

Ériger des ponts ou des barricades

Interrogation sur les identités ethniques en Afrique

TEMISANREN EBIJUWA, PhD*

En Afrique, tout discours contemporain qui, dans l'explication de ses expériences, remettrait en cause la dimension postcoloniale irait à l'encontre de son historiographie. Les expériences postcoloniales renvoient ici aux activités de périodes interconnectées, qui, ensemble, déterminent et façonnent le futur et la destinée des peuples africains, tant sur le continent qu'en ce qui concerne la diaspora. Nous distinguons les périodes précoloniale, coloniale et postcoloniale. Toute discussion sur la situation de l'Afrique qui ne reconnaîtrait pas les activités interconnectées de ces périodes serait évidemment malavisée. Ainsi, les arguments que nous mobiliserons dans cet article prendront en considération les événements survenus au cours de ces périodes et la manière dont ils ont, ensemble, généré déception, frustration, désespoir et par là, forgé des identités de chapelle dans l'Afrique contemporaine.

Cette étude analyse les facteurs qui, de concert, ont contribué aux multiples crises dans le paysage socio-culturel et politique africain. De notre point de vue, la plus dévastatrice est la crise politique. Celle-ci consiste en l'incapacité à mettre en place un système viable, adapté à la gestion de nos expériences sociales quotidiennes. En cela réside la faille à l'origine de nombreux autres problèmes en d'autres sphères. Tous ces problèmes ont instauré en Afrique un climat de frustration à l'origine des si nombreuses crises engendrées par les rivalités politiques.

Là est véritablement le facteur ayant conduit à l'affirmation des identités de chapelle et du conflit ethnique au détriment de l'identité nationale plutôt transcendantale dans les états africains contemporains. Mais pourquoi l'affirmation d'identités de groupe et les conflits afférents continuent à être déstabilisants, com-

* L'auteur est doyen de l'École d'études supérieures, *Ladoke Akintola University of Technology*, Ogbomosho, Nigeria. Il a obtenu un baccalauréat ès arts (avec distinction) en 1987, une maîtrise en philosophie de *Obafemi Awolowo University*, Ile-Ife, Nigeria, en 1990 et un doctorat en philosophie de l'*University of Ibadan*, Nigeria en 1999. Il est le rédacteur en chef de *Philosophy and Social Change: Discourse on Values in Africa* (2004) et l'auteur de *Postmodernism and the Conflict of Values* (2004). Le professeur Ebijuwa a publié plusieurs articles dans des revues nationales et internationales

Cet essai a été publié dans l'*International Journal on Humanistic Ideology* 5, no. 2 (automne-hiver 2012), pp. 67-86, sujet : *Local-Global Dialectics*, Cluj University Press, Cluj-Napoca, Roumanie, édité par GLIGOR, Mihaela et TOTELECAN, Silviu G.. Reproduit ici avec l'autorisation des éditeurs de l'*International Journal on Humanistic Ideology*.

plexes et résilients, en dépit des tentatives visant à créer une culture supérieure les transcendant ? Pourquoi le mythe d'une ascendance, d'une religion et d'une tribu communes, entre autres liens primordiaux, devient la raison d'alliances socio-politiques et par là-même la base de l'affirmation d'identités étroites dans l'Afrique d'aujourd'hui ?

S'intéresser à ces questions est aujourd'hui pertinent, ne serait-ce que pour définir une perspective permettant de comprendre la nature de l'actuelle situation dramatique sur le continent africain et la manière par laquelle nous sommes parvenus à ce niveau de difficultés. La réalité est la suivante : sans connaître la nature véritable de nos problèmes, nous ne pourrions peut-être pas trouver de solutions adéquates. Nombreux sont ceux ayant décrit l'état africain comme au bord de l'effondrement. Certains ont même considéré que les générations africaines actuelles étaient en échec. Tout cela tient au fait que les dirigeants politiques africains et leurs partisans sont incapables de gérer leurs sociétés, leurs ressources ainsi qu'eux-mêmes. La question est alors de savoir pourquoi tout s'effondre en Afrique ?

Nous analyserons ces questions sous un angle que les spécialistes des crises africaines ont eu tendance à ignorer. Cela tient à la conviction suivante : les ressources qu'offrent certaines traditions, en termes d'idées, de techniques et, d'une certaine manière de valeurs, pourraient ne pas suffire pour expliquer ou révéler la nature complexe de la situation difficile en Afrique. Cela est dû au fait que, parfois, ce que nous entreprenons pourrait être contrôlé ou pour le moins affecté par nos suppositions bien que nous n'en soyons pas conscients la plupart du temps.

On décèle ici la nécessité qu'il y a à rechercher une solution locale aux problèmes africains puisqu'ils sont devenus résilients en dépit des tentatives de les traiter. Nous pensons que cette solution locale repose sur le fait que les valeurs culturelles n'opèrent pas dans un vide. Elles sont connectées à d'autres présuppositions existantes au sein de la société, qui ne peuvent être comprises et mesurées qu'après avoir dévoilé les systèmes de connaissances, de valeurs et de symboles structurant les esprits des peuples africains. L'idée est qu'il faut comprendre les systèmes de croyances africains à partir de leurs structures logiques et des suppositions sur lesquelles ils reposent. Ainsi, nos valeurs dépendent de certaines croyances et pratiques de la société qui fournissent le cadre dans lequel l'expérience humaine est interprétée. C'est cela, et plus particulièrement le rôle que joue la culture dans l'organisation de nos vies sociales et politiques, qui rend déstabilisante la mise en œuvre de solutions exogènes dans la médiation des crises africaines. Mais quelle est la solution locale à cette difficile situation de l'Afrique ? Avant d'entamer cette analyse, il est toutefois nécessaire de comprendre de quelle manière sont générés ces problèmes, et en particulier les crises ethniques.

