

Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique

Jean-François Leguil-Bayart, Peter Geschiere, Francis Nyamnjoh

▶ **To cite this version:**

Jean-François Leguil-Bayart, Peter Geschiere, Francis Nyamnjoh. Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. Critique Internationale, 2001, 10, pp.177-194. 10.3917/crii.010.0177 . hal-01027812

HAL Id: hal-01027812

https://sciencespo.hal.science/hal-01027812

Submitted on 22 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Variations



Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique

par Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh

Yaoundé, capitale du Cameroun, le 14 février 1998. Non loin de la gare, un wagon-citerne de pétrole se couche accidentellement et déverse son contenu sur la voie publique. Devant cette aubaine, les passants et les habitants des alentours se précipitent, qui avec des bidons, qui avec de simples bouteilles. Mais une cigarette provoque une terrible explosion qui fait plusieurs dizaines de victimes. Le même jour, la rumeur court que ces dernières étaient toutes « autochtones » : les « locaux » avaient chassé les « allogènes » du lieu sous le prétexte que le pétrole était « leur » puisque Yaoundé était « leur ville ».

L'invocation de ce clivage est devenue récurrente dans la vie sociale camerounaise. La petite ville de Makénéné, sur la route Yaoundé-Bafoussam, a par exemple connu de graves affrontements entre « autochtones » nyokon et « allogènes » bamiléké, en novembre 1998. En juillet 1999, des fidèles catholiques ont contesté en ces termes la nomination de Mgr André Wouking, bamiléké, comme archevêque de la capitale, faisant écho à une bataille ecclésiale similaire à Douala, en 1987 :

51 prêtres « autochtones » de l'archidiocèse (sur 80) avaient alors adressé au Vatican un mémorandum dénonçant la « bamilékisation de la hiérarchie de l'Église » à la suite de la nomination de Mgr Gabriel Simo comme évêque auxiliaire – raisonnement contesté par l'Assemblée du clergé indigène du diocèse de Bafoussam[1]. Mais la problématique de l'autochtonie au Cameroun ne se limite pas à la stigmatisation de l'« ethnofascisme » bamiléké, à laquelle s'était livré un intellectuel organique du régime Biya en cette même année 1987 et dont le spectre hante en fait le système politique camerounais depuis les années cinquante. Elle se retrouve aussi bien dans le Nord : l'irruption des « broussards », « venants » et autres « populations flottantes » dans l'activité commerciale a remis en cause la « confiance » qui était à la base de la négociation des prix et de la fiabilité du crédit entre « originaires »[2] ; et les combats entre Choa et Kotoko, dans la région de Kousseri, ou entre pasteurs et agriculteurs, à Meiganga, ont provoqué des dizaines de morts ces dernières années.

Or le Cameroun est loin de constituer un cas isolé au sud du Sahara. L'une des évolutions politiques les plus inquiétantes sur le continent tient précisément à la généralisation de l'opposition entre « autochtones » et « allogènes » et à la véhémence nouvelle qu'elle y revêt. Une telle dichotomie est de plus en plus souvent évoquée pour justifier des formes d'exclusion d'une brutalité croissante, voire des opérations de nettoyage ethnique qui peuvent prendre une dimension génocidaire comme au Rwanda en 1994. L'extermination des Tutsi par le Hutu Power, leur diabolisation par l'ethnonationalisme messianique qui s'est développé dans les camps de réfugiés hutu burundais en Tanzanie, la contestation de leur nationalité et de leurs droits économiques dans les provinces zaïroises/congolaises du Kivu depuis les années quatre-vingt croient trouver leur légitimation dans les origines prétendument « éthiopiennes » des peuples hamitiques[3]. Au Kenya, les « autochtones » kalenjin de la Rift Valley s'en sont violemment pris aux « squatters » kikuyu en 1992, et des tensions comparables ont été enregistrées sur la côte en 1997[4]. De même, au Shaba/Katanga, en 1993, des pogroms ont contraint à l'exode de nombreux Baluba d'origine kasaïenne. Dans des contextes très différents, la militarisation des conflits politiques ou sociaux dans la province du Natal, ou autour des *hostels* dans les *townships*, en République sud-africaine, à la fin des années quatre-vingt et dans la première moitié des années quatre-vingt-dix, ou la guerre civile somalienne n'ont pas été étrangères à la problématique de l'autochtonie. Enfin cette dernière n'épargne pas l'Afrique de l'Ouest. Au Nigeria, elle est au cœur de la mobilisation des peuples du Delta contre les compagnies pétrolières et, dans le Sud-Ouest, l'Oodua People's Congress prétend défendre *manu militari* les droits des Yoruba contre les « allogènes » hausa ou ijaw. Au Liberia elle a été l'une des composantes de la guerre civile, même s'il est paradoxal qu'elle ait été dirigée contre des réseaux mandingues présents dans le pays depuis le XVII^e^ siècle et qu'elle ait

épargné la minorité créole américo-libérienne, dont l'implantation ne remonte qu'au début du XIX[e] siècle et dont la domination a été le fait majeur de l'histoire contemporaine... En Guinée-Bissau la mutinerie de l'armée, en 1998, a pris l'apparence d'un mouvement de défense de la paysannerie balante et de ses anciens combattants nationalistes contre l'élite métisse d'origine cap-verdienne et ses alliés locaux. Au Sénégal les Diola de Casamance se sont insurgés contre l'inexorable wolofisation de leur région. Néanmoins, le cas le plus préoccupant est sans conteste celui de la Côte d'Ivoire, dont la population est d'origine étrangère dans une proportion de quelque 30 %, du fait de la force d'attraction de son économie de plantation et de la politique d'immigration très libérale mise en œuvre par Félix Houphouët-Boigny pendant les quarante années de son règne : son successeur, Henri Konan Bédié, la junte qui l'a renversé en décembre 1999 et l'un des principaux partis, le Front populaire ivoirien de Laurent Gbagbo, ont enfourché le mauvais cheval de l'« ivoirité » au risque de déstabiliser l'un des États les mieux assis de l'Afrique.

De ce panorama nullement exhaustif, il ressort une double constatation. La problématique politique de l'autochtonie est bien un phénomène d'ordre continental, qui ne peut vraisemblablement pas être dissocié de thématiques similaires observables sous d'autres cieux. De cette généralité, ou peut-être de cette universalité, il faudra rendre compte. Mais, par ailleurs, les situations que l'on a brièvement passées en revue sont trop disparates pour que l'on ne postule pas l'hétérogénéité de cet événement idéologique au sud du Sahara, aussi manifeste que celle de l'extrême droite en Europe de l'Ouest.

