LE MULTICULTURALISME ET LES CONFLITS IDENTITAIRES AU CAMEROUN ET AU CANADA : UNE APPROCHE COMPARATIVE

Amadou Ghouenzen Mfondi

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de
Doctorat en Études de conflits

École d'Études de conflits
Faculté des Sciences Humaines
Université Saint Paul

© Amadou Ghouenzen Mfondi, Ottawa, Canada, 2023.

Résumé

Le propos de cette thèse est d'examiner dans une perspective comparative les enjeux et la dynamique des conflits identitaires en rapport aux droits des minorités et aux politiques d'identité au Cameroun et au Canada. Les composantes identitaires dont la dynamique a fait l'objet de comparaison entre le Cameroun et le Canada sont les composantes autochtones, linguistiques, ethniques, nationales et religieuses qui sont au cœur des luttes pour la reconnaissance dans ces deux pays. Nous avons montré à partir de cette étude de cas multiples que les conflits identitaires et les luttes de pouvoir entre les différentes communautés autochtones, ethnoculturelles, nationales et linguistiques sont presque inévitables dans les sociétés multiculturelles. Cependant, dans leurs dynamiques, ces conflits peuvent avoir des perspectives violentes ou non-violentes, dépendamment des politiques mises en place par les États pour les prendre en charge. En effet, l'argument de cette thèse est que l'institutionnalisation des conflits identitaires à travers divers aménagements constitutionnels et institutionnels a permis au Canada de réduire significativement les risques de guerre civile identitaire, alors qu'au Cameroun la rigidité des institutions et des pouvoirs publics vis-à-vis des revendications identitaires et des demandes de reconnaissance a poussé certains groupes à faire recours à la violence armée, entrainant le pays dans un risque de désintégration. Cette thèse a été construite à partir d'une recherche qualitative basée sur les entretiens semi-directifs avec divers acteurs, des observations de terrains, des recensions statistiques et des recherches documentaires menés au Cameroun et au Canada entre mars 2020 et juillet 2022.

Abstract

The purpose of this thesis is to examine, from a comparative perspective, the issues and dynamics of identity conflicts in relation to minority rights and identity politics in Cameroon and Canada. The identity components whose dynamics were the subject of comparison between Cameroon and Canada are the indigenous, linguistic, ethnic, national and religious components at the heart of the struggles for recognition in these two countries. Based on this multiple case study, we have shown that identity conflicts and power struggles between different aboriginal, ethnocultural, national and linguistic communities are almost inevitable in multicultural societies. However, in their dynamics, these conflicts can have violent or non-violent perspectives, depending on the policies put in place by states to deal with them. Indeed, the argument of this thesis is that the institutionalization of identity-based conflicts through various constitutional and institutional arrangements has enabled Canada to significantly reduce the risks of identity-based civil war, whereas in Cameroon, the rigidity of institutions and public authorities regarding identity-based claims and demands for recognition has led certain groups to resort to armed violence, bringing the country to the risk of disintegration. This thesis was constructed from qualitative research based on semi-structured interviews with various actors, field observations, statistical reviews and documentary research conducted in Cameroon and Canada between March 2020 and July 2022.

