

De l'identité ethnique comme fondement de la justice sociale et politique

Anatole Fogou*

Résumé : Ce texte propose une discussion de la capacité de la justice ethnique à générer une conscience citoyenne véritable dans un contexte marqué par la diversité des critères d'appartenance. Cette stratégie d'ajustement de la citoyenneté à l'ethnicité a le défaut de cristalliser et de renforcer les différences. A ce titre, elle peut déboucher sur des assignations et des crispations identitaires susceptibles de devenir belligènes. A partir de l'analyse critique des justifications normatives de ces politiques de l'identité telles qu'on les trouve en particulier chez certains auteurs, on établit que les ethnies et les identités qui s'y rattachent ne devraient être considérées que comme des « formes de vie » ayant une fonction culturelle et non politique. D'où l'importance de travailler à l'émergence dans les consciences des citoyens du sentiment d'appartenance à la nation qui elle-même est sous-tendue par l'existence d'une identité, même si elle n'est finalement qu'une « communauté imaginée ».

Au lendemain des indépendances, les États africains ont dû faire face à un impératif de construction de l'unité nationale. On a alors assisté à l'émergence de discours revendiquant l'idée que les intérêts des groupes ethnoculturels devaient être représentés dans toutes les sphères de l'État par des natifs, et que chacun de ces groupes devait jouir, en fonction de son appartenance ethnique/tribale, de sa part du gâteau national.

* Docteur en philosophie et Hdr de l'Université Charles de Gaulle de Lille 3, Anatole Fogou enseigne l'histoire de la philosophie et la philosophie morale et politique au département de philosophie de l'ENS de Maroua. Parmi ses publications, on peut citer : « La théorie hégélienne de la propriété comme fondement de la liberté humaine », *Kaliao. Revue pluridisciplinaire de l'École Normale Supérieure de Maroua*, 5(10), 2013, pp. 41-57 ; « Droit à la propriété du corps et sauvegarde de la vie et de l'intégrité personnelle », *Ethic. Revue interdisciplinaire de recherche en éthique*, 17 (2), 2012, pp. 121-152 ; « Autorité et pouvoir en Afrique « postmoderne » : à propos des théories de l'indiscipline », *Cahiers critiques de philosophie*, 11, 2011, pp. 67-90.

Ces discours ne sont pas restés théoriques et ont été suivis d'effets. C'est ainsi par exemple qu'un pays comme le Cameroun s'est doté d'instruments juridiques qui « assurent » l'équilibre régional par une politique de quotas lors des recrutements à la fonction publique, du choix du personnel politique ou même pour l'accès à des fonctions électives. La question qui se pose est celle de savoir si l'identité ethnique est politiquement pertinente en tant qu'instrument institutionnel pour redistribuer les dividendes sociopolitiques et si elle est susceptible de produire un bon citoyen. Autrement dit, dans des contextes où la reconnaissance politique des identités primordiales ne réussit paradoxalement, bien souvent, qu'à « naturaliser » les différences, les pratiques de justice ethnoculturelle peuvent-elles être efficaces, c'est-à-dire garantir une existence sociale sans risque d'assignations porteuses de conflits ?

L'objectif de cette réflexion est de discuter de la capacité de ce mode de distribution à générer une conscience citoyenne véritable dans un contexte marqué par la diversité des critères d'appartenance. Nous voulons montrer que cette stratégie d'ajustement de la citoyenneté à l'ethnicité, appelée justice ethnoculturelle ou justice ethnique, peut à terme déboucher sur des assignations et des crispations identitaires susceptibles de devenir belligènes, non seulement en raison de la cristallisation possible des différences, mais aussi à cause d'éventuels désaccords qui pourraient survenir à l'issue des partages des ressources ou des biens revendiqués.

Nous nous attacherons à défendre ce point de vue en discutant les tentatives de justifications normatives de ces politiques de l'identité telles qu'on les trouve en particulier chez certains auteurs camerounais. Par la suite, on établira que les identités ethniques ne devraient être considérées que comme des « formes de vie » ayant une fonction culturelle et non politique. D'où l'importance de travailler à l'émergence, dans les consciences des citoyens, d'un sentiment d'appartenance à une nation elle-même sous-tendue par une identité, même si elle n'est finalement qu'une « communauté imaginée ».

1. Les discours de revendication de représentation ethnique

1.1. Le principe de rotation ethnique du pouvoir

Dans une « réflexion sur les différences, les différends et les développements des communautés », Nsime Mbongo (2004) se demande comment réussir une « recomposition intercommunautaire » à l'intérieur des États multiethniques africains. Cette question part de l'observation que l'un des problèmes majeurs que doivent affronter les villes africaines contemporaines est la question de l'allogène. Il se propose alors de prendre des distances théoriques avec le paradigme du choc des civilisations et de l'incommensurabilité des cultures, pour montrer que les relations autochtones-allogènes sont économiquement déterminées et peuvent prendre une coloration politique ou idéologique. De fait, soutient-il, l'étranger et l'autochtone constituent un duo conflictuel susceptible à tout moment d'adopter le schéma de l'affrontement ethnique.

Prenant la ville de Douala comme cadre d'analyse, il montre que celle-ci présente une situation où l'autochtone est désormais minoritaire, non plus par rapport à l'étranger européen comme dans la période coloniale, mais en rapport avec l'étranger national, le Bamiléké, et avec un étranger africain, le nigérian. Mais Mbongo (2004 : 70) note que les rapports entre les communautés Duala et nigériane sont marqués par une concordance maximale et une discordance minimale, tandis qu'entre le Duala et le Bamiléké, il existe une « quasi guerre froide » qui établit un rapport de type « concordance moyenne - discordance moyenne avec une tendance à l'évolution vers la prépondérance de la discordance sur la concordance et un risque d'aboutissement au rapport (...) discordance maximale - concordance minimale ». En somme, à Douala, l'étranger non national est mieux toléré que l'étranger national. Selon Mbongo, ce paradoxe résulte du système social camerounais dont le fonctionnement économique « produit et entretient des inégalités structurelles graves et une profonde anarchie dans la gestion du peuplement national, au point que les communautés autochtones soient facilement dépossédées de

leur patrimoine domanial et menacées de disparition ethnique » (Mbongo, 2004 : 70).

La question qu'on peut d'ores et déjà se poser est celle de savoir si ces « inégalités structurelles graves » ne s'observent qu'entre les nationaux. Autrement dit, les étrangers non nationaux n'ont-ils pas autant droit à la possession domaniale que les autres ? Comment dans ce contexte, parvenir à une urbanité pacifiée et à une existence qui assure la justice et maintienne les grands équilibres intercommunautaires? Pour Mbongo, les grands équilibres socio-économique, sociopolitique, socioculturel et géo-démographique ne peuvent être assurés et préservés qu'à la condition que soient revisitées les notions de frontière et de propriété, en vue de les relativiser, de montrer que la frontière est plus « un lien qu'un frein », plus une ouverture qu'une fermeture, et ainsi dédramatiser l'altérité en positivant l'étrangeté. Seulement, la démarche que propose Mbongo pour parvenir à cette dédramatisation de l'altérité est en contradiction avec cet objectif puisque si elle était mise en œuvre, elle contribuerait plutôt au renforcement des frontières.

