



Afrique et développement, Vol. XXXVI, No. 2, 2011, pp. 249 – 275
© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique,
2011 (ISSN 0850-3907)

Ethnicisation du domaine public et construction de l'État : pistes pour transcender une antinomie

Emmanuel Yenshu Vubo*

Résumé

La problématique des relations entre le fait ethnique et le phénomène de l'ethnicité, d'une part, et l'État, d'autre part, est posée ici en termes de celle du dilemme particularisme/universalisme de la politique moderne dans laquelle la construction du domaine public est centrale. En passant en revue les différentes théories sur l'ethnicité et en examinant la construction politique de l'ethnicité dans la dynamique de construction des États africains, j'essaie de poser quelques jalons pour transcender une apparente antinomie entre les particularismes nés de la diversité ethnique et le processus universaliste de construction de l'État. En dehors de l'éthique politique de reconnaissance et du multiculturalisme, je propose également une gestion de la diversité fondée sur une autre vision de l'ethnicité qui prône une dépolitisation de l'ethnie et une réforme de l'État.

Abstract

The problem of relations between the ethnic fact and the phenomenon of ethnicity on the one hand, and the state on the other hand, is posed here in terms of the particularism/universalism dilemma in modern politics, in which the construction of the public sphere is central. By reviewing the different theories on ethnicity and examining the political construction of ethnicity in the dynamics of the construction of African states, I seek to lay down some foundations for transcending the apparent conflict between the particularisms born of ethnic diversity and the universalist process of construction of the state. Other than the political ethics of recognizing multiculturalism, I also propose the management of diversity based on another vision of ethnicity that advocates a depoliticization of ethnicity and a reform of the state.

* University of Buea, Buea, Cameroun. Email: socpolub@hotmail.com

Introduction

Parler de la notion de public dans le contexte politique moderne implique une référence à l'État. Le concept de public a donc foncièrement partie liée avec l'État moderne. Or, sur le plan socio-anthropologique ce concept a d'autres significations surtout avec l'entrecroisement des autres espaces publics avec celui de l'État moderne. L'intrusion du fait ethnique dans la place publique moderne en est un exemple patent. Dans cette communication seront examinées la problématique de l'ethnisation de l'espace public en Afrique surtout les leurs apparentes et la réalité des ravages de l'argumentation ethnociste, les relations entre ethnie, ethnicité et l'État moderne et puis, différentes façons de construire un espace public réaliste qui transcende le dilemme actuel entre particularisme ethnique et universalisation propre à la construction de l'État.

L'espace public et l'ethnicité : signification politique, réalité socio-anthropologique

Le concept de public a en même temps une longue histoire qui remonte aux civilisations romaines et grecques et une autre, plus récente, qui situe sa réinvention dans le contexte des révolutions politiques euro-américaines du XVIIIe au XIXe siècle. Dans ses acceptions plus anciennes, le concept représente la notion de *collectivité* que ce soit la notion grecque de *polis* (cité) ou celle romaine de *publica* (dont est dérivé le concept moderne). L'émergence de ce concept va de pair avec une certaine vision de civilisation, car c'est précisément ces concepts de *polis* et de *publica* qui définissent, sur le plan politique, l'identité de ces civilisation : il y a une distinction nette entre le domaine privé et le domaine collectif qui est absente chez d'autres peuples considérés comme barbares, représenté par la notion grecque *ethnos*. Cette distinction est reprise, retravaillée et reformulée par les théoriciens des révolutions politiques du XVIIIe au XIXe siècle européens quand ils remettaient en cause absolutisme monarchique de l'Ancien Régime. La construction de l'État démocratique moderne se caractérise donc par l'élaboration d'un domaine public, « l'idéologie moderne du service public, du bien commun et de la chose publique » (Bourdieu 1994:44). Bourdieu note, en effet, que l'émergence de ce domaine participe d'une « civilisation tout à fait extraordinaire qui a été difficile à construire. Pour inventer l'idée de « public » par opposition à privé, il a fallu des générations de juristes, des philosophes » (Bourdieu 2000:47). Pour en arriver là, il a fallu aussi un travail d'universalisation de l'espace public de même que des processus « d'unification des différents champs sociaux, économique, culturel (ou scolaire), politiques, etc., qui va de pair avec la construction progressive du monopole étatique de la violence

physique et symbolique légitime » (Bourdieu 1994:55). « La construction de l'État s'accompagne de la construction d'un transcendantal historique commun, immanent à tous ses 'sujets' » (Bourdieu 1994:125). Le public fait partie de ce transcendantal. Garant de l'espace public, l'État devient le « lieu de l'universalité et de l'intérêt général » (Bourdieu 1994:131). L'invention de la république moderne comme dérivé du *res publica*, littéralement comprise comme appropriation collective des lieux de l'intérêt général par opposition à l'appropriation monarchique¹ en est la traduction dans la pratique de cette révolution symbolique de l'organisation de la société moderne.

Cette révolution dans la pensée politique s'inscrit dans l'optique d'un idéal démocratique qu'essayaient de construire ses penseurs, un idéal qui envisageait la reconnaissance du sujet dans l'instance du pouvoir, d'où les concepts de représentation, de service public, de suffrage universel, de limitation du pouvoir par le peuple, de l'ouverture de l'espace public, de responsabilité des élus envers les électeurs, de souveraineté du peuple, etc. Pour Alain Touraine,

La démocratie commence à partir du moment où on veut imposer à l'ordre des faits un principe de droit universel, que nous appelons, par exemple, la liberté, ou l'égalité, ou la justice, ou la solidarité, et sur lequel repose la souveraineté populaire. Car si les hommes sont égaux en fait, il y a un ordre autre, l'ordre politique, qui est au dessus de l'ordre social et au nom duquel s'exercent les interventions au nom du droit, au nom d'un principe universaliste, dans le domaine des intérêts, des opinions et des valeurs (Touraine 1994).

Il y a également le principe d'unicité de l'espace politique (souvent national) par opposition aux communautés et autres sous-groupes au sein d'une nation. John Stuart Mill, par exemple, disait précisément qu'il est impossible d'établir des « institutions libres [...] dans un pays composé de nationalités différentes, chez un peuple où n'existe pas de lien sympathique, surtout si ce peuple lit et parle des langues différentes » (John Stuart Mill cité par Otayek 2001:2). Quelques épithètes, à propos de la nation et ses institutions sont représentatifs de cet idéal : « la nation/république, une et indivisible », « l'égalité de tout devant la loi », etc. Dans cet ordre d'idées, le seul acteur légitime est le citoyen avec ses droits et responsabilités, des sous-groupes, strates, catégories et classes sociales étant perçus donc comme faisant obstacle à l'exercice de la démocratie. Selon cette argumentation, les « particularismes n'ont pas à s'épanouir en dehors de la sphère privée, et toute demande identitaire ou communautaire qui tenterait sa chance dans l'espace public doit être rejetée, refoulée, condamnée » (Wievorka 1996:5). Selon ce point de vue libéral ou républicain, les particularismes sont « sommés de se plier aux règles de la

République, meilleur rempart [...] contre les tensions intercommunautaires, les violences, la fragmentation politique et culturelle, contre le risque de la destruction de l'espace public démocratique, du chaos » (Wievorka 1996:6).

Or, comme remarque Alain Touraine, « [la] démocratie ne réduit pas l'être humain à être seulement un citoyen, elle le reconnaît comme un individu libre qui appartient aussi à des collectivités économiques ou culturelles » (Touraine 1994:30). L'une de ces collectivités est *l'ethnie* qui a été pendant un certain temps sujet de controverse et des interprétations diverses. Son intrusion dans le domaine politique avec l'émergence des différences dans le domaine public de plusieurs pays depuis la fin des années 1960 (Wievorka 2004:296) et l'entrecroisement d'un espace public supposé être le sien avec l'espace public de l'État moderne présentent des problèmes particuliers à l'exercice de la démocratie. Dans la pratique, les 'communautariens' militent pour la reconnaissance des différences culturelles comme principe politique, d'où la notion de partage et de représentation selon une logique ethnique on ethnorégionale. Selon Kauzya :

Chaque ethnie souhaite voir ses enfants avec des emplois qui leur permettent de ramener quelque chose à la maison. Il n'existe pas d'ethnie qui ne veuille pas assister au dîner où le gâteau national est partagé. Un emploi dans le service public est une source de fierté pour ceux pour qui l'ethnicité est une affaire sentimentale au plus haut niveau. Le fait d'avoir des postes dans le service public est vu comme un symbole de pouvoir et de supériorité ethniques ou, tout au moins d'égalité, avec les autres ethnies... Les ethnies croient en une chose... si elles ne sont pas représentées dans le processus des prises de décision des politiques publiques, elles risquent d'être lésées dans le processus d'obtention des services et opportunités de développement, des programmes et projets qui leur sont destinés (Kauzya 2001).²

Dans ce cas, le domaine public n'est plus la propriété d'une nation indivisible composée des citoyens mais plutôt un espace à partager entre groupes ethniques en médiation, entre citoyens et l'État. Avant de parler des malheurs de l'ethnisation de l'espace public, il faut souligner le fait que cette argumentation semble s'imposer du fait que des groupes ethniques revendiquent des droits sur des espaces publics ou des lieux d'articulation des intérêts collectifs qui existaient avant l'avènement de l'État moderne (Ekeh 1975).