L'évolution des conflits ethniques

Lorsque l'on évoque les crises africaines, l'un des facteurs venant facilement à l'esprit est la question des conflits ethniques. Dans la littérature spécialisée, l'argument est le suivant : la cause des frictions ethniques sur le continent réside dans la configuration socio-culturelle de l'Afrique ou dans la tendance à la division de la pluralité ethnique ou tribale. Comme l'explique Chris Uroh, cette tendance tient au fait qu'au lendemain du colonialisme, les groupes ethnoculturels se sont littéralement retrouvés entassés de manière chaotique dans les différents états africains, ce qui a fait du continent une véritable poudrière. À ce contexte s'ajoute l'idée selon laquelle la structure des groupes ethniques, marquée par la division, est une des manifestations d'un problème plus profond touchant le paysage socio-politique africain¹. Cette idée présuppose que le conflit ethnique sur le continent tient au fait que les états africains ne sont pas parvenus à justifier leur existence en poursuivant le bien commun de leurs peuples. Autrement dit, parce que l'état n'est pas parvenu à remplir son obligation, les citoyens ont recherché l'épanouissement social dans leurs groupes d'origine.

Cet article porte sur le développement de ces deux points de vue dominants sur la question des conflits ethniques en Afrique. Par développement nous entendons le fait que, quelque soit la manière dont on considère ces deux points de vue opposés, ils ne remettent pas en cause l'existence de divers groupes ethniques et c'est une réalité que ces groupes entrent, de temps à autre, en conflit. Notre préoccupation ne consiste pas à savoir ce qui fut identifié comme légitimation de régime mais plutôt de quelle manière, en dépit de la diversité des groupes ethniques et des conflits associés, nous pouvons harmoniser nos différences et vivre comme des frères². Ce n'est qu'après avoir efficacement géré nos différences que la question de la légitimité d'un état peut prendre sens. Cela signifie que, même si l'état est sensible au bien commun du peuple, du fait des différences socio-culturelles existantes au sein des sociétés africaines, les relations sociales ne feront pas disparaître les conflits ethniques. Autrement dit, « comme nos sociétés comprennent une multitude de religions, les groupes ethniques ayant des intérêts, valeurs et besoins concurrents, le conflit est inévitable et naturel dans la majeure partie des sociétés³ ». Si, dans ce sens, le conflit est inévitable, « le défi consiste à savoir comment développer en Afrique des processus politiques, des institutions et des cultures pouvant servir de médiateur à ces différends, systématiquement et de manière pacifique, sans plonger notre société dans une spirale de conflit et de violence⁴ ». Ceci tient au fait que, dans le monde entier, les sociétés stables ne sont pas celles qui ne connaissent pas de conflits, mais plutôt celles qui sont en mesure de les gérer d'une manière stable. Mais comment pourrions-nous négocier régulière-

ment et pacifiquement les conflits ethniques en Afrique? Nous reviendrons sur cette question dans la dernière partie de l'article, mais considérons maintenant une explication sur la manière dont sont générés ces conflits.

Il est important de relever dès le départ que les conflits sont inévitables et naturels pour toutes les sociétés humaines dans la mesure où nous sommes différents et que nos attitudes et comportements sont façonnés par nos systèmes géographiques et sociaux. De nombreuses réponses ont sans doute été avancées sur le fait de savoir comment naissent les conflits en Afrique. Il s'agira ici de s'intéresser à ce que l'on pourrait appeler la dimension coloniale de l'Afrique et à ses implications pour la solidarité sociale.

La dimension coloniale dans la situation difficile de l'Afrique

Sans nul doute, les points de vue sur les structures et les institutions léguées par nos colonisateurs. Il a été suggéré que la crise ethnique sur le continent africain ne résulte pas de la manière chaotique par laquelle les groupes ethniques furent, suite à la conquête coloniale, casés dans les états africains⁵. Affirmer ceci revient à dire qu'il existe quelque chose d'intrinsèquement conflictuel dans le pluralisme social ou culturel⁶. Or, il existe quelques sociétés pluriculturelles qui ne sont pas touchées ou à ce point déchirées par les crises comme c'est le cas en Afrique (voir le Nigéria, la Côte d'Ivoire, la Somalie, la RD Congo, le Rwanda, etc.). Cela est certes vrai mais c'est également trompeur : si nous considérons le problème sous cet angle, il est probable que ne soit pas considérée l'intention des colonisateurs concernant la création d'états et son implication pour la cohésion sociale. Pour Olusegun Oladipo, ce que les colonisateurs firent en termes de création d'état consistait à combiner des « territoires appartenant à des peuples différents pour former des territoires coloniaux⁷ ». Comme l'explique Eme Awa, « les systèmes coloniaux et les processus politiques de l'époque pré- et postindépendance ont transformé les différences culturelles normales en clivages ethniques déstabilisants. Des politiques économiques mal formulées et inefficacement mises en œuvre au cours des 50 dernières années ont retardé certaines zones contribuant ainsi à aggraver la tension ethnique dans nombre de pays⁸ ». Les colonisateurs ont procédé de la sorte car ils avaient besoin de séparer les sphères d'influence des différents dirigeants européens⁹. Leur objectif, autrement dit, n'était pas la création de nouveaux états au sein des colonies à des fins de développement social et économique. La démarcation visait plutôt, selon Oladipo, à « assurer le contrôle colonial et la dépossession pouvait être obtenue sans rivalité inutile entre les colonisateurs¹⁰ ». De la même manière, Hugh Clifford, gouverneur colonial du Nigéria dans les années 1920, confirme le fait que l'idée de « regrouper des territoires ap-

