardé (Rwanda, Libéria, Cameroun), peuvent permettre d'établir la même corrélation positive entre les discriminations ethniques (depuis la période coloniale jusqu'à nos jours) et l'affirmation violente des identités ethniques. Autrement dit, si le modèle libéral de l'égalité des droits avait tenu ses promesses en Afrique, la plupart des conflits interethniques n'auraient probablement pas eu lieu.

Et pourtant, il me semble bien peu judicieux de simplement en appeler à un renforcement de ce modèle pour faire face aux tensions interethniques qui minent l'Afrique. Même en prévenant l'explosion de conflits identitaires, il n'est pas

certain qu'il aurait fourni réponse à toutes les attentes légitimes des citoyens. Avec le modèle libéral, les sociétés occidentales dont pas connu des conflits interethniques majeurs. Ces conflits pourraient naître maintenant si ces sociétés refusaient de faire droit aux demandes de reconnaissance (des langues régionales en France, de la spécificité québécoise et de la diversité culturelle au Canada, etc.).

C'est cette prise en compte des différences ethniques que j'ai appelée « justice ethnique ». Les politiques de quotas, de représentation ethnique, et de décentralisation qui ont été analysées ne sont que des formes possibles que peut revêtir cette justice ethnique. Elle ne peut fonctionner efficacement que selon des critères acceptables par tous, mis en évidence dans des « situations idéales de discussion ». L'intérêt particulier (celui de l'individu comme celui du groupe ethnique) West pas aussi absolu qu'on pourrait le croire. Le rationnel s'accompagne toujours du raisonnable, comme l'a montré Rawls, ce qui permet de comprendre que des gens visant leurs intérêts particuliers puissent en même temps s'accorder sur le juste, sur des intérêts communs.

Les sociétés multiethniques d'Afrique sont viables à conditions que des forces monstreuseuses endogènes et exogènes ne viennent remettre en question ce jeu dialectique du personnel et de l'impersonnel, du subjectif et de l'intersubjectif, de l'ethnique et du national qui rend la coexistence entre les individus ou entre les groupes toujours possible et toujours plus désirée que la guerre. Elles sont viables si l'ethnicité elle-même n'est non pas ignorée ou dépassée, encore moins manipulée, mais judicieusement prise en compte, en la relativisant par son caractère contingent et par la dimension non moins importante des droits de la personne humaine en tant que sujet capable de s'arracher à ses appartenances ethniques.

ERNEST-MARIE MBONDA

Faculté de philosophie,
Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé
Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique

Éléments bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

Amselle, Jean-Loup et M'bokolo, Elikia éd. (1985), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

Amselle, Jean-Loup (1985), « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in Amselle/M'bokolo éd., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 11-48.

Bazin, Jean (1985), « À chacun son Bambara », in Amselle/M'bokolo éd., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 87-127.

Boilley Pierre (1996), « Aux origines des conflits dans les zones touarègues et maures », *Relations internationales et stratégiques*, no 23, pp. 100-107

Chrétien, Jean-Pierre (1985), « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in Amselle/ M'bokolo éd., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 129-166.

Chrétien, Jean-Pierre (1991a), « Les racines de la violence contemporaine en Afrique », *Politique Africaine*, no 42, pp. 15-27.

Chrétien, Jean-Pierre (1991b), « "Presse libre" et propagande raciste au Rwanda », *Politique Africaine*, no 42, pp. 109-121

Darbon, Dominique éd. (1995), *Ethnicité et nation en Afrique du Sud. Imageries identitaires et enjeux sociaux*, Paris, Karthala.

Diener, Ingolf (1997), « Ethnicité en Namibie », in Yengo Patrice éd., *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, pp. 111-142.

Dorier-Apprill, Elisabeth (1997) « Géographie des ethnies, géographie des conflits à Brazzaville », in Yengo Patrice éd., *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, pp. 159-186.

Dozon, Jean-Pierre (1985), « Les Bete : une création coloniale », in Amselle/ M'bokolo éd., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 49-85.

Dworkin, Ronald (1995), *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF.

Eboussi-Boulaga, Fabien (1997), *La démocratie à l'épreuve du tribalisme*, Fondation Friedrich-Ebert au Cameroun éd., Éditions du Terroirs, Yaoundé.

Elias, M., et Helbig, D. (1991) « Deux mille collines pour les petits et les grands. Radioscopie des stéréotypes hutu et tutsi au Rwanda et au Burundi », *Politique Africaine*, no 42, pp. 65-73.

Gaillard, Philippe (1989), *Le Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2 tomes.

