

Le dieu de l'hospitalité est aussi dans les cuisines : une approche ethnophilosophique de l'éthique de l'hospitalité

Ernest-Marie Mbonda*

Résumé : Cette étude, basée sur une enquête « ethnographique » effectuée en 2010 auprès de trois peuples, les Beti au sud, les Baham à l'ouest et les Nso' au nord-ouest du Cameroun, vise à mettre au jour les logiques et les valeurs qui s'expriment dans les cultures ou dans les conceptions et les pratiques de l'hospitalité chez les peuples visés par l'enquête. Elle a pour objectif de montrer comment, à travers ces cultures, s'expriment non seulement le caractère intrinsèquement ambivalent de l'hospitalité (le regard porté sur l'étranger, le statut moral de l'hospitalité, les droits de l'étranger et les épreuves de l'hospitalité), mais aussi la manière dont s'articulent dialectiquement les antinomies de l'hospitalité pour lui donner sa force normative et critique.

Mots-clés : éthique, hospitalité, étranger, ethnophilosophie

Deux remarques pour expliquer l'orientation que je souhaite donner à cette note de recherche sur l'éthique de l'hospitalité. Premièrement, je pars de l'idée aristotélicienne selon laquelle l'éthique a partie liée avec les convictions et les mœurs. C'est ce qui conduisait Aristote à construire l'essentiel de sa pensée éthique à partir des *endoxa* (malgré le dédain avec lequel Platon regardait les opinions), la tâche du philosophe étant, pour Aristote, celle de l'élucidation et de la systématisation de ces opinions. Le choix des *endoxa* comme point de départ de cette étude sur l'hospitalité est encore plus justifié par le lien consubstantiel qui existe entre la culture (exprimée à travers ces *endoxa*) et l'hospitalité, ainsi que le montrait Jacques Derrida :

L'hospitalité c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'éthos, à

* Ernest-Marie Mbonda est professeur d'éthique et de philosophie politique et juridique à l'Université catholique d'Afrique centrale (Yaoundé, Cameroun) et professeur associé à l'Université de Moncton, à l'UQAR et à l'UQAM. Il est l'auteur de nombreuses publications, dont *La justice globale et le droit d'être migrant* (Sherbrooke, GGC éditions, 2005).

savoir la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, l'éthique est *l'hospitalité*, elle est de part en part coextensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite. (Derrida, 1997, p. 42)

Deuxièmement, et dans la foulée de la remarque précédente, ma perspective est « ethnophilosophique ». Je me permets de choisir cette perspective en dépit de la critique dont elle a été l'objet chez un certain nombre de philosophes africains¹, car je suis convaincu de la possibilité de travailler philosophiquement sur les données de l'ethnologie tout en évitant les problèmes méthodologiques souvent reprochés à l'ethnophilosophie². L'« *ethos* » ou les « *endoxa* » analysés dans ce texte ont été obtenus grâce à une enquête effectuée en 2010³ auprès de quelques

¹ Ces critiques que l'on trouve notamment chez Fabien Éboussi Boulaga, Paulin Hountondji, Marcien Towa, Henry Odera Oruka, Kwasi Wiredu, font valoir en effet que l'ethnophilosophie se contente d'appliquer sans examen le concept de philosophie à des données de l'ethnologie, ce qui conduit à une double trahison : trahison de la démarche critique propre à la philosophie et trahison de la démarche descriptive de l'ethnologie. L'ethnophilosophie a aussi été accusée d'être un discours extraverti, ayant pour seul objectif non pas de construire une pensée rigoureuse, mais de quêter, auprès de l'Occident, et contre l'ethnocentrisme occidental, l'attribution à l'Afrique d'un certificat d'humanité et de rationalité philosophique (voir Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 26 et suiv.).

² Par exemple, plutôt que d'attribuer d'emblée les « opinions » analysées ici à des communautés entières, j'ai choisi de laisser parler des individus (comme le fait d'ailleurs Henry Odera Oruka, 1991) et de montrer les divergences de points de vue sur certaines questions portant sur le même groupe. Le postulat de l'unanimisme généralement reproché à l'ethnophilosophie est ainsi évité.

³ Enquête conduite par Mathieu Thierry Ngosso (pour les Betis), Maurice Guy Yeyouemo (pour les Baham) et Émile Kifon (pour les Nso') à partir d'un questionnaire élaboré par Ernest-Marie Mbonda et Dany Rondeau dans le cadre d'un projet de recherche sur les savoirs locaux financé par le Programme de coopération scientifique interuniversitaire de l'Agence universitaire de la francophonie (AUF).

« sages⁴ » issus de trois peuples du Cameroun : les Beti, les Baham et les Nso' (peuples situés respectivement au sud, à l'ouest et au nord-ouest du Cameroun). Il m'a semblé utile de laisser s'exprimer ces *endoxa* en les citant en abondance, avec les noms de leurs auteurs⁵, afin que les analyses qui en sont faites ne masquent pas trop la profondeur qu'elles recèlent. À ceux qui auraient encore quelque réticence à prendre au sérieux l'approche ethnophilosophique si sévèrement critiquée, je dirai, comme Héraclite : « Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine » (cité par Aristote, *Parties des animaux*, 645 A).

À partir de ces deux remarques, je précise l'objectif de cette étude : mettre au jour les logiques et les valeurs qui s'expriment dans les conceptions et les pratiques de l'hospitalité telles qu'on peut les voir à l'œuvre chez les peuples visés par l'enquête. Ces logiques et valeurs semblent confirmer ce qui a été souligné par un certain nombre d'auteurs comme étant l'essence même de l'hospitalité, à savoir son ambivalence intrinsèque, que l'on peut expliciter par trois antinomies. 1) le regard porté sur l'étranger : entre le respect (dû à un être considéré comme quasi divin) et la méfiance (à l'égard d'un ennemi potentiel); 2) la solidité normative de l'hospitalité (tenue pour une valeur sacrée) et sa fragilité quand elle est mise à l'épreuve des circonstances difficiles et que l'hospitalité se transforme en hostilité, quand apparaît l'aporie qu'exprime Derrida par le néologisme d'« hostipitalité »; 3) la

⁴ Je mets des guillemets pour signifier la controverse qui existe sur le statut de sage : en fonction des critères qui permettent d'assigner un tel statut à une personne, il peut y en avoir un très petit nombre seulement (comme chez les Grecs et dans la culture occidentale en général) ou un grand nombre (dans les sociétés africaines). Je me permets de retenir un critère large : la capacité pour toute personne à exprimer un jugement cohérent, fondé sur des arguments exprimables, sur les différents sujets de la vie. Au regard de ce critère, il pourrait certes y avoir des différences de degré dans la sagesse, de même qu'il y a, dans l'histoire des idées, des auteurs reconnus comme de « grands » penseurs.

⁵ Je suis ici aussi l'exemple de Henry Odera Oruka qui, dans son livre *Sage philosophy*, a choisi de ne pas présenter les réponses obtenues de ses interlocuteurs de manière anonyme, parce qu'il s'agit précisément de montrer que ces réponses sont bien celles de personnes qui les assument, les défendent, les argumentent et qu'il serait injuste, dans ce cas, de faire disparaître dans l'anonymat.

tension entre le juste et l'utile, quand l'acceptation de l'étranger est tantôt fondée sur des principes moraux, tantôt sur l'intérêt (bien compris) de la société d'accueil. Le pari de cette étude est de montrer, en prenant le contrepied de la thèse derridienne (voir Derrida, 1998, p. 5), que ces trois antinomies sont « dialectisables », qu'il est possible de les surmonter en les synthétisant dans une seule signification de l'hospitalité, notamment quand celle-ci est envisagée comme devoir-être, comme une éthique. Je poserai, pour tenir ce pari, que les crises de l'hospitalité – l'oubli de l'hospitalité – sont cela même qui fait resurgir l'éthique de l'hospitalité, réapparaître la *loi* sacrée de l'hospitalité au-delà des *lois* ou les pratiques humaines – trop humaines – de l'hospitalité.

1. L'inquiétante étrangeté de l'étranger

L'étrangeté de l'étranger n'apparaît pas d'emblée dans les définitions de cette notion fournies par les personnes interrogées dans notre enquête. On représente un étranger soit comme « *une personne qui ne partage pas le quotidien de la communauté et n'en est pas issue* » (Essomba), soit comme une personne « *qui arrive nouvellement et qui ne vit pas avec nous* » (Kamgaing) ou enfin comme « *une personne qui n'est pas de la localité, le Ki-Ngwii chez les Nso'* » (Mah).