Table des matières

Table des matières..... iv

Liste des tableaux..... xi

Liste des figures..... xii

Sigles et abréviations..... xiii

Remerciements..... xv

INTRODUCTION GÉNÉRALE..... 1

PREMIÈRE PARTIE – ÉPISTÉMOLOGIE, THÉORIES ET MÉTHODOLOGIE DE LA THÈSE..... 10

Chapitre 1 - Construction de l'objet d'étude et problématisation..... 11

1 Objectifs et pertinence de la thèse..... 11

1.1 Objectifs de la thèse..... 11

1.2 Pertinence du sujet..... 12

1.2.1 Pertinence académique et heuristique..... 13

1.2.2 Pertinence sociale..... 16

2 Problématique..... 18

3 Acquis et lacunes de la littérature existante sur le sujet..... 24

3.1 Synthèse de la littérature sur les conflits identitaires et les politiques d'identité au Cameroun..... 25

3.2 Synthèse de la littérature sur les conflits identitaires et les politiques d'identité au Canada..... 40

Chapitre 2 - Encrage épistémologique et cadre théorique de la thèse..... 51

1 Le multiculturalisme : De l'expérience sociale de la diversité à la protection des minorités 51

1.1 Le multiculturalisme : un fait sociologique aux dimensions politiques..... 52

1.2 Minorité, autochtonie et vulnérabilité dans les sociétés multiculturelles..... 57

2 Identité et conflits identitaires : Objectivation et analyse conceptuelle 67

2.1 Qu'est-ce que l'identité ? 67

2.2 Conflits identitaires et luttes de reconnaissance dans les sociétés multiculturelles 73

3 Les théories de l'identité sociale et du multiculturalisme appliquées aux études des conflits identitaires..... 80

3.1 Identité sociale et conflits identitaires : Considérations théoriques et épistémologiques 81

3.2 L'épistémologie du multiculturalisme : Entre droits des minorités et libéralisme politique 84

3.2.1 L'essence post-coloniale du multiculturalisme 85

3.2.2 Les philosophies du multiculturalisme dans les œuvres de Charles Taylor, Bhikhu Parekh et Will Kymlicka 92

3.2.2.1 Le multiculturalisme de Kymlicka : Une approche libérale des droits des minorités 93

3.2.2.2 Le multiculturalisme de Charles Taylor : Une approche communautaire 95

3.2.2.3 Le multiculturalisme de Bhikhu Parekh : Entre perspectives postcoloniale et postmoderne 97

Chapitre 3 - Approches méthodologiques de la thèse..... 102

1 Ancrage épistémologique et choix méthodologique 102

1.1 L'approche comparative : Méthode et stratégie de recherche..... 103

1.2 L'approche qualitative comme méthode de collecte et d'analyse des données 107

1.2.1 La définition du cadre de référence : L'échantillonnage par cas multiple ... 109

1.2.2 Le choix des villes d'Ottawa et de Yaoundé comme corpus empirique de la recherche 114
1.2.2.1 Le choix de la ville d'Ottawa 115
1.2.2.2 Le choix de la ville de Yaoundé 117
1.3 L'approche compréhensive et interprétative des données 121
2 Les techniques et les méthodes de collecte des données employées sur le terrain .. 126
2.1 Les entretiens de recherche 127
2.2 L'observation directe 133
2.3 L'étude documentaire et la recension des données statistiques 139
3 Analyse des données et restitution des résultats 142
3.1 La construction des variables à comparer 144
3.1.1 La variable historique 145
3.1.2 La variable politique 145
3.1.3 La variable économique 147
3.1.4 La variable identitaire 148
3.2 Méthodes et techniques d'analyse 149
3.2.1 Les unités d'analyse ou unités de sens 151
3.2.2 Les catégories d'analyse 151
3.2.3 L'explication des ressemblances et des dissemblances à travers les unités de sens et les catégories créées 152
DEUXIÈME PARTIE - DIVERSITÉ ETHNOCULTURELLE ET CONFLICTUALITÉ IDENTITAIRE AU CAMEROUN ET AU CANADA : ANALYSE HISTORICO-COMPARATIVE 154
Chapitre 4 - Sociohistoire de la création du Cameroun et du Canada: trajectoires croisées de deux ensembles politiques multiculturels 155
1 La naissance du Canada : De la dépossession des terres autochtones à l'accord constitutionnel du 1er juillet 1867 156