Hebga, Meinrad (2000), « Multiethnicité, quota et représentativité en question », *INPACT TRIBUNE*, no 19, p. 10.

Huntington, Samuel (1997), *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.

Jouan, Antoine (1996), « Rwanda, Octobre 1990 - avril 1994 : Les errances de la gestion d'un conflit », *Relations internationales et stratégiques*, no 23, pp. 132-156.

Kamto, Maurice (1997), « Justice, lois et droits de l'homme », *La démocratie à l'épreuve du tribalisme*, Fondation Friedrich-Ebert au Cameroun éd., Éditions du Terroirs, Yaoundé, pp. 37-47.

Kymlicka, Will (2000), « Les droits des minorités et le multiculturalisme l'évolution du débat anglo-américain », *Les identités culturelles, Comprendre*, Revue de philosophie et de sciences sociales, no 1, pp. 141-171.

Kymlicka, Will (2001), *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Les éditions du Boréal.

Le Bot, Yvon (1996), « Le temps des guerres communautaires », in *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Michel Wieviorka éd., Paris, La découverte.

Le vine, Victor (1984), *Le Cameroun. Du mandat à l'indépendance*, Paris, présence Africaine.

Maalouf, Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.

Mbaya (1989), « La charte africaine des droits de l'homme », in *Les devoirs de l'homme*, Meyer-Bisch dir., Paris, Cerf, Fribourg, Ed. universitaires de Fribourg.

M'Bokolo, Elikia (1985), « Le "séparatisme katangais" », in Amselle/M'bokolo éd., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 185-226.

Mbome, François (1997), « Constitution, administration et tribalisme », in *La démocratie à l'épreuve du tribalisme*, Fondation Friedrich-Ebert au Cameroun éd., Éditions du Terroirs, Yaoundé pp. 27-35.

Mbuyinga, Elenga (1989), *Tribalisme et problème national en Afrique noire. Le cas du Kamerun*, Paris, L'Harmattan.

Meillassoux, Claude (1997), « Fausses identités et démocratie d'avenir », in Yengo Patrice éd., *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, pp. 9-40.

Mesure, Sylvie et Renaut, Alain (1999), *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier.

Mono Ndjana, Hubert (1985), *L'idée sociale chez Paul Biya*, Université de Yaoundé.

_____, (2000), « Le rôle des quotas dans la gestion d'une société multiethnique », *INPACT TRIBUNE*, no 9, p. 16.

Nach Mback, Charles (2001), « La décentralisation en Afrique : enjeux et perspectives », *L'État en Afrique : entre le global et le local, Afrique Contemporaine*, no 199, pp. 95-114.

Ngayap, Pierre Flambeau (1983), *Cameroun, qui gouverne ?*, Paris, L'Harmattan.

Ngwa, Georges et Yenshu, V Emmanuel (2001), « Changing Intercommunity Relations and the Politics of Identity in the Northern Mezam Area, Cameroon », *Cahiers d'Études Africaines*, no 161.

Obama, Jean-Baptiste (1997), « Race, ethnicité et luttes de pouvoir en Afrique du Sud », in Yengo Patrice éd., *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, pp. 93-110.

Otayek, René éd. (1999), *Artique : les identités contre la démocratie*, *Cahier des sciences humaines*, no 10, Éditions de l'Aube, IRD.

Otayek, René (2000), *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de Science Po.

Premdas, Ralph « Public policy and ethnic conflict », MOST, Discussion Paper Series - no 12 (disponible sur Internet, site de l'UNESCO).

Ricoeur, Paul (1988), « Le cercle de la démonstration », in *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil.

Rufin, Jean-Christophe (1996), *Les conflits en Afrique, Relations internationales et stratégiques*, No 23.

Semprini, Andrea (2000), *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».

Sindjoun, Luc (1998), *La politique d'affection en Afrique noire*, Publications du GRAF, Boston, Boston University.

Sosoe, Lukas (1993), « Diversité culturelle, pluralisme et démocratie en Afrique », *Lekton*, vol. 3, no 2, pp. 187-210

Sosoe, Lukas (2000), « Identités complexes et démocratisation : le cas des pays de l'Afrique noire », *Les identités culturelles, Comprendre*, Revue de philosophie et de sciences sociales, no 1, pp. 17-37

Sylla, Lancine (1977), *Tribalisme et parti unique en Afrique noire*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.

Taylor, Charles (1994), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.

UNESCO, MOST (Management of Social Transformation Programme), *Démocratisation et rivalités ethniques au Cameroun*, Publication of Ethno-Net Africa (consultable sur Internet, site de l'UNESCO).