Ceci est vrai tant pour les groupes à structures politiques centralisés (chefferies, royaumes) que pour les groupes dits « acéphales », chaque société ayant, à travers le temps, organisé un domaine des affaires collectives par opposition à un domaine du privé et individuel.

Toutefois, ce raisonnement trouve ses limites dans le terrain de la politique et de la gestion des affaires publiques. Il faut souligner le fait que le manque de critères rationnels de partage d'un supposé « gâteau » national ou même de consensus sur une représentativité ethnique sur la place publique posent des problèmes à la construction d'un domaine public neutre, universel (c'est-à-dire obéissant aux règles qui s'appliquent à tous) et voué à l'intérêt général. Aussitôt accepté comme principe d'action politique, l'ethnicité envahit le domaine public pour en devenir le moteur principal, façonnant le jeu à sa manière. L'organisation du jeu politique autour des groupes dits ethniques court aussitôt des risques. Au lieu d'un partage ou d'une justice sociale à travers une « représentativité ethnique », on assiste plutôt à une lutte acharnée autour des identités mal définies soit pour s'imposer face aux autres sur la place publique, soit pour détourner les intérêts publics à leur profit. Cette lutte varie souvent en intensité allant des formes à basse intensité comme le tribalisme, les haines intercommunautaires et le monopole par certaines élites des postes de responsabilité dans les structures de l'État aux affrontements violents tantôt localisés tantôt généralisés. Parlant des affrontements, il faut souligner les dégâts que le caractère ethniciste de l'État a causés de tous temps aux pays africains : presque toutes les guerres dites civiles ont un relent tribal et ethnique.

La conséquence est un morcellement de l'espace public, difficultés dans l'élaboration des structures de l'État et la formation d'une nouvelle nation autour de celui-ci. Luc Sindjoun parle à ce propos d'une identité nationale segmentée et une « polarisation ethnorégionale de l'imaginaire identitaire ».

Il faut souligner le fait que le processus de construction du domaine public tant dans le contexte de sous-développement ou géopolitique d'inégalité et de dépendance sur le plan international que dans ses fondements ethnorégionaux fait partie des stratégies de gestion de la diversité culturelle. Le mode adopté par plusieurs autorités coloniales et des régimes postcoloniaux est la construction des tissages ethnorégionaux qui obéissent d'abord aux impératifs néocoloniaux et qui s'opèrent comme un mode particulier de gestion des deux publics dont parle Peter Ekeh (1975:91-112). Dans la première optique, le domaine public devient l'espace politique de la circulation des élites selon une logique où les élites d'un groupe ethnorégional dominant fait appel aux élites d'autres groupes (Vubo 2003:591-628) dans des stratégies d'équilibrage (Rivière 2000:31) ou une sorte d'arithmétique ethnique (Konings et Nyamnjoh 2003:5). De ce fait, la gestion de la diversité n'est rien d'autre que la cooptation des élites d'autres ethnies dans une association limitée dans la gestion de l'État, ceci parfois comme alternative à la recherche des

véritables solutions aux problèmes sociaux qui sont présentés par les élites sous une optique purement ethnique (Vubo 2006:135-156).

Dans la seconde optique, l'État postcolonial est perçu comme composé de deux domaines publics : le domaine public des communautés historiques précoloniales et le domaine public de l'État moderne colonial et postcolonial. D'abord, les différentes autorités coloniales ont essayé de redéfinir le domaine public des communautés en leur faveur soit pour les contourner (gouvernement direct), soit pour les instrumentaliser (*Indirect Rule*). La nature des relations entre les deux niveaux est restée conflictuelle, non pas comme veut le faire croire un certain essentialisme qui définit les rapports entre les deux en termes d'opposition, mais à cause de la volonté de l'État à exister au-dessus de la société et même contre la société, surtout si le domaine public des communautés historiques est au cœur de la société civile.¹ Les rapports chancelants entre l'État et les communautés rurales dans leurs initiatives populaires de développement et la désaffection pour certaines formes de mouvements sociaux paysans et formes de société civile locale (Yenshu Vubo 2008) sont des indicateurs de cette distanciation de l'État par rapport à la société. Dans cette optique, la tentation pour les États d'exister au-dessus des sociétés est forte. Goran Hyden indique qu'en Afrique en général, l'État est suspendu au ciel (*suspended above the sky*) (Mamdani 1995).

On doit donc se demander pourquoi malgré son attrait, l'argumentation en faveur d'une prise en compte du facteur ethnique dans la gestion des affaires publiques est toujours problématique. Pour ma part, la réponse se trouve dans le caractère flou du fait dit ethnique et, surtout, les usages politiques qui en sont faits.

Ethnie, Ethnicité et État moderne

Le concept d'*ethnie* et son dérivé, l'*ethnicité*, restent ambigus bien que couramment utilisés dans le langage des sciences sociales. Il est donc nécessaire de procéder à une clarification conceptuelle car ces deux concepts signifient différentes réalités dans différents contextes (Poutignat et Steiff-Fenart 1995:15-16). Annamaria Rivera remarque que « le couple 'ethnie-ethnicité' s'emploie comme raccourci pratique, utile pour désigner d'un seul mot soit des populations immigrées ou des minorités qui se distinguent par une différence de coutumes et/ou de langues, soit leur culture ou leur mode de vie. Il sert aussi à désigner toutes ces sociétés qu'on appelait autrefois 'exotiques' » (Rivera 2002:97). En Amérique du Nord (et principalement aux États-Unis), le concept de groupe ethnique dans sa conception élémentaire se réfère aux groupes raciaux (anglo-saxons, africains-américains, hispano-américains), puis accessoirement aux autres groupes issus de l'immigration.

Dans ce contexte alors, l'ethnicité désigne les faits sociaux et politiques associés à cette catégorisation. En Europe occidentale, le concept d'ethnicité est souvent utilisé (sans référence aux ethnies) pour désigner des faits relevant de l'appartenance à certains sous-groupes minoritaires (migrants en majorité et la plupart du temps) et étrangers confrontés aux problèmes d'intégration et d'insertion sociale.

Souvent une connotation raciale (les noirs, arabes, asiatiques) est sous-entendue mais le concept est aussi utilisé couramment pour poser les problèmes d'intégration ou d'insertion sociale (Guigue 2006:463-473). C'est à cet égard que Mondher Kilani indique que ce concept est souvent un euphémisme pour désigner la race sans prononcer le mot. « De plus en plus, le discours néoraciste en Europe recourt à ce terme comme d'ailleurs à celui de 'culture'... en leur donnant une signification de type racial » (Kilani 2002:97). Michel Wievorka souligne, à cet effet, que :

Il est possible de tracer le lien entre la montée des différences culturelles et plusieurs aspects ou expressions liés au racisme qui transforment ces mêmes différences, qu'elles soient réelles ou imaginées, en différences naturelles, raciales ou quelque chose entre les deux -car le terme est ambigu- différences ethniques (Wievorka 2001:286).³

Dans ce cas, il s'agit de communautarisme et le concept semble ne plus dériver de l'ethnie. Au cours des années 1990, il se réfère plutôt à l'émergence des phénomènes de nationalisme (revendications autonomistes, violences du type « purification ethnique »). Les nationalités et même des catégories religieuses et socioéconomiques sont donc assimilées aux ethnies et leurs mouvements interprétés comme relevant de l'ethnicité (Martiniello 1995 ; Appadurai 2005:205 ; Coquery-Vidrovitch 1994:4-5). La quatrième acception, qui lie sciemment ethnie et ethnicité, est souvent utilisée par rapport aux peuples non occidentaux, particulièrement du Sud, qui sont traditionnellement l'objet de l'anthropologie. L'ethnie est alors synonyme de l'Autre, de l'archaïque de la littérature anthropologique. L'ethnicité, dans ce cas, est le dérivé du concept de l'ethnie auquel elle est étroitement associée.

Le seul dénominateur commun dans les différents sens que revêt le concept est le statut problématique de l'ethnicité et de l'ethnie dans le contexte de la modernisation (Poutignat et Steiff-Fenart 1995:28) et surtout dans la construction de l'État moderne. Même dans ce cas, la nature du problème diffère considérablement : aux États-Unis, c'est la gestion de la diversité culturelle dans un projet avoué d'assimilation (l'idée de 'melting pot' et puis de salade) ; en Europe de l'Ouest, il s'agit de confronter le défi de l'immigration ; en Asie, l'ethnicité prend le sens de confrontations entre différentes communautés qui se définissent parfois par rapport à la religion,

à la culture ou aux langues ; en Afrique, c'est la gestion de la diversité culturelle au sein de l'État, et des rapports entre l'État et ces groupes. L'ethnie est communément perçue comme une entrave dans ses rapports avec l'État, comme fossoyeur de la démocratie, ou comme facteur-clé dans la mobilisation au sein de l'État-nation (participation politique, éducation, bureaucratie, économie) (Matsanda 2004-2005).