Une telle représentation de l'étranger (sous la figure de l'étrangeté) n'en est pas moins répandue. Dans les réponses à la question : « *quelle représentation avez-vous de l'étranger?* », on voit apparaître les trois traits les plus significatifs de cette étrangeté : 1) « l'ailleurs » d'où il provient, ce qui revient à indiquer le caractère « lointain » de son lieu de provenance, pas nécessairement dans le sens de la distance géographique, mais plutôt de la distance humaine; 2) le caractère inconnu (voire mystérieux) de l'étranger lui-même, et 3) la différence de langue et de culture.

« *L'étranger est d'abord toute personne inconnue... en provenance d'une contrée lointaine, différent dans sa langue et dans sa culture* » (Essomba).

Le psychologue Paul Denis a découvert que les mathématiques provoquaient chez l'un de ses patients un sentiment d'inquiétante étrangeté, parce qu'elles s'expriment dans un langage

« étranger » et non naturel (voir Kristeva, 1988, p. 278-279). De même, un étranger, c'est d'abord un inconnu qui, comme les inconnues en mathématique, inspire une certaine crainte, parce qu'il vient d'ailleurs, de loin, et qu'il parle une langue inaudible (*belobolobo* chez les Beti). Même s'il n'est pas encore indexé comme ennemi, il n'est pas pour autant un ami, et il n'a même pas le privilège d'être une personne « neutre », « quelconque ».

« Ici (chez les Baham), quand un étranger arrive on se méfie d'abord... On ne doit pas tout de suite accueillir l'étranger comme si on le connaissait avant. Il faut d'abord entrer de manière prudente en contact avec l'étranger » (Kamgasing).

Tobias Bikong indique la même posture de méfiance chez les Nso' :

« Souvenez-vous qu'un étranger n'est pas seulement appelé kingwiih, (personne qui n'est pas de la localité) mais aussi wir-kitum qui signifie " celui qui vient de l'extérieur ou de loin ". C'est ce qui distingue l'étranger du natif. Celui-ci regarde l'étranger comme quelqu'un qui se comporte différemment, il se méfie de l'étranger et est attentif à ce qui le distingue des membres de la communauté. »

La méfiance ou tout au moins la prudence semble donc être la première règle à observer lorsque l'on est en face d'un étranger, dans la mesure où il s'agit toujours d'une personne dont on ne connaît pas encore les intentions. Boniface Wirngo le souligne bien :

« Un étranger n'est pas un frère, il n'est pas membre de ta communauté. Il faut se montrer accueillant à son égard, mais tout en continuant de conserver ses distances. Les étrangers sont en général bien acceptés, mais la réalité est qu'ils sont regardés avec un certain doute lié au fait qu'on ne connaît pas leurs intentions. Ce n'est pas un signe de rejet ou de haine, mais simplement une manière de prudence. »

L'étrangeté de l'étranger peut aussi se traduire par son assimilation à un surhumain, en général à une divinité. Certes, comme on le verra plus bas, il finit par être traité comme un humain, mais derrière l'étrangeté, on peut percevoir d'abord quelque chose de mystérieux, de divin, qui commande, avec sans doute la même prudence, une attitude de bienveillance active. Pa Kimbo le mentionne en se référant à sa propre expérience :

« Il y a chez les Nso' une croyance selon laquelle Dieu rend visite aux gens à travers les étrangers et j'ai moi-même expérimenté les implications d'une telle croyance. Cela est arrivé alors que j'étais encore un enfant. Je me trouvais dans les voisinages d'un quartier voisin, quand les gens se sont empressés de m'offrir beaucoup de nourriture et de boissons. J'étais trop petit pour comprendre la signification d'une telle manifestation de charité... »

Une telle croyance n'est pas exceptionnelle. Elle fait écho à Homère qui affirmait que « les dieux voyagent parfois sous la forme d'étrangers » (*L'Odyssée*, XVII). Dans ce cas, l'étrangeté de l'étranger, qui habituellement le rend vulnérable, l'en protège paradoxalement en même temps. Le fait d'être perçu comme un être quasi divin ou comme le porteur d'un message divin assure l'étranger d'une protection qui s'exerce en particulier au moment le plus délicat de la rencontre, au moment où la méfiance qu'il inspire aurait pu conduire spontanément à une attitude d'hostilité à son égard.

2. La gestion de la distance

Michel Meyer a récemment introduit le paradigme de la distance en morale, en définissant celle-ci comme la gestion de la distance entre nous et les autres.

La morale, écrit-il dès les premières lignes de l'introduction de son livre, est ce qui permet non seulement de gérer la distance entre les êtres, mais aussi de caractériser, voire de justifier les manières de répondre aux problèmes que cette distance, souvent variable, suscite... La morale est ainsi réponse à la distance qui sépare les êtres, mais elle est aussi

réponse sur cette distance, que ce soit pour la légitimer ou afin d'adopter tel ou tel comportement. (Meyer, 2013, p. 9)

L'éthique de l'hospitalité se prête avec beaucoup de pertinence à une application de ce paradigme de la distance. L'étranger, celui qui vient d'ailleurs ou de loin, modifie la distance qui faisait de lui un parfait inconnu, perdu dans la représentation abstraite d'une humanité qui existe au-delà des frontières d'une communauté, en créant une nouvelle distance qui le place dans la proximité des membres d'une autre communauté. De l'inconnu lointain qu'il était avant, il devient, du jour au lendemain, un inconnu proche, physiquement présent, et inquiétant. On comprend pourquoi la distance devient un enjeu important dans la conduite de l'hospitalité. Cet enjeu s'exprime par des questions passablement embarrassantes : faut-il maintenir la distance comme pour se protéger de l'étrangeté de l'étranger? Faut-il éliminer totalement cette distance en « naturalisant » l'étranger ou, pour le dire autrement, en le considérant comme un « natif » de la communauté? Faut-il simplement réduire la distance, dans une sorte de quête du juste milieu qui permettrait peut-être à l'étranger d'être accueilli sans s'aliéner totalement, et à la communauté d'accueil d'accepter l'étranger sans trop s'exposer à l'insécurité que pourrait produire une trop grande proximité?

La distance, ici, est celle de la différence plus ou moins accentuée des manières de penser, d'agir, de parler, de célébrer les événements essentiels de la vie, de comprendre des interdits relatifs à la nature, au temps, aux autres, etc. La gestion de cette distance revient à se demander si l'étranger doit se dépouiller de son identité, se désidentifier pour être accepté ou s'il lui est permis de conserver son identité, c'est-à-dire cela même qui le situe à une certaine distance des autres. Comme le dit bien Derrida : « La question de l'hospitalité commence là : devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, à tous les sens de ce terme, dans toutes ses extensions possibles, avant et afin de pouvoir l'accueillir chez nous? » (Derrida, 1998, p. 2).

En analysant les différentes réponses, on voit que l'étrangeté de l'étranger ne conduit pas à un rejet spontané de cette personne inconnue. La distance initiale – celle d'une

personne venant de l'extérieur et de loin - n'est donc pas maintenue. Certes, l'intrusion de l'étranger dans notre espace est nécessairement source d'insécurité. Dans la psychanalyse, les éléments étrangers qui perturbent notre sécurité psychoaffective doivent apparemment être repoussés au-dehors pour que le patient retrouve sa guérison. Selon Monique Schneider,

[C]'est la pénétration par effraction d'un élément étranger originairement extérieur au sujet qui est à l'origine du désordre, comme si l'extériorité était fondamentalement intrusive et mortifère. Selon le code religieux ou laïc, l'extériorité sera désignée comme « diabolique » ou comme simplement « étrangère », mais, dans l'une et l'autre lectures, l'entreprise thérapeutique obéit à un diagramme spatial clair : il s'agit de renvoyer au-dehors ce qui est censé avoir fait irruption à partir d'un espace étranger à celui du sujet. (Schneider, 2004)

Chez les personnes interrogées, en revanche, la distance se « négocie » par rapport à une autre visée. La distance initiale n'est qu'une distance provisoire, qui ne saurait tenir longtemps. S'il n'est pas prudent de courir vers l'étranger dès son arrivée, il ne l'est pas non plus de le maintenir dans une étrangeté radicale. Ce serait comme maintenir l'inconnu, toujours perçu comme potentiel ennemi, chez soi, dans sa maison ou dans son village. La méfiance initiale est donc tout à fait compatible avec le désir d'aller vers l'étranger pour le connaître, à la fois pour dévoiler le mystère qui l'entoure, qui fait de lui un être étrange, potentiellement dangereux, et pour savoir comment répondre à sa détresse ou à son besoin d'être intégré dans une nouvelle communauté.