Van Parijs, Philippe (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste*, Paris, Seuil.

Vidal, Claudine (1985), « Situations ethniques au Rwanda », in Amselle/M'bokolo éd., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 167-184.

Weissman, Fabrice (1996), « Liberia ; derrière le chaos, crises et interventions internationales », *Relations internationales et stratégiques*, no 23, pp. 82-99.

Walzer, Michael (1998), *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard.

Yengo, Patrice éd. (1997), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan.

Notes [longues]

[Retour à la table des matières](#)

Texte de la note A.

Un journaliste de *Cameroon Tribune* a effectué une enquête à propos d'un conflit entre deux communautés, qui illustre bien non seulement ce qui constituait la cause de la plupart de conflits interethniques avant la colonisation, mais aussi la formation de ces groupes eux-mêmes :

« Dans le cadre d'une page spéciale intitulée *paix et démocratie*, *Cameroon Tribune* se propose dans son édition du Lundi 04 janvier 1999 de traiter du conflit Bagam /Bamenyam. Pour Badjang Ba Nken qui mène l'enquête, ce conflit qui remonterait au début du siècle courant resurgit parfois à la faveur d'affrontements entre agriculteurs et éleveurs. le dernier conflit qui date de mars 1998 a donné lieu à un bilan contradictoire. Certaines sources affirment qu'il y aurait eu 200 maisons dont une école - des plantations détruites ou incendiées, de nombreux blessés et 1 homme décapité côté Bamenyam ainsi que 3 maisons détruites, des plantations brûlées, de nombreux blessés et 1 homme décapité côté Bagam. D'autres sources font état d'une dizaine de morts. Bandjang Ba Nken constate que même s'il y a divergence sur le bilan chiffré, il reste qu'il y aura été question, *d'une guerre sauvage, d'une manifestation patente de la barbarie*. Et le journaliste de s'interroger : *comment des hommes et des femmes qui ont cheminé ensemble à travers les âges qui se sont échangé des enfants pour des mariages peuvent se percevoir comme des pires ennemis ?*. La parole est ensuite donnée aux principaux acteurs du conflit. C'est le chef supérieur Bagam M. Simo Tenkue Jean-Marie qui le premier s'exprime sur le sujet. Pour lui, il s'agit d'un vieux conflit entre deux peuples pourtant liés par *la géographie, le sang et l'histoire*. Pour ce qui est de l'aspect géographique, le chef Simo Tenkue souligne que c'est *le peuple Bagam qui a eu à accueillir un groupe d'hommes errants chassé à l'époque du Noun. Ce groupe était les Bamenyam*. Pour le chef, c'est à partir du pic du rocher dit Mafongokpene où ils se sont installés que les Bamenyam cherchent à envahir leurs voisins. Parlant des liens sanguins, le chef précise la dynastie Bamenyam qui en est aujourd'hui à sa 7^e génération ne s'est constituée qu'à partir de la première fille du chef Bangam Fon Poua qu'ils avaient enlevée.

Conclusion : les *Bamenyam* sont les descendants des *Bagam*. Simo Tenkue explique l'existence du conflit par le *désir de s'agrandir des BAMENTAM qui n'ont pas hésité à grignoter les terres des Bagam pour mieux s'étendre*. Il revient ensuite sur les trois conflits sanglant de 1933, 1945, 1946 et 1956 avant d'en venir à l'opposition actuelle : *c'est l'arrivée au pouvoir du chef Moko Moko Pierre qui a déclenché les hostilités. Arrivé au trône, il a trouvé que son frère dont il prenait la succession était très souple vis-à-vis des Bagam et qu'il pouvait récupérer toutes leurs terres en leur livrant la guerre. Le chef Moko Moko avait non seulement ignoré les autres conflits que l'administration avait arbitrés mais en plus, les cartes territoriales qui avaient été établies aussi bien par l'administration allemande que française* Pour désamorcer la bombe, le chef suggère à l'administration de respecter ses propres résolutions. Il déplore la complaisance de l'administration qui selon lui laisse faire les *Bamenyam*. Dans une interview moins dense que celle de son homologue *Bagam*, le chef *Bamenyam* déclare que sans la violation par les *Bagam* des *limites naturelles* existant entre les deux communautés, il n'y aurait pas problème : *Nous avons eu en 1976 une commission qui est descendue sur le terrain pour délimiter les différents territoires. Toujours en 1976 un arrêté provisoire du préfet du département donnait les limites provisoires aux différents territoires en attendant les limites définitives. Une fois de plus, ce sont les Bagam qui ont violé cette limite provisoire pour venir attaquer les Bamenyam.*