partenant à des peuples distincts pour former des territoires coloniaux constituait une politique délibérée des colonisateurs ». Il expliqua aux membres du Conseil national pour l'Afrique occidentale britannique qu'il était « convaincu des droits qu'avait, par exemple, le peuple de Egbaland... de tout grand émirat du nord... d'affirmer que chacun constituait une nation... (et que) il revient au gouvernement du Nigéria de construire et de renforcer ces institutions nationales¹¹ ».

Cette citation montre que les colonisateurs reconnaissaient les différences existantes entre les nombreux groupes ethniques qu'ils avaient mis ensemble, dépossédant ainsi ces peuples des valeurs et des pratiques ayant jusqu'alors servi de vecteurs pour l'identité et la solidarité sociale. « Cette situation », explique Yaya Abubakar, « est caractérisée par l'effondrement total de la conscience morale ou par ce qu'il appelle le résultat d'une profonde contamination de la philosophie communautaire africaine initialement centrée sur l'homme, ce qui conduit inévitablement à un affaiblissement continu du cadre socio-politique africain à présent aggravé par le déclin exponentiel de la viabilité économique¹² ». Cette « dépossession culturelle et sociale visait à soumettre les peuples des colonies à une forme de contrôle qui les rende incapables de mettre en question les pratiques coloniales et les prémisses sur lesquelles celles-ci reposaient¹³ ». Pour les colonisateurs, faire le contraire serait « modeler une nation à partir nombreux peuples, ce qui reviendrait à formuler des politiques dont la mise en œuvre serait orientée vers le développement d'un nouveau consensus parmi les différents peuples qu'ils ont réuni pour former de nouveaux territoires coloniaux¹⁴ ». Il s'agit là d'une option que les colonisateurs n'étaient pas prêts à accepter puisqu'elle aurait pu finir par être utilisée pour remettre en question la légitimité de leur autorité. Ils ont donc adopté sur leurs territoires le système du « diviser pour mieux régner », qui a suffisamment désuni les peuples au sein de leurs colonies. De nouveau, c'est ainsi que le gouverneur Clifford présenta cette idée en affirmant que son administration chercherait à assurer « à chaque peuple le droit de conserver son identité, son individualité et sa nationalité, la forme de gouvernement choisie et les institutions politiques et sociales particulières, définies pour lui par la sagesse et les expériences accumulées des générations de ses ancêtres¹⁵ ». Cet accent mis sur la séparation des groupes ethniques créa un nouveau sens de la conscience et de l'identité commune pour des peuples pour lesquels rien de tel n'existait, et offrit un nouveau point de convergence symbolique et ethnocentrique pour chaque groupe. Cela, bien évidemment, n'a pas seulement compliqué la tâche qui consiste à fondre divers éléments de chaque colonie dans un ensemble cohérent, mais est également devenu « source de nombreux conflits potentiellement meurtriers, qui ont par la suite proliféré, entravant le développement communautaire et la solidarité sociale, dans nombre de pays africains, quelques décennies après l'indépendance¹⁶ ». Nous

avons des exemples de ces conflits dans des États comme le Libéria, la Somalie, le Soudan, le Zaïre, le Rwanda, la Côte-d'Ivoire, la Sierra-Léone et le Nigéria. Dans tous ces États, le mécanisme « diviser pour mieux régner » adopté par les colonisateurs européens a accentué la distance sociale entre les communautés, renforçant ainsi le facteur ethnocentrique dans l'émergence de l'ethnicité.

Bien que le colonialisme ait été un système exploitant et oppressif pour les peuples africains et leurs ressources, il a également créé sur le continent une classe bourgeoise constituée de nationalistes dont les politiques et les activités sont en partie la source des conflits ethniques en Afrique. Lorsque nombre d'états africains accédèrent à l'indépendance, les nationalistes ayant repris le pouvoir des mains des colonisateurs ne cherchaient pas seulement à « remplacer les Européens dans les positions de pouvoir et de privilèges », ils ont également créé pour eux-mêmes et leurs proches des opportunités leur permettant de piller les ressources des états et se sont assurés que les opportunités et les avantages existants dans ces derniers leur étaient réservés, à eux-mêmes et aux membres de leurs groupes ethniques ou tribaux¹⁷. Nsongola-Ntalaja l'explique d'une manière poignante dans son ouvrage *The Crisis in Zaïre* :

C'est la classe dirigeante nationale elle-même qui constitue le principal obstacle à la croissance économique et au développement à travers la privatisation de l'État, le déposédant de tous les moyens et capacités essentiels pour générer de la croissance économique et améliorer les conditions de vie des masses¹⁸.

