

## Quiproquos au sujet de la «justice ethnique» Un État sans ethnie est-il possible?

Ernest-Marie Mbonda\*

**Résumé :** Cet article se propose de défendre l'idée selon laquelle l'importance de la prise en compte des identités ethniques dans un État ne signifie pas nécessairement que l'État doive s'organiser selon une politique de quotas ethniques déterminés par le poids démographique de chaque groupe ethnique. Il soutient que la «justice ethnique» renvoie davantage à un principe de justice politique plutôt qu'à un principe de justice arithmétique ou statistique. Il s'oppose à la tentative de substitution du paradigme du territoire au paradigme de l'ethnicité formulée par Emboussi Nyano en vue de défendre l'idée d'un «État sans ethnie». Non seulement le territoire n'a pas seulement une signification économique puisque les individus associent aussi leur identité ethnique à un territoire, mais aussi il ne rend pas caduque l'importance que les gens attachent à la question de la représentation au niveau des principales institutions publiques et la nécessité pour une théorie politique d'y apporter des réponses appropriées.

**Mots clés :** ethnie, identité ethnique, justice ethnique; justice sociale; justice politique. quotas, équilibre régional.

S'il est une question au sujet de laquelle les penseurs politiques africains ont encore beaucoup de mal à s'accorder, c'est la question de savoir quelle place il conviendrait de faire à l'ethnicité ou, si l'on préfère, à la tribalité dans la politique. Cette thématique continue d'alimenter des débats dans lesquels les questions conceptuelles occupent une place tout aussi importante que les questions normatives et politiques. Les protagonistes de ces discussions n'associent pas nécessairement les mêmes signifiés aux

---

\* Ernest-Marie Mbonda est professeur d'éthique, de philosophie politique et de philosophie du droit à l'Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé (Cameroun) et professeur associé à l'Université du Québec à Montréal et à l'Université de Moncton (Canada).

notions d'ethnie ou de tribu. Et quand il s'agit de savoir, sur le plan normatif et politique, si les entités ethniques ou tribales doivent être prises en compte dans l'organisation de la vie politique, les désaccords se creusent davantage aussi bien pour de bonnes que pour de mauvaises raisons. Les désaccords fondés sur les mauvaises raisons sont liés aux malentendus sur la signification des notions qui sont à la base des différentes positions. Il se pourrait en effet que des positions apparemment opposées se réconcilient si les bases conceptuelles de ces positions sont suffisamment clarifiées. Les désaccords fondés sur les bonnes raisons proviennent du fait qu'on a affaire à l'une des équations politiques les plus difficiles à résoudre et qu'en raison même de cette difficulté, aucune option théorique ne pourrait prétendre constituer à elle seule la solution qui rend inutiles ou superflues toutes les autres options théoriques.

Ces quiproquos trouvent une parfaite illustration dans un article rédigé par Emboussi Nyano (publié dans ce numéro de la revue), dans lequel l'auteur se propose, après avoir évalué et critiqué les théories politiques qui accordent une place plus ou moins importante à l'ethnicité dans l'État, de construire la théorie d'un «État sans la tribu», de fournir à l'idée de l'exclusion de la tribu du domaine du politique (énoncée par l'illustre homme politique camerounais Um Nyobe) l'armature philosophico-scientifique qui lui manquait.

Je voudrais dans cet article discuter les positions défendues par Emboussi Nyano sur quatre points : 1/ Les thèses qui me sont attribuées au sujet des quotas ethniques dans l'organisation de la vie politique en Afrique ; 2/ La définition des concepts d'ethnie, de tribalisme, d'identité ethnique... ; 3/ La substitution du paradigme du territoire à la référence ethnique ou tribale; 4/ Les dangers de la prise en compte des appartenances ethniques dans l'organisation politique d'un État.

## **1. À propos des quotas ethniques dans l'organisation politique d'un État**

La théorie qui m'est attribuée est analysée dans le cadre d'une confrontation entre deux formes d'antitribalisme : une forme «radicale» et une forme «relative», toutes deux minées par des

difficultés théoriques et pratiques importantes. La forme radicale est celle proclamée par les hommes politiques, défenseurs dans leurs discours d'une conception unitaire ou républicaine de l'État et cependant champions des pratiques politiques structurées par des clivages ethniques. La forme dite relative – celle que je défendrais – reposerait, comparée à la précédente, sur une base théorique plus cohérente, mais n'en est pas moins «frustrante» ou déconcertante, dans la mesure où elle retourne vers le tribalisme par d'autres voies, et «maintient les ethnies au centre de la confrontation politique». En quoi consiste cet antitribalisme relatif ou, à vrai dire, cette forme à peine déguisée de tribalisme? À proposer une solution de quotas qui se traduirait par l'établissement d'un lien de proportionnalité entre la participation des ethnies au pouvoir et leur poids démographique.

Ainsi, écrit Emboussi, quand à l'image de Mbonda Ernest on croit à l'Ethnie, on propose une politique de quotas ethniques dont le moindre danger n'est pas l'ouverture vers une dictature de la majorité ethnique qui n'est pas politique ici, car ne portant aucun projet pour le corps politique, mais plutôt pour le groupe uni autour de ses attributs culturels<sup>1</sup>.