Prenant le contre pied de son homologue *Bagam*, Moko Moko souligne que ce sont les *Bamenyam* partis des régions Bamoun qui les premiers sont arrivés sur les lieux et ont accueilli les *Bagam* en leur donnant du terrain. Parlant de la crise actuelle, le chef Moko Moko dit ceci : *le 27 Avril 1997, des planteurs Bamenyam ont été agressés par des Bagam. À la suite de cette agression il y a eu un mort. Ensuite le chef Bagam a envoyé sa voiture au marché pour voir notre réaction. Des voyageurs venant de Mbouda nous ont fait comprendre que les Bagam étaient regroupés sur le pont de la Mifi avec des fusils. Mais nous sommes restés tranquilles.* Les chef Moko Moko condamne l'attitude du Préfet et du Sous-Préfet sortant qui selon lui n'ont eu à considérer que les documents présentés par les *BAGAM*. Pour aplanir les divergences, il propose qu'une commission soit mise sur pied pour actualiser la carte de 1949 sur laquelle figurent toutes les limites. » (UNESCO, MOST, *Démocratisation et rivalités ethniques au Cameroun*, Publications of Ethno Net Africa).

Texte de la note B

Comme illustration de ce clientélisme ethnique lisons ce qu'écrit Luc Sindjoun : « Pendant la libéralisation politique, la dynamique gouvernementale

notamment en ce qui concerne la représentation ethnique est au coeur du don et du contre-don. Confronté en 1991 à l'expression publique du mécontentement des Foulbé à l'égard de son régime, le président Paul Biya nomme un des leurs, Sadou Hayatou, au poste de premier ministre en avril 1991. La défaite électorale du parti au pouvoir dans la province du Nord lors du scrutin de mars 1992 conduit à son limogeage. Afin de se relégitimer dans la province de l'Ouest auprès des Bamileké, en avril 1992 tous les départements « Bamileké » de la province de l'Ouest (...) sont représentés par des ministres et assimilés. A ce don ne répond pas lors de l'élection présidentielle du 12 octobre le contre-don de suffrages en faveur de Paul Biya. D'où la punition symbolique de l'Ouest sous la forme de la réduction sensible du nombre de ministres et assimilés de six à deux (...) De la même manière, le président Biya essaie de relégitimer son régime auprès des « anglophones » à travers la nomination d'un ressortissant de la province du Nord-Ouest (province anglophone la plus peuplée), Achidi Achu, au poste de premier ministre en avril 1992. Les défaites électorales du principal parti au pouvoir dans la zone anglophone et surtout dans la province du Nord-Ouest lors des scrutins présidentiel d'octobre 1992 et municipal de janvier 1996 conduisent en septembre 1996 au remplacement de Achidi Achu par un ressortissant de la province « anglophone » du Sud-Ouest, Peter Musonge. » (Sindjoun, 1998, 21).

Texte de la note C.

L'histoire des nomades Touaregs et Maures du Niger et du Mali est en effet une longue histoire d'exclusion politique et économique débutée lors de la colonisation française, et accentuée par les répressions des régimes despotiques postcoloniaux. « Devenus minoritaires dans chacun des États où ils vivaient, écartés des centres de pouvoir monopolisés par des acteurs issus de cultures différentes, la menace de la disparition de l'identité touarègue était réelle et a été renforcée par la politique des États, qui a pu donner le sentiment qu'il existait une volonté de faire disparaître le groupe en tant que tel. » (Boilley, 1996, 106). Forcés à l'exil, pour des raisons de survie, les nomades vont former une première organisation clandestine, mouvement de lutte armée qui se manifesterà en 1990. Ils parviendront ainsi à arracher des accords aux États pour « la reconnaissance d'une spécificité régionale et d'une promesse d'autonomie, et dans la décision de rattraper le retard pris par les régions du Nord au niveau économique » (Boilley, 1996, 105). Au Mali, il y a eu intégration des combattants dans l'armée nationale et dans la fonction publique. En même temps, à défaut d'accorder aux nomades un statut politique particulier, le Mali et le Niger ont dû procéder à une vaste politique de décentralisation pour éviter d'éveiller des sentiments de jalousie et des velléités irrédentistes chez les populations des autres régions. Ceci a conduit à un réel apaisement de la situation dans ces deux pays. Une cérémonie dite de la

« Flamme de la paix » a même été célébrée le 28 mars 1996 à Tombouctou au Mali, pour enterrer, au propre comme au figuré, les armes de guerre.

Fin du texte