1.1 Les premiers habitants du Canada 156
1.2 Cultures et civilisations autochtones avant l'arrivée des Européens au Canada 162
1.3 Le contact entre les peuples autochtones et les Européens ou le point de bascule 172
1.4 Les guerres franco-britanniques et la naissance de l'État canadien 176
2 La naissance du Cameroun : Du protectorat allemand aux indépendances (1884 - 1961) 178
2.1 Le Cameroun avant l'arrivée des Européens 179
2.2 Des rivalités commerciales européennes sur les côtes camerounaises 187
2.3 La naissance du Cameroun en tant que pays 189
2.4 La ligne de séparation coloniale franco-britannique et l'émergence du sentiment national au Cameroun 193
3 Trajectoires croisées du Cameroun et du Canada de la colonisation à la fondation des États : ressemblances et dissemblances 196
3.1 L'annexion territoriale et l'exploitation économique des territoires et de leurs habitants au cœur du projet colonial au Cameroun et au Canada 196
3.2 Pratiques mémorielles et conflits de mémoire au Cameroun et au Canada : La (de)colonisation au cœur du débat 198
Chapitre 5 - Diversité ethnoculturelle et marginalités identitaires au Cameroun et au Canada contemporains 206
1 Les figures de la diversité au Canada 206
1.1 La diversité ethnoculturelle au Canada : Approche qualitative et quantitative 206
1.2 Bilinguisme et minorités linguistiques au Canada 213
1.3 La diversité religieuse et les autres diversités au Canada 217
2 Les figures de la diversité au Cameroun 220
2.1 La diversité ethnoculturelle et linguistique au Cameroun 220
2.2 L'appropriation de l'identité autochtone par d'autres groupes ethniques au Cameroun 228

2.3 La diversité religieuse et les autres diversités au Cameroun 229

3 Marginalités des peuples autochtones dans le multiculturalisme canadien et camerounais 233

3.1 La place des autochtones dans le multiculturalisme canadien : Entre marginalisation transhistorique et crise identitaire 233

3.2 Les peuples autochtones du Cameroun : entre inexistence juridique et invisibilité socioculturelle 246

TROISIÈME PARTIE - LES POLITIQUES D'IDENTITÉ À L'ÉPREUVE DES LUTTES IDENTITAIRES AU CAMEROUN ET AU CANADA : DE 1971 À NOS JOURS 255

Chapitre 6 - Dynamiques de survivance et nationalismes ethnolinguistiques au Cameroun et au Canada de 1970 à nos jours 257

1 Les peuples autochtones du Canada en quête d'autonomie gouvernementale et de souveraineté nationale 257

1.1 La stratégie de rupture dans la résistance autochtone 258

1.2 Une négociation déséquilibrée entre le gouvernement canadien et les peuples autochtones 263

1.3 Critique de la reconnaissance et de l'autonomie gouvernementale accordées aux peuples autochtones par le gouvernement fédéral 267

2 Les peuples autochtones du Cameroun en quête de statut et de reconnaissance 277

2.1 Les Peuples autochtones des forêts face à l'État et aux Bantous 277

2.2 Le parcours de reconnaissance des Mbororos au Cameroun 285

2.3 L'absence d'une politique nationale de reconnaissance envers les peuples autochtones au Cameroun 296

3 Revendications identitaires des minorités non autochtones au Cameroun et au Canada 302

3.1 La lutte pour la reconnaissance des minorités ethnoculturelles au Cameroun et au Canada : Études de cas 302

3.1.1 Enjeux fonciers, revendication d'autochtonie et conflit d'antériorité au Cameroun: Le cas des villes de Douala et de Yaoundé 303

3.1.2 Les minorités ethnoculturelles dans la société canadienne : Le cas de la minorité noire francophone de l'Ontario 310

3.2 Insécurité linguistique et conflit identitaire : Analyse croisée des luttes pour la reconnaissance des minorités linguistiques au Cameroun et au Canada 320

3.2.1 Insécurité linguistique des communautés de langue officielle en situation minoritaire au Cameroun et au Canada 321

3.2.2 Les droits linguistiques des Franco-Ontarien.ne.s : un cas emblématique de l'insécurité et du conflit linguistiques au Canada 324

3.2.3 Insécurité et conflit linguistiques au Cameroun : Une dimension du problème anglophone 333

Chapitre 7 - Gouvernance inclusive et prévention des conflits identitaires au Cameroun et au Canada: Bilan et perspectives 339

1 L'État et la prise en charge des revendications identitaires au Cameroun et au Canada : organisation et fonctionnement 339