Autochtonie et formation de l'État

L'une des singularités des idéologies africaines de l'autochtonie consiste en leur teneur ethnique, voire, plus récemment, racialiste, quand d'autres mouvements comparables, en Europe notamment, mettent en exergue les clivages culturel, linguistique, religieux, national ou régional. À la gare de Yaoundé, il était clair pour tout un chacun que les victimes « autochtones » étaient beti et les miraculés « allogènes » bamiléké. De même, dans les Grands Lacs, les Tutsi se heurtent à une galaxie ethnique qui se pense « bantoue » et les condamne en tant qu'« Éthiopiens » ou

1. J.-F. Bayart, A. Mbembe, « La bataille de l'archidiocèse de Douala », *Politique africaine*, 35, octobre 1989, pp. 77-104.
2. J. Roitman, « The Garrison-Entrepôt », *Cahiers d'études africaines*, 150-152, XXXVIII-2-4, 1998, pp. 297-329.
3. L.H. Malkki, *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, Chicago University Press, 1995 ; C. Newbury, « Ethnicity and the politics of history in Rwanda », *Africa Today*, 45 (1), janv.-mars 1998, pp. 7-24 ; J.-P. Pabanel, « La question de la nationalité au Kivu », *Politique africaine*, 41, mars 1991, pp. 32-40.
4. Africa Watch, *Divide and Rule. State-sponsored Ethnic Violence in Kenya*, New York, Human Rights Watch, 1993 ; C. Thomas, « Le Kenya d'une élection à l'autre. Criminalisation de l'État et succession politique (1995-1997) », *Les Études du CERI*, 35, décembre 1997.

« hamitiques », nonobstant le fait qu'ils parlent la même langue bantoue que les Hutu. Mais cette ethnicisation de l'autochtonie ne doit pas tromper. Elle n'exprime pas des identités « primordiales » antérieures à la colonisation. Elle procède directement de celle-ci, comme l'ont montré nombre d'historiens et d'anthropologues. L'ethnicité est un produit de l'État et un mode de partage et d'appropriation de celui-ci, plutôt que sa négation ou sa subversion. Elle est en outre inséparable du processus de territorialisation humaine, politique et économique dont sa formation a été le vecteur depuis un siècle.

De ce point de vue, l'idée d'autochtonie représente une inflexion majeure par rapport aux sociétés anciennes. Anthropologues et historiens considèrent volontiers que celles-ci reposaient sur la richesse en gens (*wealth in people*) plutôt qu'en biens (*wealth in things*), comme dans les sociétés eurasiatiques. Le pouvoir s'y mesurant en nombre de dépendants, elles tendaient à être inclusives par le biais de toute une gamme de pratiques bien institutionnalisées ou ritualisées (adoption, clientélisme, terminologie de parenté ouverte) qui facilitaient l'incorporation des étrangers. Les mythes d'origine étaient souvent des récits d'« altérité fondatrice » au lieu d'être la « célébration rassurante du même par le même », pour reprendre la distinction établie par Nicole Loraux au sujet de la Grèce antique[5] : les héros fondateurs étaient souvent des « gens sans feu ni lieu » et autres « rois ivres », et la tension entre les autochtones et les allogènes se négociait à travers l'équilibre entre les « maîtres de la terre » et les « maîtres du ciel », représentés par différents conseils[6]. Enfin, les identités ethniques, de toute façon très fluides, avaient elles-mêmes une propension à l'intégration.

Dans un contexte de formation et de territorialisation de l'État, l'attrait de l'opposition entre autochtones et allogènes tient peut-être précisément à ce qu'elle permet de dépasser l'inconsistance des appellations ethniques. Si l'on garde l'exemple du Cameroun, il n'est pas aisé de savoir qui sont les « vrais » originaires de Yaoundé. Il y a vingt ans, ils se seraient plutôt qualifiés d'« Ewondo », mais ils se sont laissés inclure dans l'ensemble « beti » qui s'est constitué sous la houlette du président Biya depuis 1984. En outre, ces sociétés sont éminemment segmentaires et certains clans ewondo/beti peuvent s'estimer plus autochtones que d'autres, sans que cela empêche des clans eton – un groupe ethnique apparenté – de prétendre avoir plus de droits historiques dans la région. Quant aux allogènes par excellence, les Bamiléké, ils font valoir que la construction de Yaoundé est un fait colonial, que la ville a toujours eu une majorité d'habitants venus d'ailleurs et que ses vrais autochtones sont en quelque sorte... les allogènes. Ce à quoi l'on pourrait ajouter que l'ethnonyme bamiléké fait lui-même problème, puisqu'il recouvre une diversité de chefferies et de langues distinctes, issues d'un mouvement complexe de migrations et de conquêtes au XVIII^{e} siècle. Dans ces conditions, la montée en puissance de l'autochtonie apparaît bien comme une nouvelle phase de l'ethnicité,

dont les termes antagonistes gardent la même capacité émotionnelle à créer une opposition entre « nous » et « eux », mais ont l'avantage d'être moins spécifiques et donc plus faciles à manipuler que les anciens récits historiques, trop riches pour ne pas autoriser des recompositions, des déconstructions et des interprétations concurrentes de l'identité et des origines.

La généralisation actuelle de la thématique de l'autochtonie se situe ainsi dans une histoire de durée relativement longue, qui renvoie simultanément à la formation de l'État et à la globalisation du continent[7]. Bien que l'idéologie de l'« ivoirité » réponde à une préoccupation politique conjoncturelle – éviction de la compétition présidentielle de l'ancien Premier ministre Alassane Ouattara, accusé d'être d'origine burkinabé – elle s'inscrit dans une continuité qu'a oblitérée la politique d'Houphouët-Boigny en matière d'immigration : dès les années trente s'était constituée une Association de défense des intérêts des autochtones de Côte d'Ivoire (ADIACI) pour protester contre l'emploi de Sénégalais ou de Dahoméens dans l'administration ; des pogroms eurent lieu en 1958 ; en 1966, le parti unique bloqua un projet présidentiel visant à octroyer aux ressortissants du Conseil de l'Entente la double nationalité ; et les migrations sont liées à une colonisation agraire complexe et vieille de plusieurs décennies[8]. Pareillement, les ethnonationalismes racialistes de la région des Grands Lacs se sont noués au moment de la colonisation[9]. Le lien fort que la représentation de l'autochtonie entretient avec le processus plus général de formation de l'État apparaît clairement quand elle est portée par des cadres dotés d'une éducation occidentale supérieure : des fonctionnaires, des enseignants, des journalistes, des intellectuels, et singulièrement des historiens, ou encore des prêtres et des pasteurs. La participation de ces catégories sociales à la réification des identités ethniques, l'animation de *Radio Mille Collines* ou l'exécution même du génocide au Rwanda, la caution apportée par le romancier Sony Labou Tansi au Congo-Brazzaville ou par le prix Nobel Wole Soyinka au Nigeria respectivement aux autochtonismes lari et oodua, le ralliement du polytechnicien Jean-Jacques Ekindi à la cause « sawa » (« côtière ») au Cameroun en ont été autant de manifestations récentes. Sur ce plan, la correspondance entre la notion d'autochtonie et le nationalisme est évidente : on y retrouve la même composante

5. N. Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil, 1996.

6. L. de Heusch, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972 ; J. Bazin, « Guerre et servitude à Ségou », dans C. Meillassoux (dir.), *L'esclavage en période précoloniale*, Paris, Maspero, 1975, pp. 135-181 ; P. Bonnafé, *Nzo Lipfu, Le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*, Nanterre, Labethno, 1978.