Cette diversité de conceptions et de problématiques est à la source d'un nouveau type de problématique, celui de l'amalgame : un seul concept qui aspire à interpréter une diversité des phénomènes aussi différents les uns des autres ne peut prêter qu'à confusion. Selon Claude Meillassoux, « On nomme *ethnie*, tantôt des homophones, tantôt des groupes à qui on prête une origine commune, tantôt des populations qui pratiquent des coutumes ou des cultes analogues, parfois des ensembles matrimoniaux. C'est par abus de langage ou par amalgame que l'on accorde à l'ethnie un contenu politique » (Meillassoux 1997:21). D'une telle confusion découle aussi un amalgame dans des interprétations théoriques. Ainsi, dans le dernier cas, toutes sortes de faits identitaires (même les faits les plus disparates en nature) sont classées dans la même catégorie. Dans une synthèse des travaux sur l'ethnicité dans les sciences sociales, Martiniello manifeste cette propension à l'amalgame. Il commence avec une définition quasi universelle avant de passer en revue des théories en la matière avec le présupposé que les mêmes phénomènes se produisent partout et donc doivent avoir la même définition. Il affirme notamment que :

Le nombre de conflits opposant des groupes ethniques a largement cru au cours de ces dernières années aux quatre coins du monde ; ils concernent les enjeux aussi divers que le contrôle d'un territoire, la participation aux prises de décisions politiques, la reconnaissance d'une spécificité culturelle, linguistique ou religieuse, la volonté d'autonomie économique, etc. (Martiniello 1995:133).

C'est ce constat qui amène bon nombre d'auteurs à classer toutes sortes de phénomènes identitaires dans la catégorie *ethnicité* (Amin 1998). Écrivant au moment où les confrontations intercommunautaires déchiraient les États de l'Europe de l'Est dans les années 1990, Samir Amin avait traité les velléités nationalistes en Éthiopie comme assaut de l'ethnicité à la nation (Appadurai 2005:205). L'évolution de ces événements a donné naissance à divers types de réalités : dislocation de certains anciens États pour donner place à de nouveaux États-nations ; violences intercommunautaires entre groupes se définissant soit par une identité culturelle (Serbie), soit par la religion (les musulmans de la Bosnie-Herzégovine) (Samary 1997:41-51). Ajun Appadurai commet la même erreur quand il fait une critique du primordialisme et veut élargir le champ de l'ethnicité à d'autres phénomènes relevant de domaines

aussi divers que la religion, la classe sociale ou l'appartenance régionale (Samary 1997:41-51). Pour leur part, Philippe Poutignat et Jocelyne Steiff-Fernat attribuent cette tendance au fait que sa valeur heuristique provient de sa capacité à mettre « en relation les phénomènes [...] catégoriquement différents tels que le tribalisme au Nigeria, le communalisme en Inde, ou le conflit linguistique au Canada » (Poutignat et Steiff-Fenart 1995:27). Pratiquement, tout ce qui a trait à l'identitaire et au minoritaire ou ce qui est réfractaire à l'État est assimilé à l'ethnicité.

Cette confusion provient d'une définition des ethnies et d'une théorisation de la culture non seulement comme liée à l'ethnie (affirmation abondamment critiquée par Martiniello) mais aussi comme essence de chaque groupe identitaire. Toute manifestation tendant à affirmer une identité est non seulement traitée comme telle, mais assimilée à une attitude ethniciste. Cette prémisse confond donc groupe identitaire et *ethnie*. La tentative d'Appadurai d'élargir ce concept pour inclure d'autres entités plus larges ne réussit pas à éclaircir le débat : il explique pourquoi et comment certains conflits se produisent sans que ceux-ci soient nécessairement ethniques.

Le sens que le concept d'ethnicité revêt quand il s'agit de l'Afrique a deux sources. L'une est anthropologique et l'autre philosophique. La tradition anthropologique associe ethnie et ethnicité. Ses variantes sont le substantialisme selon lequel chaque groupe ethnique a sa culture, le primordialisme qui se base sur l'argument que les cultures sont immuables depuis la nuit des temps et le culturalisme (ou multiculturalisme) qui soutient l'idée que chaque groupe a sa culture et agit envers l'État et les autres groupes en fonction des différences culturelles résultantes (Martiniello 1995:79-80).

Le primordialisme est renforcé par les présupposés théoriques d'homogénéité de la communauté politique et l'individualisme des présupposés théoriques de la démocratie, les deux faisant partie du paradigme de la modernisation. En fait, la théorie de la démocratie, qui est co-extensive avec le développement politique, fait une équivalence entre homogénéité de la communauté et stabilité, consensus de valeurs et absence de violence comme mode d'arbitrage des conflits (Martiniello 1995:17). Pourtant, le constat de la diversité elle-même remet en cause ces fondements de l'ordre moderne de l'État et de la démocratie. D'où la méfiance des modernistes vis-à-vis de la pluralité identitaire où qu'ils soient, le cas de l'Afrique étant alors présenté comme endémique à cause de sa diversité humaine et culturelle à « l'extrême ». La diversité est alors présentée comme étant foncièrement conflictuelle et à l'antithèse de la démocratie ou des espaces étatiques-nationaux qui doivent se construire sur des bases consensuelles. Il y aurait donc incompatibilité logique entre démocratie et ethnicité (Otayek 2001:1-14). C'est d'ailleurs ce

qu'Annamaria Rivera qualifie d'opposition foncière dans la pensée politique occidentale entre les concepts de *polis* (communauté politique) et d'*ethnos* (communauté apolitique) (Rivera 2002:103). Selon Meillassoux, cela constitue une régression vers une certaine forme de racisme :

L'Afrique à travers ce prisme, est décrite comme une terre primitive dont les habitants sont animés par les pulsions provenant du plus profond de leurs appartenances ancestrales, pour ne pas dire « raciales ». Expliquer l'histoire en assimilant des formations politiques à des ethnies et ne donner d'autre motivation aux conflits que cette appartenance, c'est aller au devant de ceux qui veulent enfermer la politique dans les déterminismes raciaux (Meillassoux 1997:23).

On tente alors de présenter les conflits ethniques comme « inévitables ou inéluctables » parce que les différences ethniques engendraient toujours des conflits entre « nous et eux » (Meillassoux 1997:115). Ces conflits eux-mêmes perturberaient la stabilité politique parce que l'hétérogénéité ethnique « saperait le sens de la communauté politique » et mettrait en danger « le consensus de valeurs » sur lequel est basé l'ordre démocratique (Meillassoux 1997:117). Pour la théorie classique de la démocratie donc, il faut une communauté homogène de langues, de valeurs et de projet historique (Tamir 2003:224-225), laquelle homogénéité manque aux États-nations composés, presque partout, de plusieurs ethnies ou groupes identitaires (Dozon 1999:V).

Là, comme ailleurs, les diverses cultures devraient s'effacer pour faire place aux cultures nationales dominantes et à la modernisation politique (synonyme de développement politique), sous-entendu comme homogénéisation culturelle et nationale. Au nom du progrès, les « minorités » culturelles dominées et non officielles, dans l'autre cas des cultures indigènes « doivent abandonner leur caractère national, leur particularité, afin de s'intégrer aux grandes civilisations, vectrices de progrès industriel, économique, politique » (Savidan 2003:237). Selon Martiniello, « la théorie démocratique s'est toujours méfiée de l'impact négatif de la diversité ethnique sur la stabilité des démocraties. En fait, dans cette tradition, la démocratie suppose l'unité culturelle » (Martiniello 1995:119). Alors, comme l'indique Melchior Mbonimpa, on estime qu'en Afrique « l'homme tribal doit mourir pour que naisse l'homme nouveau, l'homme supérieur, le citoyen tout court » (Mbonimpa 1994:11). En fait, « le pluralisme culturel serait incompatible avec la démocratie, idée et mode de régulation politique, la stabilité politique et le développement » (Otayek 2001:2). Dans la même logique, plus récemment, on tente d'opposer ce qu'Amselle appelle le « faux dilemme, universalisme des droits de l'homme ou relativisme culturel » (Amselle 1990:85). C'est ainsi que des structures et formations sociales supposées être basées sur une

logique universelle (nation, civilisation, démocratie, science, technologie, internationalisme) seraient totalement incompatibles avec les formes de vie particularistes (ethnies, tribus, diversité culturelle et nations). De la même manière, les formes particularistes seraient incapables d'articuler une forme d'universalisme parce que emprisonnées dans des cocons incassables.