Le débat sur la question des quotas ethniques n'est pas nouveau en Afrique ou au Cameroun. Il a donné lieu à des oppositions qui s'organisent globalement autour de deux thèses. Celle d'une justification de la pratique des quotas ethniques en cours dans certains pays comme le Cameroun et celle d'une opposition plus ou moins radicale à cette pratique. Il faut souligner que c'est le camp de l'opposition à cette pratique qui rallie le plus de personnes dont les arguments se situent entre les questions de principe et les problèmes pratiques. Certains auteurs par exemple soulignent l'incompatibilité entre le principe républicain de l'unité nationale et la prise en compte des différences ethniques, selon le modèle français souvent cité explicitement (Mono Ndjana, 2000 : 16). D'autres encore font valoir que l'espace politique ne peut

---

<sup>1</sup> Cf. Son texte dans le présent numéro.

reconnaître que l'identité citoyenne et non l'identité ethnique (Kamto, 1997 : 44). D'autres enfin montrent la contradiction qu'il pourrait avoir entre l'idéal d'intégration nationale poursuivi dans nos pays et les politiques d'équilibre ethno-régional qui s'appuient sur les identités ethniques (Mfoulou, 2006 : 118). À ces arguments de principe s'ajoutent ceux qui font valoir les redoutables implications pratiques de telles politiques : fragmentation ou balkanisation de l'État, exacerbation de la conscience identitaire, promotion de la médiocrité au détriment de la méritocratie pourtant si importante pour un pays en développement qui ne peut maintenir ce processus de progrès qu'en faisant prévaloir le critère de la compétence sur celui de l'appartenance ethnique, etc.

Ces arguments sont bien connus et ne doivent pas être pris à la légère, car il ne s'agit pas de simples supputations, ni de *risques potentiels*, mais de *risques réels* que l'expérience de la pratique des quotas ethniques dans certains pays invite à prendre au sérieux. Il nous suffit de reprendre deux exemples cités l'un par Jean-Pierre Chrétien pour le cas du Rwanda et l'autre par René Otaeyek pour le cas du Liban. Dans le premier cas, le principe des quotas avait conduit, au début des années 70, à une politique de terreur et d'épuration ethnique contre les Tutsis dont le pourcentage officiel avait été établi 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)

Dans le second cas, il s'agit du principe des quotas adopté lors des accords de Taëf, qui avait fini par donner lieu à des conflits politiques aigus. Ce principe 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. » (Otayek, 2000 : 106)

Le danger souligné par Emboussi de «l'ouverture vers une dictature de la majorité ethnique» (comme d'ailleurs les autres risques présentés par les deux auteurs cités plus haut) est donc réel et non fictif, et toute tentative de légitimation de la prise en compte des identités est obligée d'en tenir compte. C'est pourquoi je présente la solution du recours à des quotas ethniques avec beaucoup plus de nuances que ne le pensent certains de mes lecteurs. Si j'ai soutenu en effet qu'une telle solution est *mathématiquement* et *statistiquement* la plus valide, dans la mesure où, selon le principe de la représentation miroir, un échantillon ne peut être dit *représentatif* que si et seulement s'il reflète la population dont il est issu (diversité et taille de cette population), je n'ai pas manqué de montrer qu'un tel principe était problématique d'un point de vue *politique*. Autrement dit, si la représentation majoritaire d'un groupe majoritaire est juste d'un point de vue *mathématique*, elle ne l'est pas nécessairement d'un point de vue *politique*. La représentation que j'ai voulu défendre ici n'est pas fondée sur un principe de proportionnalité géométrique ou démographique, mais sur l'intérêt à la fois symbolique et politique de la représentation, lequel exige une autre forme de calcul des proportions qui pourraient être accordées aux différentes entités ethniques qui s'expriment dans l'espace politique. Je ne suis pas le défenseur d'une justice arithmétique, mais de la justice politique, dont les critères sont différents de ceux de la représentation statistique.

Et pour citer le cas du Burundi sur lequel je me suis souvent appuyé, la proportion de 40 % de Tutsis (pour un groupe ne représentant que 15 % de la population) dans les instances politiques (d'après les accords de paix d'Arusha de 2000 et la Constitution de 2005) ne me paraît aucunement aberrante, même

si, mathématiquement, une telle proportion de représentation aurait beaucoup de mal à être justifiée. Et je ne pense pas que les Hutus aient un intérêt politique, fondé sur la justice, à ce que les quotas de représentation soient ramenés à 85 % pour les Hutus et 15 % pour les Tutsis. Le consensus obtenu sur cette répartition montre que, au moins pour le groupe représentant les Hutus lors des négociations d'Arusha, il n'était point nécessaire d'exiger que le quota de représentation soit proportionnel au poids démographique des Hutus au Burundi. On peut voir dans ce consensus non seulement un souci commun de paix, mais aussi un sens partagé d'équité qui, ainsi que l'a bien montré Aristote, se situe toujours au-delà de ce qu'exige la simple proportionnalité géométrique.

C'est pourquoi je me suis opposé à la thèse de la proportionnalité démographique défendue par Thierry Michalon qui écrivait :

Élection de l'Assemblée législative selon un mode de scrutin permettant ouvertement la représentation en son sein des principales communautés ethniques, *proportionnellement à leur poids démographique* [c'est moi qui souligne] ; la constitution d'un gouvernement de large coalition, au sein duquel ces communautés seraient représentées, proportionnellement à leur place dans l'Assemblée ; le respect de cette même proportionnalité dans la répartition des fonds publics comme dans la gestion des services publics. (Michalon, 2003)

Mon opposition à la thèse de Thierry Michalon est fondée sur l'idée que la représentation politique n'a pas sa fin en elle-même, mais vise à assurer tout de même une certaine équité dans les procédures de négociation qui permettent de définir les droits et les devoirs des citoyens, des régions, des groupes et, autant le dire, des ethnies dans une nation. En outre, j'associe au critère de la *représentation politique* celui de la compétence que je considère par ailleurs comme ayant une priorité lexicographique sur la question de la représentation :

L'idéal est de combiner l'exigence de représentation symbolique avec l'exigence d'efficacité et de la compétence, qui demeure essentielle après tout. La santé publique par exemple ne peut pas faire prévaloir l'intérêt de la représentation des groupes sur celui de la qualité des médecins et des techniciens de la santé, même s'il est souhaitable que le corps de la santé soit représentatif des différents groupes ethniques de la société. (Mbonda, 2009 : 58)

Il me semble donc très difficile de trouver dans mes textes (l'article mentionné par Emboussi dans la bibliographie de son article ou l'opuscule publié en 2009) un seul passage qui justifie que me soit attribuée l'idée selon laquelle la participation des ethnies au pouvoir doit être fonction de leurs proportions démographiques.