7. J.-F. Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, 5, automne 1999, pp. 97-120.

8. Voir le dossier « Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste », dans *Politique africaine*, 78, juin 2000, en particulier J.-P. Dozon, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », pp. 45-62, et J.-P. Chauveau, « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire », pp. 94-125.

9. C. Vidal, *Sociologie des passions (Côte d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala, 1991 ; J.-P. Chrétien, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Aubier, 2000.

« petite-bourgeoise » – pour reprendre le mot des socialistes du XIX^e^ siècle – en mal d'ascension sociale dans le giron de l'État. Par ailleurs, l'autochtonie donne souvent matière à politique publique, et elle tend désormais à se constitutionnaliser.

Autochtonie et démocratisation

Il convient en effet de préciser le moment politique où survient cette affirmation de l'autochtonie. Il s'agit sans conteste de celui de la démocratisation des régimes autoritaires et des stratégies de restauration autoritaire, deux processus quasi concomitants dans les années quatre-vingt-dix, qu'il convient pourtant de ne pas confondre. De ce point de vue, la particularité de la problématique de l'autochtonie en Afrique par rapport à celles qui prévalent en Europe de l'Ouest est frappante. Dans ces derniers cas, si l'on en croit Piero Ignazi, les partis d'extrême droite qui en ont été le principal véhicule ont bénéficié d'une crise de confiance à l'encontre de la démocratie[10]. Au sud du Sahara, c'est au contraire la réhabilitation des élections comme procédure réelle de dévolution d'un pouvoir effectif qui a nourri le mythe de l'autochtonie en rendant cruciales des questions comme « Qui peut voter où ? », et plus encore « Qui peut se porter candidat ? Et où ? ». Tel est précisément l'argumentaire utilisé par les tenants de l'« ivoirité » pour légitimer l'exclusion des « étrangers » du jeu électoral : ce qui était tolérable en régime de parti unique – leur rôle de banque de votes au service d'Houphouët-Boigny – ne l'est plus dans un contexte de multipartisme. Il est d'ailleurs révélateur que ce soit le Front populaire ivoirien, le premier parti d'opposition au Parti démocratique de Côte d'Ivoire, qui ait introduit cette considération dans le débat politique, en 1990, avant que le président Konan Bédié ne s'en empare pour disqualifier son rival le plus dangereux, Alassane Ouattara, et qu'il se soit progressivement laissé entraîner sur le terrain de la xénophobie sous la double pression de sa base et des nécessités de la « transition », après le coup d'État de décembre 1999. La même ambiguïté se retrouve au Kivu. La contestation de la nationalité zaïroise des Banyamulenge a d'abord été le fait de cette « société civile » provinciale dont on chantait la détermination oppositionnelle face à la dictature du maréchal Mobutu, et ce dernier ne s'est pas privé d'instrumentaliser le clivage à son profit. Un bénéfice il est vrai fugace puisque ce conflit de définition de citoyenneté, avec ses pendants agraires et commerciaux, a été le déclencheur de la rébellion de 1996 qui a eu raison de son régime.

C'est bien cette articulation entre la démocratisation et les mobilisations auxquelles elle donne lieu, d'une part, et, de l'autre, la problématique de l'autochtonie qui confère à la fois à l'idée démocratique *et à la restauration autoritaire* leur légitimité. Ainsi, la stigmatisation de l'allogène a été, et demeure, le grand instrument de reconquête de l'opinion par les détenteurs du pouvoir autoritaire. Outre

que le déchaînement de violences interethniques a pu conforter ceux-ci dans leur rôle traditionnel (et largement usurpé) de défenseurs de l'« unité nationale » aux yeux de l'électorat et des bailleurs de fonds, il a apporté aux « autochtones » des gains immédiats d'ordre politique, économique ou symbolique de nature à étendre ou reconstituer la base sociale des institutions en place, qu'ébranlaient la contestation et l'ajustement structurel. Ainsi, la participation des autorités aux massacres de Tutsi au Rwanda entre 1990 et 1994, aux pogroms de la Rift Valley ou de la côte au Kenya, en 1992 et 1997, à la purification ethnique du Shaba en 1993 est avérée. Aujourd'hui, Robert Mugabe recourt à son tour à cette technique au détriment des fermiers blancs pour endiguer le Movement for Democratic Change.

La légitimité de l'argument d'autochtonie en Afrique est d'autant plus grande que – différence majeure par rapport à l'Europe – l'ombre de la Shoah ne l'entache pas. Bien sûr, une telle thématique ne se réduit nullement, sur le Vieux Continent, à une résurgence de l'antisémitisme et y est même parfois étrangère, comme dans le cas de la Ligue du Nord en Italie. Mais l'extrême droite européenne entretient une relation trouble avec la tragédie de la Seconde Guerre mondiale, au mieux sur le mode du non-dit, au pire sur celui de la plaisanterie ou du lapsus révélateur. Son ambivalence à ce sujet charge sa dénonciation de l'étranger ou son exaltation de la nation d'une portée virtuelle suspecte et scandaleuse aux yeux de la majorité de l'opinion ou à ceux de la loi. Rien de tel au sud du Sahara. Le discours de l'autochtonie n'y parle en général que des morts du présent et, n'en doutons pas, de ceux de l'avenir. La mémoire historique est certes encombrée des souvenirs des guerres anciennes, voire de massacres – encore que ceux-ci n'aient pas égalé en férocité ceux qui hantent l'imaginaire des Balkans, du Caucase ou de l'Inde – mais pas de génocides comme ceux des Juifs ou des Arméniens. À une exception près, et de taille : celle de la région des Grands Lacs où l'idéologie de l'autochtonie se confond désormais avec plusieurs génocides croisés.