Arjun Appadurai soutient l'idée selon laquelle c'est la théorie de la modernisation des politologues américains, telle qu'elle est appliquée aux « nouvelles nations post-coloniales », qui a « largement contribué à définir un symptôme antimoderne du primordialisme » (Appadurai 2005:205-229), de l'ethnie et surtout sa supposée propension à la violence et sa résistance à la modernisation politique (Appadurai 2005:207). Il ajoute que :

Le fait que le vieux discours de la modernisation ait été remplacé par un nouveau discours sur les obstacles à la société civile et à une démocratie soutenable ne doit pas faire oublier la pertinence de cette thèse. Une rapide recherche sémantique sur les termes de « tribu » et de « tribalisme » dans la presse américaine devrait suffire à régler cette question.⁴

L'approche constructiviste souligne le rôle de l'État dans la mobilisation ethnique à travers une construction politique de l'ethnicité soit par « la reconnaissance qu'il octroie éventuellement aux groupes ethniques », soit « à travers les processus qu'il met en œuvre en vue de l'institutionnaliser » (Martiniello 1995:60). Le résultat est un accroissement du « niveau de mobilisation [...] parmi tous les groupes ethniques » quand les gouvernants déterminent les cadres de production des dynamiques et des conflits à travers « les règles régissant la participation politique et l'accès au pouvoir » (Martiniello 1995:61). Il s'agit ici précisément des mécanismes de « construction politique de l'ethnicité » (Martiniello 1995:61). Cette perspective semble pour moi expliquer les stratégies des autorités coloniales et des régimes postcoloniaux en matière de gestion de la diversité qu'il faut distinguer de l'instrumentalisation (ce qui équivaldrait à une infantilisation des peuples concernés) des groupes qu'on avance souvent pour expliquer les actes de mobilisation produits par des effets de structuration de l'espace politique.⁵ Ceci ne revient pas à expliquer tout par la construction politique de l'ethnicité.

Il y a évidemment des communautés qui existent en rapport les unes avec les autres et qui se définissent comme peuples mais peuples en relation. Ce sont ces unités désignées aussi comme ethnies qui, dans la théorie de l'État moderne (plus précisément la théorie de la démocratie), sont sources de problèmes de par leur ethnicité. La question qu'on se pose est celle de savoir s'il y a une relation entre cette version de l'ethnicité présumée et la politique des États-nations. Les réponses sont de deux ordres. Il y a, d'un côté, une ethnicité politique qui est façonnée par des dynamiques tant internes (actions,

visions du monde impulsées par les acteurs dans leurs propres logiques) et externes (l'action modernisante des systèmes coloniaux et postcoloniaux), des dynamiques du dedans et du dehors (Balandier 1971). De l'autre, l'ethnicité politique des grands ensembles (que Ajun Appadurai qualifie de *moderne*) est le pur produit des classifications généralisantes des supposées aires culturelles transformées en instruments politiques. Les administrations coloniales et postcoloniales sont les principaux agents de ce travail de structuration politique ethniciste. Leurs classifications et organisations spatiales des peuples en unité de commandement – « *Native Authority Areas* » et *divisions* dans le cas des autorités britanniques ; cantons, circonscriptions, chefferies supérieures, départements et régions avec les français – suscite de la part de différentes communautés locales l'élaboration des nouveaux « principes de vision et de division » (Bourdieu) en ce qui concerne les relations, d'une part, entre elles et, de l'autre, entre elles et les autorités coloniales, et puis, l'État post-colonial.

En fait, la stratégie ethniciste d'une communauté comme conçue par ses dirigeants n'est ni absolument *sui generis*, ni absolument l'œuvre arbitraire des gouvernants. Les actes que pose une communauté sont suscités par l'effet structurant des gouvernants mais les communautés ne les subissent pas simplement comme tels. Un exemple patent est l'opposition soutenue des chefs des communautés associées à Bafut dans le cadre de l'administration coloniale (Vubo et Ngwa 2001:163-190). Il faut souligner qu'une lecture des actes posée par ces chefs, qui ont tenu tête à l'administration britannique, à leur niveau et à leur manière, montre des stratégies de résistance tout à fait particulières qui oscillent entre acceptation des principes de vision et de division coloniale (les récits historiques, les catégorisations et classifications ethniques, le découpage des unités administratives) et refus des usages politiques de l'ethnicité (opposition à la centralisation au profit d'un seul groupe). Ces stratégies d'accommodation et de résistance ont survécu, quoique avec des modifications substantielles, jusqu'à la période postcoloniale pour constituer de nouvelles stratégies de positionnement des élites locales au sein de l'espace public moderne. Ces situations ont également changé avec la capacité des communautés et de leurs dirigeants à manier les récits historiques dans des stratégies ethnicistes. L'ethnicité des ethnies qui affrontent l'État – mais s'accommodent avec cette même structure – se manifeste dans des stratégies de protestation localisées. La relation avec l'histoire ainsi que les mouvements de renaissance qu'on voit naître partout au Cameroun restent des facteurs essentiels dans la définition de ce type d'ethnicité qui entre en contradiction parfois avec l'ethnicité de l'ethnorégionalisme.

Dans ce cas, « l'affirmation ethnique tend à se traduire par la construction d'idéologies de la différence culturelle et par la construction d'une culture propre » (Martiniello 1995:85). Si l'ethnie et l'ethnicité ont été toujours présentées comme une invention de la période coloniale, c'est principalement à la structuration des grands ensembles spatiaux par les autorités coloniales et puis l'appropriation des politiques dérivées de ces actes administratifs par des agents politiques, qu'ils soient des gouvernants postcoloniaux ou des élites en quête de légitimité qu'il faut chercher la dynamique (Vubo et Ngwa 2001:163-190 ; Vubo 2003:591-628, 2006a:41-63, 2006b:135-156).

L'ethnicité de l'ethnorégionalisme trouve ses origines dans la quête des interlocuteurs dans le cadre de la nouvelle donne du régime colonial après la Deuxième Guerre mondiale et la perspective de l'indépendance, une phase de l'histoire que Van Niewenhuize qualifie de *enlightened colonialism* (colonialisme éclairé) (Niewenhuize 1983:55). J'ai démontré par ailleurs que c'est à partir de la fin des années 1940 que des autorités coloniales au Cameroun ont commencé à opérer des clivages majeurs entre d'une part le Nord et le Sud (pour les Français), et, d'autre part, le Grassfields (Bamenda Province) et les autres (Cameroons Province) pour les britanniques dans les territoires de Southern Cameroons, divisions qui ont survécu au-delà de la période coloniale et qui constituent la base des stratégies des élites politiques depuis la période de la décolonisation (Vubo 2006c:154-166).

L'élaboration des structures complexes de domination à coloration foncièrement ethnorégionaliste au sommet de l'État au Cameroun se focalise sur les axes suivants : concentration du pouvoir entre les mains des hommes politiques d'une seule région (le Nord du régime Ahidjo dans un cas, le Centre et le Sud du régime Biya dans l'autre), centralisation administrative qui court-circuite les vellétés autonomistes d'autres régions (l'institution de l'État unitaire en 1972 pour mettre fin à l'État fédérale qui garantissait l'autonomie aux anglophones), exclusion d'autres régions classées comme frondeuses (Bamiléké, Bassa et Duala depuis la guerre de l'indépendance) ou association des autres seulement selon une logique de subordination (axe Nord-Sud, arithmétique politique associant des anglophones) et politique d'équilibrage politique qui ne profite qu'aux régions d'origines des élites dominantes (Vubo 2003:596-598). Ces processus d'ethnicisation se sont déroulés en même temps que le processus d'une construction universaliste de l'État (création des corps de l'État, tentative d'élaboration d'un espace public à caractère universel, définition de la citoyenneté, création des capitaux d'État) et des discours unificateurs (unité ou intégration nationale), ce qui contredit la vocation universaliste de l'État (et de son domaine public) et les tendances particularistes des gérants qui y ont intégré et intègrent toujours consciemment des éléments particularistes

(luttres ethniques autour des capitaux d'État au nom du principe de partage, par simple dynamique hobbesien de tous contre tous). De la même façon que l'ethnie est construite politiquement comme architecture ethnorégionaliste, il peut y avoir aussi déconstruction du même artifice, de même que les revendications à une échelle réduite peuvent servir des politiques de désarticulation d'autres composantes identitaires. C'est le cas de la manipulation des mouvements d'autochtonie contre le mouvement identitaire anglophone qu'on observe au Cameroun (Konings et Nyamnjoh 2000:5-32).

La construction politique de l'ethnorégionalisme fournit aussi des cadres de lecture et de gestion des problématiques identitaires. Par exemple, des revendications d'autochtonie ou ethniques peuvent avoir leurs origines dans des crises sociales (Fall 2001:15) et peuvent aussi faire l'objet de récupération aux niveaux des stratégies politiques globales d'ethnorégionalisme (Vubo 2006:41-63). L'institutionnalisation des droits d'autochtonie dans la constitution et dans diverses législations sur la représentation politique au Cameroun participe de cette construction idéologique de l'ethnorégionalisme. En fin de compte, ce ne sont pas les ethnies qui font problème mais la construction ethnorégionaliste de l'ossature de l'État.

Ce que je qualifie d'ethnicité de l'ethnie est cette manifestation de « la différence culturelle [...] 'première' [qui] possède une épaisseur historique » et dont « les membres cherchent à la maintenir, la défendre [...] La communauté existe à un instant donné, telle que l'incarnation des acteurs qui se revendiquent d'un passé, d'un mémoire » (Wievorka 2001:107). Dans ce cas, les différences sont reproduites et les identités, qui correspondent aux groupes ethniques, sont primaires. L'identité est vécue, affichée publiquement et est source de fierté (Wievorka 2004:286-287). À un autre niveau, ces différences n'existent pas *a priori*. L'ethnicité de l'ethnorégionalisme représente l'autre côté où la différence est « construite, inédite ou renouvelée » et se situe dans « l'ordre de l'invention » (Wievorka 2004:286-287). Dans ce cas, les sentiments d'appartenance à une communauté d'intérêts n'existent pas clairement mais émergent d'une manière floue dans une période relativement brève mais identifiable et s'établissent rapidement pour constituer le fondement des mouvements identitaires (Hobsbawm 1996).