1.1 La démocratie canadienne et camerounaise à l'épreuve des revendications identitaires des minorités nationales et ethnoculturelles 340

1.2 Le fédéralisme coopératif centralisé au Canada et le régime unitaire décentralisé au Cameroun: un exutoire des revendications séparatistes? 348

2 Le multiculturalisme et la promotion du vivre-ensemble au Canada et au Cameroun : Analyse croisée des dynamiques institutionnelles et politiques 371

2.1 Les politiques d'identité au Canada et au Cameroun : entre institutionnalisation et improvisation 371

2.2 De l'échec de la politique de l'équilibre régional à l'institutionnalisation du multiculturalisme au Cameroun 380

2.3 Le rejet du multiculturalisme par les minorités nationales au Canada 387

3 Diversité religieuse et vivre-ensemble: expériences croisées du pluralisme religieux au Cameroun et au Canada 389

3.1 Identités religieuses à l'épreuve de la sécularisation/laïcisation de l'État : histoire et actualité d'un enjeu complexe du pluralisme religieux au Canada 390

3.2 Le pluralisme religieux au Cameroun à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux : la neutralité de l'État en question 397

CONCLUSION GÉNÉRALE 412

Annexes 423

Annexe1 : Certificat d'éthique 423

Annexe 2 : Formulaire de consentement 424

Annexe 3 : Liste des personnes interviewées au Canada et au Cameroun 427

Annexe 4 : Carte politique du Cameroun et représentation du conflit dans les régions anglophones 430

Annexe 5: Carte politique du Canada 431

Sources et références bibliographiques 432

Liste des tableaux

Tableau 1 : Répartition démographique des populations par province ou territoire au Canada en fonction de leur connaissance des langues officielles……..…..215

Tableau 2 : Partage des principales compétences entre les paliers fédéral et provincial au Canada……... 361

Liste des figures

Figure 1 : Proportion des immigrant.e.s dans la population du Canada de 1871 à 2021….. 208

Figure 2: les 20 origines ethniques les plus représentées au Canada en 2016……...210

Sigles et abréviations

AANB: Acte de l'Amérique du Nord Britannique

ACPI : Association Canadienne des Professionnels de l'Immersion

AFO: Assemblée de la Francophonie de l'Ontario

ARBO : Association des Représentants Bagyéli du Département de l'Océan

ASBABUK: Association des Populations Baka du Département de la Boumba et Ngoko

BACUDA: *Bagyéli's Cultural and Development Association*

BUCREP: Bureau Central des Recensements et des Études de Population

CADHP: Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples

CIDIMUC: Conseil des Imans et Dignitaires musulmans du Cameroun

CNH : Commission Nationale du Hadj

CNPBM: Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme

CRPA : Commission Royale sur les Peuples autochtones

CRPI: Commission des Revendications Particulières des Indiens

CVRC: Commission de Vérité et Réconciliation du Canada

EEC: Église Évangélique du Cameroun

FCFA: Fédération des Communautés Francophones et Acadiennes du Canada

FPP: *Forest Peoples Programme*

KNDP: *Kamerun National Democratic Party*

KUNC: *Kamerun United National Congress*

LGBTQ: Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender or Queer

MBOSCUDA: *Mbororo Social and Cultural Development Association*

OIF: Organisation internationale de la Francophonie

OIT: Organisation internationale du Travail

OK: *One Kamerun*

ONG: Organisme Non-Gouvernemental

PSRH: Programme de Subventions contre le Racisme et la Haine

RCA: République Centrafricaine

RDC : République Démocratique du Congo

RFA: Redevance Forestière Annuelle

RGPH: Recensement Général de la Population et de l'Habitat

RTO : Religions Traditionnelles Originelles

SDF: *Social Democratic Front*

SDN: Société des Nations

TRP : Tribunal des revendications particulières

UPC: Union des Populations du Cameroun

Remerciements

Mon parcours doctoral a été marqué par de nombreux défis que je ne pouvais relever sans le concours décisif des personnes à qui je voudrais ici renouveler ma profonde reconnaissance. Je ne trouverai sans doute pas de mots qui puissent être à la hauteur de ce que j'ai reçu de mon directeur de thèse, de ma famille et de tous ceux et celles qui ont contribué à mon accomplissement académique.