En effet, prenons la propriété terrienne : Mbongo propose que soit mise sur pied dans nos villes une *copropriété modulée* qui consisterait à veiller à ce que « la puissance terrienne de l'allogène reste en deçà de celle de l'autochtone conformément au principe du privilège des ayants droit dans l'héritage des ancêtres », ce qui implique une « *co-autorité urbaine et régionale modulée* ». Celle-ci consiste, pour les États, à abandonner le « centralisme tentaculaire qui étouffe les pouvoirs locaux » (Mbongo, 2004 :79) pour adopter la combinaison d'une autorité autochtone urbaine associée à une autorité allogène. Cette solution aurait pour avantage d'instaurer une sorte de coresponsabilité politique et administrative dans la gestion des territoires. En d'autres termes, il s'agirait, au lieu de « relativiser les frontières », d'en créer de nouvelles à l'intérieur desquelles on confinerait d'une part les autochtones, et d'autre part les allogènes. Au contraire, en adoptant un mode de gestion politique fondé sur le modèle étatique occidental, l'Afrique est en train de commettre « la plus grosse incongruité politique de son histoire » (Mbongo, 2004 :80). Selon Mbongo, pour être justes et s'adapter à leur environnement, les États pluriethniques devraient adopter le système de rotation

régionale du pouvoir ou, plus exactement, un « pouvoir central multilatéral » qui assure à chaque ethnie une égale participation au pouvoir. Celui-ci serait exercé par une équipe de coprésidents issus de diverses ethnies, et ce, pendant un mandat bien déterminé. De fait, affirme-t-il, « en Afrique, un homme une voix est un principe dogmatique dangereux qui fausse le pluralisme et empêche le changement politique dans bien des cas, car il permet aux ethnies populeuses de s'éterniser au pouvoir à travers les membres issus de leurs rangs et interdit *démocratiquement* à celles qui sont démographiquement défavorisées d'y accéder, quelles que soient les compétences de leurs représentants, se voyant ainsi exclues de fait et à vie de la possibilité de diriger un pays qui peut pourtant être dirigé par tous, au nom du libéralisme démocratique à l'occidentale » (Mbongo, 2004 : 81-82). Dans ces conditions, seule la résolution de cette question du partage du pouvoir entre communautés ethniques peut permettre de parvenir à une existence urbaine pacifiée et civilisée en positivant l'altérité et l'étrangeté.

À l'observation, ce raisonnement est biaisé dans la mesure où il présuppose deux affirmations qui sont démenties dans les faits : la première est que les gouvernements dans tous les pays africains sont issus d'élections libres et transparentes ; la deuxième est que ce sont les ethnies majoritaires qui sont au pouvoir, et ce, grâce aux votes majoritaires des ressortissants de leurs ethnies. Dans la réalité, on voit plutôt que les élections sont souvent bafouées par la manipulation des listes électorales, les noms des personnes soupçonnées d'appartenir aux partis d'opposition étant rayés des listes, quelles que soient leurs appartenances ethniques. Lorsque d'aventure quelques-unes de ces personnes parviennent à s'inscrire sur les listes électorales, tout est mis en œuvre pour qu'elles ne reçoivent pas leurs cartes d'électeurs.

C'est ainsi que depuis le retour au multipartisme dans certains pays africains, la crédibilité de la plupart des élections a été contestée en raison de la corruption qui sévit dans le processus de chaque consultation électorale : corruption des électeurs dont le vote est détourné par la force de l'argent ; corruption des élus qui parfois changent de veste au lendemain de l'élection ; corruption des scrutateurs qui, quelquefois envoyés dans les bureaux de vote sans moyen de s'assurer un sandwich, y succombent.

Au demeurant, l'expérience de tous les jours enseigne que la classe des gouvernants qui pillent les économies des nations africaines est souvent un ramassis d'élites ressortissant de toutes les régions du pays, de manière à donner une impression de représentativité. Mais à la vérité, ces élites prédatrices agissent plus pour leurs propres intérêts, et en accord avec les alliances plus ou moins objectives qu'elles ont passées entre elles.

Mbongo affirme aussi qu'entre l'étranger et l'autochtone, c'est d'une question de classe qu'il s'agit. Faut-il entendre par là que dans la ville de Douala, qui est le cadre de son analyse, le Bamiléké et le Nigérien constituent chacun une classe de possédants qui s'approprient le domaine foncier, et le Duala, une autre classe, celle des démunis qui sont expropriés? Il nous semble que la classe sociale dépasse la frontière de la tribu ou de l'ethnie et réunit les individus de diverses origines dans le but de défendre des intérêts communs. Ainsi, il est difficile de ramener l'antagonisme Duala-Bamiléké, ou Duala-Nigérien, à un conflit de classe. La réalité semble être bien plus complexe, puisque les critères d'appartenance et de reconnaissance intègrent désormais des éléments tels que les identités religieuses, sexuelles ou l'appartenance à des ordres spirituels. Le problème est dès lors de savoir comment la grille d'analyse marxiste que l'auteur mobilise peut rendre compte de cette complexité, en considérant par exemple la question du sujet et de la culture, et en évitant de « réaffirmer la primauté de la structure économique et de la classe comme catégorie d'analyse centrale » (Robins, 2004 : 12).

Par ailleurs, cette sorte de cristallisation et d'assignation identitaire que Mbongo appelle « unanimité nationale contre le bamiléké » (2004 : 70) ne serait-elle pas le fruit de cette « auto conscience de groupe qui particularise les ethnies et les pousse à faire corps » (2004 : 82)? En effet, l'auto-conscience de groupe aboutit généralement à ce que Michel de Certeau (1984) appelle la stigmatisation de l'étranger qui fournit à l'autochtone, de plus en plus dépourvu de ses représentations, une figure antinomique susceptible d'expliquer tous ses déboires; en fait, ce que l'étranger recherche, c'est le droit d'être lui-même, d'être reconnu partout chez lui, et de construire son chemin au milieu de la diversité. En effet, les « identités » sont toujours en mutation, modulées qu'elles sont par les changements de contextes

historiques et des circonstances ; ce qui fait du concept d'identité un concept bizarre dans la mesure où il assimile le groupe à un objet représentable et susceptible d'être objet de reconnaissance, alors que ce n'est pas toujours le cas, puisque le groupe est sujet de son histoire dans une réciprocité de relations déterminantes.

De plus, le principe ethnique de « rotation du pouvoir » ou « du pouvoir central multilatéral » (Mbongo, 2004 : 80) constitué de coprésidents issus de différentes régions du pays, selon lequel chacun jouit d'une période de prééminence pourrait peut-être résoudre le problème du partage du pouvoir, mais comment choisir les coprésidents si le principe du suffrage universel est récusé? Si l'on accepte le principe de ce partage ethnique du pouvoir, il faudrait s'attendre à ce que chaque tribu, chaque clan, chaque lignage et chaque famille revendique à la limite son « tour » au pouvoir. Le défaut majeur de cette ethnocratie, c'est de rattacher la capacité d'attention au problème d'un groupe à une appartenance physique et ombilicale à ce groupe ou à cette ethnie, ce qui n'est pas toujours le cas. Enfin, il faut bien se rendre à l'évidence qu'un groupe ethnique minoritaire peut bien établir une politique de domination. Ce fut le cas en Afrique du Sud jusqu'à une époque récente, ainsi qu'au Rwanda et au Burundi. La démocratie fondée sur le *un homme une voix* est sans doute une utopie, mais il reste que c'est sur ce principe *intenable* que l'humanité a construit jusqu'ici la seule alternative valable à la tyrannie, au despotisme et à la dictature.