Mobutu Sese Seko est un de ceux qui a pillé l'économie de leurs États à des fins personnelles :

Depuis sa prise du pouvoir, Mobutu détiendrait environ 4 milliards de dollars américains dans un compte suisse numéroté. Des preuves matérielles attestant l'ampleur de la corruption, montrent également que Mobutu, sa famille et ses amis détiennent vingt-six grandes propriétés en Belgique et en France¹⁹.

Au Nigéria, la situation n'est pas totalement différente de celle de Mobutu. Dans ce pays, le Nord qui tenait les rennes du pouvoir a très longtemps usé de cette opportunité pour faire sa promotion en initiant et en mettant en œuvre des politiques et des programmes lui assurant les positions clé dans les enceintes politico-économiques du pays. Ce mouvement fut soutenu par la clause, très controversée, du caractère fédéral figurant dans la Constitution de 1979 (section 14(3)a), qui vise à régulariser tout déséquilibre dans la distribution des opportunités et des bénéfices. À la différence des principes américains d'action positive permettant d'apporter une réparation à certains groupes pour les torts leurs ayant été infligés par le passé, la situation nigériane ne peut être comparée à celle des États-Unis. Cela tient au fait que l'on ne peut affirmer qu'un groupe ait fait du tort

à un autre. Autrement dit, comme le souligne Peter Bodunrin, aucun groupe ne peut être qualifié de victime d'un gouvernement discriminatoire ou de politiques sociales mises en œuvre par un autre groupe par le passé. Il n'existe pas ici de groupe coupable qui serait normalement tenu d'apporter réparation pour des préjudices commis par le passé²⁰. Ainsi, l'emploi du principe du caractère fédéral pour distribuer opportunités et bénéfices comme c'est le cas au Nigéria génère de la confusion en ce sens que ceux qui n'occupaient pas de bonnes positions ou qui n'étaient pas représentés dans ce système se sentent inévitablement abandonnés par l'état. Il en résulte un manque de confiance absolue envers celui-ci qui abandonne donc sa responsabilité à l'égard des citoyens ; puisque l'état n'est plus en mesure d'assurer leur bien commun, les citoyens se retirent progressivement dans leurs groupes tribaux ou ethniques en quête d'épanouissement social. Ce retrait est provoqué par le lien conscient ou sentimental du peuple avec ses valeurs, notamment avec une manière de vivre collective. Lorsque des individus se retirent ainsi dans leurs groupes ethniques, nous pouvons affirmer que le « lien moral » entre les citoyens et leur état, le véritable fondement permettant à l'état de justifier son pouvoir sur les citoyens, s'est détendu, voire a été totalement coupé²¹. Dans ce cas, l'état « n'est plus à l'aise », la situation s'est vraiment effondrée, une sorte de dislocation sociale s'est produite.

Dans ce cas, la frustration, la méfiance réciproque et la haine absolue sont à l'ordre du jour. S'ensuit un total manque de considération pour l'état qui devient ainsi une arène des conflits ethniques où la relation sociale ne peut plus susciter « valeurs, objectifs et intérêts communs importants, permettant de développer un sens du voisinage et de forger une identité nationale²² ».

Si l'examen de la situation sociale de l'état africain qui précède est valable, alors l'Afrique se trouve aujourd'hui dans une situation d'incertitude et de désespoir. La question qui se pose alors est de savoir comment générer ces importants objectifs, valeurs et intérêts communs menant vers une identité nationale qui transcende les liens primordiaux et autres formes d'alliances socio-politiques ?

Au-delà des identités ethniques : des solutions locales

Il s'agit ici de créer une culture supérieure qui transcende ces identités plurielles. Il convient de noter dès le départ qu'un facteur clé pour la réalisation des besoins et des intérêts de divers groupes est la nécessité qu'il y a à assurer une harmonisation saine des différences existantes entre tous les groupes ethniques d'Afrique en permettant des représentations égales, non seulement pour la prise de décisions mais également dans la distribution des bénéfices et des opportunités. C'est ce que Kwasi Wiredu qualifie de « représentation officielle²³ ». Mais

celle-ci peut également susciter du mécontentement au sein des groupes car il est probable qu'un groupe « place systématiquement tout autre groupe d'individus en position de minorité dont le droit à la représentation est périodiquement violé²⁴ ». La représentation au sein de l'organe décisionnel comme l'on peut trouver dans les démocraties occidentales ne peut ici garantir une relation saine sans assurer la représentation de la *volonté* des représentants décisionnels. Pour ce faire, il est nécessaire de changer notre discours.