La distance ne peut certes pas être totalement supprimée. Car si l'étranger parvient à montrer qu'il est animé par de bonnes intentions, qu'il n'est pas un ennemi, il n'en demeure pas moins un « corps étranger ». Il peut cesser d'être perçu comme tel, en se dépouillant de ce qui fait que son étrangeté saute pour ainsi dire aux yeux, tout en conservant la part (plus ou moins importante) de cette étrangeté qui n'effraie pas.

Certaines personnes interrogées pensent qu'il vaut mieux que l'étranger adopte les traditions de la communauté d'accueil.

Tel est le point de vue de Caroline Wankuyh :

« Historiquement, les Nso' sont attachés à leurs traditions et ont toujours vécu en harmonie grâce à ces traditions. Par conséquent, un étranger qui arrive devrait laisser ses propres traditions de côté pour pratiquer les traditions des Nso'. En outre, la connaissance de la langue Nso' ne peut que faciliter son intégration. »

Ils sont plus nombreux, en revanche, ceux qui soutiennent que l'étranger a le droit de conserver sa culture (ses coutumes, ses rites, sa langue), donc une certaine distance, tant qu'elle n'entre pas en conflit avec la culture locale et ne constitue pas un frein à sa propre intégration. Il est utile par exemple qu'il apprenne la langue du terroir où il veut s'établir, qu'il connaisse les interdits de la communauté, etc., s'il veut que son intégration soit facile, mais il n'est pas requis qu'il se désidentifie complètement. C'est la position défendue par Kamgaing :

« Le fait de phagocyter l'autre n'existe pas trop ici (chez les Baham). Il y a le respect de la culture de l'autre. Mais, si un étranger arrive ici et veut facilement entrer en communication avec les villageois, la première des choses c'est d'avoir les bribes de la langue locale. Autrement dit, cela sera très dur. »

Le même point de vue est exprimé par Yaah Mathilda, qui met en avant l'argument de la nécessité, pour l'étranger, de pouvoir communiquer avec les autres afin de s'intégrer :

« La réalité, affirme-t-elle, est que les étrangers doivent être capables de communiquer et de collaborer. Hormis cette nécessité, ils ne sont pas obligés de se défaire de leurs différences avant d'être intégrés. »

Quelques répondants qui reconnaissent un certain droit à la différence insistent cependant sur la nécessité de ne pas mettre en danger la culture de la communauté d'accueil. Selon Boniface Wirngo par exemple,

« aussi longtemps que les pratiques culturelles des étrangers ne mettent pas la société en danger, il est permis aux étrangers de conserver leurs différences (leurs langues et d'autres valeurs) tant qu'elles ne sont pas contraires aux cultures des Nso' ».

Winifred Banfogha parle de la nécessité d'une certaine « discrétion » chez les étrangers :

« tout en conservant leurs cultures, les étrangers doivent les pratiquer avec une certaine discrétion ».

Il apparaît ici que l'expression publique d'une culture étrangère pourrait brouiller les repères culturels locaux et perturber « l'harmonie » mentionnée plus haut. La discrétion indique que les seuls espaces où ces cultures sont appelées à s'exprimer (sans danger pour les cultures locales) sont les espaces privés. Selon Evrard Ngalim par contre, une telle réclusion des cultures étrangères dans les espaces privés n'est pas nécessaire s'il n'y a pas d'« interférence » avec les cultures Nso' et si celles-ci sont respectées. À l'appui de cette position, le répondant cite des groupes qui pratiquent leurs rites sans difficulté, sans doute publiquement :

« Si vous circulez dans la région, vous pourrez voir que les peuples venus de Ndonga Mantum ont de nombreuses associations culturelles ici et peuvent pratiquer leurs rites traditionnels. »

Il semble donc impossible, au total, d'« intégrer » les étrangers sans laisser s'exprimer, quoique sous certaines conditions, leurs différences. L'hospitalité serait incompatible avec le désir de maintenir une sorte de « pureté » ou d'harmonie primordiales. Il n'est pas possible que l'accueil de l'autre n'entraîne pas un certain « bouleversement » du chez-soi, qui conduit forcément à accepter, à défaut de l'inventer, la mise en place d'une nouvelle harmonie, d'une harmonie renouvelée par la présence de nouvelles manières d'être humain (voir Mallet, 2008).

3. Le devoir d'hospitalité : un devoir inconditionnel?

Jacques Derrida considérait l'hospitalité comme un devoir absolu, inconditionnel, à l'égard de l'étranger absolu, inconnu, anonyme :

L'hospitalité absolue, écrivait-il, exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom. (Derrida, 1998, p. 4)

Contrairement à ce que soutient Derrida, si l'on revient à l'étrangeté de l'étranger dont on a parlé plus haut, elle invite d'emblée à se tenir à une certaine distance de celui-ci, ou du moins à négocier cette distance pour rendre possibles à la fois l'acceptation bienveillante de l'autre et la protection de soi. C'est dans cette distance négociée que vient se loger l'expression du devoir d'hospitalité. Cependant, les personnes interrogées n'ont aucune difficulté à exprimer une certaine articulation entre la méfiance initiale et le devoir d'hospitalité.

Alexander Mah souligne par exemple :

« Selon les Nso', bien que l'étranger soit considéré comme quelqu'un qui vient d'ailleurs (ki-ngwii), l'accueil de l'étranger demeure un devoir sacré. »

Et dans le même sens, Paul Tangwah affirme :

« Bien que l'étranger soit désigné comme quelqu'un qui n'est pas de notre localité, les Nso' considèrent qu'ils ont le devoir de l'accueillir. »

Le devoir d'hospitalité a donc quelque chose d'inconditionnel quand on observe que, dans le registre de la moralité, il sert de

critère de distinction entre les personnes vertueuses (les personnes hospitalières) et les personnes dépourvues de vertu (celles qui refusent d'accueillir l'étranger). Une personne inhospitalière s'expose, dans certains cas, à la marginalisation. Comme le montre Alexander Mah à propos des Nso' :

« Quand une personne n'accorde pas à l'étranger tout le respect qui lui est dû, elle est considérée comme une personne de mauvaise vertu et sera stigmatisée par la communauté. Dans certains cas, certains parents demanderont à leurs enfants de ne pas visiter la maison de cette personne et même de s'éloigner de ses enfants. »

Paul Tangwah renchérit, en parlant du même peuple :

« Il est évident qu'une personne qui n'est pas bienveillante à l'égard des étrangers sera regardée comme une mauvaise personne et les gens ne l'aimeront pas. »

Si l'hospitalité fait partie des vertus cardinales dans ces communautés, elle n'en est pas moins assortie d'un certain nombre de conditions. La première, la plus importante, est liée à l'attitude même de l'étranger. Est-il animé de bonnes intentions? Est-il disposé à respecter les coutumes des personnes qui l'accueillent (même s'il lui est permis de conserver dans une certaine mesure ses propres pratiques)? Est-il une personne honnête et respectueuse des autres? L'hospitalité ne s'exercera que quand l'étranger sera capable de répondre à un certain nombre d'exigences minimales suggérées par ces questions. Selon Mamy Valentine,

« chez les Nso' être accueillant à l'égard de l'étranger, c'est la norme générale. Mais cela dépend aussi de l'attitude de l'étranger. »

Pour Patrick Jav,

« rien n'est garanti au départ. Si les intentions de l'étranger sont jugées bonnes, il recevra ce qu'il lui faut pour s'installer chez les Nso' ».