Cette interaction entre la revendication démocratique, la restauration autoritaire et l'autochtonie demande à être précisée à partir d'une situation concrète si l'on veut mieux en comprendre l'ambivalence et la plasticité. Le cas du Cameroun nous y aidera à nouveau, sans que l'on prétende en faire un paradigme. La mobilisation démocratique et son endiguement y ont provoqué une floraison d'« associations d'élites » fonctionnant comme des substituts de partis politiques, souvent à l'instigation des autorités. Au fur et à mesure que les élections ont recouvré leur importance, le gouvernement et le parti dominant ont enjoint aux agents de l'État de fonder des organisations de ce type dans leur pays natal et de les utiliser pour faire campagne en faveur du régime, lors des différentes consultations.

10. P. Ignazi, « Les extrêmes droites en Europe », dans P. Perrineau, C. Ysmal (dir.), *Le vote des Douze. Les élections européennes de juin 1994*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995, chap. 5.

L'adhésion à ces associations locales est elle-même devenue un enjeu aigu des luttes politiques et sociales et des stratégies individuelles.

Une bonne illustration en est fournie par l'Association des élites de la onzième province, fondée en 1997 et dont le nom avait suscité un certain étonnement : le Cameroun ne comporte que dix provinces ! Dans une interview au *Herald*, un journal d'opposition publié dans la province – anglophone – du Sud-Ouest, *Professor* Bejanga expliquait que « les membres de cette association [...] sont les enfants et petits-enfants de nos ancêtres qui sont venus du Cameroun autrefois français vers la partie britannique » : « Leurs descendants ont eu toute leur éducation ici dans le Sud-Ouest, et c'est pour cela qu'ils sont membres de ce que nous appelons "The Eleventh Province Association" ». À la question de savoir pourquoi il a créé une telle association plutôt que de « s'identifier à son lieu de naissance », Bejanga répond sur un ton passionné : « Précisément. Nous croyions que nous étions de là où nous étions nés, jusqu'à la formation, récemment, de la South West Elite Association (Swela). Nous avons été expulsés de l'une de ses réunions, et on nous a traités d'étrangers, qui n'avaient pas le droit de participer. Ce qui nous a fait conclure que nous n'appartenions pas au Cameroun anglophone. Nous voulons attirer l'attention du gouvernement sur cet état de choses. Nous sommes des Camerounais. Mais apparemment nous n'avons pas de citoyenneté (*statehood*) ». Et Bejanga d'affirmer qu'une personne est de là où « elle est née, elle a fréquenté [l'école], elle habite, elle a ses propriétés », sans au demeurant mentionner dans cette liste le lieu de travail, vraisemblablement parce que lui-même enseigne à l'Université de Yaoundé. Le journaliste du *Herald* cite alors un responsable politique du Sud-Ouest – sans doute un membre de la Swela – pour qui « un homme est originaire de là où il sera enterré lorsqu'il mourra ». Ce propos met définitivement Bejanga hors de lui : « Est-ce que je dois d'abord mourir et être enterré pour savoir à qui j'appartiens ? Je pourrais mourir en mer et mon corps pourrait ne jamais être retrouvé. Le gouvernement doit intervenir et interdire aux gens d'appeler "étrangers" d'autres personnes. C'est parfois une provocation. Le gouvernement doit dire non à tout cela »[11].

De tels débats autour de la notion d'autochtonie surgissent toujours dans des contextes spécifiques. Ainsi, la région du Sud-Ouest, dominée par les pentes fertiles du Mont Cameroun, a vu se développer à l'époque de la colonisation allemande une imposante économie de plantation, sans équivalent en Afrique de l'Ouest, qui a provoqué un afflux de travailleurs originaires d'autres régions, essentiellement du Plateau bamiléké. D'une part, les populations locales ont eu le sentiment de devenir une minorité dans leur propre terroir. De l'autre, les migrants ont continué d'entretenir des relations avec leur village natal, dans lequel ils entendent souvent prendre leur retraite et être inhumés. La permanence de cet attachement, symbolisé par les funérailles, est devenue un enjeu critique dans les conflits d'appartenance,

notamment du fait de l'introduction du multipartisme. Pour les tenants de l'autochtonie – en l'occurrence les Côtiers – il est inadmissible que soit élu, par exemple comme maire, à la faveur du déséquilibre démographique, un Bamiléké dont la vraie patrie demeurerait sa chefferie natale : comment, dans ces conditions, compter sur sa loyauté vis-à-vis de sa terre et circonscription d'adoption ?

Le choix du lieu d'inhumation comme symbole d'appartenance suggère que cette soif d'autochtonie provient d'un fonds traditionnel : « Chaque Camerounais est "allogène" partout ailleurs dans le pays, dès lors qu'il ne se trouve pas là où ses ancêtres les plus lointains ont vécu, et que rejoindra, à quelques exceptions près, sa propre dépouille mortelle. Nous savons tous que seules des circonstances exceptionnelles conduisent à inhumer un Camerounais hors du sol qu'il considère être celui de ses ancêtres », déclare par exemple Samuel Eboua, l'un des caciques de la politique camerounaise et lui-même originaire du Mungo, une autre zone de forte immigration bamiléké[12]. Toutefois cette apparence traditionaliste ne doit pas faire illusion. La prolifération des rites funéraires que l'on observe au Cameroun comme ailleurs en Afrique relève de l'« invention de la tradition » chère à Eric Hobsbawm et Terence Ranger. Même dans les sociétés dotées d'une longue histoire de mobilité et dépourvues de traditions claires d'inhumation des défunts dans des lieux précis, il est désormais impératif d'enterrer au village, en grande pompe, les membres des « élites » urbaines. Plus les funérailles sont somptueuses, mieux elles signifient l'appartenance à la communauté locale de ceux qui ont fait carrière en ville. Dans certains cas, ces considérations ont mené à une circulation assez macabre de cadavres : des politiciens ambitieux exhument la dépouille de leur père pour la transférer au sein de la communauté dont ils se proclament originaires. La floraison récente des rites funèbres semble donc moins provenir d'une obligation traditionnelle que de la nécessité, pressante en ces temps électoraux, d'affirmer appartenance et origine[13].

Ceci ressort aussi clairement du rôle crucial que jouent les régimes politiques nationaux dans l'essor de l'autochtonie. Il est révélateur que le professeur Bejanga, fondateur de l'énigmatique Association des élites de la onzième province au Cameroun, en appelle au gouvernement. Encore qu'il faille faire la part de l'ironie. Bejanga n'est pas sans savoir que le fond du problème tient justement au soutien actif que le président Biya apporte aux mouvements d'autochtonie. Comme d'autres

11. *The Herald*, 16 avril 1997.