1.2. L'impératif de protection des minorités ou des peuples autochtones

Selon James Mouangue Kobil (2009), les ethnies sont des groupes dépositaires d'une souveraineté que le droit positif de l'État doit reconnaître s'il veut garantir sa pérennité. Cela signifie que la justice politique est fonction de l'appartenance ethnique qui elle-même est la condition de possibilité de l'intégration politique. En effet, soutient cet auteur, la survie des groupes autochtones dépend de la reconnaissance des identités ethniques, elle-même subordonnée à l'octroi de droits politiques permanents que l'État aurait l'obligation de garantir. Sans cette reconnaissance, ces groupes seraient marginalisés, sans possibilité d'affirmer et d'exercer leurs droits fondamentaux de participation politique.

Ceci d'autant plus que le système favorise une majorité dont la prépondérance devient permanente en l'absence de droits collectifs destinés à garantir une participation politique effective aux minorités et aux peuples autochtones. Il s'agit en fait, pour l'auteur, de procéder à une justification normative des dispositions de la constitution de 1996 qui établissent deux grandes catégories de Camerounais, les allogènes et les autochtones.

D'après l'auteur, l'État unitaire centralisé n'est pas adapté au contexte de pluralité ethnique parce qu'il accorde peu d'intérêt aux accommodements que semble exiger la prise en compte de la situation des différents groupes qui constituent la société globale. Cette lecture s'appuie sur l'idée que dans un État multinational « la coïncidence de l'État et d'une nation unique s'avère impossible » (Mouangue Kobila, 2009 : 20). En conséquence, il faudrait instituer des arrangements qui tiennent compte de la diversité culturelle si l'on veut que l'État se perpétue comme tel et neutralise d'éventuelles tendances à la dislocation résultant d'allégeances ethniques qui seraient difficiles à concilier. À l'inverse, des institutions assimilationnistes et centralisatrices auraient pour effet de légitimer la domination de la majorité et la marginalisation des groupes les plus fragiles.

L'État apparaît de ce point de vue comme une association d'agents ethniques maintenus dans une juxtaposition permanente par des mécanismes d'atténuation des conflits entre les groupes ethnoculturels. Il s'agit d'une conception du lien politique qui s'adosse à l'idée que le conflit est la modalité immédiate des rapports interethniques, d'où la nécessité de les médiatiser en accordant des privilèges et en validant les demandes de droits et de prérogatives réservées à l'usage exclusif des groupes qui en sont bénéficiaires. La défense des droits des autochtones devient ainsi une condition de possibilité de la paix sociale, de sorte que ne pas le faire serait « d'autant plus inquiétant qu'en refusant que des droits collectifs puissent être reconnus à des groupes minoritaires ou autochtones, [on œuvrerait] contre la *survivance*, le bien-être et le développement de ces groupes¹ » (Mouangue Kobila, 2009 :151).

¹ Mot souligné par l'auteur. Il convient de noter que la notion de survivance est empruntée à Charles Taylor (2003 :60) qui en fait le point de démarcation de sa théorie de la reconnaissance par rapport à celle de W. Kymlicka.

Cette défense des droits collectifs valide l'idée d'un pluralisme ethnoculturel irréductible puisque « les minorités et les peuples autochtones relèvent de l'ordre des réalités et contribuent à exprimer la diversité des États dans lesquels ils vivent » (Mouangue Kobila, 2009 : 55). L'argument de l'auteur est donc que la protection des autochtones et des groupes minoritaires tire sa légitimité de la valeur sociale ajoutée qu'elle génère pour l'ensemble de la société, le souci étant d'assurer et maintenir l'égalité entre les groupes, d'autant que le respect de « la diversité ethnique, culturelle et religieuse [...] contribue au renforcement de la démocratie et de la participation des citoyens » (Mouangue Kobila, 2009 : 63).

Ceci devrait déboucher sur un partage ethnique du pouvoir, un « compromis interethnique » qui contribuerait, selon lui, à la « déségrégation des communautés divisées qui composent le tissu social de nombre d'États dont le Cameroun » (Mouangue Kobila, 2009 : 76). Mais comme le montre Paul-Aarons Ngomo, cette affirmation étonne parce que « l'octroi de droits exclusifs est, bien souvent, une entrave au désinvestissement politique de l'ethnicité en créant un contexte d'opportunité qui rend la mobilisation ethnique particulièrement lucrative. Elle passe sous silence la longue histoire des brassages multiethniques qui, notamment en milieu urbain, ont profondément altéré les fortes concentrations résidentielles ségréguées sur la base de l'origine ethnique » (Ngomo, 2011 : 9)². De même, le Cameroun est décrit comme une société foncièrement divisée ; ce qui laisse présupposer l'idée que le pluralisme ethnique en soi est une forme intrinsèque de division, comme si la diversité ethnique était forcément l'indice de divisions profondes. C'est aussi l'idée de Mouangue Kobila qui assure que « les Camerounais donnent généralement et spontanément la priorité à leur allégeance ethnoculturelle par rapport à leur allégeance à l'État » (Mouangue Kobila, 2009 : 91).

Or, comme le souligne fort opportunément Ngomo, il est établi que la soi-disant allégeance ethnoculturelle est la résultante d'une politisation de l'identité ethnique plutôt qu'une donnée immédiate d'une supposée conscience ethnique intemporelle. En ce sens, « elle est produite par des dynamiques endogènes à la compétition politique et aux institutions qui favorisent le repli

² Nous empruntons l'essentiel des arguments de ce paragraphe à un opuscule à paraître, mais que l'auteur a fait circuler librement sur Internet.

identitaire. La prétendue allégeance ethnique n'a pas vocation à entrer en compétition avec l'État ; elle n'en a ni la puissance ni l'échelle d'efficience. Au sens strict, l'attachement à la communauté ethnique n'est politique que sous un mode dérivé, lorsque l'origine devient un enjeu dans les luttes pour le contrôle de l'accès aux magistratures publiques ou aux ressources rares. La conception primordiale de l'identité ethnique qu'adopte Mouangué Kobila et le supposé loyalisme qu'elle induirait a comme pendant institutionnel des stratégies d'ingénierie constitutionnelles qui mettent l'accent sur le partage ethnique du pouvoir» (Ngomo 2011 : 9). Pour mieux comprendre l'instrumentalisation de l'ethnicité qui se dissimule sous ces considérations, il convient de se demander ce qu'il faut entendre par « minorités » et « peuples autochtones ». De fait, à quels groupes conviendrait-il d'attribuer ce statut au Cameroun ?

Nsamenang Mbongo ne propose pas une définition générique de l'autochtonie, mais la caractérise simplement en fonction de celui qui est différent de lui à savoir l'allogène ou l'étranger. C'est donc en déterminant qui est étranger dans un lieu, qu'on en arrive à la déduction de ce qu'est un autochtone ; ainsi, l'étranger se distingue de l'autochtone par son origine géographique extérieure, sa différence linguistique et culturelle et sa conscience d'appartenir à un autre groupe ethnique. Fondamentalement, il lui manque « l'enracinement historique dans sa terre d'adoption » (Mbongo, 2004 : 56) dont il n'est pas le premier occupant. C'est donc l'antériorité sur le territoire qui détermine l'autochtonie.