Biki Wo Kiboh précise aussi que

« L'accueil de l'étranger par les Nso' dépend de son comportement. S'il est bon, il recevra une parcelle de terrain pour s'établir. Sinon, il lui sera bien difficile de s'intégrer dans la communauté. »

Concernant l'accueil des étrangers chez les Baham, Michel Kamgaing affirme, avec un peu plus de détails :

« Nous accueillons ici assez bien les étrangers ; surtout cela dépend de sa manière de se comporter. Parce que si en tant qu'étranger vous vous comportez avec droiture, nous ferons un avec toi. Mais si nous chuchotons déjà, émettant des doutes sur ta manière d'être on aura de la peine à faire un avec toi. Mais si dès ton arrivée tu te présentes, tu déclines tes origines, tu dis ce que tu es venu faire on t'accueille bien. Et si par contre tu es un étranger dont on ignore d'où tu viens, et qui en plus évite d'être là où il y a les gens; un étranger qui évite de s'intéresser aux autres villageois, nous serons méfiants à ton endroit. Si bien que s'il y a une alerte dans la nuit on s'avisera si ce n'est pas toi qui en est la cause, le bandit en somme. »

Le devoir d'hospitalité n'est donc pas, à proprement parler, un devoir " inconditionnel ". Comme la générosité chez Aristote (voir *Éthique à Nicomaque* II, 1,17), il est conditionné en quelque sorte par le « mérite » de l'étranger qui doit, par son comportement, montrer sans ambiguïté sa capacité à faire partie d'une communauté qui a sans doute des raisons de veiller sur sa « sécurité » (dans le sens le plus ordinaire de ce mot).

4. Les fondements de l'hospitalité

Les fondements de l'hospitalité se situent en général dans trois registres : celui des principes moraux (ou des normes générales qui guident l'hospitalité), celui de la source de ces principes (ou de la provenance de ces normes) et celui de la condition humaine.

a) Dans le registre des principes moraux, les notions souvent mentionnées sont celles de la fraternité et de la solidarité.

Selon Alexander Mah,

« cette conception est basée sur l'idée que les gens doivent vivre ensemble et s'accepter mutuellement, sur la base de la solidarité ».

Pour Tata Peter Young,

« l'idée d'hospitalité est basée sur la dignité de la personne humaine. Par exemple, il est difficile de se rendre dans une maison où il y a à boire et à manger sans obtenir une petite part de cette nourriture. »

L'hospitalité est aussi rattachée à l'idée d'*Ubuntu*, présente dans pratiquement toutes les cultures Bantou, et qui a été remise au goût du jour en Afrique du Sud post-apartheid. Cela apparaît implicitement dans cette réponse de Yaah Mathilda, même si la notion elle-même n'est pas mentionnée :

« Y a-t-il un principe susceptible de guider l'hospitalité autre que celui qui consiste à dire que les gens ne vivent que grâce aux autres? »

Telle est la signification même de l'*Ubuntu* : « je suis parce que nous sommes ». Dans la langue Xhosa de l'Afrique du Sud, c'est l'expression « *Umuntu ngumuntu ngamuntu* » qui exprime cette idée. Elle revient à dire, littéralement, qu'on n'est un être humain que grâce à la relation avec les autres êtres humains. Autrement dit, je ne suis rien sans les autres. Yaah Mathilda précise d'ailleurs qu'elle serait déjà morte sans la présence des autres, en situant les étrangers dans la catégorie de ces autres sans lesquels aucun individu ou même aucun peuple ne peut « survivre » en s'épanouissant en tant que communauté proprement humaine.

L'importance de rendre à cette notion une nouvelle visibilité était liée, en Afrique du Sud, non pas tant à son contenu (la solidarité n'ayant pas attendu le concept d'*Ubuntu* pour être inventée) qu'aux circonstances historiques de son apparition. Dans le contexte post-apartheid de l'Afrique du Sud, il était question de renégocier la distance avec l'autre, de passer d'une altérité radicale, s'exprimant sous le mode de l'altercation, de la violence et même de l'exclusion mortelle, à une altérité fraternelle, s'exprimant sous le mode de la solidarité. Dans le cas de l'hospitalité, il est aussi question de

renégocier l'altérité, pour passer de la défiance ou même de la peur, à la confiance et à la solidarité.

b) Le registre des sources de l'hospitalité est celui auquel se réfèrent la plupart des réponses obtenues. Dans ce registre, plusieurs personnes indiquent la tradition, en la mettant parfois en relation avec le *Fon*, le roi qui en est le garant et le gardien.

Ainsi, pour Martin Njoka :

« Le principe qui guide l'hospitalité c'est la valeur de la tradition qui est inspirée de la haute hiérarchie : le Fon. »

La même idée se trouve chez Monica Yeh Ngwa qui affirme :

« L'hospitalité trouve son fondement dans le fait que chez les Nso', chacun se considère comme étant le fils du roi (Fon) et comme devant par conséquent suivre ses prescriptions. L'accueil de l'étranger fait partie de ces prescriptions. Prenez le cas des Mbororo qui au départ étaient marginalisés. C'est le roi qui a exigé qu'ils soient accueillis au même titre que n'importe quel fils du terroir. D'ailleurs, nous-mêmes ne sommes que des immigrants dans ce territoire. Il n'est donc pas logique de pratiquer une quelconque discrimination. »

En se référant toujours aux traditions, Evrard Ngalim soutient que « l'hospitalité a été transmise de génération en génération. C'est notre tradition. »

Engelbert Ngalim a un argument similaire :

« L'hospitalité est un héritage culturel, elle est consubstantielle aux valeurs traditionnelles du terroir. Et dans la mesure où c'est la culture qui façonne les individus, il est normal que les gens comprennent qu'ils doivent être hospitaliers. »

On pourrait parler ici du « poids » des traditions sur les convictions morales. La plupart des personnes s'y réfèrent en effet sans s'interroger sur la légitimité de ce que les traditions ont consacré comme étant des obligations. La question de la légitimité de ces traditions, comme d'ailleurs celle de l'autorité de la personne qui les

garantit, ne semble donc pas se poser. Cette légitimité repose sur un certain nombre de postulats pris comme des évidences : le traditionnel, c'est ce que nos ancêtres ont établi depuis la nuit des temps. Le traditionnel, c'est aussi ce qui a résisté à l'épreuve du temps, en se transmettant de génération en génération. L'harmonie et la perpétuité d'une communauté reposent sur le respect de ces traditions. Accueillir l'autre, l'étranger, c'est rester fidèle à ces traditions, c'est-à-dire à la volonté des ancêtres qui ne souhaitent pas qu'une personne soit rejetée du simple fait de sa provenance « lointaine ».

On comprend donc, en rappelant ces postulats, pourquoi l'argument de la tradition occupe une place si importante dans les jugements moraux en Afrique et pourquoi aussi, quand certaines pratiques sont remises en question, à l'extérieur ou même à l'intérieur de ces communautés, comme dans le cas de l'excision, elles continuent à être justifiées avec beaucoup de passions par référence aux traditions. Il est vrai que, dans la morale comme dans d'autres activités humaines, l'argument de la tradition ne saurait constituer une « preuve » de la validité de ce qui est défendu. Mais la rationalité des traditions comme l'a bien montré Alasdair MacIntyre (1993, 1997), mise à part l'objection de relativisme qui lui a été faite à juste titre, fournit une base précieuse pour au moins comprendre la signification et même la portée des valeurs. Pour ce qui concerne l'éthique de l'hospitalité tout au moins, nul ne se plaindra du poids qu'exerce la tradition dans la signification et l'importance du devoir d'hospitalité.

En plus des traditions, Dieu et la religion apparaissent également comme fondements (sources) de l'hospitalité. Pour Hajiah Sandah,

« le fondement principal de l'hospitalité c'est la foi en Dieu. Pour cette raison, on doit accueillir les autres comme cela est demandé dans les commandements de Dieu : aimer son prochain comme soi-même pour obtenir le salut. »

Caroline Wankuyh va dans le même sens :

« L'hospitalité est basée sur le fait que les Nso' sont très attachés à la religion chrétienne. Leurs standards moraux ont été

considérablement influencés par la religion qui les a disposés davantage à accueillir les étrangers, même si l'hospitalité était déjà pratiquée autrefois. »

L'étranger est de fait généralement cité, notamment dans les textes bibliques, parmi les figures de la vulnérabilité, à côté de la veuve et de l'orphelin. Ces textes invitent à voir, dans l'étranger (comme dans la veuve et l'orphelin), la figure même de Dieu, de sorte que le sort réservé à l'étranger fait partie des critères de sélection des personnes qui mériteront le salut le jour du jugement dernier.

c) Concernant le registre de la condition humaine et de l'intérêt bien compris, la démarche consiste à souligner la condition originelle d'étranger liée à la possibilité de devenir soi-même étranger pour en déduire des jugements normatifs.