Construire le domaine public dans un contexte de « diversité ethnique »

La question principale est donc de comprendre non seulement les relations qu'entretiennent diverses communautés avec l'État dans son élaboration d'un espace public qui représente la collectivité dans sa globalité. Que faire alors pour résoudre l'apparente contradiction entre le particularisme de l'ethnicité

de l'ethnie et l'universalisme du cadre moderne de l'État-nation ? Pour Touraine une telle question est même au cœur de la pensée politique, car « l'essentiel de la réflexion politique, c'est comment combiner l'appel à l'universel [...] avec le respect des particularités » (Touraine 1994). Je vais essayer de répondre à cette interrogation proposant trois axes de réflexion, à savoir la dépolitisation de l'ethnie, la reconnaissance de l'ethnie dans sa composante socioculturelle et non politique et la réforme de l'État.

Dépolitiser l'ethnie

En premier lieu, il faut commencer par une déconstruction politique de l'ethnicité. Déconstruire les fausses notions autour du phénomène ethnique c'est contribuer autant à une clarification conceptuelle qu'à changer les orientations politiques. Concevoir l'ethnie autrement, c'est chercher à la situer autrement par rapport à l'État. Dire qu'il faut dépolitiser l'ethnie n'est pas nouveau. C'est même l'argument principal des modernistes contre son archaïsme. Pour arriver à une innovation dans ce domaine, il faut procéder d'une manière empirique et rationnelle, donc scientifique, qui met en exergue la réalité sociale tout en s'appuyant sur la rationalité. La rationalité moderne exige qu'il y ait différenciation entre domaines de la réalité, d'où une distinction entre le politique, l'économique, le social et le culturel. La question que cela suscite est évidemment celle du niveau où se situerait d'une manière la plus appropriée le fait ethnique. Nous venons de voir comment sur le plan politique le fait ethnique tend plutôt vers la dérive. Il serait aussi inefficace sur le plan économique précisément parce qu'il n'est plus possible d'organiser une économie sur le seul critère ethnique. Au contraire, les domaines du social et du culturel sont toujours fortement imprégnés de la réalité culturelle dite ethnique. L'identité et l'organisation de la vie sociale de même que des habitudes, des croyances, des pratiques sociales, etc. sont largement façonnées par des traditions situées au cœur des communautés historiques qu'on nomme tantôt ethnies en Afrique subsaharienne tantôt tribus en Afrique du Nord arabe ou clans dans la région de la Corne. Ce fait est une réalité qu'on ne saurait balayer du revers de la main au nom d'une modernisation sociale et culturelle que près d'un siècle de contacts avec l'occident n'a pu accomplir. Il est aussi vrai que, du point de vue organisationnel, cela comporte un aspect politique au niveau local et microsociologique : des communautés locales s'organisent pour s'autogérer, s'approprier un espace public et s'articuler des intérêts collectifs quand elles coïncident avec des espaces géographiques précis (villages, villes).

Toutefois, ceci dépend du degré d'autonomie dont elles jouissent ou de la nature des rapports qu'elles entretiennent avec l'État. Ceux-ci sont tantôt

harmonieux tantôt conflictuels, des formes harmonieuses prenant souvent l'allure des actions et structures organisationnelles de la société civile (associations d'élites) tandis que des actions conflictuelles se manifestent sous forme de mouvements sociaux. Dans l'un et l'autre cas, on se trouve dans le domaine du public : ces communautés revendiquent le droit d'avoir un espace public à gérer et le droit d'intervenir dans celui géré par l'État. Ceci suscite au niveau de l'État soit une reconnaissance (comme c'est le cas avec le statut d'auxiliaires de l'administration publique que l'État camerounais a octroyé aux chefs traditionnels), soit une méfiance (d'où une répression violente des manifestations à caractère traditionnel), soit une récupération des initiatives prises à ce niveau au profit des dirigeants, soit une attitude ambiguë (un mélange de reconnaissance et de méconnaissance) (Vubo 1998:41-48 ; Fonchingong, Bezeng et Vubo 2008). Dans ce cas, il n'y a pas ethnicisation de l'espace public mais plutôt négociation ou conflit entre ces communautés et l'État autour de l'espace public.

La tentation est alors de militer pour l'intégration du fait ethnique à travers son incorporation dans la société civile et son organisation en collectivité politique au niveau local. Si la dimension associative du fait ethnique a connu un succès relatif et apparent, les intégrer au niveau de l'État court le même risque de l'ethnicisation de l'espace public qu'on souhaiterait éviter. Comme le note Zambo Belinga :

Les associations de ressortissants de telle ou telle localité du Cameroun, par le biais desquelles ces pratiques trouvent généralement un terrain de prédilection, constituent donc des cercles de pérennisation du tribalisme au sein des instances gouvernantes... Dans cette optique, l'État camerounais apparaît comme un « champs de bataille » permanent des régions qui « combattent » pour hisser les leurs à des sites qui garantissent l'opulence (Zambo 1997).

En dehors d'une fragilisation politique qui peut se produire, il faut aussi souligner le fait que même si chaque communauté est autorisée à entreprendre des initiatives de développement social (surtout l'approvisionnement en équipements collectifs), chaque communauté n'a pas les mêmes potentialités, d'où le risque d'un développement d'inégal et disparate au sein d'un espace national. Dans ce cas, il faut redéfinir les contours et limites des communautés et leurs champs d'action vis-à-vis de l'État. La première des choses à faire est de soumettre les intérêts communautaires à ceux de l'État qui représente la collectivité dans son ensemble sans chercher à effacer les identités auxquelles les communautés ethniques donnent naissance. De ce fait, le fait ethnique est à écarter du domaine public au profit de l'État et autres acteurs de la sphère publique (par exemple, de la société civile) qui agissent selon les règles d'objectivité et d'intérêt général.

Dans le même ordre d'idées, elles devront cesser de constituer des espaces autour desquels les intérêts politiques, sociaux et économiques s'articulent au profit d'autres catégories sociales (individus, associations de la société civile, organisations coopératives, syndicats, groupements de producteurs, etc.). De la même manière, les groupes identitaires ne devront plus constituer la base de l'organisation spatiale de la société de même que les entités territoriales ne devront plus se donner une identité « ethnicisée », comme c'est le cas au Cameroun où des habitants de certaines régions (en l'occurrence, l'ancienne province du Nord qui se disent « Nordistes » et du Sud Ouest) ne se définissent qu'en termes presque ethnicisés. Au contraire, d'autres critères tels que la géographie et l'économie doivent guider les découpages administratifs. Là où des unités spatiales (villages, villes, régions entières) coïncident avec des entités ethniques, il faut privilégier l'aspect spatial plutôt que l'identité dans sa définition et sa gestion. C'est de cette façon que l'espace de gestion des affaires publiques peut être façonné d'une manière objective et à l'écart d'une catégorie sociologiquement ambiguë et politiquement problématique.

Fixer les limites du fait ethnique dans le domaine du social c'est lui reconnaître une influence toujours plus forte dans les solidarités tant intra-que intercommunautaires. Or, ces formes de liens sociaux ne doivent pas déboucher sur la fermeture ou des situations où les individus ne peuvent communiquer ou communier qu'en termes ethniques. La place publique redeviendrait donc le lieu d'articulation des intérêts et d'échanges dérivés des situations qui transcendent les clivages ethniques et qui s'appliquent à tous (travail, école, État, marché, justice, citoyenneté, droits). Contrairement à la conception dualiste de Peter Ekeh, il ne saurait y avoir plusieurs publics, l'un pour l'ethnie et l'autre pour l'État. Dans le même ordre d'idées, l'ethnie ne peut avoir de place dans la sphère publique.⁶

Que faire donc avec le lieu des intérêts collectifs que des communautés historiques essayent souvent de constituer en domaine public en rivalité avec celui de l'État. Comme il serait difficile et même illusoire de vouloir s'en débarrasser, le mieux serait de l'intégrer ou le fondre, avec son capital culturel, dans celui de l'État moderne pour en constituer un niveau. L'anthropologie de sociétés africaines fournit des riches enseignements sur les valeurs sociales et culturelles qui sont associées à la chose publique. Ceci explique le profond respect (presque religieux) dont jouit l'espace public dans le monde traditionnel et pourquoi les hommes contemporains y sont toujours attachés. Si la fusion des deux espaces publics est relativement facile à opérer (comme avec la reconnaissance tacite qui est accordée aux initiatives collectives prises par des communautés locales), l'appropriation du capital culturel est un impératif qu'on ne pourra accomplir qu'à long terme. D'abord, il faudra repérer ces

valeurs, les trier et les synthétiser pour en tirer les meilleurs éléments en vue de les intégrer dans la culture de l'État par voie de formation et à travers un nouveau code d'éthique. L'objectif, dans ce cas, c'est de transcender cet état d'esprit bifurqué qui consiste à traiter le domaine public d'État avec légèreté tout en manifestant une certaine attitude de profond respect envers des affaires qui ont rapport à la collectivité « ethnique » d'origine.