L'allochtonie, perçue comme une menace pour la communauté locale, ne bénéficie pas de légitimité fondamentale au sujet de son territoire de résidence, ne s'identifie pas au patrimoine culturel local et est conscient de la primauté historique du groupe autochtone qui se pose en propriétaire de cette terre et de cette culture. En somme, ce qui caractérise l'autochtone, « c'est l'antériorité historique (...) dans l'occupation des lieux et le fait que ces lieux portent avant tout la marque de son génie culturel depuis des générations » qui lui « confèrent une légitimité civique et historique déniée à l'allogène » (Mbongo, 2004 : 58). En conséquence, l'autochtone a la primauté et est la référence, pour ne pas dire le modèle sur son territoire, par la seule vertu de la conscience d'appartenir à ce groupe et parce qu'il s'identifie à une

collectivité particulière. De fait, la « jouissance de l'hégémonie et de l'autorité » lui revient de droit parce que seul il a « qualité d'héritier légitime de la dignité des maîtres des lieux, léguée par les ancêtres fondateurs et les générations antérieures » (*Idem*).

Mouangue Kobila ne propose pas lui non plus de définition générique des minorités et des peuples autochtones, parce que, dit-il, la compréhension de ces catégories juridiques est susceptible de varier en fonction des contextes et des expériences de référence, ce qui rend toute définition uniforme inopportune. Il retient cependant, pour les reconnaître, deux types de critères : les uns objectifs comme la « singularité culturelle » et la « faiblesse numérique », et les autres subjectifs, comme la « non-dominance » (Mouangue Kobila, 2009 : 37) et la volonté de perdurer comme communauté distincte.

En tout état de cause, les peuples autochtones sont définis sous sa plume comme des groupes primordiaux, des *sons and daughters of the soil*, qui ont « passé avec la terre une alliance sacrificielle », à la différence des « arrivants originaires d'autres pays (les étrangers) ou d'autres régions du même pays [...] (les allogènes) ». Ainsi, les autochtones sont les « habitants d'un même village, d'un même clan ou plus largement, des personnes appartenant à une même tribu ». Sont également considérés comme autochtones les « descendants des premiers habitants de la terre », qu'ils soient « habitants d'un espace à l'époque de la colonisation par les Européens » (Mouangue Kobila, 2009 : 52) ou alors « des titulaires de droits historiques remontant à l'indépendance sur les terres du pays ou de la région où ils vivent » (Mouangue Kobila, 2009 : 53).

Ainsi, pour ces deux auteurs, la terre, ou plus précisément l'antériorité sur le terroir³, la consanguinité, l'auto-identification ou la conscience d'appartenir à un groupe (ressenti d'appartenance) constituent les éléments déterminants de l'autochtonie. S'il est vrai que ces éléments sont importants dans le processus d'identification des peuples autochtones, il n'en demeure pas moins que ces auteurs font preuve de partialité dans la détermination de leurs critères.

³ Selon J-F. Bayard et P. Geschiere (2001), ce principe, celui du « J'étais là avant », a réussi à naturaliser les clivages sociaux et à fonder les pratiques d'exclusion dans les conflits en Côte-D'ivoire, en Afrique du Sud, au Rwanda et même au Cameroun.

Parmi les premières institutions à montrer un intérêt pour les droits des autochtones, l'Organisation internationale du travail (OIT)⁴ se garde de produire une définition universelle de l'autochtonie. Constatant la diversité et la variété des populations que l'on peut ranger dans cette catégorie, elle s'attache plutôt à distinguer des catégories de peuples autochtones. Par exemple, l'article 1 alinéa 1 de la Convention 169 relative aux « peuples indigènes et tribaux » établit des critères objectifs devant permettre de reconnaître les populations autochtones. Il s'agit des :

« a) peuples tribaux dans les pays indépendants qui se distinguent des autres secteurs de la communauté nationale par leurs conditions sociales, culturelles et économiques et qui sont régis totalement ou partiellement par des coutumes ou des traditions qui leur sont propres ou par une législation spéciale ;

b) peuples dans les pays indépendants qui sont considérés comme indigènes du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles ».

L'alinéa (2) quant à lui propose un critère subjectif, l'auto-identification : « Le sentiment d'appartenance indigène ou tribale doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de la présente convention » (OIT, 1989). Selon l'OIT, pour être reconnu comme autochtone, tout groupe humain devrait, en plus des éléments avancés par Mbongo et Mouangué Kobila, justifier d'une culture,

⁴ Dès 1921, l'OIT commence à s'intéresser à la question des travailleurs indigènes. En 1926, elle constitue une Commission d'experts sur le travail indigène qui va produire la convention 29. En 1956, elle publie une étude détaillée sur *Les conditions de vie et de travail des populations aborigènes* et, en 1957, adopte le premier instrument juridique international se rapportant exclusivement aux populations indigènes et tribales. Voir F. Mackay (2003).

d'une organisation sociale, d'une situation économique et d'un mode de vie qui se distinguent de ceux du reste de la population du pays, notamment au niveau du mode de subsistance et de la langue, avoir des institutions sociales, économiques et culturelles distinctes, et un statut juridique spécial.

Par ailleurs, les peuples autochtones sont formellement identifiés en 2003 dans un rapport de la Commission africaine des droits de l'Homme et des peuples. Selon ce rapport, les peuples autochtones se caractérisent notamment par un mode de vie et une culture qui diffèrent considérablement de ceux de la société dominante ; par le fait que leur culture est menacée et en voie de disparition ; que la préservation de leur mode de vie spécifique dépend du droit de ces peuples à disposer librement de leurs terres et de leurs ressources ancestrales ; que ces peuples vivent souvent dans des zones géographiques isolées et difficiles d'accès ; et enfin, qu'ils sont victimes d'exclusion sur le plan politique et social, et sont assujettis et exploités par les structures politiques et économiques en place dans leurs pays (OIT, 2009 : 16).

En partant d'une synthèse de ces critères, Ernest-Marie Mbonda propose la définition suivante : les populations autochtones sont « celles qui non seulement se considèrent comme les premiers occupants d'un territoire donné, mais constituent des communautés relativement homogènes, qui ont conservé leurs modes de vie ancestraux ou traditionnels en dépit des pressions juridiques, économiques et culturelles qu'elles subissent de la part du reste de la société, et qui tiennent à perpétuer leur existence en tant que communautés culturelles » (Mbonda, 2009 : 95). Sous ce rapport, et au regard de ce qui précède, il conviendrait de se rendre à l'évidence qu'en dehors des populations pygmées, il n'y a pas, à proprement parler, de populations autochtones au Cameroun, et que celles que Mbongo et Mouangué Kobila présentent comme telles n'en sont pas. Par conséquent, les différents groupes ethniques doivent être considérés pour ce qu'ils sont, à savoir des entités qui légitiment l'appartenance et l'identité culturelle particulière des citoyens de ce pays, alors que leur citoyenneté émane essentiellement de leur adhésion aux valeurs du Cameroun comme nation.