## **2. La définition des concepts d'ethnie, de tribu, de tribalisme, d'identité ethnique...**

Il n'est pas toujours évident, en lisant Emboussi, de savoir si les notions d'ethnie, de tribalisme, de tribu, d'identité ethnique sont des notions interchangeables ou si elles ont des significations différentes. La notion de «tribalisme» est, de toutes celles qui viennent d'être citées, celle à partir de laquelle Emboussi analyse toute la question de la place des ethnies dans la politique. Si en effet son texte se propose, d'entrée de jeu, de «poser le problème du tribalisme», il se poursuit par la présentation de «l'ethnie» en rapport avec l'«illusion ethnographique» et l'analyse de «deux concepts d'ethnie» pour déboucher sur l'idée d'un «État sans l'ethnie» ou de «l'ethnie sans l'État».

Cette difficulté vient certes de ce que la littérature ethnologique elle-même n'aide pas forcément à définir clairement ces notions. Mais il y a à craindre que l'absence d'une définition même opératoire de ces notions de la part d'Emboussi ait des répercussions sur les thèses qu'il se propose de défendre dans son texte et ne lui permette pas de lever, comme il affirme l'avoir fait dans la conclusion de son texte, l'obstacle théorique autour de la

question du tribalisme. On ne soulève pas exactement le même problème selon que l'on parle des ethnies ou des tribus ou selon qu'il s'agit du «tribalisme». Faut-il par exemple assimiler toute référence à l'ethnicité ou aux identités ethniques au «tribalisme»? S'il s'agit de la question des références à l'ethnicité dans la construction de la vie politique, on peut raisonnablement discuter de l'opportunité ou de l'efficacité d'une telle référence, et obtenir des positions bien argumentées pour l'une ou l'autre option. Si par contre on parle du tribalisme, je ne vois pas quelle théorie politique songerait à en faire le socle de la définition de la citoyenneté ou de l'organisation de l'État. Le tribalisme renvoie d'emblée à une attitude d'hostilité des membres d'une tribu à l'égard des personnes appartenant à une autre tribu, et il est évident que le tribalisme ainsi défini ne fait pas partie des catégories dont on pourrait discuter de la pertinence pour l'organisation politique. Si c'est du tribalisme qu'il s'agit, on n'aura aucune difficulté à se mettre d'accord sur le fait qu'il vaut mieux l'exclure de la boîte à outils de l'organisation du politique.

Quoi qu'il en soit, le «tribalisme» ou «l'antitribalisme» qui m'est attribué présuppose ce qu'on appelle une conception essentialiste ou primordialiste de l'ethnicité ou de l'identité ethnique. C'est une conception à laquelle je m'oppose sans nuance (Mbonda, 2009) en soulignant notamment que le caractère prétendument «objectif» des données sur lesquelles se fondent ces essentialisations de l'ethnicité ne sont en réalité que des constructions, des réalités factices et fluctuantes, qui n'existent ou ne fonctionnent qu'au gré des intérêts stratégiques des personnes ou des groupes qui les construisent. Ces identités sont à la fois factices et réelles puisque, de fait, des individus ou des groupes s'y reconnaissent ou se définissent par elles, mais en même temps, il s'agit généralement d'identités instrumentales, mobilisées au gré des enjeux sociaux, économiques et politiques dans un État. C'est ce que montre assez longuement Emboussi Nyano lui-même avec le cas des pays africains où le jeu politique s'opère souvent entre deux ou trois «acteurs» («acteur» contre «chef bandit» pour reprendre ses mots) qui se présentent comme des représentants de groupes politico-ethniques constitués pour les besoins de la cause, groupes ayant les apparences d'entités ethniques, bien qu'ils ne remplissent pas nécessairement le critère de l'existence d'une

langue ou de traditions communes. Ces illustrations correspondent à celle tout aussi significative que j'ai indiquée dans mon texte (Mbonda, 2009) à propos du groupe *Nibolek* au Congo. C'est en effet 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 "ethnisante" » politiquement fonctionnelle et stratégiquement efficace (Mbonda, 2009 : 18).

Les analyses d'Emboussi sur cette question ne contredisent donc pas les miennes, contrairement à ce qu'il pourrait penser. Ces convergences, si elles ne portent pas sur le sens exact des notions d'ethnie ou de tribu ou même de tribalisme, portent à tout le moins sur l'idée que ces notions renvoient essentiellement à des constructions, dont le contenu objectif ne correspond pas nécessairement aux données que l'anthropologie retient pour définir une ethnie (une langue, une religion, des traditions communes, etc.).