12. *Impact Tribune*, 5, 1995, p. 14.

13. Voir par exemple le chapitre « Funérailles » dans C. Vidal, *op. cit.*, pp. 87-98 ; D. Cohen, A. Odhiambo, *Burying SM : The Politics of Knowledge in the Sociology of Power in Africa*, Londres, James Currey, Heinemann, 1992 ; C. Monga, « Cercueils, orgies et sublimation : le coût d'une mauvaise gestion de la mort », *Afrique 2000*, 21, pp. 63-72. L'intermédiation des tombeaux entre le national (ou la ville) et le terroir rural est particulièrement spectaculaire à Madagascar, depuis la fin du XVIII[e] siècle (communication personnelle de S. Ellis).

de ses congénères en mal de restauration, celui-ci s'est livré à un emploi habile de cette notion pour diviser l'opposition, au prix d'un renversement drastique de la politique d'« intégration nationale » conduite par son prédécesseur Ahmadou Ahidjo de 1958 à 1984[14]. Le Palais affiche désormais sa volonté de protéger les droits des « minorités » et a même fait inscrire cette préoccupation dans les dispositions de la Constitution de 1996. Là où le Préambule de celle de 1972 stipulait crânement que « le peuple camerounais, fier de sa diversité linguistique et culturelle [...], affirme sa volonté inébranlable de construire la patrie camerounaise sur la base de l'idéal de fraternité et de progrès [...]. Tout homme a le droit de se fixer en tout lieu et de se déplacer librement [...]. Nul ne peut être inquiété en raison de ses origines », le nouveau texte remplace les idéaux de l'unité nationale par le devoir, pour le gouvernement, de protéger les droits des « minorités » et des « indigènes » (Préambule et article 5, alinéa 3) : des termes empruntés au discours développementaliste en vogue dans les années quatre-vingt-dix, par exemple à celui de la Banque mondiale qui l'associe aux *disappearing cultures* des Pygmées, pasteurs et autres aborigènes, mais que le législateur camerounais se garde bien de spécifier pour mieux les manipuler.

Les implications pratiques de la Constitution de 1996 sont apparues clairement dès sa promulgation. Moins d'un mois plus tard, le gouvernement s'en réclamait pour désamorcer les résultats des élections municipales dans plusieurs villes remportées par l'opposition. Le Social Democratic Front avait réussi une percée dans une partie des provinces francophones, notamment à Douala. Les Sawa – littéralement les « gens de la mer », dont l'émergence politique, à la fin des années quatre-vingt, est encore plus récente que celle des Beti et a traduit une tentative de front commun des « Côtiers », tels que les Duala et les Bakweri, pour répondre au risque d'être *outvoted* par l'implantation sur leurs terres des Bamiléké de l'Ouest ou des Bamenda du Nord-Ouest – craignaient que n'accèdent à des postes clefs des « allogènes » : « Pas de démocratie sans protection des minorités et des indigènes », « Ça n'arrivera pas chez nous », « Ces gens nous ont menti », proclamaient rageusement les pancartes des manifestants invoquant la Constitution[15]. Drapé dans son nouveau rôle de protecteur des minorités, le gouvernement n'eut qu'à flanquer de « délégués départementaux », évidemment membres du parti dominant, les maires SDF fraîchement élus en leur transférant l'essentiel des pouvoirs municipaux effectifs. De façon plus insidieuse, l'administration ne cesse de traquer dans les listes des candidats de l'opposition des non-résidents qui n'auraient pas le droit d'y figurer, ou d'enjoindre aux électeurs suspects de mal voter de s'inscrire sur les listes électorales de leur village d'origine, ce qu'ils ne parviennent naturellement pas à faire une fois qu'ils s'y rendent. La perpétuation au pouvoir de Paul Biya et de son parti, en dépit de leur impopularité, indique combien est précieuse la problématique de l'autochtonie pour contourner les dangers de l'introduction du multipartisme.

Naturellement le cas du Cameroun n'est qu'un exemple parmi d'autres, et ce n'est pas le plus tragique. Son intérêt vient même de sa modération relative par rapport aux racismes d'État et aux massacres bureaucratiquement planifiés des Grands Lacs, et du registre constitutionnel qu'il a emprunté et que semble à son tour suivre la Côte d'Ivoire. Car, même sur ce mode pacifique, la quête des origines devient vite délétère dans des sociétés profondément marquées par les flux migratoires du passé précolonial, puis de l'économie capitaliste, et dont les délimitations administratives ont fluctué dans le temps et ont été, pendant plusieurs décennies, transcendées par des fédérations régionales telles que l'Afrique occidentale française ou l'Afrique équatoriale française, ou encore par la venue d'autres parties des Empires coloniaux de commerçants, de fonctionnaires ou de *coolies*, tels que les *Asians*, les Goanais, les Brésiliens, les Afro-Brésiliens, les Américo-Libériens et les Créoles, les Cap-Verdiens, les Libanais. Dès lors que l'histoire a été façonnée par la mobilité des hommes, l'utopie de l'autochtonie coupe dans le vif le corps social, tantôt à l'échelle continentale, sur une base raciale (les Africains noirs contre les autres), tantôt à l'échelle nationale, selon des critères de nationalité, ou encore, sur un mode plus pernicieux, à l'échelle locale.

Il importe donc de bien préciser ce niveau auquel se réfère la revendication d'autochtonie : elle peut être indifféremment d'ordre racial, civilisationnel, religieux, ethnique, national, régional, local[16]. Par exemple, l'Assemblée du clergé indigène du diocèse de Bafoussam qui avait pris fait et cause pour Mgr Simo incarnait simultanément le nationalisme clérical de prêtres camerounais à l'encontre des missionnaires étrangers et, sous son couvert, un régionalisme ecclésial dirigé contre les clercs beti et « côtiers ». De cette ambivalence et de ces glissements procèdent précisément la confusion idéologique mais aussi la capacité mobilisatrice de la problématique. L'alternative binaire à laquelle elle réduit la complexité de l'histoire et du social (en être ou ne pas en être) a l'avantage de s'appliquer indifféremment à n'importe quel niveau de la société, du quartier ou du village à la province ou au pays, voire à un ensemble civilisationnel plus vaste comme le Sahel ou la Forêt, à une religion universaliste ou à une race. Dans son inanité, elle se greffe aisément sur la redéfinition permanente des « frontières » et la « dialectique du flux et de la clôture » constitutives de la globalisation[17]. Ainsi, l'« ivoirité » s'est « débaoulisée » ces derniers mois pour se régionaliser et camper un « Sud » utile et autochtone face à l'immigration étrangère et musulmane provenant du « Nord »,