2. Justice ethnique et construction du sentiment national

2.1. Les réponses politiques aux revendications fondées sur l'ethnie : la justice ethnique

Les dispositifs juridiques et politiques qui vont être mis en place comme réponse aux revendications fondées sur l'appartenance ethnique reposent sur le principe suivant lequel il y a un lien nécessaire entre préférences politiques et appartenance ethnique. C'est l'idée que Mbonda traduit par le concept de « justice ethnique » qui, d'après lui, rend mieux compte que celui de justice ethnoculturelle de la « forme que prennent les revendications identitaires dans le contexte africain » (Mbonda, 2009 : 11). Pour lui, les difficultés politiques en Afrique, bien qu'apparaissant souvent sous la figure d'identités ethniques, ne s'habillent pas nécessairement de la dimension culturelle. Les luttes pour la reconnaissance ne seraient donc pas ordonnées à la reconnaissance de cultures qui seraient méconnues, mais à l'obtention de privilèges sociaux et économiques liées à la participation au pouvoir. Dans ces conditions, Mbonda estime que « le sentiment d'appartenance, quand bien même il ne tiendrait à certains égards que d'une logique stratégique, il n'en appellerait pas moins, dans la théorie comme dans la pratique, des réponses qui soient appropriées à cette réalité, notamment en termes de justice tenant compte de cette dimension ethnicisée des luttes et revendications politiques » (Mbonda, 2009 : 13).

Ainsi, dans le contexte africain, toutes ces théories sont des tentatives de justification normative de réponses ethno-politiques à la question du partage du pouvoir politique et de la répartition des ressources économiques. Comme les autres, elles s'adosent à l'idée que la prise en compte de ces identités ethniques est « paradoxalement le moyen le plus efficace pour désamorcer leur caractère potentiellement centrifuge et belligène et, non moins paradoxalement, le moyen de les faire oublier » (Mbonda, 2009 : 13), l'enjeu étant de faire en sorte que les solutions envisagées ne remettent pas en question les droits fondamentaux de chaque citoyen et la poursuite des buts communs qui sont les

socles sur lesquels repose la société politique moderne et qui assurent la pérennité de l'État⁵.

2.2. Dépasser le sentiment ethnique et créer le sentiment d'appartenance à la nation

En réalité, il y a comme une « surévaluation de l'élément ethnique » (Buyinga, 1989 :107) qui le crédite de plus d'importance qu'il n'en a. Ce faisant, les théoriciens de l'autochtonie comme ceux de la justice ethnique oublient que l'homme est le produit d'une pluralité d'identités sociales. Comme le dit Alain Policar, « réduire l'homme à ses origines ethniques, c'est dissoudre sa liberté, et donc sa responsabilité » (Policar, 2009 : 15), c'est le priver de sa raison, c'est-à-dire de ce qui lui permet de transcender les codes culturels.

⁵ Les pratiques politiques et juridiques décrites ainsi que les théories qui les soutiennent se réclament souvent *a posteriori* du libéralisme multiculturel incarné par le philosophe canadien Will Kymlicka, de la politique de la reconnaissance dans la variante que présente Charles Taylor ou de la théorie du pluralisme de Rawls.

En effet, contre l'idée que la protection des droits individuels suffit à assurer la justice entre les groupes ethnoculturels qui constituent un État, Kymlicka (1998) soutient qu'il y a des domaines où ces droits ne peuvent protéger les minorités : il s'agit des politiques de migrations internes, des limites des pouvoirs internes contrôlés par des minorités et des politiques linguistiques. Dans chacun de ces domaines, dit-il, un État peut tenir une minorité à l'écart sans abroger aucun des droits civiques ou des droits politiques individuels des membres du groupe. Pour éviter ces injustices, il est donc important de porter une attention particulière aux questions de justice ethnoculturelle et de penser, à côté des droits traditionnels de la personne, des droits de groupe, au risque d'exacerber l'injustice ethnoculturelle. Ainsi, le traitement différencié des groupes ethniques serait nécessaire pour contrecarrer la propension à l'homogénéisation du centralisme jacobin qui serait, nous dit-on, inhospitalier aux différences ethniques.

De même, Charles Taylor (2003) estime que la reconnaissance et la prise en compte de l'identité ethnique est une exigence de justice politique, un impératif de sauvegarde de la paix civile et une condition de l'inclusion politique. Il s'agirait d'un besoin vital, indispensable à la constitution d'une identité collective comme une exigence normative adressée au pouvoir politique en contexte démocratique. Mais c'est une conception de l'appartenance ethnique qui consacre le principe nativiste des droits ethno-politiques, et qui entend présenter l'État comme une simple juxtaposition d'entités ethniques obligées de participer au partage ethnique du pouvoir.

L'identité est toujours une démarche de construction continue qui prend la forme d'un processus d'identification, d'exclusion et de séparation, de sorte qu'elle s'esquisse toujours sur fond d'altérité. Comme le montre Fredrik Barth, les définitions et les frontières interethniques se construisent dans une interaction permanente entre groupes, ce qui justifie qu'elles soient souvent assez poreuses sans que cela affecte l'intégrité des différents groupes en contact, dès lors que les processus d'exclusion ou d'intégration assurent la pérennité des catégories au travers desquelles les gens s'identifient (Barth, 1999). Il s'ensuit que l'identité ethnique est processuelle et non systémique, que la culture n'est pas un donné, mais une résultante au contenu variable, que le groupe ethnique, loin d'être une entité en soi, est plutôt « une forme d'organisation repérable par les contrastes entre les attributs culturels et par l'expression croisée des manières dont les gens se classent » (Formoso, 2004 : 234).

En fait, l'idée d'identité collective ou d'identité ethnique apparaît de plus en plus comme un mythe, une fiction élaborée historiquement et collectivement et dont la logique de construction rappelle celle de l'identité raciale. Elle n'est pas en effet un phénomène ou un ensemble de caractéristiques isolables « qui serait sans impact sur la représentation de soi et de l'autre », car « tout acte social, parce qu'il est d'ordre relationnel et procède d'une mise en regard, a sinon des intentions, du moins des implications toujours identitaires » (Formoso, 2004 : 235).

On peut donc comprendre qu'une politique qui s'appuie sur les quotas ethniques puisse conduire à des assignations et à des crispations identitaires dans la mesure où elle travaille à fragmenter les communautés et à exacerber l'auto-conscience de groupe, ce qui à terme pourrait porter atteinte à la dimension unitaire de l'État. C'est pourquoi Armando Cotolo affirme que dans le contexte des transitions démocratiques, l'autochtonie impose des conceptions de la citoyenneté constituées et exclusivistes, en laissant dans l'ombre ses aspects constituants et égalitaires : « Dans les instances de l'autochtonie, écrit-il, l'égalité citoyenne n'est pas considérée comme un objectif vers lequel la citoyenneté doit tendre mais, au contraire, elle se présente comme une condition de départ de la démocratie : il s'agit alors d'une égalité constituée qui se définit dans les termes naturalisés d'une égalité -voire

d'une identité- de naissance ou d'origine, d'appartenance ou d'enracinement territorial, qui porte en soi, à son tour, la conception d'une communauté naturelle et exclusive » (Cotolo, 2008 : 16)⁶.