### **3. Un État sans ethnie : de la référence ethnique au paradigme du territoire**

Emboussi propose à la dernière section de son article, contre les théories des quotas ethniques, la solution de «L'État sans l'ethnie», de «l'ethnie sans l'État» ou d'une «construction politique sans la tribu». Cette détribalisation de l'État consiste notamment à transférer au territoire «les solutions jusqu'ici proposées à l'ethnie», l'objectif d'une telle solution étant de réintégrer le champ de la politique qui est «un champ empiriquement efficace». Il s'agit de choisir, parmi les deux options suivantes, celle qui permet de donner au concept d'État toute sa signification : rattacher l'individu à l'ethnie ou le rattacher au territoire. La première option (individu-ethnie) conduirait à privilégier les intérêts de personnes artificiellement unies par des liens culturels et ouvrirait la voie «à la tyrannie d'une nomenclatura, parfois tribale, souvent de compères». La seconde (individu-territoire) permettrait aux individus de mettre leurs talents au service des intérêts collectifs «des membres de ce territoire», et surtout orienterait la vie politique

vers les «interactions territoriales, interterritoriales et intra-territoriales» des citoyens. Le paradigme du territoire permettrait donc de sortir de l'ethnicité et de dépasser la pluralité des territoires au profit d'une communauté territoriale nationale. Ce paradigme est associé au concept de «République dure» qui, par sa «dureté» ou peut-être sa pureté ne laisse aucune place aux solutions basées sur l'ethnicité, notamment en termes d'«équilibre régional» ou de «dosage ethnique» et vise plutôt à laisser toute sa place au critère du mérite. Il permettrait d'avoir de l'espace politique, défini comme territoire, une acception ouverte et non une acception fermée comme le serait l'espace ethnique ou tribal. Autant les ethnies ne se poseraient que dans un rapport d'exclusion avec les autres groupes ethniques, autant un territoire ne se comprendrait que dans un rapport d'interaction avec les autres. Autant les rapports interethniques se réduiraient à des rapports de rivalité structurés autour de l'enjeu du gain maximal pour chaque groupe ethnique, autant les rapports interterritoriaux seraient des rapports de compétition ouverte, selon le principe gagnant-gagnant, compétition dans laquelle toute victoire (en termes d'exploitation des ressources d'un territoire) est une victoire pour l'ensemble de la république. C'est pourquoi les talents des membres des groupes avec lesquels on est en compétition pourraient constituer un atout pour le territoire dans lequel ces talents s'exercent et aussi pour la république tout entière.

On pourrait discuter de la teneur politique de ce paradigme du territoire, de sa capacité à se substituer vraiment au paradigme de l'ethnicité et enfin de sa capacité à fournir une solution de rechange à la problématique de la prise en compte de l'ethnicité dans l'organisation de la vie politique, notamment quand sont en jeu les questions de la représentation dans les instances politiques d'une nation.

On admettra sans difficulté que la notion de territoire a une signification politique, puisqu'on a l'habitude de définir les espaces politiques en termes de territoire. Ce concept s'applique à l'échelle d'un pays, lorsque l'on parle du territoire camerounais par exemple, et aussi lorsque l'on définit un État en indiquant le triptyque *peuple-pouvoir-territoire*. La notion de territoire intervient aussi dans le vocabulaire de l'organisation administrative de certains pays puisque, pour le cas du Cameroun au moins, la

Constitution répartit le territoire national en «collectivités territoriales décentralisées» que sont les régions et les communes.

En Afrique, la notion de territoire a acquis une importance politique nouvelle avec les politiques de décentralisation qui ont fleuri çà et là. Si le modèle de la concentration du pouvoir avait donné lieu à la manifestation de tensions ethniques en lien avec le partage du pouvoir au niveau central, la décentralisation territoriale rendait possible une plus grande participation des citoyens à la gestion politique de leurs territoires, dans des cadres où la problématique des identités ethniques semblaient ne plus se manifester. À l'échelle d'un territoire local, la mobilisation ethnique en vue d'obtenir des parcelles et des avantages du pouvoir perd toute pertinence. Les membres de la collectivité sont dès lors amenés à se focaliser sur des enjeux de développement local et donc à mobiliser ou au moins à laisser se déployer, par rapport à ces enjeux, toutes les compétences disponibles, celles des «autochtones» et celles des «allogènes». La décentralisation territoriale recèle donc effectivement un potentiel pacificateur, parce qu'il rend inutile la nécessité de tisser des liens sur une base ethnique pour des combats politiques qui, au niveau d'un territoire local, n'ont pas d'objet.

Toutefois, le paradigme du territoire ne parvient pas vraiment à fournir une solution de rechange à la problématique de l'ethnicité à l'échelle de la république.

Premièrement, il a le défaut de ne voir le territoire qu'en termes de ressources naturelles, et de dissoudre les enjeux identitaires dans des enjeux purement économiques qu'on explicite en termes d'exploitation économique ou de «captation des ressources». Un territoire ne se réduit pas à un ensemble de ressources naturelles. Il est aussi un espace qui abrite des peuples revendiquant un certain nombre de traditions communes, une histoire, une langue et une identité partagée. Certes la question du lien entre le territoire et l'identité d'un peuple a été beaucoup discutée dans la théorie politique (Seymour, 2012; Moore, 2012; Germain, 2012). Sur cette question s'opposent une tradition issue de John Locke qui définit le territoire essentiellement en termes de propriété, et celle représentée par Kant selon laquelle le territoire est l'espace géographique dans lequel s'exerce un pouvoir juridictionnel. Les pratiques contemporaines de la territorialité