Mon directeur de thèse, le Professeur Moda Dieng, a été la pierre angulaire de ce travail. Patient et bienveillant, il a fait preuve d'une authentique générosité en se rendant disponible à toutes mes sollicitations tout au long du processus de recherche. Ses qualités de pédagogue, sa patience, sa rigueur, son sens de la précision et son style empreint d'humilité ont été pour moi une source de confiance et de dépassement de soi. Alors que j'étais vidé de toute force morale et mentale à la suite de la disparition de ma mère, l'empathie, la compassion et le soutien de mon directeur de thèse me permirent de rester débout et ajoutèrent à cette exaltante aventure intellectuelle une dimension humaine ô combien tonifiante. Travailler sous la supervision du Professeur Moda fut à ce propos un enchantement aussi bien scientifique qu'humain. Qu'il accepte ma profonde gratitude pour tout le travail accompli.

À toutes les personnes qui ont sacrifié leur précieux temps sur l'autel de cette recherche en se rendant disponibles pour les entretiens et/ou en me facilitant l'accès à la documentation, j'exprime ma profonde reconnaissance et leur témoigne en même temps ma plus grande estime. J'ai également une pensée pour mes enseignant.e.s et pour mes collègues doctorant.e.s à l'École d'études de conflits qui ont été si ouverts et si disponibles pour des

échanges fructueux et inspirants. Ils ont très certainement contribué à divers niveaux à la maturation de certaines idées développées dans cette thèse.

Je renouvelle ma profonde gratitude à mes défunts parents à titre posthume. À mon papa Nji Mfondi Abdou qui aiguisa ma curiosité intellectuelle et développa ma passion pour la lecture alors que je n'avais pas encore atteint la fleur de l'âge. À ma maman Neh Ngouet Awawou qui me donna le goût de l'ambition et le sens élevé du devoir. Avec le recul, je dirais que cette culture de l'excellence dans laquelle j'ai baigné depuis ma tendre enfance, associée au sentiment tragique de la perte de ma mère qui quelques mois avant son décès m'appelait déjà « Docteur », m'a donné une irrépressible envie d'aller au bout de ce projet. Que mes défunts parents reçoivent cet aboutissement comme l'expression de mon affectueuse reconnaissance.

Je voudrais également exprimer mes vives reconnaissances à mon épouse, mes filles et à mes frères et sœurs pour leur soutien constant et multiforme. Mon épouse Rahima et mes adorables filles Emna et Esma ont su créer et entretenir autour de moi un environnement apaisant et lénifiant, propice à la production intellectuelle et à l'élévation de soi. Ma sœur Pasma a cru en moi très tôt en investissant massivement ses ressources dans un projet aussi incertain. Elle est la personne par qui tout a commencé. Mes frères Omar, Idriss et Mohamed et ma sœur (successeur de ma mère) Neh Mariatou, m'ont couvert de leur bienveillance, de leur amour et de leur tendresse.

Enfin, que mes ami.e.s qui ont été tolérants envers moi durant cette longue période d'éloignement et d'exil intérieur trouvent dans l'aboutissement de ce travail l'expression de ma reconnaissance et de mon amitié.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les sociétés contemporaines sont marquées par une « communautarisation croissante des rapports sociaux » (Plasseraud, 2000a, p. 10) et « une multiplicité toujours accrue de groupes d'appartenance, réels ou symboliques, auxquels s'affilient les individus » (Halpern et Ruano-Borbalan, 2004, p. 4). Presque aucun État au monde n'échappe à ce renouveau des clivages identitaires dans l'espace public, qui s'accompagne dans certains cas de luttes dissidentes dans un contexte de rupture du contrat social entre les différents groupes qui partagent les mêmes espaces de vie. Bien que la diversité des sociétés humaines soit un phénomène ancien, sa gouvernance dans le cadre d'un programme politique pluraliste et inclusif est relativement récente à l'échelle de l'histoire des organisations politiques.