Vigar Pius Liasa fait remarquer que : « *La majorité des peuples Nso' est venue d'ailleurs. Les Nso' ont d'abord été des étrangers ici.* »

Et le Fon de Kilun reprend la même remarque historique avant d'en déduire un devoir d'hospitalité :

« Vous savez que nous (les Nso') n'étions pas ici il y a encore quelques décennies. Nous sommes arrivés, avons été accueillis sur ce territoire et avons reçu un espace pour nous installer. C'est pourquoi quand d'autres personnes arrivent, nous devons aussi les accueillir. »

Chez Essomba, c'est d'abord la règle de la réciprocité qui est mise en évidence : c'est parce qu'il souhaite être bien reçu en terre étrangère que le Beti se donne pour devoir de bien recevoir l'autre.

Sur ce point aussi, quelques références bibliques fournissent un exemple éclairant : les Juifs, qui ont expérimenté cette vulnérabilité de façon plus ou moins tragique en Égypte, sont invités à conserver une sorte de mémoire de cette expérience, en s'efforçant de se montrer toujours accueillants à l'égard de l'étranger :

« Tu n'offenseras pas l'étranger, ni ne l'opprimeras, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte » (Exode, XXII, 21).

« Si un étranger veut séjourner avec toi dans votre pays, ne le moleste pas. Il sera pour vous comme un de vos compatriotes, l'étranger qui séjourne chez vous, et tu

l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte » (*Lévitique*, XIX, 33-34).

« Vous aimerez l'étranger, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte » (*Deutéronome*, X, 9).

L'argument vient donc comme un refrain : pour avoir été soi-même étranger, peu important ici les épreuves que ce sort a pu entraîner, il serait complètement contradictoire de ne pas avoir une attitude de respect ou d'accueil à l'égard de tout étranger. Si cet argument de la condition originelle d'étranger est invoqué ici au sujet d'un peuple particulier, ayant une histoire tout aussi particulière, il n'en est pas moins généralisable. Il suffit pour cela de se référer à la thèse, défendue par certains auteurs (Kristeva, 1998; Attali, 2003), selon laquelle nous sommes *tous* des étrangers. Cette considération historique donne à cet argument une portée plus vaste, et partant plus forte. Parce que nous sommes *tous* des étrangers, le privilège de l'appropriation exclusive que se donnent les « autochtones » peut être considéré comme une usurpation. Je ne suis pas plus étranger à un lieu qu'une autre personne, fût-elle la « première » à s'y être établie. Si nous sommes donc tous des étrangers, personne, en fin de compte, n'est étranger. Accueillir une autre personne venant d'ailleurs ne peut plus guère être considéré comme un accueil fait à un « étranger », mais à un migrant comme moi. Et comme dirait Kant, personne n'a originairement « plus qu'un autre le droit de se trouver en un endroit quelconque de la terre » (Kant, 1985, p. 63).

5. Les « droits » de l'étranger : le droit d'être étranger ou le droit de ne pas être traité comme un étranger?

a) Le premier droit de l'étranger, c'est, paradoxalement, à la fois le droit d'être étranger et le droit de ne pas être traité comme un étranger. Le droit d'être étranger, c'est celui de quitter sa société pour s'établir ailleurs, et aussi celui d'être accueilli ailleurs avec la délicatesse qu'exige une telle situation de vulnérabilité, avec la « tolérance » que suppose le rapport à la différence : différence de langue, différence d'accent, différence d'idiome, etc. (Derrida,

1998, p. 3). Le droit de ne pas être traité comme un étranger pourrait se réduire, comme chez Kant, au droit minimal de ne pas être traité comme un ennemi (Kant, 1985, p. 62). Mais il peut signifier un peu plus : le droit de bénéficier positivement d'autres droits plus substantiels (droit à la vie, droit à la sécurité, droit à la terre, droit de se marier, droit à un procès équitable) qui sont habituellement garantis aux membres de la communauté. Le terme de droits pourrait ne pas être approprié ici. On le prend dans un sens large, pour signifier ce à quoi l'étranger qui arrive peut s'attendre, conformément à l'espoir qui l'anime de ne pas être d'abord considéré comme un monstre, malgré son étrangeté, mais un membre de la communauté humaine, en combinant cette attente avec ce qui est généralement accordé aux étrangers dans cette communauté-là.

b) Les « droits » souvent cités sont la nourriture, la terre, une femme pour le mariage, la participation à des activités socioculturelles, l'obtention de titres de noblesse pour les étrangers exceptionnels et la « naturalisation » des enfants. Essomba définit ces droits en tenant compte des différentes catégories d'étrangers :

« Il faut distinguer chez les Beti, les étrangers de passage, c'est-à-dire en transit sur le territoire beti, et les étrangers qui venaient s'installer durablement. Pour les premiers l'hospitalité se manifestait par exemple par plusieurs types de denrées alimentaires mises sur leur chemin pour leur nutrition. Quant aux seconds, ils recevaient des terres, des femmes, etc., pour un séjour agréable. »

Vigar Pius Liasa mentionne que

« lorsqu'un étranger arrive chez les Nso' il reçoit une maison et une femme. Et quand ils ont des enfants, ceux-ci sont considérés comme des enfants Nso'. »

Martin Njoka parle des

« mesures prises par les Nso' pour que les étrangers s'installent avec succès, en leur donnant une parcelle de terre et en les

aidant à participer à toutes les activités socioculturelles (religieuses, politiques et traditionnelles) ».

Caroline Wankuyh fait remarquer que

« de nombreux étrangers ont reçu des titres traditionnels de noblesse chez les Nso', en vertu de leur bonne conduite, ce qui leur vaut d'avoir tous les droits et tous les honneurs rattachés au statut de membre de la communauté Nso' ».

Parmi tous ces biens, la terre constitue un enjeu important pour une raison fondamentale : chaque être humain est appelé à « vivre sur la terre et vivre de la terre » (Felli, 1986, p. 43). C'est le moyen principal qui permet à l'étranger de vivre, mais aussi de s'intégrer par son propre travail, et par le travail tout court.

Le droit à une femme pour le mariage constitue également un enjeu essentiel. Le mariage rend possible la création des alliances entre la tribu dont provient l'étranger et la tribu d'accueil et contribue à réduire la distance entre l'étranger et la communauté d'accueil. Dire « il a épousé notre fille » ou aussi « elle a épousé notre fils », c'est indiquer qu'il/elle est vraiment des nôtres, à un degré certainement supérieur à celui qui lie une autre personne n'ayant pas un tel lien.

Le droit de participer aux cérémonies qui rythment la vie d'une communauté est, pour tout étranger, l'un des droits les plus significatifs de son acceptation et de sa socialisation. Ces cérémonies sont aussi l'un des lieux de la réduction, voire du quasi-effacement de la distance entre l'étranger et la communauté d'accueil.

c) Il est aussi un droit qu'on peut considérer comme fondamental pour l'étranger : le droit à une justice équitable quand il est impliqué dans un litige l'opposant à un membre de la communauté d'accueil. Dans des sociétés où les pratiques dominantes restent l'agriculture et l'élevage, ces litiges ne manquent pas. Quand des récoltes sont détruites par exemple par des animaux appartenant à une autre personne, ou quand se pose aussi, comme souvent, le problème des limites d'un lopin de terrain, d'un champ, on a affaire à des situations qui appellent un jugement de justice : celui que le commun des autochtones formule spontanément et celui des institutions chargées de régler les litiges (le conseil du

village, la cour traditionnelle de justice ou, le cas échéant, les juridictions de l'État). La question posée ici est celle de savoir si l'étranger est d'emblée défavorisé dans pareilles situations ou s'il est assuré d'un jugement impartial du litige, ou encore si, dans ces cas, il a le droit de ne pas être traité comme un étranger. On remarquera, en lisant les différentes réponses, qu'elles sont partagées entre l'affirmation d'une impartialité toujours garantie et celle de la présence d'une certaine discrimination.

La discrimination apparaît pour certains comme une donnée « automatique », spontanée, « instinctive », même si le caractère « instinctif » d'une telle attitude ne conduit pas nécessairement à la justifier.