combinent ces deux approches, qui chacune soulève des questions spécifiques : celle par exemple de la justice distributive et des droits territoriaux, et celle de la forme et de l'étendue de la souveraineté d'un État sur un territoire. Il manque une troisième approche, celle qui établit le lien entre territoire et identité, parce que les peuples qui habitent un territoire n'y voient pas seulement un certain nombre de ressources à exploiter, mais aussi un espace subjectif, dans le sens où Kant parlait du temps et de l'espace comme des formes a priori de la sensibilité (voir Germain, 2012 : 7). C'est cette subjectivisation ou appropriation de l'espace qui lui donne un caractère social et même culturel, parce que, ce que les membres d'un groupe perçoivent dans le territoire qu'ils occupent, ce sont les marques symboliques, visibles ou invisibles, de leur histoire, de leurs rapports sociaux internes, des rapports avec les autres peuples, etc. Si on met à part des espaces cosmopolites où les individus de provenances diverses cohabitent, ou encore les cas des pays comme le Rwanda ou le Burundi où les ethnies Hutus et Tutsis ne sont pas établis géographiquement à des lieux précis dans le territoire national, les peuples ont tendance à associer territoire et identité ethnique. La protection d'un territoire contre des formes abusives d'occupation ou d'exploitation est la manifestation de ce lien entre territoire et identité. Ce qui est alors protégé, ce ne sont pas seulement les ressources agricoles, forestières, halieutiques ou autres, c'est aussi une histoire, une culture, une identité. Quand on s'alarme de la destruction des forêts dans les territoires habités par les pygmées Baka ou Bagyeli au Cameroun par exemple, on ne le fait pas seulement pour des raisons économiques ou environnementalistes, mais aussi écologiques (dans un sens large qui intègre les liens symboliques et culturels qu'un peuple peut avoir avec son environnement ou même son territoire) et identitaires. La destruction de ces forêts ne constitue pas seulement une menace pour les ressources naturelles dont vivent les pygmées, c'est aussi une menace pour leur identité. Plusieurs pays ont d'ailleurs fait de la question des droits territoriaux des peuples autochtones un enjeu politique important. Dans les pays, en Afrique en particulier, où leurs territoires ont été exposés à la logique économique et libérale de la mise en valeur ou de l'exploitation des ressources, les peuples autochtones ont perdu, avec leurs ressources, leur histoire, leur identité, sans que cette

perte soit compensée par une plus grande intégration interterritoriale dans une république sans ethnie. Les revendications territoriales qui se manifestent dans de nombreux pays ont conduit, comme au Canada, en Colombie ou au Pérou, à la mise en place de dispositifs de protection des territoires des populations autochtones (GITPA, 2005).

La problématique foncière, assez aiguë au Cameroun comme on le sait, ne peut être résolue simplement par le recours à des règles de transaction commerciale entre un propriétaire foncier et un acheteur, mais aussi en faisant attention à la manière dont un groupe, situé sur le territoire concerné, se représente culturellement l'acte de session d'un lopin de terre à un tiers. Les procédures traditionnelles ont ici toute leur place, de même que l'implication des autorités traditionnelles en cas de litige foncier, y compris quand le litige est pris en charge dans les juridictions modernes, à toute son importance. La mise en évidence de ce lien entre territoire et identité ne consiste pas à affirmer des droits territoriaux absolus de chaque groupe sur «son» territoire, ni à méconnaître la préséance de l'État en tant qu'institution ayant pour tâche l'administration de l'ensemble du territoire d'un pays. Comme l'indique bien Michel Seymour : « Le territoire que les peuples occupent effectivement est « leur » territoire, mais ce n'est pas nécessairement un territoire qu'ils ont le droit de posséder. Ils le possèdent *de facto*, mais au départ, ils ne le possèdent pas *de jure*. » (Seymour, 2012 : 357) Ce lien entre territoire et identité permet de dire qu'on ne peut pas envisager les relations interterritoriales ou une fusion des territoires sans en même temps être confronté à la problématique des identités ethniques. Emboussi croyait résoudre le problème d'un État sans ethnie en opposant les couples relationnels homme-ethnie et homme-territoire. La réalité impose le maintien de la relation triadique homme-territoire-identité, et la nécessité de penser «l'intégration républicaine» par la territorialité non pas en faisant abstraction de ce lien triadique, ou en le défaisant sous le mode la fiction, mais en tentant de le combiner avec le fait que dans un État, la présence d'un peuple sur un territoire qui a fini par faire corps avec son histoire ne lui donne pas un droit exclusif sur ce territoire. Par ce biais, je retrouve la conception emboussienne de l'interterritorialité, non pas par le chemin de la fiction, mais par celui de la réalité.

Deuxièmement, la république dure, sans ethnie, entièrement définie selon le paradigme du territoire, ou mieux cette nation, définie comme «le règne des hommes sans tribus ou de la grande tribu regroupant tout le monde» relève elle aussi de la fiction politique ou de la politique-fiction. Les fictions méthodologiques sont souvent utilisées dans la théorie politique depuis les auteurs anciens. Dans ces théories précisément, certaines configurations sociales ou politiques sont pensées ou présentées explicitement comme des expériences de pensée qui aident à analyser la réalité ou à formuler des principes devant régir cette réalité. Le «règne des hommes sans tribu» apparaît comme une fiction non heuristique, parce qu'elle n'est pas posée comme une fiction, mais comme une sorte de réalité qui, si elle n'est pas visible dans les formes actuelles d'organisation de l'État, c'est parce que son avènement a été contrarié par le tribalisme érigé insidieusement en modèle politique. Cela signifie que si cet obstacle du tribalisme était levé, pour laisser toute sa place à l'organisation de l'État à partir du paradigme du territoire, les individus pourraient se considérer exclusivement comme des citoyens et non comme des membres d'un groupe ethnique, la facticité de l'ethnicité ayant été démontrée dans les premiers paragraphes du texte d'Emboussi.

J'ai montré plus haut que la construction du jeu politique autour du paradigme du territoire ne saurait faire disparaître le sentiment d'appartenance qui anime les individus, même si cette appartenance consiste à se rattacher à une entité qui relève de la construction stratégique. Au-delà du territoire, même si la langue – pour ne prendre que cet exemple – n'est pas un critère décisif pour définir une ethnie, ceux qui parlent une même langue développent un certain sentiment d'appartenance à une même communauté, une *communauté* de personnes qui *communiquent* sur une même vision du monde, celle que porte précisément cette langue, même si d'autres personnes – issus d'autres groupes – peuvent apprendre la même langue. Si les contours d'une telle communauté sont plus ou moins flous, cette communauté n'en est pas moins réelle, comme est aussi réelle la tendance naturelle à souhaiter pour cette communauté, si ce n'est contre les autres, mais au moins de manière préférentielle, le meilleur de ce que la coopération socio-politique peut apporter à ses différents partenaires. Les individus ne sont donc pas indifférents sur la