Ainsi, on ne peut minimiser les avertissements du sociologue Jean Mfoulou qui écrivait que « l'équilibre régional a plutôt desservi l'intégration nationale du Cameroun dans le passé, il la dessert aujourd'hui et n'augure rien de bon pour l'avenir (...). Les indices me semblent suffisamment nombreux et significatifs qui montrent que, si cette politique se poursuivait, elle nous conduirait tout droit à la délitescence de l'État et à la désintégration nationale » (cité par Mbonda, 2009 : 78). C'est dire que la justice ethnique pourrait paradoxalement produire des résultats contraires à ceux escomptés, pour la bonne et simple raison qu'elle pourrait œuvrer à renforcer les différences plutôt qu'à maintenir la cohésion nationale. De fait, elle contribue comme on l'a vu à la surévaluation de l'importance de l'appartenance ethnique et donne à penser que l'ethnie est un élément incontournable, qu'elle est une force sur laquelle on doit s'appuyer et qu'en dehors de la solidarité ethnique, il n'y a pas de réussite ou de salut possible. Dans cet esprit, Elega Mbuyinga soutient que « la politique des dosages et équilibres pratiquée (...) a contribué à développer une conscience chauvine, négative, dans la plupart des ethnies, (sinon dans toutes) et, de ce fait, a également préparé le terrain au renouveau tribaliste actuel » (Mbuyinga, 1989 : 101).

De plus, comme on le sait, cette stratégie joue souvent une fonction mystificatrice dans la mesure où les intérêts supposément d'un groupe ne sont souvent ceux que de quelques éléments issus de ce même groupe (Atéba Yéné, 2008). Dans la pratique, en effet, la politique des quotas ethniques est utilisée par les entrepreneurs politiques pour dresser les masses populaires de leur tribu contre les autres ethnies, dans le but d'en retirer des dividendes politiques. Ainsi, les organisations d'élites ou de ressortissants de diverses localités qui prolifèrent dans le pays et se présentent comme le porte-drapeau et le sauveur de leurs ethnies ne s'expliquent que

⁶ Nsame Mbongo (2004 :78) confirme: « Les mégapoles africaines ont besoin d'asseoir leurs politiques des populations sur des critères de nationalité et de légitimité ethnique ou sociale renvoyant aux principes de la démocratisation de la naturalisation (le droit du sol l'emportant sur le droit du sang) et de la discrimination positive ».

par le souci « de disposer de l'arme du tribalisme, d'empêcher le développement de la conscience trans-ethnique » (Mbuyinga, 1989 : 102) afin de pouvoir développer et sauvegarder en toute liberté des intérêts particuliers. L'ethnicité est utilisée ici de façon instrumentale comme une arme ou une ressource en vue de faciliter les mobilisations collectives pour la revendication d'avantages économiques ou politiques. Mieux, le territoire est ici transformé en un espace doté de ressources politiques, économiques, sociales et naturelles qu'il faut gérer et régler, ce qui induit une sorte de « droit naturel » d'une population à « disposer des ressources de son territoire » (Cotolo, 2008 : 10). Dans cet esprit, les élites sont appelées à aller chasser le gibier (postes de responsabilité) et à revenir le partager au village, ce qui renforce « l'idée selon laquelle tout se ramène à une politique du ventre, et à un partage plus ou moins équitable du gâteau national (...). L'accent ce faisant, est mis sur la consommation et la jouissance, tandis que passent sous silence le travail de production et le culte de l'effort » (Njoh Mouelle, 2002 : 156).

Mais il faut dire que cette manière de procéder inaugure des manières de penser qui peuvent à terme voir s'affronter des logiques dans lesquelles s'articulent des principes de souveraineté locale et les instances de gouvernement global.

Par ailleurs, la justice ethnique est pensée comme une forme de justice distributive qui mettrait de l'avant le principe du premier occupant. Ainsi un Camerounais de Limbe aurait raison de penser que le pétrole disponible dans son sous-sol est une propriété qui appartient d'abord aux occupants du territoire et contester qu'une part trop importante soit réservée au budget national ou utilisée pour « financer les autres ethnies ». C'est l'un des arguments qu'utilisent régulièrement certains Camerounais anglophones pour justifier leur désir de sécession. (Konings, 1996 ; Konings et Nyamjoh, 2003 ; Gros, 2003).

Or, la gestion d'un État multiethnique qui se veut unitaire ou qui recherche l'intégration ne saurait se penser en termes de simple arithmétique ethnique et équilibrante. Elle requiert plutôt un rééquilibrage constant qui ne tient pas compte des différences de choix entre les individus. Ainsi, lorsque Mbonda affirme qu'une politique de quotas, c'est-à-dire une politique qui fixe

pour chaque région des pourcentages de candidats pouvant être admis au concours de la fonction publique et qui s'efforce d'assurer la représentativité des régions et des ethnies dans le gouvernement, est équitable et raisonnable du point de vue du droit et efficace du point de vue politique de la sauvegarde de la paix, on pourrait lui rétorquer que l'équité n'a rien à voir avec une politique d'équilibre ethnique qui a l'inconvénient majeur de « naturaliser » des différences accidentelles en favorisant des entrepreneurs politiques qui pourraient s'en servir comme fonds de commerce politique.

En réalité, la tribalité constitue un écueil pour la démocratisation de la vie politique camerounaise. Le sentiment d'appartenance à la tribu ou à l'ethnie est premier pour certains citoyens qui ont tendance à toujours prendre fait et cause pour les leurs. C'est souvent le cas dans les partis politiques dont les militants se recrutent essentiellement dans le fief tribal ou régional de leur créateur. Ce dernier ne recherche le pouvoir que dans le but de commander et de dominer ceux qui n'appartiennent pas à leur tribu. Ceci est peut-être dû au fait que, comme le dit Ebenezer Njoh Mouelle dont la position est plus nuancée sur la question, « le leader de formation politique qui entend étendre son influence au-delà de son aire ethnique d'origine n'y réussit pas facilement » (2002 : 154), parce que les populations ne se reconnaissent que dans leurs semblables, dans leurs fils, dans leurs frères. Mais ceux qui raisonnent de la sorte s'appuient sur l'idée fautive que pour défendre leurs intérêts, il faut leur être lié d'une manière « ombilicale ». Pour lui, cette politique est cependant amenée à disparaître progressivement, au fur et à mesure que les retards accusés par certaines régions vont être comblés en ressources humaines compétentes. Mieux encore, il pense que le processus de décentralisation qui se met en place, dans la mesure où les collectivités territoriales décentralisées fonctionneront dans un espace composé de populations ayant des affinités tribales, devra conduire au dépérissement du tribalisme, parce que ces « frères » se découvriront aussi bien des accords que des désaccords sur des questions d'intérêt commun pour leur communauté. Ce sera, dit-il, « un laboratoire où l'on verra surgir l'individu face au clan. Le débat autour de problèmes de développement de la région

briseront (sic) petit à petit la solidarité mécanique du groupe tribal pour faire éclore le véritable sens de la responsabilité citoyenne » (Njoh Mouelle, 2002 : 160)⁷.