Le but de ce changement est de décourager la poursuite d'intérêts individuels ou de groupe par l'oppression et l'exploitation des autres. C'est une sorte de démocratie consensuelle, pour citer Wiredu, permettant d'harmoniser les opinions de tous les groupes ethniques d'un état. Nous ne serons peut-être pas en mesure d'obtenir cette forme de consensus sans l'existence d'un climat démocratique assurant la représentation plénière de tous les groupes ethniques. Nous ne faisons pas référence à la démocratie occidentale où le jeu du nombre est fortement considéré. Dans cette conception de la démocratie, la règle de la majorité fait que constamment « certains groupes sont périodiquement placés en situation de minorités non-représentées²⁵ ». Ainsi, plutôt que promouvoir la coopération entre les groupes ethniques, cette forme de régime démocratique génère conflits et mécontentement en leur sein.

Dans les développements suivants, notre approche, qui s'inscrit dans la continuité de Wiredu, s'écarte du modèle occidental de régime démocratique puisqu'il est inadéquat et en désaccord avec les aspirations démocratiques africaines. Cette inadéquation tient au fait que la tradition démocratique occidentale ne cadre pas avec « les formes institutionnelles historiques spécifiques de pratique démocratique sur le continent africain²⁶ ». Par exemple, y a-t-il quelque chose de mal dans le fait d'imaginer de nouvelles formes et pratiques institutionnelles qui soient pertinentes pour les expériences politiques africaines tout en étant imprégnées de valeurs et de principes démocratiques ? Nous pouvons par exemple accepter la nécessité de pluralisme sans adopter nécessairement les critères permettant de différencier entre les pluralités. L'idée ici est de considérer que nous pouvons conceptualiser une formation politique basée sur des groupes, des communautés ou des nationalités tribales ou ethniques plutôt que sur des partis politiques. Étant donné que ces derniers peuvent être perçus comme servant l'intérêt de la solidarité nationale, de la sécurité politique et la conscience progressiste, cela va à l'encontre du fait que les sociétés africaines sont connues pour leur loyauté première envers le groupe et pour leurs multi-nationalités.

Le problème est de savoir si ce type de formations sociales est ou non source de clivages sociaux ou de solidarité de groupe et de conflits potentiels, notamment puisque les élites politiques pourraient l'exploiter à des fins personnelles. Cette

possibilité ne saurait pas être niée. Cela étant, ignorer un pluralisme social aussi important est problématique pour le développement socio-politique africain puisqu'il ne peut faire l'objet d'une médiation si nous ne le considérons pas comme vecteur de l'expression politique. Bien évidemment, ne pas le prendre en compte pourrait générer une forme d'articulation « anomique des intérêts, de violence communautaire et de tendances centrifuge » comme c'est aujourd'hui le cas dans nombre de pays africains²⁷. Il nous apparaît donc que tout régime démocratique viable pour la résolution des conflits en Afrique doit refléter les réalités socio-culturelles et historiques des sociétés africaines. Ce que nous sollicitons, ainsi que le suggère Wiredu, est un cadre démocratique fondé sur le consensus à l'image de ce qui peut être vu dans nombre de contextes traditionnels africains, comme par exemple, l'Akan au Ghana. Nous entendons par consensus « une situation dans laquelle deux ou plusieurs personnes ou groupe(s) : concernés par des décisions... pouvant engendrer des conflits, s'accordent dans leur conviction concernant la décision devant être prise et ont un sentiment d'unanimité les uns avec les autres ainsi qu'avec la société vue comme un tout²⁸ ». Le consensus présuppose, entre autres, « la situation initiale de diversité » ou de désaccord²⁹. L'essence de la pratique du consensus démocratique réside dans le fait que celui-ci transcende les situations conflictuelles de sorte que toutes les parties impliquées « puissent considérer que leur point de vue fut correctement pris en compte dans tout projet proposé d'action future de coexistence³⁰ ».

Sur la base des précédents développements, nous pouvons identifier deux avantages à cette forme de système politique fondé sur le consensus. Premièrement, le régime démocratique devra représenter toutes les opinions. Deuxièmement, puisque tous les groupes ethniques seront dûment représentés, les décisions prises à travers une « confrontation dialogique », pour emprunter les termes de Mikhail Bakhtine, reposeront sur le consensus. L'adoption de ce cadre vise à garantir que, « pour définir des solutions dans une situation de conflit d'opinions ou de désaccord, tous les intérêts concernés seront pris en compte³¹ ». Cela signifie ménager les uns et les autres ou résoudre les différences pour parvenir à ce que Ali Mazrui appelle des images partagées³². Ceci est possible, comme il l'explique, car les images se développent, sont modifiées, s'interconnectent avec d'autres images à travers ce qu'il qualifie de discours rationnel. Autrement dit, c'est à travers le discours rationnel que nous parvenons à ce qui pourrait être considéré comme convenant à tous.

Ici, *ce qui convient* ne signifie pas nécessairement ce à quoi on a consenti, mais plutôt ce qui est considéré comme bénéfique à travers le dialogue et l'accord mutuel des parties en conflit. Toutes les parties ayant donné leur accord, il est donc impossible qu'une minorité soit exclue dans le processus décisionnel, comme c'est

le cas pour les systèmes multipartites. Comme l'explique Anke Graness, cela assure une « solide représentation des intérêts » des différentes parties à un conflit³³.