La reconnaissance

Or, il ne s'agit pas d'éliminer complètement les faits identitaires de la place publique du moment où une part importante des relations sociales et des faits culturels est toujours animée par les communautés historiques. Pour Michel Wievorka, « to tell a group that its identity must disappear and dissolve is tantamount to discrediting, denying and despising it, seeing therein a danger and this sort of discourse can degenerate into racism, a negation of the alterity and integrity of the members of the group targeted » (Wievorka 2004:292).

Pour lui, « ce n'est pas nécessairement affaiblir l'exigence démocratique que de poser comme nécessaire la reconnaissance de la diversité » (Wievorka 1996:7). Dans ce cas, il faut une reconnaissance publique de leur patrimoine historique et de créativité et de leur droit à l'existence, à la protection et à l'encadrement par l'État. Dans une étude sur le mouvement d'autochtonie dit « sawa » (Vubo 1998:25-41), j'ai indiqué qu'il fallait une originalité dans la recherche des solutions aux crises identitaires au sein de l'État, ceci avec l'appui d'une science sociale humaniste. J'ai proposé également ailleurs que les modes traditionnels de cohabitation, de tolérance de pluralisme identitaire et d'accommodement interethniques ou transethniques puissent servir de modèle heuristique et pratique dans ce cas (Vubo et Ngwa 2001:163-190). Le pluralisme identitaire dans ce sens consisterait en une reconnaissance réciproque par chaque groupe de la différence et de la richesse culturelle des autres, de la tolérance envers les autres et par la possibilité qu'aura chaque citoyen de vivre à l'aise les multiples facettes de son identité (individuelle, communautaire ou ethnique, régionale et nationale) et, ceci, sans complexe. Alain Touraine, pour sa part, situe une telle reconnaissance dans la tradition démocratique moderne quand il affirme que :

Après les droits civiques, purement universalistes, et les droits sociaux déjà diversifiés, apparaissent les droits culturels, qui sont les droits à la différence et reconnaissance de l'intérêt universel de chaque culture puisqu'une culture n'est pas un ensemble particulier de règles et de croyances mais l'effort pour donner un sens universel à une expérience particulière, la construction des normes donnant un sens aux rapports entre la société et son environnement (Touraine 1996:310).

Il opte donc pour un pluralisme culturel, qui « repose non sur la différence mais sur le dialogue de cultures qui reconnaissent, au-delà de leurs différences, que chacune contribue à l'expérience humaine, et que chaque culture est un effort d'universalisation d'une expérience particulière » (Touraine 1996:311). Cette affirmation nous renvoie au débat sur la reconnaissance et à la question sur la forme qu'elle doit revêtir. Alex Honneth est de l'avis que « l'intégration normative des sociétés ne peut se faire que par le biais de l'institutionnalisation de principes de reconnaissance définissant à travers quelles formes de reconnaissance mutuelle les membres peuvent être intégrés dans l'ensemble de la vie sociale » (Honneth 2002).

Cette éthique politique, qui vise « l'abolition des dissymétries sociales et des formes d'exclusion » (Honneth 2002), est sujette à la condition qu'elle « se réfère à certains principes normatifs [...] acceptés, institués et donc pratiques » (Honneth 2006) et se limitent aux domaines de l'intimité (amour), le droit (égalité) et la production (de travail). En ce qui nous concerne, il y a des réserves à émettre. Cette « grammaire de [la] vie sociale » aux seules trois dimensions est difficilement applicable à toutes situations dès lors que son promoteur la limite à « l'infrastructure morale des sociétés modernes capitalistes libérales [...] considérée comme le point de départ légitime d'une éthique politique » (Honneth 2006). En deuxième lieu, le caractère individualiste ou atomiste de cette philosophie est mis à mal par la montée de revendications identitaires de toute sortes, que ce soit en Occident ou au Sud (et plus particulièrement en Afrique). Enfin, la méfiance, qui justifie la reconnaissance n'est pas souvent le produit des groupes majoritaires mais elle peut aussi se produire d'une manière réciproque par des blocs ethnorégionaux au sein de l'État, chaque groupe se sentant délaissé, méprisé et marginalisé par d'autres dans des sphères différentes (Vubo 2007). Ce qui amène Francis Nyamnjoh à conclure qu'un pays comme le Cameroun est, paradoxalement, uni par des ambitions et des différences ethniques (Nyamnjoh 1999:101-109).

Dans le contexte pluriculturel actuel on oppose à ce courant de pensée l'éthique politique de reconnaissance préconisée par Charles Taylor, à savoir le multiculturalisme, qui associe libéralisme et communautarisme, identité (différence culturelle) et participation publique. Toute en reconnaissant le fait que le sujet constitue le point de départ de l'action politique, Taylor considère que ce sujet est façonné par sa communauté ou sous-groupe dans un ensemble national de telle sorte que son identité en tant qu'acteur politique est intimement liée à celle de sa communauté d'origine. Une politique nationale qui fait abstraction des différences est susceptible de créer « des formes d'oppression tout aussi graves que la violation des droits universel » (Renault 2006). Pour Taylor, le mieux serait de « permettre à divers groupes nationaux

de coexister librement et volontairement à l'intérieur des frontières politique existantes » (Taylor 1999).

Dans ce mode de reconnaissance, les concepts d'accommodement et de mutualité occupent une place centrale (Vubo 2003:591-628). Malheureusement, l'amorce d'une certaine forme de reconnaissance avec la révision constitutionnelle camerounaise de 1996 a été plutôt maladroite. Le seul concept de « minorité autochtone », ayant attiré l'attention du législateur, est mal défini et prête à équivoque (qui l'est et qui ne l'est pas ?) et est instrumentalisé à des fins purement politiques (Gagnon et Jézéquel 2004). Dix ans après cette révision, les tensions liées à l'identité « ethnique » sont loin d'avoir trouvé une solution si elles ne sont pas plutôt exacerbées. À cet égard, Honneth met en garde contre « certaines formes de reconnaissance » susceptibles d'être instrumentalisées (Honneth 2006). Une première étape dans une quête de solution serait d'abord de chercher à construire un *nouveau contrat social* et, puis, un consensus autour des valeurs communes de la nouvelle nation à bâtir.⁷ On peut aussi institutionnaliser une législation qui pénalise toutes formes de discriminations à bases ethniques, à l'instar des législations en occident contre la discrimination raciale ou contre la formation des partis politiques sur une base ethnique au Nigéria (Nwachuku 2008). La reconnaissance de l'identité plurielle de l'individu serait également un atout. À cet égard, une proposition que j'ai faite en 2003, à savoir qu'on peut accumuler divers niveau de conscience d'appartenance, trouve une formule similaire dans une réponse que donne le sénateur français Josselin de Rohan. En fait, il se demande si on ne peut « accumuler plusieurs identités ou bien, parce qu'on ne peut avoir plusieurs fidélités, on ne peut posséder qu'une seule » (Rohan 2003:14). Il répond en citant le cas des Lausannois qui se définissent d'abord comme tels, ensuite comme Vaudois et puis comme suisse « sans qu'aucun de ces enracinements ne soit conflictuel. » (Rohan 2003:14). Il remarque donc que c'est précisément « la conjugaison harmonieuse des identités » qui fait le miracle suisse. En effet, Alain Touraine affirme que « les sociétés contemporaines peuvent reconnaître [leur] multiculturalisme parce que leurs membres ont des affiliations multiples et qui ne se recouvrent que partiellement » (Touraine 1996:314). Ainsi, le juste milieu serait qu'on reconnaisse les autres dans leurs différences et qu'on puisse être à la fois, soi-même dans son individualité, dans son appartenance communautaire (ethnique ou religieuse) et régionale tout en conservant son identité nationale. Le particularisme d'un homme (communautaire) se trouverait donc en parfaite harmonie avec l'universalisme de son statut de citoyen au niveau national. L'impératif de reconnaissance mutuelle est un appel ouvert au cosmopolitisme. Chaque personne en situation pluriculturelle devient et doit devenir cosmopolite

comme des contextes de plurilinguisme imposent le multilinguisme. Le cosmopolitisme est un état d'esprit et mode de vie caractérisés par l'ouverture aux autres, une acceptation des autres, et des échanges et contacts multiformes avec l'Autre. L'homme moderne doit être foncièrement cosmopolite. Une culture cosmopolite dégage ainsi l'espace public des pressions communautaires qu'un certain communautarisme exige au nom de partage ou de représentation ethnique.

Du côté de l'État, j'ai proposé ailleurs que les élites abandonnent la politique utopiste qui consiste à vouloir faire table rase de la diversité humaine au profit d'une seule identité nationale (même en promouvant paradoxalement les différences communautaristes) et qu'elles prennent en compte les valeurs de chaque culture dans la construction des nouveaux espaces nationaux.⁸ C'est ainsi qu'elles peuvent refonder l'État-nation sur un nouveau contrat social qui lierait les divers peuples entre eux, d'une part, et entre eux et l'État, de l'autre. Melchior Mbonimpa, pour sa part, préconise la reconnaissance de la réalité ethnique, son intégration dans la politique et sa prise en compte comme composante dans l'équilibre de la vie nationale. Pour lui,

Il s'agit donc, et essentiellement, d'une option pour les autres, *pour le partage*. La mobilisation que suppose une telle option n'est pas sectaire : elle s'appuie au contraire sur la volonté de tenir tête au nombrilisme tribal. L'insistance porte sur le pacte tribal, sur l'interdépendance horizontale [...] Il faut le répéter : hors de l'alliance intertribale, il n'y a pas d'avenir pour l'État post-colonial africain (Mbonimpa 1994:51-52).