La reconfiguration des imaginaires nationaux sur fond d'émergence des revendications identitaires et particularistes a poussé les sociétés modernes à intégrer les enjeux de la diversité dans leurs pensées politiques et dans la gouvernance de leurs institutions. Portées par des groupes qui revendiquent des identités distinctes par rapport au reste de la société, les luttes pour la reconnaissance constituent l'une des principales causes des guerres civiles dans le monde depuis la fin du XXe siècle (Laclau, 2000; Thual, 1995). Dans un contexte où la plupart des États sont traversés par plusieurs lignes de clivage culturelles, linguistiques, nationales ou religieuses (Choquet, 2018, p. 11), la gouvernance de la diversité constitue l'un des principaux défis de la modernité.

En tant que pays de diversité, le Cameroun et le Canada ont mis sur pied des politiques d'identité dans le but de prendre en charge les revendications identitaires et de construire le vivre-ensemble harmonieux entre les différentes identités dans leurs sociétés respectives. Cette thèse propose une analyse comparative de la dynamique des conflits identitaires et

des politiques d'identité au Cameroun et au Canada à partir d'un examen critique des déterminants sociologiques, historiques, politiques, et institutionnels de la diversité dans ces deux pays. Elle part du constat de la permanence des conflits identitaires dans l'histoire du Cameroun et du Canada, et interroge les modes de gouvernance de la diversité mis en place par ces États multiethniques et multinationaux. Ainsi, le multiculturalisme, en tant que fait de société et mode de gouvernance de la diversité, est mobilisé ici comme l'un des déterminants des politiques publiques au Cameroun et au Canada en rapport avec la gestion des différences linguistiques, culturelles, ethniques et nationales qui traversent ces deux pays.

Nous cherchons à montrer à partir de cette étude de cas multiples que les conflits identitaires et les luttes de pouvoir entre les différentes communautés ethnoculturelles, nationales, linguistiques et autochtones[1] sont presque inévitables dans les sociétés multiculturelles. Aussi, nous postulons que dans leur dynamique, les conflits identitaires peuvent avoir des perspectives violentes ou non violentes, dépendamment des politiques mises en place par les États pour les prendre en charge. À partir de ces prémices, nous soutenons que l'institutionnalisation des conflits identitaires à travers divers aménagements constitutionnels et institutionnels a permis au Canada de réduire significativement les risques de violence armée dans les conflits identitaires auxquels il fait face, alors qu'au Cameroun la rigidité des institutions et des politiques publiques vis-à-vis

[1] Au Canada, le terme « autochtone » s'applique à toute personne dont les aïeux étaient déjà présents sur le territoire avant l'arrivée des Européens (Hamelin, 1994, p. 426). Selon l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982, les Premières Nations, les Inuits et les Métis sont « les peuples autochtones du Canada ». Au Cameroun, la réalité est beaucoup plus complexe et la Constitution du pays est muette sur l'identité et le statut des peuples autochtones. Pratiquement tous les groupes ethniques du Cameroun occupaient déjà le territoire avant l'installation de l'ordre colonial et se considèrent de fait comme Autochtones dans leurs régions respectives (Mouangué Kobila, 2009; Ngando Sandjè, 2013; Paupert, 2012). Les enjeux liés à la définition de l'autochtonie au Cameroun vont être explicités au chapitre 5.

des revendications identitaires et des demandes de reconnaissance des minorités ethnoculturelles et linguistiques a poussé certains groupes à faire recours à la violence armée, entrainant ainsi le pays dans un risque de désintégration sur fond de guerre civile identitaire dans les régions anglophones[2] (Voir annexe 4).