Il est clair, comme l'a bien vu Njoh Mouelle, que le rôle d'un État n'est pas d'assurer des équilibres, mais d'instituer un espace public entendu comme une économie d'échelle qui minimise les coûts de transactions et optimise les avantages qu'offre l'appartenance à l'État. Mais faut-il nécessairement supprimer les symboles d'appartenance culturelle comme les chefferies traditionnelles pour que s'institutionnalise l'État? Le vrai problème vient peut-être de la politisation extrême de ces institutions qui n'auraient jamais dû cesser d'être des instruments de reconnaissance ou d'appartenance strictement culturelle. En effet, la singularité d'un espace politiquement intégré est de fédérer des multitudes hétéroclites en les ordonnant en corps politique. La fonction de l'État doit donc être de s'investir dans la construction de cet espace politique dont les membres, en abandonnant leurs appartenances primordiales, développeraient une nouvelle forme d'identité collective (Habermas, 1998).

2.3. La conscience nationale et républicaine comme construction

Contre les théoriciens de la prégnance des appartenances ethniques ou de la conscience tribale, il faut rappeler qu'historiquement, la construction de l'espace de mobilisation politique qu'est l'État s'est souvent appuyée sur l'intégration culturelle d'une population au départ hétéroclite. Ainsi, pour fonder une nation ou une république, pour endosser une conscience nationale et un nouveau substrat culturel ayant la forme d'une solidarité citoyenne, Habermas soutient que les citoyens doivent dépasser leur loyauté à l'égard du village, de la famille ou de la dynastie pour développer

⁷ Par ailleurs, il écrit : « Je crois qu'en Afrique en particulier, et les pays non industrialisés en général, ont une révolution décisive à engager. Elle est culturelle et pourrait être déclenchée à partir du renversement des féodalités qui continuent à pérenniser ici et là des solidarités communautaristes en totale contradiction avec les exigences de l'État de droit moderne » (2002 : 33).

une nouvelle forme d'identité collective⁸, qui fait que bien qu'ils soient et restent des étrangers les uns pour les autres, les membres d'une même nation sont responsables les uns envers les autres, au sens où ils sont prêts à consentir à des sacrifices, par exemple à faire leur service militaire ou à supporter la charge des impôts destinés à la redistribution.

Cette intégration sociale et culturelle des individus dans une société démocratique est une démarche volontariste qui peut se faire à l'aide d'une démocratie délibérative, qui a le mérite d'opérer une justification de la reconnaissance des minorités nationales et plus particulièrement, du pluralisme culturel dans le cadre des États multiculturels. Mais il ne se fonde pas, pour ce faire, sur le recours à des droits collectifs, mais sur des droits individuels comme c'est le cas dans les États de droit démocratiques.

Le modèle de l'État de droit fonde une solidarité citoyenne qui repose sur l'appartenance à la nation en tant que communauté politique provenant de la langue, de la culture et d'une histoire communes. Aussi, Habermas (2000 : 103) dit-il que « la nation (...) apporte un substrat culturel à la forme étatique constituée par le droit ». Ainsi, la citoyenneté s'articule à l'identité politique qui elle-même a à voir avec l'appartenance nationale. L'inclusion politique dans un tel État repose sur le patriotisme constitutionnel qui opère une dissociation entre identité politique et nationalisme. L'objectif ici est d'asseoir une citoyenneté démocratique non plus sur la base de l'identification à une communauté nationale ou culturelle, mais sur la base de l'intégration politique, c'est-à-dire sur la base de principes abstraits ayant une valeur universelle.

Ce patriotisme constitutionnel exige la socialisation des citoyens dans le cadre d'une culture politique commune, cristallisée

⁸ Il écrit : « Le symbolisme culturel d'un "peuple" qui, à travers son origine, sa langue et son histoire présumées communes, s'assure de son caractère particulier, autrement dit de l'esprit de son peuple, engendre une unité, au si imaginaire soit-elle, et amène les habitants d'un même territoire étatique à prendre conscience d'une solidarité jusque-là abstraite, que seul le droit avait garantie » (Habermas, 2000 : 52).

dans une constitution qui consolide la participation politique par l'exercice et la pratique de droits démocratiques, et donc sur un usage communicationnel de leur autonomie politique, c'est-à-dire la délibération dans l'espace public⁹. Celle-ci présuppose l'institutionnalisation de procédures donnant la possibilité aux gens de cultures différentes de s'entendre sur des sujets d'intérêt commun. Ainsi, la République n'émerge qu'à la suite d'un processus procédural de souveraineté populaire qui fait suite à la discussion intersubjective sur les questions d'intérêt commun comme l'identité collective, le sens des besoins ou les conditions de l'exercice des droits.

Cet universalisme républicain ne menace cependant pas le pluralisme culturel. Bien au contraire, la démocratie délibérative reste attentive aux contextes sociaux particuliers dans lesquels s'exercent les droits individuels, puisque le respect de l'intégrité des sujets de droits implique du même coup celui des « formes de vie » socioculturelle : « une théorie des droits bien comprise requiert précisément une politique de la reconnaissance qui protège l'intégrité de l'individu, y compris dans les contextes de vie qui forment son identité » (Habermas, 1997 : 210). En effet, c'est dans ces « formes de vie » que se développe ce qui aujourd'hui constitue notre identité. Ainsi, l'intégrité de l'individu n'est garantie que pour autant que son contexte de socialisation, c'est-à-dire les contextes socioculturels qui informent son identité individuelle et collective (ethnie, culture) sont protégés.

Mais cette protection n'est pertinente et ne peut être assurée que par une communauté politique plus grande. C'est pourquoi il importe de travailler à créer une identité nationale, c'est-à-dire de faire advenir le Cameroun comme une « communauté imaginée », c'est-à-dire façonner un imaginaire national qui donne une représentation plus ou moins mythique de la nation que nous voulons être.

Selon Benedict Anderson, il y a au cœur de chaque peuple, une « faculté imaginante » qui

⁹ Voici comment Habermas (1998 :58) définit ce principe de discussion : « Sont valides, strictement les normes d'action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées d'une façon ou d'une autre pourraient se mettre d'accord en tant que participants à des discussions rationnelles ».

permet de créer une communauté imaginaire là où elle n'existe pas, puisque les membres qui la composent « ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens ». Cette communauté, qui peut s'apparenter à une nation, « est imaginée comme limitée parce qu'elle est encadrée par des « frontières finies » et ne se figure jamais « coextensive à l'humanité »; « comme *souveraine* » puisqu'elle rompt avec les ordonnancements divins et dépasse, par l'idéal de liberté, la pluralité des confessions religieuses et des appartenances; et enfin, « comme une *communauté* » car malgré les inégalités, elle « est toujours conçue comme une camaraderie profonde, horizontale » (Anderson, 1996 : 19-20).