Pour ma part, j'envisage plutôt une reconnaissance et une alliance qui resteraient largement et essentiellement sociale et culturelle. Toutefois, faire appel en même temps pour une dépolitisation et une reconnaissance de l'ethnie peut paraître paradoxale. Loin s'en faut. Il s'agit de faire seulement la part des choses et d'éviter les amalgames.

Réformer l'État dans ses relations avec la Société

Dans la situation actuelle, la question de l'apparente contradiction entre le principe universel de l'État et les revendications particularistes des groupes ethniques trouve toujours des solutions qu'on peut considérer comme extrémiste : soit ce sont les intérêts de l'État, soit ce sont ceux du groupe ethnique qui doivent primer, deux situations que Wievorka qualifie de « *deviations* » (Wievorka 2004:296) où il n'y aurait qu'un choix entre « la République une et indivisible et le choc des communautés » (Wievorka 2001:13). Le problème est celui des limites conceptuelles entre le particulier et l'universel. Dans quel domaine l'un ou l'autre peut-il s'appliquer ? Seul un équilibrage entre les deux peut donner une réponse à ces interrogations. C'est

dans ce sens que je suis d'accord avec Alain Policar quand il affirme que « dans l'ordre politique, l'exigence universaliste se transforme comme une tâche infinie, celle de la nécessaire coexistence entre les deux types polaires, celui fondé sur le sang et celui fondé sur la raison » (Policar 2003:272 ; Wievorka 2004:296). Michel Wievorka affirme, pour sa part, que : « we have to learn to stop opposing the specific and the universal and start, on the contrary, articulating them » (Wievorka 2001:13).

J'ajouterai que l'antinomie entre les deux pôles semble dépassée et qu'il faut considérer l'opposition entre un pôle d'intérêts particularistes de toutes sortes (individuels, communautaires, sectaires, régionaux, nationaux) et un autre universaliste, représenté soit par la notion du public et de l'intérêt général (communauté, collectivité, république, nation) soit par la notion de l'internationalisme, comme caduque. La construction du public et de l'espace international moderne est toujours un idéal qui reste à parfaire. Même sur cette voie, des contradictions entre les différents niveaux d'universalisme, à savoir universalisme d'ordre inférieur (communauté, région, nation) contre universalisme d'ordre supérieur (nation, instance internationale), constituent de véritables obstacles à surmonter. En dernière instance, le problème se situerait alors entre divers ordres d'universalité qui obéissent à différents types de logique. L'universel qui se trouve au cœur du projet de construction de l'État-nation en Afrique reste en état de projet tandis que le particulier reste une réalité avec laquelle il faut composer. En somme, l'universel peut se construire en parfaite harmonie avec le particulier si seulement on ne s'acharne pas à les opposer d'une manière absolue.

Reformer l'État implique un assainissement de ses bases coloniales et la redéfinition de ses rapports avec les communautés historiques et la société civile. Je suis de l'avis que l'expérience nationale des pays africains manque de profondeur historique et que le réalisme exige qu'il faut du temps pour la réaliser (Vubo 2003:591-628), et construire son domaine public. Il devient donc impératif de repenser l'État. Pour ce faire, il faut redéfinir ses limites conceptuelles de même que ses attributs par rapport aux autres acteurs (société civile, Peuple, milieu des affaires), ce qui nécessite une démocratisation de la vie publique. Il reviendrait à cet État réformé de jouer le rôle de médiateur et d'arbitre entre divers acteurs avec des intérêts parfois contradictoires de même que celui de garant des libertés et des droits. Le domaine du public sera également visé par une telle réforme dans l'optique de l'impartialité et contre plusieurs tendances à la dérive (élitisme, dérives ethnicistes, monopoles de classes dirigeantes). Il est aussi nécessaire de se débarrasser des conceptions idéalistes de d'État-nation qui visent à faire table rase de la

diversité identitaire pour fonder des nouvelles cultures transethniques et de remplacer l'héritage du passé avec la modernisation. Je préconise, donc, à cet égard, la recherche de nouveaux modes de gestion des crises identitaires et du rapport entre les traditions et la modernité : intégration du passé précolonial dans les moeurs, institution de nouveaux contrats sociaux entre peuples et l'État, refonte de la politique sociale dans une logique autre que celle de compromission politique ou de l'ethnicisme.

Notes

1. Voir le ch. 7 de *Breaking the Tribal Cocoon*, « From radical and soft nationalism to sectionalism in the Cameroonian Intellectual Community »; cf. aussi ma contribution, « L'intelligentsia camerounaise entre nationalisme radical, nationalisme à basse intensité et dérive sectariste », in Abel Kouvouama, Abdoulaye Gueye, Anne Piriou et Anne-Catherine Wagner (sous la dir. de), *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions*, Paris, Karthala, pp. 285 - 299; et la conclusion au livre *Civil Society and the Search for Development Alternatives in Cameroon*.
2. Each ethnic group wishes to see its sons and daughters employed so that they bring something back home. No ethnic group wishes to be absent at the national dining table where the national cake is shared. Employment in the public service is a source of pride for those whom ethnicity is a highly sentimental affair. Positions in the public service are seen as symbols of ethnic power and superiority or at least equality to other ethnic groups.... Ethnic groups have a belief ... that if they are not represented in the process of public policy making, they will lose out in the service they receive and development opportunities, programmes and projects coming to them (Kauzya 2001).
3. It is possible to trace the link between the rise of cultural differences and various aspects or expressions of racism which transform these differences, be they real or imagined, into natural, racial differences or something in-between – because the term is ambiguous – ethnic differences (Wievorka 2001:286).
4. Pour une discussion détaillée de ces courants, voir M. Martiniello (1995), *L'Ethnicité dans les sciences sociales*, Paris : PUF, p. 34-48 ; 52-56..
5. Cf. le chapitre 4 d'Emmanuel Yenshu Vubo (2006), *Breaking the Tribal Cocoon. On Transethnicity and Diversity Management in Cameroon*, Yaoundé, The Book House, intitulé « The Making of Ethnic Frontiers as Statecraft : An Historical Overview ».
6. On peut prendre pour modèle la séparation du domaine religieux et celui de l'État.
7. Voir le chapitre 7 de mon livre, *Breaking the Tribal Cocoon*, pp. 225-226.
8. Cf. le chapitre 7 de mon livre, *Breaking the Tribal Cocoon*, op. cit.

Bibliographie

- Appadurai, A., 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot et Rivages (1^{re} édition américaine 1996).
- Amin, S., 1998, *Africa and the Challenge of Development*, Ibadan : Hope Publications.
- Amselle, J.-L. 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot.
- Amselle, J.-L. et M'Bokolo, E., (sous la dir. de), 1999, *Au Cœur de l'Ethnie. Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*. Paris : La Découverte et Syros.
- Aundu Matsanda, G., 2004-2005, « La nouvelle édification de l'État à l'épreuve de l'ethnicité : esquisse de solutions pour la République Démocratique du Congo », *Fédéralisme, Régionalisme*, vol. 5 (La III^e République du Congo), <http://popups.ulg.ac.be/revue6/document.php?id=207>
- Balandier, G., 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris : PUF.
- Bourdieu, P., 2000, *Propos sur le champ politique*, Lyon : Presses universitaire de Lyon.
- Bourdieu, P., 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Éditions du Seuil.
- Coquery-Vidrovitch, C., 1994, « Du bon usage de l'ethnicité », *Le Monde diplomatique*, juillet, pp. 4-5.
- Dozon, P., 1999, « Le bété : création coloniale », in J. - L. Amselle et Elikia M'Bokolo (sous la dir. de), *Au Cœur de l'Ethnie. Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*, Paris : La Découverte et Syros.
- Ekeh, P., 1975, « Colonialism and the Publics in Africa: A theoretical Statement », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 17, n° 1, pp. 91-112.
- Fall, A.S., 2001, « Le masque de l'ethnicité en Côte d'Ivoire », *Relations*, n° 668, avril - mai, pp. 24 -25.
- Fonchingong, C., Bezeng, M. et Vubo, Y.E., 2008, « Traditions of Women's Social Protest Moments and Collective Mobilisation : Lessons from Aghem and Kedjom Women », in Emmanuel Yenshu Vubo (sous la dir. de) *Civil Society and The Search for Development Alternatives in Cameroon*, Dakar : CODESRIA.
- Gagnon, A.G. et Jézéquel, M., 2004, « Pour une reconnaissance mutuelle et un accommodement raisonnable. Le modèle québécois d'intégration culturelle est à préserver », *Le Devoir*, n° 2004, <http://www.ledevoir.com/2004/05/17/54731.html>
- Guigue, B., 2006, « La République au défi de l'ethnicité », *Études*, tome 404, n° 41, avril, pp. 463-473.
- Hobsbawm, E., 1996, « Introduction.: Inventing Traditions », in E. Hobsbawm et T. Ranger (sous la dir. de), *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 1 (1^{re} éd. 1983).