Ainsi, pour Mamy Valentine,

« en cas de conflit, il y aura une discrimination automatique. Quand bien même l'étranger pourrait avoir raison, il y a habituellement discrimination, favoritisme et tribalisme. »

La même observation est faite par Tobias Bikong qui déclare :

« Dans une situation litigieuse entre un étranger et un Banso', il y a habituellement des préjugés dans le jugement, et l'étranger pourrait n'avoir gain de cause que si le litige est analysé de manière approfondie. Mais cette analyse approfondie ne va pas sans des préjugés discriminatoires, de sorte que si le Nso' est reconnu comme fautif, il ne sera pas puni avec la même rigueur que si c'est l'étranger qui avait été coupable. »

Hajiah Sandah ne manque pas non plus de souligner la même discrimination :

« En cas de conflit, un Nso' sera porté à d'abord favoriser un natif avant même d'essayer de bien comprendre le problème. Il est normal qu'un étranger soit reconnu comme n'étant pas coupable si c'est le cas, comme cela arrive d'ailleurs assez souvent. Mais la réalité est celle d'un jugement spontanément défavorable pour l'étranger. »

Ils sont cependant un certain nombre, parmi les répondants, à affirmer sans ambages que les conflits sont tranchés *toujours*, sinon *souvent* de manière objective et même que, dans certains cas, l'étranger pourrait se voir favorisé au détriment du natif. Si dans cette perspective, il arrive que certains cas de discrimination soient observés, ces cas sont à considérer comme marginaux.

Ainsi, selon Michel Kamgaing :

« Quand il y a un conflit chez les Baham, on enquête sur le conflit jusqu'à cerner le nœud du problème et on donne tort à celui qui a tort. Nous ne donnons pas au préalable tort à quelqu'un parce qu'il n'est pas de chez nous. Que tu sois étranger ou pas, dès qu'un problème se pose l'affaire est jugée indépendamment de la nature des personnes : étranger ou local, autochtone ou allogène. Avec cette même manière de faire pour tous, un étranger peut avoir raison contre un local. C'est la vérité qui prime. On recherche seulement la vérité dans l'affaire et on attribue le tort à qui a tort. Cette recherche se fait par des enquêtes, des renseignements, des témoignages, parfois on consulte des devins, on fait recours au jugement traditionnel " le kadi ". Avec cela même un étranger peut avoir raison contre un local. C'est la vérité qui prime. »

Pour Alexander Mah,

« en cas de conflit entre un étranger et un natif, le cas est généralement jugé objectivement, sans aucune discrimination ».

Caroline Wankuyh défend la même position :

« Les conflits entre les étrangers et les natifs sont généralement réglés sans préjugé. Le cas est généralement analysé afin que soit puni le fautif, sans favoritisme. Dans ce cas, l'étranger peut bien ne pas être déclaré fautif s'il parvient à le démontrer. »

La position de l'objectivité est présentée comme une conséquence logique de l'intégration d'un étranger. L'argument

revient à dire que l'on ne peut pas à la fois intégrer un étranger et pratiquer une telle discrimination à son encontre. C'est ce qui apparaît dans les déclarations suivantes.

Essomba :

« Lorsqu'un conflit intervient, chez les Beti, l'étranger n'est pas automatiquement considéré comme un " ennemi ". On tranche son différend avec un autochtone avec justice et sans discrimination. Il peut même avoir raison contre un autochtone puisqu'il est déjà considéré comme un frère, un oncle, un mari, etc., des gens de cette communauté-là. C'est pourquoi il est soumis aux mêmes mécanismes de résolution des conflits que tous les autres. »

Monica Yeh Ngwa affirme au sujet des Nso' :

« En cas de conflit, il n'y a pas de discrimination. Le cas est analysé objectivement et le verdict est prononcé selon la nature du problème. Une fois que l'étranger est installé ici, il devient l'un des nôtres et il n'y a plus de discrimination. »

Les partisans de l'objectivité soulignent même que s'il y a discrimination, elle ne s'exerce pas nécessairement, comme on le croit ou le dit souvent, contre les étrangers, mais contre le natif lui-même. Les affirmations suivantes soulignent cette « autodiscrimination ».

Patrick Jav :

« En cas de conflit, c'est l'étranger qui est favorisé la plupart des fois ici chez nous (les Nso'). Il serait assez étonnant de voir un natif s'attaquer à un étranger. Aujourd'hui encore, les étrangers sont favorisés. Il peut donc avoir raison dans bien des cas. Si toutefois la faute incombe à un étranger, il recevra la même sanction qu'un natif. »

Paul Tangwah :

« Dans une situation de conflit entre un étranger et un natif, le cas est jugé objectivement, avec droiture. Il peut y avoir quelques cas de discrimination, mais ces cas sont mineurs et ne se produisent que chez des personnes ayant peu de vertu. Il est normal qu'un étranger gagne une cause en face d'un natif et dans certains cas, on observe même la tendance à favoriser les étrangers dans la résolution des conflits. »

Fon of Kilun :

« Quand un problème se présente, toute personne jugée coupable sera sanctionnée, qu'il s'agisse d'un étranger ou d'un natif. Un étranger peut facilement avoir raison dans un conflit. Chez les Nso' les étrangers sont plus aimés que les natifs. »

Evrard Ngalim :

« En cas de conflit, l'homme Nso' ne se liguera pas avec son frère pour combattre l'étranger, même s'il existe quelques cas de favoritisme. Je peux même dire que dans un bon nombre de cas, le Nso' s'est montré plus souple avec l'étranger qu'avec son frère de la tribu. C'est dire que le Nso' peut facilement perdre un procès devant un étranger. »

Certains répondants font valoir un argument logique ou celui de l'intérêt bien compris pour montrer l'absurdité d'un jugement discriminatoire contre les étrangers. Ainsi, pour Biki Wo Kiboh,

« Quand il y a un conflit, des investigations sont menées pour voir qui est fautif et le jugement est prononcé de manière objective. Les Nso' savent que leurs propres enfants seront appelés à émigrer et qu'ils auront besoin de l'aide des autres s'ils sont en difficulté. Ainsi, toute personne peut gagner un procès. »

On a donc là deux points de vue opposés, y compris quand ils visent à décrire des pratiques d'un même peuple : le

premier indiquant un jugement toujours (ou généralement) objectif, le second signalant la présence plus ou moins importante des discriminations. Pour ceux qui ne parlent que d'un traitement objectif des litiges, on pourrait penser à un biais discursif qui fait davantage voir ce que la résolution des conflits *devrait* être (des jugements objectifs et impartiaux). De même, ceux qui parlent de la présence récurrente de la discrimination, même s'ils l'expliquent par le lien tribal ou « fraternel », ne vont pas jusqu'à la justifier. Au contraire, ils opposent ce qu'ils observent à ce qui *devrait* se faire. Cela est clair dans le propos de Pa Kimbo :

« En cas de conflit, on observe la tendance à favoriser les natifs. Ceci semble naturel. Il y a souvent partialité alors que les étrangers pourraient avoir raison. Les cas devraient être jugés par des autorités compétentes. Par exemple quand les litiges sont portés devant les conseils traditionnels, il pourrait y avoir partialité, tandis que devant les législations étatiques, les instructions sont plus impartiales. »

La même attitude de condamnation des tendances discriminatoires est exprimée par Engelbert Ngalim :

« Il est vrai que certains individus pourraient être tentés de supporter injustement leurs frères de la tribu, mais ceci n'est pas correct. Il y a de nombreux cas où les étrangers ont gagné leurs causes contre les natifs. »

La description de la tendance à la discrimination est donc bien assortie d'une dénonciation, comme dans le « ceci n'est pas correct », et aussi d'une indication de la bonne démarche à suivre, notamment en ce qui concerne le choix des juridictions les plus qualifiées et aussi les autorités les plus compétentes.

Cette tendance discriminatoire serait liée, selon Yaah Mathilda, à la question du rapport plus ou moins fort aux traditions, ce qui expliquerait qu'on l'observe surtout chez les plus jeunes qui ne prêtent pas suffisamment attention aux fondements traditionnels de l'hospitalité comme le feraient les plus anciens. Il serait donc préférable, dans cette perspective, de laisser les aînés s'occuper, comme autrefois, du règlement des

conflits en général et avec les étrangers en particulier :

« Quand il y a un conflit, les aînés qui ont la responsabilité de régler les conflits essaient toujours de les examiner en profondeur avant de prendre une décision. Il y a une tendance chez les jeunes à favoriser les natifs. Mais généralement, il est normal qu'un étranger gagne un procès contre un natif. »

Tata Peter Young soutient également que la solution de la question de la discrimination dans le règlement des conflits réside dans le recours aux autorités traditionnelles :

« En cas de conflit, le Nso' favorisera son frère de la tribu presque immédiatement. Mais au niveau le plus élevé des institutions traditionnelles, de telles discriminations se produiraient difficilement. »

Kamgaing (pour les Baham) parle de la nécessité de prendre du recul pour éviter des jugements partiels et, pour ce faire, de recourir à des instances appropriées :

« Il y a ce qu'on appelle l'instinct naturel qui cherche à protéger son frère qui existe dans toute communauté. Mais, en prenant du recul on peut analyser le problème et donner raison à celui qui a raison et tort à celui qui a tort. Mais d'emblée l'instinct naturel cherche à protéger son frère. À ma connaissance il y a justement le chef du quartier qu'on rencontre quand il y a un litige et quand ça ne tient pas chez le chef du quartier on évolue un peu plus loin en allant chez le chef du village et si ça ne va pas, ceux qui ont des moyens vont rencontrer les autres autorités administratives compétentes pour régler leur problème. »

On peut dire, tout compte fait, que c'est la norme de l'impartialité, et donc du droit à un jugement équitable, qui semble l'emporter à la fois par rapport à la tendance dite instinctive à favoriser un natif contre un étranger en cas de conflit et aussi par rapport à des pratiques de discrimination dans certaines juridictions, quand les responsables n'ont pas toute la compétence et toute l'autorité (dans son sens traditionnel) requise.