Le bilinguisme institutionnel français-anglais est l'une des spécificités du Cameroun et du Canada sur la scène internationale. Ces deux pays sont les seuls au monde à avoir le français et l'anglais comme langues officielles d'égale valeur, consacrées comme telles par leurs constitutions respectives. Ce statut de pays bilingue est pour chacun d'eux un important marqueur identitaire, aussi bien sur le plan national qu'international. À l'international, l'un des symboles du bilinguisme français-anglais du Cameroun et du Canada est l'appartenance concomitante de ces deux nations à l'Organisation internationale de la Francophonie (OIF) et au Commonwealth, deux structures fondées respectivement sur l'appartenance à la communauté de langue et de culture françaises et anglaises, respectivement.

Le bilinguisme constitue en même temps un atout et un défi pour le Cameroun et le Canada. Il facilite leur intégration dans un monde de plus en plus globalisé où la maitrise de plusieurs langues constitue une incontestable richesse et un avantage dans divers types d'échange. En revanche, en tant que produit de l'histoire coloniale et facteur de clivage identitaire, le bilinguisme français-anglais complexifie l'intégration sociale, institutionnelle et politique dans les deux pays.

[2] L'annexe 4 représente la carte politico-administrative du Cameroun en ressortant les différentes régions du pays parmi lesquelles les deux régions anglophones où sévissent les groupes armés sécessionnistes depuis 2017.

L'essentialisation des identités communautaires au Cameroun et au Canada autour des langues officielles et des revendications qui s'y rattachent soulève des enjeux du vivre-ensemble entre les différentes communautés linguistiques. La trajectoire historique de ces deux pays bilingues et multiculturels fait ressortir les périodes de crise et les zones de tensions marquées par des revendications particularistes et des luttes pour la reconnaissance des minorités ethnoculturelles, nationales ou régionales. Bien que le maintien de l'unité politique de la nation et des institutions soit une quête permanente pour tous les États, le contexte de la diversité et du multiculturalisme rend cet enjeu encore plus prégnant au Cameroun et au Canada. C'est surtout le cas lorsque des groupes issus des entités infranationales s'organisent sur la base des identités linguistiques, culturelles, régionales ou nationales pour faire des revendications de droits exclusifs. Par exemple, la lutte des peuples autochtones du Canada pour les droits territoriaux et pour l'autonomie gouvernementale est légitime et historiquement fondée, mais elle pose tout de même des défis constitutionnels aux institutions fédérales (Stacey, 2018, p. 670). Aussi, les revendications particularistes des Anglophones au Cameroun, fondées sur l'héritage colonial britannique, sont tout aussi légitimes, mais constituent un défi pour les institutions du pays qui jusqu'en 1916, ne connaissait ni Anglophones ni Francophones (Abwa, 2015). En effet, le passé colonial du Cameroun et du Canada est très présent dans l'actualité des conflits identitaires entre les différentes entités nationales et linguistiques dans ces pays. Au Canada, la douloureuse mémoire de plusieurs siècles de colonisation donne un sens aux luttes de reconnaissance et d'émancipation qui structurent les antagonismes mémoriels et identitaires entre les peuples autochtones et les descendants des colons européens d'une part, et entre les Canadiens français et les Canadiens anglais d'autre part. Ces luttes pour

la reconnaissance des peuples autochtones sont devenues un enjeu politique majeur au Canada au cours des dernières décennies (Morissette, 2021, p. 1). Quant au Cameroun, l'héritage de la double colonisation franco-britannique ainsi que les conditions historiques de la création du pays pendant la colonisation allemande constituent la matrice des luttes identitaires entre les différentes entités linguistiques et ethnoculturelles du pays.

Ainsi, les enjeux du vivre-ensemble dans la diversité sont une constance dans l'histoire du Cameroun et du Canada en tant que pays marqués par plusieurs courants de diversité. Ces deux pays connaissent depuis leur création des conflits séculaires autour des droits fonciers et territoriaux des peuples autochtones (Ndegue, 2019; Dufour, 2005), des droits linguistiques des communautés de langue officielle en situation minoritaire (Ebongue & Djoum Nkwescheu, 2018; Forgues, 2007), et des revendications de représentation et de participation des minorités ethnoculturelles dans les institutions de l'État (Abouna, 2011; Ghouenzen Mfondi, 2020). Ces enjeux linguistiques, territoriaux et politiques sont à la base des conflits identitaires dans les sociétés camerounaise et canadienne.