Comme précédemment relevé, le fait de faire reposer la prise de décisions dans des sociétés plurielles sur les opinions de la majorité exclut certains individus de manière permanente. Cela conduit invariablement à imposer les points de vue de la majorité aux groupes ethniques minoritaires, le résultat étant alors que l'on nie leurs besoins, opportunités et bénéfices fondamentaux. Ce type de prise de décision reposant sur la majorité est la cause de la dureté bien connue de la politique antagoniste sur le continent africain. La crise du Delta du Niger au Nigéria en est une bonne illustration. Les groupes ethniques minoritaires dans le Delta du Niger, d'où provient aujourd'hui une part importante de la manne pétrolière du pays, sont confrontés à des problèmes socio-économiques et écologiques parce que les détenteurs du pouvoir politique ont négligé la « poule aux œufs d'or ». Les puissants groupes majoritaires utilisent leur position pour exploiter les hautes fonctions de l'État plutôt que pour sa transformation. Comme on peut aujourd'hui le constater au Nigéria, en dépit de l'amnistie, cela est loin de soulager la souffrance des peuples au pays de l'abondance. Par conséquent, cela génère une sorte d'aliénation qui détruit le fondement de toute solidarité sociale.

La gestion des conflits ethniques à travers le consensus vise à éliminer le problème inhérent au fait de tenir, de manière permanente, certains peuples ou groupes à l'écart des projets visant à résoudre des conflits dans lesquels ils sont impliqués. Autrement dit, tout état adoptant ce principe de démocratie consensuelle dans la résolution des conflits ethniques en tirera profit puisqu'il garantirait que toutes les « voix » des divers groupes seraient entendues, et une décision unanime sera prise au moyen de la conversation (et non de la confrontation), pour reprendre les mots de John Rawlsian. Ici, « l'unanimité et tous les processus rigoureux et les compromis y conduisant sont des efforts visant à contenir les désirs... des groupes ethniques majoritaires et minoritaires de l'état³⁴ ». En réalité, le but est de parvenir à la « volonté générale des peuples en conflit³⁵ ». Autrement dit, le consensus devient souhaitable non pas comme un moyen permettant à la majorité d'imposer sa volonté aux autres mais comme le « processus réglant une vie normale entre frères³⁶ ».

Puisque notre modèle consensuel de démocratie présuppose une situation dans laquelle les revendications et les contre-revendications peuvent être entendues, résolvant par là même les revendications contradictoires d'une manière non-violente, cela signifie qu'un régime démocratique de ce type est caractérisé par une communication correcte entre les participants ainsi que par la tolérance réciproque des points de vue des uns et des autres. Cela signifie également que les participants à ce régime délibèrent dans une situation d'égalité. Le fait que les représentants

des groupes ethniques soient égaux, du moins en termes de statut lors des discussions, permet une délibération correcte. Le résultat de cette délibération sera probablement acceptable pour toutes les parties impliquées. Au contraire, les décisions sont prises par le vote de tous les représentants. Il ne faut pas confondre le vote, explique Wiredu, avec le principe décisionnel du droit suprême de la majorité. Pour reprendre les termes de Wiredu, le « consensus comme procédure décisionnelle nécessite, en principe, que chaque représentant soit convaincu, sinon du caractère optimal de chaque décision, au moins de sa nécessité pratique, tout bien considéré³⁷ ».

Cela signifie que les parties dont les points de vue ne prévalent pas arrivent à comprendre le raisonnement de ceux dont les opinions sont acceptées. Ainsi ces derniers sont « amenés à accepter la décision à laquelle ils sont parvenus et pas seulement à faire avec³⁸ ». Il ne s'agit pas d'un cas d'oppression des groupes faibles par les puissants mais plutôt d'une situation dans laquelle un groupe en persuade un autre de voir la nécessité pratique de ses idées. Les décisions prises par la conversation rationnelle de ce genre auront le soutien de tous les groupes ethniques puisque le processus implique que l'ensemble des représentants agissent dans une situation d'égalité et qu'ils tolèrent toutes les nuances d'opinions dans la prise de décision. On peut en réalité affirmer que la décision obtenue représente le tout et les contributions des intervenants constituent les parties, autrement dit la totalité des idées. Cette vision peut être assimilée à l'absolu ou au métarécit des postmodernes car l'expérience prouve que ces visions totalisantes ne font que marginaliser certaines cultures ou secteurs d'une culture contenant de tels métarécits. L'intégralité est donc un simple point de vue, un point de référence, dans lequel différentes visions sur la question en jeu sont perçues comme interconnectées et interdépendantes. Elles ne sont pas connectées par un simple métarécit, mais par des préoccupations humaines communes apparentées. Cette intégralité peut être peinte métaphoriquement de la sorte : « on peut décrire l'univers comme un vaste réseau, et à chaque jonction où se rencontrent les mailles se trouve un bijou. Chaque bijou reflète la lumière de tout ce qui l'entoure et tous les bijoux reflètent ceux qui se trouvent à proximité. Ainsi, l'univers entier des bijoux est finalement reflété dans chaque bijou³⁹ ».