Il est loisible de voir, quoi qu'il en soit des différences des points de vue quant à la description de ce qui se fait, que la présence des jugements injustes dans les procès suscite chez ceux qui en parlent la nécessité d'un recours aux principes de l'impartialité et de l'objectivité, ce sans quoi c'est le principe même de l'hospitalité, considéré comme une valeur traditionnelle, qui perdrait toute signification. La présence de l'instinct de discrimination comme le relèvent certaines réponses témoigne de la fragilité de l'éthique de l'hospitalité face à l'épreuve de la justice et permet de comprendre pourquoi les « crises migratoires » sont susceptibles de la remettre encore plus en question tout en la réactivant en même temps.

6. Le « seuil » de l'hospitalité et la question des « crises migratoires »

Y a-t-il un seuil dans l'hospitalité? Si l'on considère l'hospitalité comme un devoir sacré, la question du seuil ne se pose véritablement pas, en dehors de celui que suppose une juste distance, normale dans toute vie sociale. Si en revanche on soumet l'hospitalité à l'épreuve de situations difficiles, comme les litiges opposant des natifs à des étrangers (voir section précédente), ou encore comme des situations de présence importante des étrangers (ou ce que l'on appelle ces derniers temps la « crise migratoire »), la question du seuil pourrait devenir plus pertinente et même plus cruciale.

Le problème du nombre important d'étrangers peut en effet être considéré comme l'un des principaux indicateurs du seuil de l'hospitalité. Dans cette étude, il a été formulé de la manière suivante : « La communauté se sent-elle menacée lorsqu'on considère qu'il y a beaucoup d'étrangers? À quels propos? La terre? Le travail? Les femmes? »

Pour quelques répondants, le nombre d'étrangers importe relativement peu. C'est ce que souligne Vigar Pius Liasa en s'appuyant d'ailleurs sur un exemple significatif : la présence sur leur territoire d'un nombre important de Mbororo, populations nomades peuhles issues de l'ethnie des Fulani, originaires de l'Afrique du Nord, habituellement menacées de marginalisation là où elles se sont sédentarisées dans les pays

d'Afrique centrale :

« L'influx de nombreux étrangers ne peut pas être vu comme un danger en quoi que ce soit. Si les Nso' y trouvaient un problème, les Mbororo ne seraient pas ici, ils auraient été repoussés depuis fort longtemps. Au contraire ils sont en général bien accueillis. »

La présence d'un grand nombre d'étrangers est perçue par certains comme un motif de fierté, ainsi que l'exprime Engelbert Ngalmi :

« Quand il y a de nombreux étrangers dans notre territoire, les Nso' en sont plutôt fiers, parce qu'ils y voient une marque de reconnaissance de leur importance. Ils pensent que si les gens viennent si nombreux chez eux, c'est parce qu'ils sont convaincus qu'ils pourront y vivre heureux. »

La question de la terre revient dans certaines réponses comme un enjeu crucial face au nombre important d'étrangers. Comme on l'a montré plus haut, il n'y a pas d'intégration si l'étranger ne reçoit pas une parcelle de terre pour s'établir et éventuellement pour pratiquer l'agriculture. Il est évident qu'un tel bien ne peut que se raréfier au fur et à mesure que le nombre d'étrangers augmente. Et plus la terre devient rare, plus elle constitue une source d'inquiétude chez les « autochtones ».

Michel Kamguia affirme à ce sujet :

« Ça dépend du début, vous savez quand vous arrivez quelque part je dis ça surtout à propos de la terre. La terre à Baham, vous savez ce sont des concessions donc c'est un peu difficile de vendre les terres. Il y a le périmètre urbain où vous pouvez acheter un terrain peut-être 10/10 (100 m²) et vous vous construisez, étranger ou pas, mais dans une concession (propriété familiale) vous savez que c'est difficile. »

Essomba fait savoir que

« la communauté (des Betis) s'est sentie menacée bien que rarement du fait que " beaucoup " d'étrangers s'installent. C'est

aujourd'hui que les terres constituent le motif le plus récurrent de la xénophobie ».

Pa Kimbo pense qu'

« il est naturel d'éprouver une certaine crainte quand il y a un grand nombre de personnes, et le principal danger réside dans la question de la distribution de la terre ».

La même problématique de la rareté de la terre et même de la nourriture que celle-ci aide à produire est soulignée par Tata Peter Young :

« Il y aurait beaucoup d'insécurité si les étrangers sont trop nombreux. À Jakiri par exemple, il y a des endroits où il est devenu difficile de vendre des parcelles de terrain à des étrangers. Les gens pensent que la terre est limitée et doit être protégée. La rareté actuelle de la nourriture est aussi de plus en plus attribuée aux étrangers. »

De fait, parmi les conflits qui opposent déjà généralement les habitants d'un même village, les litiges fonciers occupent une place importante. Avec les étrangers, ces conflits ont tendance à s'exacerber. Pour s'installer, les étrangers ont besoin d'acquérir une propriété foncière qui originellement appartenait à une famille. Et plus leur nombre augmente, plus les « natifs » redoutent la possibilité de se voir complètement dépossédés de la terre de leurs ancêtres et ne manquent pas d'exprimer leurs craintes.

La question de la langue est aussi mentionnée parmi les motifs de crainte. Il est indiqué en effet qu'un nombre important d'étrangers pourrait faire disparaître la langue de la communauté. Selon Patric Jav :

« Les Nso' pressentent un certain risque lié à la présence de nombreux étrangers sur leur territoire. Par exemple, il fut un temps ici à Jakiri où de nombreuses personnes parlaient le mobaka (la langue de Bali), mais ceci a été combattu. »

La plupart de répondants voient en revanche, dans le grand nombre d'étrangers, des opportunités de développement pour leur propre localité. Le seuil de l'hospitalité est alors déterminé par le degré selon lequel les étrangers contribuent au développement de la communauté d'accueil par l'agriculture, le commerce et les autres activités qui constituent une source de revenus pour les natifs.

Michel Kamgaing :

« Actuellement nous voyons et savons que le village (Baham) s'agrandit. Il y a des étrangers qui arrivent de plus en plus nombreux et le village se développe rapidement par rapport au temps où il n'y avait ici que les gens du village. »

Alexander Mah :

« L'accroissement du nombre d'étrangers sur le territoire Nso' n'est jamais perçu comme un danger. Tout ce que les Nso' souhaitent c'est de voir des gens qui sont engagés dans des activités de développement. »

Paul Tangwah :

« Le grand nombre d'étrangers sur le territoire Nso' n'est pas considéré comme une source de préoccupation aussi longtemps qu'ils sont bien intégrés, parce qu'ils savent bien que leur communauté ne pourrait pas se développer si des étrangers ne s'y installent pas. »

Mamy Valentine :

« Les Nso seront contents de voir de nombreux étrangers, bien que cela puisse à la longue créer quelques désagréments. Mais généralement, leur présence est un avantage. S'il n'y a pas d'étrangers, à qui vendrons-nous nos récoltes de maïs, de haricots, etc.? »

Hajiah Sandah :

« S'il y a de nombreux étrangers sur notre territoire, ils pourront développer la région et créer de nombreuses opportunités pour les populations. »

Caroline Wankuyh :

« Le peuple Nso' n'a aucun problème avec l'influx important du nombre d'étrangers. La chose la plus importante est qu'ils soient capables de coopérer pour le développement de la communauté. »