14. Dans les faits, la politique d'« intégration nationale » d'Ahmadou Ahidjo consistait en la cooptation de différentes élites régionales, selon des dosages habiles qui ont constitué les prémices de l'actuelle problématique de l'autochtonie.
15. *Cameroun Tribune*, 14 février 1996.
16. Voir l'analyse subtile, à propos de l'Inde, de V. Xaxa, « Tribes as indigenous people of India », *Economic and Political Weekly*, 18 déc. 1999, pp. 3589-3595.
17. B. Meyer, P. Geschiere (eds.), *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell, 1999.

c'est-à-dire du Burkina Faso, du Mali, de Guinée mais aussi, par glissements successifs, des départements septentrionaux de la Côte d'Ivoire[18] : un patronyme sahélien suffit désormais à l'administration et à la police pour confisquer les papiers d'identité d'un ressortissant ivoirien et ouvrir la porte à d'interminables tracasseries. De même, à Pretoria, le président Thabo Mbeki célèbre la « Renaissance africaine » non sans inquiéter sourdement ses concitoyens d'origine blanche, métisse ou indienne ; mais ce mot d'ordre télescope une deuxième acception de l'autochtonie en termes d'appartenance nationale, qui connaît une vogue croissante dans une Afrique du Sud en butte à une forte immigration en provenance des autres États du continent. C'est naturellement cette échelle nationale que l'on retrouve à intervalles réguliers dans la quasi-totalité des pays subsahariens lorsqu'en sont expulsés sans ménagement certaines catégories de ressortissants étrangers, comme au Nigeria en 1983, ou lorsque se déchaînent de véritables pogroms xénophobes, par exemple à la suite d'un match de football.

En théorie, ces moutures de l'autochtonie visent l'étranger, et non le concitoyen. Mais, comme le démontrent les exemples du Cameroun et de la Côte d'Ivoire, et à l'instar de ce qui se produit dans la plupart des partis d'extrême droite en Europe, le pas est vite franchi de l'un à l'autre. L'antisémite doute précisément de l'appartenance à la nation de l'électeur juif, le Front national de Jean-Marie Le Pen entendait revenir rétroactivement sur les mesures de naturalisation accordées à la faveur d'une législation qu'il souhaite abolir, le Français un peu trop mat de peau a toujours quelque peine à convaincre le policier ou le propriétaire de son « autochtonie », et en Corse le FLNC-Canal historique a plastiqué la ferme d'agriculteurs bretons sous le prétexte que la « terre » de l'île de Beauté ne pouvait appartenir à des « allogènes ». Pareillement, en Afrique, il est de plus en plus fréquent de remettre en cause la citoyenneté ou l'exercice des droits civiques ou la capacité politique d'un électeur à partir de l'origine supposée de ses parents. Les hommes d'État eux-mêmes ne sont pas à l'abri de tels procédés : outre Alassane Ouattara, un Omar Bongo au Gabon, un Kenneth Kaunda en Zambie, un Hastings Kamuzu Banda au Malawi, un Dos Santos en Angola, un Mobutu au Zaïre en ont fait l'expérience, qui n'était d'ailleurs pas forcément infamante à la lumière de l'idéologie de l'« altérité fondatrice » qui a longtemps prévalu. Néanmoins, l'instance privilégiée de ce glissement du racisme ou de la xénophobie à l'exclusion du concitoyen est bien le niveau local, comme l'a établi, entre autres, l'exemple du Cameroun.

Autochtonie, globalisation économique et styles de subjectivation

Ayant partie liée avec la démocratie, la problématique de l'autochtonie se propage aussi à un moment économique donné. La spécificité des cas de figure africains est sur ce plan assez nette par rapport à ce que l'on peut observer en Europe, en Asie

ou en Amérique latine. Par exemple, sur le Vieux Continent, l'extrême droite, son principal véhicule, s'est insérée dans le jeu électoral de sociétés développées « post-industrielles »[19] : soit que celles-ci soient en phase d'ajustement structurel dont témoigne un taux de chômage élevé – comme en France ou dans les Nouveaux Länder allemands après la réunification – soit qu'elles connaissent une croissance et une modernisation appréciables, parfois à l'initiative d'un capitalisme de petites entreprises, souvent familiales, comme en Italie du Nord, en Autriche ou dans la Flandre belge. La revendication d'autochtonie met alors en forme un certain rapport aux transformations du capitalisme, à la construction de l'Europe, à la globalisation. En Inde, elle semble plus associée à la perte de statut et à la protestation de populations économiquement dépossédées par d'autres groupes sociaux à la faveur de l'occupation coloniale[20].

En Afrique, elle intervient dans une situation économique d'emblée différente, mais dont certains aspects ne sont pas sans relation avec les cas que nous venons de citer. Le continent est plongé dans une crise gravissime depuis au moins la fin des années soixante-dix, qui a signalé l'essoufflement définitif du modèle néo-mercantiliste et rentier hérité de la « seconde occupation coloniale » dans les années trente, et qui a souvent pris la forme d'une régression dramatique. Le conflit entre « autochtones » et « allogènes » a donc trait à des ressources sociales et économiques (crédits bancaires, terres, licences commerciales, infrastructures, écoles, etc.) qui se sont spectaculairement raréfiées. Il en est d'autant plus âpre, ne serait-ce que parce que les acteurs qu'il met aux prises savent devoir raisonner dans les termes d'un jeu à somme nulle : au contraire des enfants flamands et wallons, tous les enfants tutsi et hutu, ou bamiléké et ewondo ne peuvent espérer accéder à l'école, à l'hôpital, à l'université, et l'enjeu de la définition de l'autochtonie devient littéralement vital. En outre, cette crise économique s'est accompagnée d'un retour de la tutelle de l'étranger, par le biais d'une « conditionnalité » imposée par les bailleurs de fonds, de plus en plus précise et envahissante, qui a fini par aliéner la plupart des fonctions régaliennes de l'État. Autrement dit, le lien que nous avons repéré entre la généralisation de la problématique de l'autochtonie et la démocratisation se double d'un évidage ou d'une captation de la souveraineté nationale et populaire, c'est-à-dire de l'exercice démocratique lui-même. À la limite on peut se demander si l'idéologie de l'autochtonie ne répond pas à cette aliénation de la souveraineté et à la multilatéralisation de l'autorité étatique, qui s'imposent au sud du Sahara dans un climat de décadence économique, d'aggravation de la dépendance et de fragmentation politique – et non, comme en Europe,

18. J.-P. Dozon, art. cité.
19. P. Ignazi, dans P. Perrineau, C. Ysmal (dir.), *op. cit.*
20. V. Xaxa, art. cité, p. 3595.

dans le cadre de la construction de l'Union et des perspectives de croissance et de puissance qu'ouvre cette dernière à l'échelle mondiale. Il est ainsi révélateur que l'« ivoirité » soit couplée avec un regain du nationalisme économique, dans le cadre des grandes manœuvres auxquelles donne lieu la privatisation des filières du café et du cacao[21]. La problématique de l'autochtonie constitue là aussi moins une réaction à la globalisation, comme on le dit souvent, qu'un effet de globalisation, conformément à la « dialectique du flux et de la clôture » : il n'est point de global sans rapport exacerbé au local[22].