La construction de cette communauté passe entre autres par la production d'une histoire qui plonge ses racines dans notre passé commun, qui fasse la narration des actes de nos héros nationaux et de nos épisodes glorieux. Si, en effet, la nation renvoie à un groupe humain conscient de son unité et qui manifeste son désir de vivre ensemble, en revanche, il faut dépasser les identités ethniques qui fondent les revendications de justice pour développer la conscience nationale et citoyenne et, plus encore, la construire. Selon Anne-Marie Thiesse (2004 : 60), toutes les nations et particulièrement celles de l'Europe sont le fruit d'une construction historique opérée par les intellectuels des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles qui en ont forgé les symboles, les héros et les événements, tandis que les romans historiques, les monuments publics, les musées et l'enseignement en assuraient la propagation. L'hétérogénéité culturelle était la norme dans les empires, les royaumes et les principautés de l'ère pré-nationale, les références identitaires des individus étant déterminées par leur statut social, leur religion, leur appartenance à une communauté locale plus ou moins restreinte et riche de particularismes de toutes sortes. Il a donc fallu procéder à un travail de « création et d'éducation au national » (Thiesse, 2004 : 261) pour parvenir à construire les nations que nous observons aujourd'hui. C'est précisément à un travail analogue que nous devons consacrer nos intelligences.

L'une des questions importantes auxquelles les sociétés africaines doivent faire face aujourd'hui, est celle de l'inclusion politique dans un contexte où la tribalité semble constituer un écueil pour la démocratisation de la vie politique de bon nombre de ces sociétés. Dans cette perspective, nous nous sommes proposé de discuter la capacité de certaines des thèses qui proposent de faire reposer la justice sur l'identité ethnique à favoriser l'inclusion politique dans le cadre d'une communauté humaine donnée. Il nous est apparu que ces théories reposent sur une surévaluation de l'importance de l'identité ethnique dans la définition et la construction de la citoyenneté, qui a pour conséquence de différer l'avènement de l'intégration nationale en retardant le passage de la conscience ethnique et tribale à la conscience nationale, de renforcer les différences et d'accentuer le sentiment d'appartenance ethnique. S'il est vrai que les ethnies et les identités qu'elles fondent représentent des manières d'être, autrement dit des formes de vie socioculturelles, leur fonction n'est pas de dessiner les contours de l'inclusion citoyenne. Celle-ci nécessite leur dépassement en vue de l'adhésion à des valeurs communes appelées à rassembler les individus dans un ensemble plus vaste, celui d'une république ou d'une nation.

Références bibliographiques

ANDERSON, B., 1996, *L'imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'angl. par Pierre-Emmanuel Dauzat, La Découverte, Paris.

ATÉBAYÉNÉ, T., 2008, *Les paradoxes du «pays organisateur»: élites productrices ou prédatrices : le cas de la province du sud-Cameroun à l'ère Biya (1982-2007)*, Éditions saint Paul, Yaoundé.

BARBIER, J.C., 1981, « Les groupes ethniques et les langues », in *L'encyclopédie de la République unie du Cameroun*, NEA, Abidjan.

BARTH, F., 1999, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Poutignat, P., et Streiff-Fenart, J., *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris.

BAYART, J-F., Geschiere, P., 2001, « Problématiques politiques de l'autochtonie », *Critique internationale*, n° 10.

COTOLO, A., 2008, « Populations, citoyennetés et territoires : autochtonie et gouvernementalité en Afrique », *Politique africaine*, n° 112.

DE CERTEAU, M., 1994, *La prise de parole*, Seuil, Paris.

Décret n° 82/407 du 7 septembre 1982 modifiant et complétant le décret n° 75/496 du 3 juillet 1975.

DIOP, Cheikh A., 1982, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence africaine, Paris.

FORMOSO, B., 2004, « Débats sur l'ethnicité », dans Halpern, C., Ruano-Borbalan, J-C.(dir), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, éd. Sciences humaines, Paris.

GROS, J.-G., 2003, "The "Anglophone Problem" in Cameroon: A creation of "Counter Elite Intellectuals"?" in *Politics and Society in Critical Perspectives*. Lanham, Md., University Press of America.

HABERMAS, J., 2000, *Après l'État nation. Une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris.

HABERMAS, J., 1997, *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Gallimard, Paris.

HABERMAS, J., 1998, *L'intégration républicaine*, Fayard, Paris.

KONINGS, P., 1996 « Le « problème anglophone » au Cameroun dans les années 1990, *Politique africaine*, n°62, pp. 25-34.

KONINGS, P. and Nyamnjoh, F. B., 2003, *Negotiating an Anglophone Identity: A Study of the Politics of Recognition and Representation in Cameroon*, Leiden & Boston, Brill, Afrika-Studiecentrum Series, n° 1.

KYMLICKA, W., 1998, « Human Right and Ethnocultural Justice », *Revue d'études constitutionnelles*, vol. IV, n° 2.

MACKAY, F., 2003, *Guide des droits des peuples autochtones dans l'Organisation internationale du travail*, Moreton-in-Marsh, FPP.

MBONDA, E.M., 2009, *Justice ethnique. Identité ethnique, reconnaissance et représentation politique*, PUL, Québec.

MBUYINGA, E., 1989, *Tribalisme et problème national en Afrique noire. Le cas du Kamerun*, l'Harmattan, Paris.

MOUANGUE KOBILA, J., 2009, *La protection des minorités et des peuples autochtones au Cameroun. Entre reconnaissance interne contrastée et consécration universelle réaffirmée*, Dianoia, Chennevières-sur-Marne.

MOUANGUE KOBILA, J., 2008, « Droit de la participation politique des minorités et des populations autochtones. L'application de l'exigence constitutionnelle de la prise en compte des composantes sociologiques de la circonscription dans la constitution des listes de candidats aux élections au Cameroun », *Revue Française de Droit Constitutionnel* *Revue Française de Droit Constitutionnel*, n°75, p. 629-664.

NGAYAP, P.F., 1983, *Cameroun, qui gouverne ?* l'Harmattan, Paris.

NGOMO, P.A., *La confédération des bantoustans*, à paraître.

NJOH MOUELLE, E., 2002, *Député de la nation*, Yaoundé, PUCAC.

NOZICK, R., *Anarchie, État, et utopie*, Paris, PUF, 2008.

NSAME, Mbongo, 2004, *Choc des civilisations ou recomposition des peuples ?*, Dianoia, Chennevières-sur-Marne

OBENGA, T., 1985, *Les bantu : langues, peuples civilisations*, Présence africaine, Paris

OIT, 1956, *Les conditions de vie et de travail des populations autochtones*, Genève.

OIT, 1989, Convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux, Genève.

OIT, 2009, *Les droits des peuples autochtones et tribaux dans la pratique. Un guide sur la convention 169 de l'OIT*, Genève.

POLICAR, A., 2009, « Reconnaissance de quoi ? Les revendications collectives d'identités » in *Raison présente*, n° 169.

ROBINS, S., 2004, « Le tiers monde est-il un ghetto ? » À la recherche d'une troisième voie entre le cosmopolitisme postmoderne et le nationalisme culturel », *Bulletin du Codesria*, n° 1 et 2.

De l'identité ethnique comme fondement de la justice sociale et politique

TAYLOR, C., 2003, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. A.D Canal, Flammarion, Paris.

THIESSE, A-M., 2009, « Communautés imaginées et littératures », *Romantisme*, n° 143.

THIESSE, A-M., 2004, « La fabrication culturelle des nations européennes », dans Halpern, C., Ruano-Borbalan, J-C.(dir), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, éd. Sciences humaines, Paris.

Union Africaine, 2003, *Rapport du Groupe de travail d'experts de la Commission africaine des droits de l'Homme et des peuples sur les populations/communautés autochtones*.