Il est en général sous-entendu que si les étrangers ne constituaient pas une opportunité en ce qui concerne le développement de la localité, leur grand nombre pourrait devenir problématique. Chez certains répondants, comme chez Evrard Ngalim, ce sous-entendu est exprimé de manière tranchante :

« Sais-tu que le marché Mbveh n'a pu se développer que grâce aux Ibos (étrangers venus du Nigéria)? Si les étrangers peuvent apporter le développement comme l'ont fait les Ibos, ce sera une bonne chose. Si par contre, leur nombre important n'a aucune utilité de ce point de vue, les Nso' seront mécontents de voir que leur terre est occupée inutilement. »

Faut-il parler ici d'une vision utilitariste de l'hospitalité? Toute l'histoire de l'humanité montre qu'une telle fonction est omniprésente dans les pratiques de l'hospitalité. Dans la Grèce antique, à l'époque archaïque, les non-Grecs, les métèques, sont acceptés en vertu de leur utilité économique ou de leurs capacités productives (dans le domaine de l'artisanat, de l'agriculture ou du commerce), ou de leur excellence intellectuelle (Lysias, Isée et Aristote). Xénophon, dans son opuscule *Les revenus ou Traité des moyens d'accroître la fortune publique*, considère les métèques comme un important atout pour l'économie athénienne. Chez Platon, les étrangers exceptionnels, reconnus comme tels parce qu'ils ont des choses à apprendre aux Grecs, auront droit à un accueil exceptionnel dans la cité de Magnésie (Les Lois, XII, 952-953d). La présence des métèques qui se spécialisent dans des activités commerciales ou dans

des travaux manuels aidera les Magnésiens à se livrer à des activités nobles comme la politique.

Il est clair que chez la plupart des personnes interrogées, l'argument de l'intérêt bien compris côtoie celui de l'obligation sacrée d'accueillir l'étranger. Si cet argument compte, il permet de fixer le seuil de l'hospitalité, au-delà duquel le sentiment du devoir d'hospitalité pourrait être fragilisé. Le cas de l'Afrique du Sud est une bonne illustration de la fragilité de l'*Ubuntu* et des principes universalistes et inclusifs qui sont au fondement de la Constitution de cette société qui a choisi l'arc-en-ciel comme symbole de cette intégration de la diversité. Des actes de pogroms dirigés contre les *makwerekwere* (étrangers), en particulier des Zimbabwéens, des Mozambicains, des Nigériens, des Congolais (RDC), s'y produisent de manière récurrente (comme en 2008, en 2015 et en 2017). Cette fragilité est liée au contexte de pauvreté, d'inégalités sociales, de récession économique et de taux de chômage élevé. Et là, le grand nombre d'étrangers qui avait jusque-là été regardé comme une bénédiction se transforme en menace, et l'hospitalité se mue en hostilité. Jean-Jacques Rousseau l'avait bien observé : « Partout où les étrangers sont rares, ils sont bienvenus ; rien ne rend plus hospitalier que de n'avoir pas souvent besoin de l'être : c'est l'affluence des hôtes qui détruit l'hospitalité » (cité par Zarka, 2016, p. 3). Mais les réactions que ces flambées de xénophobie ont suscitées n'ont pas manqué de recourir aux principes fondateurs qui constituent le socle normatif de la société sud-africaine post-apartheid, à savoir l'hospitalité et l'*Ubuntu*, même si par ailleurs les défenseurs de ces principes restent lucides sur les circonstances socioéconomiques qui ont pu conduire à de telles violences xénophobes (voir Hassim, 2009). On a là une « preuve » - non cartésienne, certes - de ce que l'éthique de l'hospitalité resurgit toujours dans les circonstances où tout conspire littéralement à la néantiser, sous la forme de l'indignation, mais aussi du retour à la « loi » de l'hospitalité.

Remarques conclusives

On déchanterait vite si on cherchait, dans l'étude qui vient d'être présentée, une conception de l'éthique de l'hospitalité qui soit spécifique aux peuples ciblés par l'enquête. Au contraire, l'étude

contribue à montrer que l'éthique de l'hospitalité soulève les mêmes questions et obéit aux mêmes logiques, recèle la même force normative et présente la même fragilité. Qu'il s'agisse du regard porté sur l'étranger, des droits de l'étranger et du seuil de l'hospitalité, les cultures se recourent beaucoup plus qu'elles ne se différencient. *Le livre de l'hospitalité* d'Alain Montandon (2004) en donne un témoignage d'autant plus intéressant qu'il laisse voir, à travers différentes cultures, civilisations, religions, la place qu'y occupe l'hospitalité. On trouve à travers les cas étudiés dans cet article une sorte de *lois* ou de cultures, ou encore, si on préfère, de *pratiques* et de *conceptions* de l'hospitalité, que Jacques Derrida oppose à la *loi* de l'hospitalité absolue. Mon objectif, en revanche, était de montrer que les *lois*, ou (disons ici) les cultures de l'hospitalité, renvoient toujours, nécessairement, à la *loi* de l'hospitalité, même quand elles la pervertissent. C'est à travers elles – et pas autrement – que se découvre une certaine idée de l'hospitalité, cette fameuse loi absolue de l'hospitalité. Il me semble difficile de poser la loi de l'hospitalité comme une « idée » de la raison pure, de tenter de la saisir par une démarche « transcendantale », par abstraction des cultures, des pratiques, des lois qui la traduisent ou même qui la dévoient. Chez Derrida,

la loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit; non qu'elle la condamne ou s'y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable. (Derrida, 1998, p. 4)

En prenant ce passage par la fin, je dirai que si la loi de l'hospitalité absolue est « indissociable » de l'hospitalité de droit, elle commande, précisément, de *ne pas rompre* avec elle. L'hospitalité de droit, les cultures de l'hospitalité, recèlent toujours en elles-mêmes une composante critique et normative, une dimension autocritique latente, qui fait qu'elles poussent toujours, par elles-mêmes, vers une sorte de métanorme, sans qu'il soit toujours possible de préciser, sous la forme d'une connaissance certaine, où se loge cette métanorme. La loi de l'hospitalité se découvre à

travers les livres de l'hospitalité. Autrement dit, le dieu de l'hospitalité est aussi et même peut-être surtout dans les cuisines ou les cultures de l'hospitalité.

Références bibliographiques

- ATTALI, J. (2003), *L'homme nomade*, Paris, Fayard.
- DERRIDA, J. (1997), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée.
- DERRIDA, J. (1998), « De l'hospitalité - Fragments », *Écartés d'identité*, n° 8/854, p. 2-5.
- FELLI, (1986), « Les pratiques foncières face à l'urbanisation dans la région maritime du Togo », dans Crousse, B., É. Bris et É. Le Roy (dir.), *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Paris, Karthala, p. 41-49.
- HASSIM, S. et AL. (dir.) (2009), *Go Home, or Die Here : Violence, Xenophobia and the Reinvention of Difference in South Africa*, Johannesburg, Witz University Press.
- KANT, E. (1985). *Pour la paix perpétuelle (1795)*, trad. J. Lefebvre, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- KODJO-GRANDVAUX, S. (2013). *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine.
- KRISTEVA, J. (1998), *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard.
- MALLET, M.-L. (2008), « Penser, avec Derrida, au péril de l'aporie », *Sens public*, [en ligne]. http://www.sens-public.org/article.php?id_article=291. Page consultée le 25 mai 2017.
- MACINTYRE, A. (1997), *Après la vertu (1981)*, Paris, PUF, « Leviathan ».
- MACINTYRE, A. (1993) *Quelle justice? Quelle rationalité? (1988)*, Paris, Presses universitaires de France, « Leviathan ».
- MBONDA, E.-M. (2005), *La justice globale et le droit d'être étranger*, Sherbrooke, GGC éditions.
- MEYER, M. (2013), *Principia moralia*, Paris, Fayard.
- MONTANDON, A. (2004), *Le livre de l'hospitalité*, Paris, Bayard.
- ODERA ORUKA, H. (1991), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Nairobi, African Center for Technological Studies (ACTS) Press.
- SCHNEIDER, M. (2004), « À l'origine de la psychanalyse, l'étranger », *Filigiane, Revue de psychanalyse*, vol. 13, 1.
- ZARKA, J.-Y. (2016), « Penser l'hospitalité aujourd'hui », *Cités*, 68, Paris, Presses universitaires de France, p. 3-8.