question de savoir si le gouvernement de leur pays est constitué à 40 ou 50 % des personnes parlant à peu près la même langue ou ressortissantes d'une même région quand, parallèlement, aucune personne parlant leur langue ou ressortissant de leur région n'est présente dans ces grandes instances de l'État. La présence des membres d'un groupe ethnique dans ces instances permet à l'ensemble du groupe de développer précisément le sentiment d'appartenance à l'État. Quand il s'agit de constituer un gouvernement par exemple, il faut certes accorder toute sa place au critère de la compétence, ce sans quoi on compromettrait le devenir même du pays. Mais dans la mesure où ces compétences se rencontrent en général sur l'ensemble du territoire national, dans la mesure où l'accès aux postes ministériels ne se fait pas par un concours qui aurait permis de sélectionner les meilleurs par une procédure anonyme ou impersonnelle, la personne qui opère sa sélection est condamnée à tenir compte du type de message politique que pourrait donner une certaine manière de faire cette composition. En postulant encore une fois que les compétences sont disponibles sur l'ensemble du territoire national, il serait politiquement irresponsable de ne choisir que des compétences d'une seule région ou de quelques régions seulement à l'exclusion d'autres régions. C'est à cela que renvoie le *principe* de l'équilibre régional, alors que sa *pratique* en Afrique obéit plutôt à des géométries politiques assez occultes. Les facteurs psychologiques font partie des éléments sur lesquels le politique doit nécessairement s'appuyer pour s'exercer (à côté d'autres facteurs comme l'économie, la démographie, les relations internationales, etc.). Et comme l'a montré Thomas Nagel, «la théorie politique est l'otage de la nature humaine» (Nagel, 1994 : 28). La théorie politique concerne les humains tels qu'ils sont et non tels qu'on aimerait qu'ils soient. Les «circonstances de la justice» définies par David Hume dans son *Traité de la nature humaine* ont ici toute leur importance : c'est parce que les humains sont ce qu'ils sont (partiellement égoïstes, mutuellement désintéressés, et soucieux de leurs intérêts et de ceux de leurs proches) qu'une théorie de la justice doit proposer des règles qui présupposent ces caractéristiques et non qui les exténuent. Le but d'une théorie de la justice prenant en considération pareilles caractéristiques n'est point d'ériger celles-ci en valeurs politiques, loin s'en faut. Une telle théorie

cherche en revanche à définir les conditions de possibilité d'une société juste, dans laquelle les critères de répartition des avantages et des charges de la vie commune sur un même territoire sont à la fois connus et approuvés par tous en dépit des caractéristiques qui différencient les personnes.

La question ne se pose donc pas de savoir s'il est opportun de tenir compte des identités ethniques dans l'organisation de la vie politique (puisque ces identités sont déjà présentes dans les espaces politiques), mais plutôt, comment le faire en évitant les dangers qui semblent être associés à cette démarche. On admettra qu'il est dangereux de laisser la question des identités ethniques, déjà présentes dans l'espace politique, sans une réponse politique appropriée et équitable. Les Pays-Bas sont cités comme pays démocratique et stable. Cette stabilité tient certainement à la prise en compte des différentes communautés que sont les catholiques, les calvinistes, les socialistes et les libéraux dans l'organisation de la vie politique. Comme l'indique Thierry Michalon :

Cette société est néanmoins très stable, car elle a institutionnalisé sa fragmentation culturelle : les partis politiques se présentent ouvertement comme représentant ces communautés culturelles plus que les classes sociales, les élections législatives se déroulent selon un mode de scrutin proportionnel, enfin, le gouvernement n'est pas politiquement homogène, mais composé lui-même à la proportionnelle des groupes représentés à l'Assemblée. Animé d'un solide esprit de consensus, ce gouvernement constitue donc une sorte de « voûte » coiffant les « piliers » que sont les communautés. (Michalon, 2003)

Les défenseurs de ce que l'on appelle au Cameroun «l'équilibre régional» ou la politique des quotas dans le sens précisé plus haut (qui ne consiste pas, répétons-le à mettre en œuvre un critère de proportionnalité démographique ou statistique) sont avant tout des défenseurs de la justice politique. Les identités ethniques n'ont pour eux aucune valeur ou aucune importance en soi. Tout le problème est celui de savoir quelle est la réponse

politique la plus appropriée aux situations politiques dans lesquelles les identités ethniques comptent pour les citoyens. Une solution qui consisterait à inviter les citoyens à «oublier» leurs identités ethniques ne peut être viable, aussi paradoxal que cela puisse paraître, que par des mesures d'intégration des composantes ethniques de la nation dans la vie politique. Autrement dit, et non moins paradoxalement, c'est la prise en compte du facteur ethnique qui constitue le meilleur moyen de le faire «oublier» dans les revendications politiques. Je mets à dessein la notion d'oubli entre guillemets, pour signifier que ces identités peuvent ne pas être mobilisées quand les circonstances politiques ne s'y prêtent pas, mais qu'elles demeurent, quoi qu'il en soit, la manière dont les individus se définissent, sans que cela conduise nécessairement à la remise en cause de leurs statuts de citoyens égaux aux autres. Cela revient à donner un visage «humien» (en référence à la théorie de David Hume) ou humain (à partir des caractéristiques de l'identité humaine) aux principes de l'organisation politique, qui ne s'adresse pas à une communauté des dieux (on comprend pourquoi Aristote pensait que les dieux n'ont pas besoin de droit ou de justice).