Conditions pour la réalisation pratique de l'accord

Quelles sont les conditions pour la réalisation pratique de cette forme d'intégralité ? Pour le dire en d'autres termes, quelles sont les conditions qui créeront le climat nécessaire pour un consensus d'idées durable ? Nous avons précédemment affirmé que l'idée du consensus rationnel présuppose l'existence du désaccord, et

que la résolution de ce désaccord implique une rencontre entre les parties en conflit disposées à dépasser leurs différences en vue de parvenir à un consensus. Une telle rencontre ne peut exister dans un climat de domination d'une partie par l'autre. Cela signifie que, dans cette situation dialogique, il n'existe pas d'opinion privilégiée. Toutes les opinions sont sujettes à une rigoureuse délibération jusqu'à ce que celles qui s'approchent le plus de la vérité soient acceptées. Autrement dit, « le dialogue ne peut être réduit à l'action d'une partie qui induit des idées chez l'autre⁴⁰ ». En tant qu'acte dénonçant la relation de domination, le dialogue est une mission de personnes responsables agissant dans une arène de liberté.

Au delà de la liberté d'exprimer sa vision, le dialogue comme mission commune cherchant à outrepasser les différences ne peut exister sans humilité ou sans ce que Francis Deng appelait le « Principe de la main tendue », dans son essai *Reaching Out: A Dinka Principle of Conflict Management*. Autrement dit, si une partie se considère comme supérieure aux autres, ou si elle détient le monopole des connaissances ou de la vérité, alors une partie manipulera le discours à son propre avantage. Par exemple, si je suis tourmenté et dérangé par la possibilité d'être déplacé ou si je suis offensé par la contribution d'autres, comment peut-il y avoir un dialogue ? En d'autres termes, dans un climat de dialogue nous devons développer une attitude de tolérance tout en admettant qu'il est possible que des points de vue exprimés précédemment évoluent. Voici comment Deng résume cette idée dans son analyse des tribus arabes *Missiraya* du Kordofan du sud dans le Soudan occidental :

Le chef Babo Nimir raconte une conférence de paix entre sa tribu et le *Rezeigat*, une autre tribu de la province occidentale de Darfour. Un membre de la tribu *Missiriya* avait tué un homme du *Rezeigat*. Selon la coutume *Missiriya*, le prix du sang était de trente têtes de bétail, alors que chez les *Rezeigat*, c'était une centaine. Une négociation du prix est restée dans l'impasse. « Nous y avons passé une journée entière sans résultat ». Babo Namir raconte... « Nous y avons passé la nuit. Le matin nous nous sommes retirés et avons revu notre position. C'est moi qui ai parlé à Mamour. Je lui ai dit, 'Nous voici bloqués sur 30. Je crois que notre position est mauvaise. Notre argumentation repose sur notre propre coutume, valable au sein de notre tribu. Les conflits ayant lieu à l'intérieur d'une seule tribu sont différents de ceux entre tribus différentes' ». Sa position a modéré les exigences des *Razeigat* et un compromis fut établi pour dix vaches, avec un taureau pour l'étoffe funéraire, établissant un précédent de 71 vaches⁴¹.

Cette résolution ne repose pas uniquement sur l'humilité de la tribu *Missiraya*, mais prouve que le principe de la main tendue a une fonction de rapprochement impliquant magnanimité et générosité plutôt que faiblesse.

En plus des éléments précédents, le dialogue nécessite une grande foi mutuelle. Sans cette foi initiale dans la possibilité d'outrepasser nos différences, le dialogue ne peut exister. Autrement dit, la foi mutuelle « est une condition *a priori*

pour le dialogue : l'homme dialogique croit en d'autres hommes avant même de les rencontrer face à face⁴² ». Reposant sur la liberté, l'humilité et la foi, le dialogue devient une relation horizontale dont la confiance mutuelle entre les participants est la conséquence logique. Cela équivaudrait à une contradiction si le dialogue basé sur la liberté, l'humilité et la foi ne crée pas le climat de confiance mutuelle qui éliminerait l'imposition d'idées. Paulo Freire l'explique, « La confiance dépend des témoignages qu'une partie apporte aux autres concernant son intention véritable et concrète ; elle ne peut exister si les paroles de l'une des parties ne coïncident pas avec ses actions. Dire une chose et en faire une autre, prendre ses paroles à la légère ne peut pas inspirer la confiance⁴³ ». Cela signifie que si la foi de l'un dans l'autre est une condition *a priori* du dialogue, la confiance mutuelle est établie à travers le dialogue. Lorsque ces conditions sont absentes, on ne peut pas parler d'un dialogue véritable.

Il est important de noter qu'il existe des termes pour ces conditions dans différentes cultures en Afrique. Par exemple, le concept d'*Ubuntu* dans la langue Zulu en Afrique du Sud, *Ujamaa* dans Kiswahili et *Parapo* de Yoruba au Nigéria sont des concepts soulignant la coopération, le respect et le soutien mutuels ainsi que l'unité au sein et en dehors de la communauté. La prévalence de cette force vitale est manifeste dans notre objectif commun qu'est la paix. Elle indique l'engagement envers la communauté car hommes et femmes de tous les âges peuvent participer de manière significative à la coopération.