Soit. Mais encore faut-il historiciser cet effet de globalisation mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. Tout d'abord il opère dans une trajectoire certes complexe et diversifiée d'une société à l'autre, mais que semble bien caractériser l'ampleur des pratiques sociales d'extraversion[23]. La revendication contemporaine d'autochtonie doit être replacée dans cette expérience historique plus vaste, notamment parce que sa composante ethnique est contemporaine de la globalisation financière du sous-continent et de sa colonisation (1870-1914). De ce point de vue, la notion d'autochtonie reste extraordinairement ambivalente. Elle se traduit simultanément par des comportements d'appropriation et par des comportements de rejet des représentations symboliques et de la culture matérielle de l'Autre, ainsi que l'illustrent au Cameroun anglophone les mascarades étudiées par Nicolas Argenti ou les modes de consommation analysés par Michael Rowlands[24]. Cette ambivalence est parfois consubstantielle à l'événement ou à la pratique que l'on considère : ainsi, le viol des Européennes en 1960, la « zaïrianisation » de 1972 ou le sac de Kinshasa en septembre 1991 ont été, dans le même mouvement, l'appropriation de l'Autre et son rejet, l'exaltation de l'authenticité autochtone et une espèce de culte du Cargo qui faisait de l'étranger le dispensateur de la prospérité, fût-ce à son corps défendant. Le plus souvent, une telle ambivalence s'organise dans le temps sous la forme de « styles de vie » relativement distincts entre lesquels les acteurs sociaux négocient subtilement. Ainsi de la dialectique entre la véranda et le climatiseur dont parlait Emmanuel Terray au sujet de la Côte d'Ivoire, ou entre le style « cosmopolite » et le style « localiste » dont James Ferguson a démonté le jeu dans la Copperbelt zambienne[25].

La problématique politique de l'autochtonie se confond partiellement avec ce type de tensions créatives, y compris dans la sphère de l'invisible[26]. Elle est véhiculée par des « élites d'originaires » dont on a vu qu'elles investissent la scène locale pour mieux agir sur la scène nationale, voire internationale dans le cas des diasporas ethniques et religieuses ou de milieux d'affaires particulièrement entreprenants comme le sont les patrons bamiléké. Elle a trait à l'exode rural, à l'échange permanent entre la ville et la campagne, à la volonté d'être enterré dans son terroir, ou au retour obligé dans « son » village – identification parfaitement fantasmatique et socialement construite dans une société aussi anciennement et systématiquement

urbanisée que la Copperbelt – sous la contrainte de la désindustrialisation et du déclin économique[27].

En d'autres termes, le conflit entre « autochtones » et « allogènes » s'inscrit dans des expériences sociales et historiques qui sont aussi des expériences existentielles. C'est à ce titre qu'il est un conflit de subjectivation, en même temps qu'un conflit politique *stricto sensu*. On a pu remarquer que l'idéologie de l'autochtonie en faveur de laquelle plaide l'extrême droite européenne revêt fréquemment une connotation sexuelle et de genre (*gender*) très marquée : elle entretient sans doute de fortes « affinités électives » avec une conception particulière de la virilité et du plaisir. De même, en Inde, le nationalisme d'antériorité historique que le BJP oppose aux musulmans promeut une vigueur martiale qui prétend rompre avec l'efféminement de l'hindouisme ancien[28], et à Athènes les vieillards d'Aristophane ricanaient que « rien n'est réputé plus viril qu'une guêpe attique »[29]. En Afrique, des répertoires de subjectivation aussi marqués semblent bien fournir le support de la revendication d'autochtonie, encore qu'il serait abusif de réduire celle-ci au style baroquement musclé qu'affectent ses serviteurs en armes, par exemple dans les milices brazzavilloises, somaliennes, libériennes ou sierra-léonaises : le village, qui reste fantasmatiquement le lieu de la moralité vraie, ne se laisse pas facilement réduire à un type de comportement ou de représentation éthique.

Peut-être faut-il ici avancer une dernière observation pour mieux situer les figures africaines de l'autochtonie par rapport à leurs homologues des autres continents. Ces expériences de la « glocalisation », dont elles sont en quelque sorte l'expression politique, sont également des expériences liminales, au sens où l'entend Victor Turner. Elles ont souvent lieu sur les frontières : celles des États (notamment dans les cités contrebandières qui éclosent sur leurs marches), des grandes aires civilisationnelles (par exemple entre la savane et la forêt, ou la côte et l'*hinterland*), des villes (dans les quartiers spontanés des grandes métropoles ou dans les agglomérations secondaires qui articulent l'espace national), des systèmes

21. B. Losch, « Coup de cacao en Côte d'Ivoire », *Critique internationale*, 9, oct. 2000, pp. 6-14.
22. A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.
23. J.-F. Bayart, art. cité.
24. N. Argenti, « Air youth : Performance, violence and the state in Cameroon », *Journal of the Royal Anthropology Institute* (N.S.), 4, 1998, pp. 753-781 et M. Rowlands, « The consumption of an African modernity », dans M.J. Arnoldi, C.M. Geary, K.L. Hardin, *African Material Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, chap. 8.
25. J. Ferguson, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life in the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999 ; E. Terray, « Le climatiseur et la véranda », dans *Afrique plurielle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, pp. 36-44.
26. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.
27. J. Ferguson, *op. cit.*
28. Chr. Jaffrelot, *Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de Sciences Po, 1993.
29. Cité par N. Loraux, *op. cit.*, p. 46.

politiques (dans les camps de réfugiés), des économies (dans les campements de creuseurs de diamants), des religions (dans les sectes et les mouvements prophétiques). Elles sont souvent le propre de la catégorie liminale par excellence, celle de la jeunesse, ou encore des émigrés de la diaspora ou des internautes de la Toile. Elles se développent également à un moment de transition (démocratisation, libéralisation économique, privatisation de l'État) qui est aussi un moment de falsification[30] et de conversion religieuse ou cambiaire. De toute évidence, la problématique de l'autochtonie s'apparente de la sorte à une recomposition de l'idée d'appartenance et de citoyenneté qui est lourde de menaces – comme l'attestent les massacres qu'elle provoque et la racialisation ou le biologisme dont elle se charge, notamment dans la région des Grands Lacs – mais qui demeure probablement ouverte à d'autres possibilités historiques, compte tenu de la complexité des mouvements sociaux et des « économies morales » qu'elle met en jeu ou des mobilisations universalistes transethniques et transnationales avec lesquelles elle doit composer.