J'adhèrerais volontiers à une solution qui consisterait à construire un espace politique neutre de toute référence ethnique (un État sans ethnie) à partir du modèle républicain de la citoyenneté démocratique, si une telle solution constituait une réponse politique effective et non une réponse purement fictive. Si une telle solution conduisait à faire effectivement oublier les appartenances ethniques, il n'y aurait aucun intérêt pour moi, ni politique, ni philosophique, à plaider pour la prise en compte des identités ethniques dans la construction de l'espace politique. J'observe simplement qu'en dépit de l'importance que représente *a priori* le principe de l'égalité entre les *individus*, en dépit de l'intérêt qu'il y aurait, dans un État, à éliminer toute référence aux identités ethniques, souvent porteuse de divisions, d'exclusion et même pire, un tel schéma politique n'a pas empêché, dans les États où il a été appliqué – dans le modèle jacobin français en particulier – que s'expriment des revendications de nature ethnique, alors même que l'on n'y a pas assisté au type de scénario de polarisation ethnique entre deux acteurs tel que décrit par Emboussi. On pourrait voir dans la résurgence de ces revendications

l'échec de la mise en œuvre de l'idéal républicain, en indiquant que c'est faute d'avoir réussi son pari de l'intégration dans un même modèle de citoyenneté que des groupes, plus ou moins marginalisés, se sont tournés vers leurs identités communautaires. Il y a de fait une interdépendance entre justice sociale et justice politique qui fait que les questions sociales ne peuvent être réglées indépendamment des questions de justice politique qui concernent principalement la gestion politique des requêtes concernant en particulier les croyances, les convictions morales et philosophiques, et aussi les identités ethniques et culturelles.

Si le modèle républicain échoue à faire oublier les appartenances ethniques, c'est aussi parce que ces identités, comme le dirait Charles Taylor, font partie de la manière dont les gens se définissent. Mon identité politique n'est pas seulement celle de l'individu-citoyen titulaire d'un certain nombre de droits et soumis à un certain nombre de devoirs, mais aussi celle qui me rend sensible à la manière dont, dans mon pays, on intègre les différentes «composantes sociologiques» (version euphémisée de la notion de composante ethnique dans les textes législatifs camerounais), notamment dans les différentes instances de la vie politique.

#### **4. Sur les dangers de la référence à l'ethnicité dans l'organisation de la vie politique**

Les dangers de la prise en compte des identités ethniques dans l'organisation de la vie politique ont été rappelés plus haut. Il n'est donc pas opportun de les énumérer ici de nouveau. Par contre, la question de savoir comment faire en sorte que cette démarche ne produise pas fatalement les effets qui lui sont souvent associés reste à être examinée. Comment par exemple éviter l'exacerbation des consciences identitaires, la fragmentation de l'État en microcosmes ethniques, etc.? Il n'existe pas de recette miracle pour ce genre de problème et dans les affaires humaines, il convient de se référer à la sagesse pratique qui se développe grâce à une attention à l'histoire des sociétés et aux attentes des peuples que l'on gouverne. Les génocides successifs qui ont endeuillé non seulement le Burundi et le Rwanda, mais aussi la communauté internationale, ont été déterminés essentiellement par la

monopolisation du pouvoir par un groupe ethnique et la marginalisation des autres groupes ethniques. À partir de ces cas, choisis parmi les plus tragiques mais aussi les plus exemplaires, on peut établir une corrélation positive entre la marginalisation ethnique et la guerre. Une telle corrélation invite non pas à trouver une solution qui ferait disparaître les revendications ou simplement des attentes de nature ethnique, mais une meilleure réponse politique à ces revendications ou à ces attentes, en termes d'équilibre ethnique ou régional. L'exemple des Accords d'Arusha de 2000 pour le Burundi et de la Constitution burundaise de 2005 montre que l'équilibre suppose qu'on renonce précisément à un modèle de représentation dicté par le poids démographique d'un groupe. On ne parlerait pas d'équilibre au Burundi si les quotas avaient été répartis selon la proportion de 85 % pour les Hutus et 15 % pour les Tutsis. Au contraire, c'est la répartition proposée par l'Accord de paix et entérinée par la Constitution, de 60 % et 40 %, qui est censée assurer au moins provisoirement (en attendant que soient trouvées des meilleures solutions) l'équilibre nécessaire pour garantir la paix et la stabilité. Il s'agit d'un équilibre certes fragile, comme le sont tous les équilibres politiques, parce qu'ils sont sans cesse exposés aux appétits de pouvoir des acteurs politiques. Mais il est clair que sa force politique provenait de ce qu'il avait été admis comme solution appropriée pour gérer les violences génocidaires qui avaient déchiré le Burundi.

La sagesse pratique des gouvernants, si importante soit-elle, n'est pas suffisante dans un État qui se veut démocratique. Ici, des questions fondamentales de justice sociale et politique, comme les autres questions essentielles qui engagent la vie d'un État, méritent d'être ouvertes aux délibérations publiques dans des espaces où les participants sont en mesure de faire un effort minimum de décentrement par rapport à leurs particularités ethniques ou partisans. Il est certes difficile de réunir empiriquement les conditions d'une telle délibération idéale. Mais l'inexistence d'une délibération idéale n'empêche pas d'envisager les conditions contrefactuelles, mais régulatrices, d'un idéal de délibération politique.

Enfin, autant il faut se référer à la «nature humaine» pour voir quelle importance les gens attachent à leurs appartenances ethniques, autant la même nature humaine nous montre que cet

attachement à nos identités ne nous enferme pas dans celles-ci. C'est pourquoi les êtres humains acceptent volontiers, en général, de sacrifier certains de leurs intérêts particuliers pour laisser triompher ce qui est juste. Il est donc réaliste de penser que la pratique de l'équilibre régional constitue une réponse appropriée dans des contextes où il existe des différenciations ethniques, et que cette pratique ne conduit pas au scénario d'une république fragmentée en ethnies tant qu'elle est justifiée par le caractère ouvert et équitable de ses critères.