- Honneth, A., 2006, « Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance », entretien, *Sciences Humaines*, n° 172 juin, http://www.scienceshumaines.com/les-conflits-sociaux-des-luttes-pour-la-reconnaissance_fr_14475.html.
- Honneth, A., 2002, « Reconnaissance et justice », *Passant ordinaire. Revue internationale de création et de pensée critique*, n° 38, janvier-février, <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>.
- Kauzya, J.M., 2001, « A Holistic Model for Managing Ethnic Diversity in the Public Service in Africa », in UNDESA ITAS, *Managing Diversity in the Civil Service*, Amsterdam, Berlin, Oxford, Washington, D.C. : IOS Press.
- Kilani, M., 2002, « L'inhumanité de l'autre ? Notes introductives sur quelques concepts clés » in Gallisot, René, Kilani, Mondher et Rivera, Annamaria (sous la dir. de), *L'imbroglio ethnique. en quatorze mots clés*, Lausanne : Payot.
- Konings, P. et Nyamnjoh, F.B., 2003, *Negotiating an Anglophone Identity. A Study of the Politics of Recognition in Cameroon*, Leiden-London : Brill « Afrika-Studiecentrum series ».
- Konings, P., et Nyamnjoh, F.B., 2000, « Construction and Deconstruction : Anglophones or autochtones », *The African Anthropologist*, vol. 7, n° 2, pp. 5-32.
- Kouvouama, A., Gueye, A., Piriou, A. et Wagner, A.-C. (sous la dir. de), 2007, *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions*, Paris : Karthala.
- Le Coadic, R., 2003, (sous la dir. de), *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Mamdani, M., 1995, « A Critique of the State and Civil Society in Africanist Studies » in M. Mamdani et Ernest Wamba dia Wamba (sous la dir. de), *African Social Movements and Democracy*, Dakar, CODESRIA Books.
- Martiniello, M., (1995), *L'Ethnicité dans les sciences sociales*, Paris : PUF.
- Mbonimpa, M., (1994), *Ethnicité et démocratie en Afrique. L'homme tribal contre l'homme citoyen ?* Paris : L'Harmattan.
- Meillassoux, C., 1997, « Fausses identités et démocratie d'avenir », in Yengo, Patrice (sous la dir. de), *Identités et démocratie*, Paris : L'Harmattan.
- Mill, J.S., « Le Gouvernement représentatif », cité in Otayek, René, 2001, *L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perspective française et actualité du débat*.
- Nwachuku, O., 2008, « Governing 'Ethnicised' Public Space : Lessons from Nigeria », *Proceedings of the 12th General Assembly of CODESRIA*, 7-11 décembre.
- Niewenhuize, V., 1983, « Culture and Development : The Prospects of an Afterthought », *Civilisations: Revue internationale de Sciences humaines sur le Tiers Monde*, vol. 38, n° 2.
- Nkwi, P. et Nyamnjoh, F. (sous la dir. de), 1997, *Regional Balance and National Integration in Cameroon*, Leiden et Yaoundé : Centre d'Etudes Africaines et ICASSRT.
- Nyamnjoh, F.B., 1999, « Cameroon: A country united by ethnic ambition and differences », *African Affairs. The Journal of the Royal African Society*, vol. 98, n° 390, janvier, pp. 101-109.

- Otayek, R., 2001, « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perspective française et actualité du débat », *La Revue internationale et stratégique*, vol. 43, n° 129, été, pp. 1-14.
- Policar, A., 2003, « Particularisme/universalisme », in Ferréol, Gilles et Jucquois, Guy (sous la dir. de), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, p. 272.
- Poutignat, P. et Steiff-Fenart, J., (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF.
- Renault, Emmanuel, 2006, « La reconnaissance au coeur du social », *Sciences humaines*, n° 172, juin.
- Rivera, A., 2002, « Ethnie, ethnicité » in René Gallisot, Mondher Kilaniet Annamaria Rivera, *L'imbroglio ethnique. En quatorze mots clés*, Lausanne : Payot, p. 97.
- Rivière, C., 2000, *Anthropologie politique*, Paris : Armand Colin.
- Rohan, J. de, 2003, « L'Identité transcendée », in Le Coadic, Ronan (sous la dir. de), *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la mondialisation*, op. cit., p. 14.
- Samary, C., 1997, « Identités bosniaques et yougoslaves. Questions politiques, socioéconomiques, culturelles », in Patrice Yengo (sous la dir. de), *Identités et démocratie* Paris: L'Harmattan, pp. 41-51.
- Savidan, P., 2003 « La reconnaissance des identités culturelles comme un enjeu démocratique », in Le Coadic, Ronan, (sous la dir. de), *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Sindjoun, L., 1996, « L'imaginaire constitutionnelle de la nation », in S. Melone, A. Minkoa She and L. Sindjoun (sous la dir. de), *La Réforme constitutionnelle du 18 Janvier 1996. Aspects juridiques et politiques*, Yaoundé: Fondation Friedrich Ebert et l'Association africaine de Science politique (Section camerounaise)/GRAP.
- Tamir, Y., 2003, « Identités et théorie démocratique » in Rohan Le Coadic (sous la dir. de), *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la mondialisation*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, pp. 224-225.
- Targuieff, P.A., 2003, « Néoracisme » in Ferréol, Gilles et Jucquois, Guy (sous la dir. de) *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris: Armand Colin. p. 255-264.
- Taylor, C., 1999, « Survie du Canada : La clé se trouve dans sa diversité profonde », http://www.uni.ca/library/taylor_f.html; « Individu et société », rencontre avec Charles Taylor, *Sciences Humaines*, n° 97 août-septembre, <http://scienceshumaineshumaines.com/individu-et-modernité>.
- Touraine, A., 1996, « Vrais et faux problèmes », in Wieworka, Michel, *Un société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris: La Découverte, p. 310.
- Touraine, A., 1994a, « La recomposition du monde », <http://www.republique-des-lettres.com/tl/touraine.html>
- Touraine, A., 1994b, *Qu'est ce que la Démocratie ?*, Paris: Fayard.

- Vubo, Y.E., 1998a, « The Discourse and Politics of Indigenous/Minority Peoples' Rights in some Metropolitan Areas of Cameroon », *Journal of Applied Social Sciences* 1 (1) pp. 25-41.
- Vubo, Y.E., 1998b, « The Evolution of Official Attitudes towards Grassroots Initiatives in Cameroon », *Community Development Journal*, vol. 33, n° 1, mars, pp. 41-48.
- Vubo, Y.E., 2003, « Levels of Historical Awareness. The Development of Identity and Ethnicity in Cameroon », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 43, n° 3, septembre, pp. 591-628.
- Vubo, Y.E., 2006a, *Breaking the Tribal Cocoon. On Transethnicity and Diversity Management in Cameroon*, Yaoundé: The Book House
- Vubo, Y.E., 2006b, « Management of Ethnic Diversity in Cameroon against the backdrop of social crises », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 46, n° 1, mars, pp. 135-156.
- Vubo, Y.E., 2006c, « The Management of Ethnic Diversity in Cameroon: The Coastal Areas », in E. S. D. Fomin and J. W. Forje (sous la dir. de), *Central Africa: Crises and Reform*, Dakar, CODESRIA Books, pp. 41-63.
- Vubo, Y.E., 2007a, « Discours asymétrique et dissymétrie dans les relations intercommunautaires au Cameroun », colloque international *Configurations discursives et identités africaines*, 29 -31 mars, Besançon, France.
- Vubo, Y.E., 2007b, « L'intelligentsia camerounaise entre nationalisme radical, nationalisme à basse intensité et dérive sectariste », in Abel Kouvouama, Abdoulaye Gueye, Anne Piriou et Anne-Catherine Wagner (sous la dir. de), *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions*, Paris, Karthala, pp. 285-299.
- Vubo, Y.E. (sous la dir. de), 2008, *Civil Society and The Search for Development Alternatives in Cameroon*, Dakar: CODESRIA.
- Vubo, Y.E. et Ngwa, G., 2001, « Changing inter-community Relations and the Politics of Identity in the Northern Mezam Area », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 41, n°1, mars, pp. 163-190.
- Wievorka, M., 1996, « Introduction. Un débat nécessaire », in Michel Wievorka (sous la dir. de), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme ne débat*, Paris: La Découverte.
- Wievorka, M., 2001, *La Différence*, Paris: Balland.
- Wievorka, M., 2004, « The Making of Difference », *International Sociology*, vol. 19, n° 3, septembre.
- Yengo, P. (sous la dir. de), 1997, *Identités et démocratie*, Paris : L'Harmattan.
- Zambo B., J.-M., 1997, « Equilibre régional, replis identitaires et fragilisation croissante de l'intérêt national: vers un effet "boomerang" de la politique des quotas au Cameroun », in Nkwi, P. et Nyamnjoh, F. (sous la dir. de), *Regional Balance and National Integration in Cameroon*, Leiden et Yaoundé: Centre d'Études Africaines et ICASSRT.