C'est le mérite de Mahmoud Mamdani que d'avoir relancé le débat sur la citoyenneté en Afrique et de l'avoir replacé sous la lumière des processus d'« invention de la tradition » et de fabrication de l'ethnicité à l'époque coloniale[31]. Mais l'articulation entre les deux séries de phénomènes pourrait à terme se révéler plus complexe que ne le donnent à penser le caractère autoritaire, voire totalitaire de l'assignation identitaire à laquelle a procédé l'État colonial, la culture de sujétion que celui-ci a laissée en héritage, et le déchaînement des conflits dits ethniques qui en sont nés. De ce point de vue, la propriété simplificatrice de l'idée d'autochtonie garde son ambivalence. Erigée en politique publique, elle a inspiré de véritables racismes d'État dont la traduction a pu être l'administration, très « légal-rationnelle », d'un génocide, comme au Rwanda en 1994 : on ne soulignera jamais assez que ce dernier a trouvé sa légitimité, aux yeux de ses exécutants, dans le fait qu'il était commandité par les autorités centrales et leurs représentants locaux[32], sans que ceci, au demeurant, exonère le gouvernement ultérieur du Front patriotique rwandais d'une dérive sanguinaire symétrique, sinon équivalente. Or les excès scripturaires de la « Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées et actions politiques du président Konan Bédié » (Curdiphe) en Côte d'Ivoire, de 1996 à 1999, et sa tranquille certitude de « reconnaître l'Ivoirien s'il accepte de revêtir son blanc manteau de l'ivoirité »[33] ont démontré que la radicalisation de l'idée d'autochtonie n'est pas cantonnée à l'histoire particulière des anciens royaumes des Grands Lacs. Elle est susceptible de se diffuser.

Néanmoins, derrière l'assurance inquiétante avec laquelle les intellectuels organiques de l'ivoirité ont dressé la liste des groupes ethniques qui ne « viennent de nulle part d'autre que du sol, de l'eau et de l'espace aérien de leur pays d'aujourd'hui », et défini le « seuil tolérable » en matière d'immigration – « largement

dépassé », selon eux – se joue peut-être une autre partie que celle d'un nationalisme populiste d'exclusion. Michel Foucault a montré comment le mythe de la « guerre des races », désignant « un certain clivage historico-politique, large sans doute mais relativement fixe » et issu d'un événement primordial, celui de la « conquête », a été non seulement au cœur de la formation de l'État en Angleterre et en France depuis les XVI^e^-XVII^e^ siècles, mais aussi à l'origine de la problématique de la nation et de la citoyenneté, sous la plume de Sieyès, de Guizot, d'Augustin Thierry, ou encore de la notion de la lutte des classes chez Marx et Engels[34]. De même, dans la Grèce antique, le mythe d'autochtonie « sert de terrain » à la négociation entre les valeurs aristocratiques et l'« originalité démocratique » : « La rhétorique du *genos* est une opération de langage très réussie en ce qu'elle contribue à naturaliser la démocratie », à la transformer en « affaire de famille », écrit Nicole Loraux. Encore faut-il que ces énoncés ne soient pas trop performatifs. À Athènes, l'idée d'autochtonie a été une « évidence sans péril », et non sans « bénéfices », parce qu'elle était avant tout « un discours au service d'une collectivité qui savait faire la part du discours ». Un discours qui a toujours été « en excès » par rapport aux pratiques effectives de naturalisation des allogènes[35]. Au sud du Sahara, le problème vient d'une trop grande adéquation des actes à la parole, sous forme d'expulsions ou de purification ethnique. Mais cette cohérence exagérée est battue en brèche par la polysémie morale du village et des ancêtres. Elle l'est également par la vigueur des flux transnationaux, notamment migratoires et religieux, qui transcendent les représentations de l'autochtonie, en même temps qu'ils les attisent, et qui annulent les arguments d'antériorité de la présence des indigènes par rapport à celle des allochtones. On ne peut complètement exclure que, dans ce contexte, les idéologies de la « dualité nationale », pour parler comme Augustin Thierry – autochtones *versus* allogènes comme au Cameroun, anciens assujettis *versus* anciens conquérants comme au Rwanda, nationaux *versus* immigrés comme en Côte d'Ivoire – contribuent dans la durée à fonder une nouvelle communauté

30. B. Hibou, « Le "capital social" de l'État falsificateur, ou les ruses de l'intelligence économique », dans J.-F. Bayart, S. Ellis, B. Hibou, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997, pp. 105-158 ; F. De Boeck, « Domesticating diamonds and dollars : Identity, expenditure and sharing in South Western Zaïre (1984-1997) », dans B. Meyer, P. Geschiere (eds.), *op. cit.*, pp. 177-209 ; A. Apter, « IBB = 419 : Nigerian democracy and the politics of illusion », dans J.L. Comaroff, J. Comaroff (eds.), *Civil Society and the Political Imagination in Africa. Critical Perspectives*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, chap. 10.

31. M. Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996. Voir la critique du livre par R. Austen, F. Cooper, M. Ferme et la réponse de M. Mamdani dans *Politique africaine*, 73, mars 1999, pp. 193-211.

32. Human Rights Watch, Fédération internationale des Ligues des droits de l'homme, *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, Paris, Karthala, 1999.

33. Documents partiellement reproduits dans *Politique africaine*, 78, juin 2000, pp. 63-74.

34. M. Foucault, *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France 1976*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, 1997.

35. N. Loraux, *op. cit.*, pp. 38, 48 et 81.

imaginée, au lieu d'être de simples mécanismes de désagrégation. Hypothèse politiquement peu correcte au regard des tragédies qui se déroulent aujourd'hui en leur nom, et de toute façon trop réductrice de la diversité de la notion d'autochtonie dans le sous-continent. Mais elle mérite d'être formulée, ne serait-ce que pour faire pièce aux thèses faciles sur l'inéluctable déclin de l'État et l'échec programmé de la démocratie en Afrique[36].

36. Nous remercions Stephen Ellis pour ses commentaires et suggestions.