## **Conclusion**

La question de savoir si un État sans ethnie est possible m'a permis finalement de préciser, à l'opposé de la thèse d'Emboussi Nyano, que si je soutiens en effet l'idée de l'importance de la prise en compte des identités ethniques dans un État, cela ne me conduit pas à affirmer que la méthode la plus juste ou la plus efficace pour réaliser ce but serait celle des quotas ethniques proportionnels au poids démographique de chaque groupe. Je défends davantage un principe de justice politique qu'un principe de justice arithmétique ou statistique. Ce que l'on appelle «équilibre régional» au Cameroun – et dont je défends le principe – n'est pas (ou ne devrait pas être) déterminé par une balance démographique, mais par une exigence d'équité dont les paramètres ne sont point d'abord arithmétiques. Tout en reconnaissant, avec Emboussi, que les identités ethniques ne sont que des constructions, je ne partage pas pour autant la conclusion politique qu'il en tire : à savoir, construire un État sans ethnie, en prenant pour unique paradigme le territoire. Pareille abstraction n'est possible qu'en théorie, mais lorsqu'il s'agit de déterminer les principes d'une organisation politique réelle, la théorie politique est tenue de prendre acte des données réelles de la psychologie humaine ou de la nature humaine. Cette prise en compte de la réalité humaine est-elle incompatible avec l'exigence de justice, de paix ou de démocratie? La même réalité humaine permet de répondre à cette question : en revendiquant la prise en compte de leurs identités ethniques (si factices ou stratégiques que soient ces identités), les individus ne remettent pas en question les principes fondamentaux d'une vie

politique juste et stable. Ils ne méconnaissent pas les principes fondamentaux de l'égalité entre les citoyens. Leur souhait, en général, c'est de se savoir intégrés dans l'organisation de la vie politique de manière à la fois symbolique (la présence de quelques-uns des membres des groupes auxquels ils se rattachent) et effective (la possibilité réelle pour eux de rendre cette présence à la fois utile pour tous et pour eux). Ils sont aussi à même de s'accorder sur les meilleurs modèles qui permettent de concilier les intérêts des individus et des groupes avec l'exigence de justice sociale et politique. Ce pour quoi je plaide, finalement, c'est la nécessité de trouver des réponses appropriées – justes et efficaces – à ces différentes requêtes, par des stratégies politiques – ou mieux des procédures politiques équitables – qui permettent de faire droit à celles qui sont légitimes ou de refuser celles qui ne le sont pas.

## **Bibliographie**

ABEGA, Séverin Cécile (2006), « La tribu n'existe pas », in David Simo éd., *Constructions identitaires en Afrique*, Yaoundé, Éditions Clé, pp. 71-83.

ABEGA, Séverin Cécile (1998), *Pygmées Baka. Le droit à la différence*, Yaoundé, Inadès Formation et Université catholique d'Afrique centrale.

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

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*.

BAYART, Jean-François (1996), *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, « L'espace du politique ».

BURDEAU, Georges (1970), *L'État*, Paris, Le Seuil.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre (1985), « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in Amselle/M'bokolo éd., *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 129-165.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre (1991a), « Les racines de la violence contemporaine en Afrique », *Politique Africaine*, n° 42, pp. 15-27.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre (1991b), « "Presse libre" et propagande raciste au Rwanda », *Politique Africaine*, n° 42, pp. 109-121.

## Ernest-Marie Mbonda

CHRÉTIEN, Jean-Pierre (2000), « Le Burundi après la signature de l'accord d'Arusha », *Politique africaine*, n° 80, décembre.

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

GERMAIN, Alexandre (2012), « Sortir le territoire de sa logique exclusive. Pour une définition fonctionnaliste de la territorialité », *Philosophiques*, vol. 39, n°. 2, pp. 435-449.

GITPA (Groupe International de Travail pour les Peuples Autochtones) (2005), *Droits territoriaux des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan.

HEBGA, Meinrad (2000), « Multiethnicité, quota et représentativité en question », *INPACT TRIBUNE*, n° 19.

HUME, David, *Traité de la nature humaine*.

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 (2001), *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal.

MBONDA, Ernest-Marie (2003), « La justice ethnique comme fondements de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique », in *Souverainetés en crise*, J. Boulad-Ayoub et L. Bonneville eds., L'Harmattan et PUL.

MBONDA, Ernest-Marie (2009), *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politiques*, Québec, PUL.

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

MFOULOU, Jean (2006), « Équilibre régional et désunion nationale au Cameroun : leçons du passé et perspectives d'avenir », in David Simo éd., *Constructions identitaires en Afrique*, Yaoundé, Éditions Clé, pp. 109-120.

MICHALON, Thierry (2003), « L'Afrique au défi de l'État pluricommunautaire », *Le Monde diplomatique*, décembre.

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

MONO NDJANA, Hubert (2000), « Le rôle des quotas dans la gestion d'une société multiethnique », *INPACT TRIBUNE*, n° 19.

## Quiproquos au sujet de la «justice ethnique» Un État sans ethnie est-il possible?

MOORE, Margaret (2012), «Justice et théories contestées du territoire», *Philosophiques*, vol. 39, n° 2, pp. 339-351.

NAGEL, Thomas (1994), *Égalité et partialité*, Paris, PUF.

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

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

OTAYEK, René éd. (1999), *Afrique : les identités contre la démocratie*, *Cahier des sciences humaines*, n° 10, Éditions de l'Aube, IRD.

RAWLS, John (1987), *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil.

SEYMOUR, Michel (2012), «Peuples et territoires», *Philosophiques*, vol. 39, n° 2, pp. 353-365.

SIMO, David éd. (2006), *Constructions identitaires en Afrique*, Yaoundé, Éditions Clé.

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*, n° 1, pp. 17-37.

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

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