Conclusion

Nous avons jusqu'alors tenté de voir comment, en dépit des différences existantes entre les groupes ethniques et leurs conflits associés, il était possible de contrôler efficacement ou de résoudre nos différences ethniques. Ce faisant, a été délibérément évitée la question de savoir si les crises ethniques des états africains sont le produit des configurations socio-culturelles de la société africaine ou s'ils résultent de l'incapacité de l'état à satisfaire son obligation envers ses citoyens. Cela tient au fait que le conflit ethnique est un phénomène humain et, en tant qu'êtres sociaux qui doivent, par nécessité, interagir les uns avec les autres, nous devons rechercher des manières viables de dépasser nos différences et vivre comme des frères.

Notes

1. UROH, Chris, « Beyond Ethnicity: The Crisis of the State and Regime Legitimation in Africa », in *Remaking Africa: Challenges of the Twenty-First Century*, ed. Oladipo, Olusegun, Ibadan, Nigeria : Hope Publications, 1998, pp. 94-105.

2. *Id.*, p. 94.

3. *West Africa Weekly Magazine*, Special Issue on Conflicts in Africa, pp. 17-23 juin 1996, p. 939.

4. *Id.*, p. 938.
5. AKE, Claude, *The Feasibility of Democracy in Africa*, Occasional Publication, no. 1, Port Harcourt, Nigeria : Centre for Research, Documentation and University Exchange, 1992, p. 32. À comparer à UROH, « Beyond Ethnicity », p. 98.
6. EBIJUWA, Temisanren, « Ethnic Conflict, Social Dislocation and the Search for a New Order in Africa », *Indian Journal of Politics* 34, nos. 3-4, juillet-décembre 2000, p. 85.
7. OLADIPO, Olusegun, « Modernization and the Search for Community in Africa: Crisis and Conditions for Change », in OLADIPO, *Remaking Africa*, p. 108.
8. AWA, Eme, *Emancipation of Africa*, Lagos : Emancipation Consultants and Publishers, 1996, p. 21.
9. AJAYI, Jacob Festus Ade, « The National Question in Historical Perspective », Fifth Guardian Newspapers Lecture, Nigerian Institute of International Affairs, mercredi, 4 novembre 1992, p. 8.
10. OLADIPO, « Modernization », p. 108.
11. COLEMAN, James Smoot, *Nigeria: Background to Nationalism*, Berkeley : University of California Press, 1958, p. 194.
12. AWA, *Emancipation of Africa*, p.1.
13. OLADIPO, « Modernization », p. 108.
14. *Id.*
15. COLEMAN, *Nigeria: Background to Nationalism*, p. 198.
16. OLADIPO, « Modernization », p. 109.
17. NGONGOLA-NTALAJA, Georges, *The Crisis in Zaire*, Londres : Institute for African Alternatives, 1984, p. 76.
18. *Id.*, p. 9.
19. ADESINA, Olutayo Charles, « The Debt Crisis and the National Question in Sub-Saharan Africa », in OLADIPO, *Remaking Africa*, p. 83.
20. BODUNRIN, Peter, « Federal Character and Social Justice », in *Federal Character and Federalism in Nigeria*, ed. EKEH. Peter P. et OSAGHAE, Eghosa E., Ibadan, Nigeria : Heinemann Educational Books, 1989, p. 304.
21. UROH, « Beyond Ethnicity », p. 101.
22. OLADIPO, « Modernization », p. 115.
23. WIREDU, Kwasi, « Democracy Consensus in African Traditional Politics: A Place for a Non-Party Polity », in Wiredu, *Conceptual Decolonization in African Philosophy*, choisi et introduit par OLADIPO, Olusegun, Ibadan, Nigeria : Hope Publications, 1995, p. 58.
24. OLADIPO, « Modernization », p. 116.
25. WIREDU, « Democracy Consensus », p. 58.
26. AKE, *Feasibility of Democracy*, p. 6.
27. *Id.*
28. SILLS, Edward, « Consensus », in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 13, New York : Macmillan and Tree Press, 1986, p. 260.
29. WIREDU, « Democracy Consensus », p. 54.
30. *Id.*, p. 57.
31. *Id.*, p. 54.
32. MAZRUI, Ali A., « Towards 'Shared Images' of Cultures » in Mazrui, *A World Federation of Cultures: An African Perspective*, New York : Free Press, 1976, p. 399.
33. GRAENES, Anke, « Wiredu's Ethics of Consensus: Model for Global Ethics », in *The Third Way in African Philosophy: Essays in Honour of Kwasi Wiredu*, ed. Oladipo, Olusegun, Ibadan, Nigeria : Hope Publications, 2002, p. 256.
34. NWALA, Uzodinma, *Igbo Philosophy*, Ikeja, Lagos : Lantern Books, 1985, p. 168.
35. *Id.*
36. *Id.*
37. WIREDU, « Democracy Consensus », p. 62.
38. *Id.*
39. « Faces of Compassion - Selections », Wisdom Publications, consulté le 4 décembre 2013, www.wisdompubs.org/book/faces-compassion/selections.
40. FREIRE, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. RAMOS, Myra Bergman, Middlesex, Angleterre : Penguin Books, 1970, p. 61.
41. DENG, Francis M., « Reaching Out: A Dinka Principle of Conflict Management », in *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict "Medicine"*, ed. I. Zartman, William, Boulder, CO : Lynne Rienner Publishers, 2000, p. 96.
42. FREIRE, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 61.
43. *Id.*