Après l'entrée en vigueur du nouveau régime constitutionnel le 1er juillet 1867 au Canada, marquant officiellement la naissance du pays tel qu'on le connait aujourd'hui (voir Annexe 5), les sentiments d'appartenance régionale entre les acteurs politiques sont restés très forts au point de fragiliser l'unité politique de la Confédération (Linteau, 2014, p. 64). Aussi, au Cameroun, les « écrits sous maquis » de Ruben Um Nyobe, leader de l'Union des Populations du Cameroun (UPC), principal parti nationaliste qui a lutté pour obtenir l'indépendance du pays dès 1960, montrent que le tribalisme et le régionalisme instrumentalisés tour à tour par le régime colonial et l'État post-colonial, constituaient déjà à la veille de l'indépendance, une entrave tenace à la construction de l'unité nationale

(Mbembe, 2004, p. 245). Ainsi, apparait-il au fil de l'histoire de ces deux nations postcoloniales que leur unité politique a été conquise de haute lutte. Sa préservation à travers la reconnaissance et la valorisation des différentes identités ethnoculturelles, nationales et linguistiques constitue un défi majeur que la politique du multiculturalisme entend relever (Bodo, 2020; Dewing, 2012).

Nonobstant la mise en place progressive des dispositions législatives et institutionnelles qui protègent et valorisent le bilinguisme et la diversité ethnoculturelle dans leurs sociétés respectives, le Cameroun et le Canada font face à des revendications identitaires plus ou moins violentes de la part des minorités ethnoculturelles, nationales et linguistiques. Ainsi, la gouvernance inclusive, les politiques de reconnaissance, les droits territoriaux et ancestraux des peuples autochtones, les demandes d'accommodement religieux, etc., se sont imposés comme des enjeux déterminants du vivre-ensemble dans la diversité dans ces deux pays.

Au-delà des enjeux du bilinguisme, le multiculturalisme canadien et camerounais est un moule créateur d'identités plurielles et complexes qui transcende le dualisme francophone-anglophone pour ouvrir des perspectives de reconnaissance et de revendication aux autres catégories ethnoculturelles. En tant que pays d'immigration, le Canada accueille depuis des décennies des populations venues des quatre coins du monde. Elles s'y installent avec leurs cultures, leurs religions et leurs arts de vivre. Ce qui constitue pour le pays un défi dans le processus d'intégration politique et culturelle de la société nationale. Au Cameroun, plusieurs groupes ethnoculturels dénoncent leur marginalisation dans les structures de gouvernance et s'inscrivent de plus en plus dans des luttes identitaires pour « l'appropriation hégémonique » des ressources et des pouvoirs de l'État (Mandjack et

Ndock, 2019). Aussi, les peuples autochtones au Cameroun et au Canada ne cessent de se battre pour la reconnaissance de leurs droits ancestraux sur des terres occupées par l'État ou par d'autres communautés. Toutes ces luttes pour la préservation de la terre ancestrale, des identités linguistiques, nationales et ethnoculturelles sont caractéristiques des conflits identitaires (Thual, 1995).

Ainsi, l'idée de faire une étude comparative de la dynamique des conflits identitaires et du multiculturalisme au Cameroun et au Canada se fonde sur une réalité tangible : celle de deux pays de diversités qui connaissent à différentes échelles les problèmes du vivre-ensemble entre les différentes entités ethnoculturelles, nationales et linguistiques qui les constituent en tant qu'États multinationaux et multiethniques. En effet, le propos ici est d'examiner les enjeux et la dynamique des conflits identitaires et des politiques d'identité au Cameroun et au Canada, en mettant en exergue leurs ressemblances et leurs dissemblances dans chacun de ces pays. Cette thèse analyse les itinéraires historiques du Cameroun et du Canada en montrant comment les politiques de gestion de la diversité dans les deux pays ont transformé les conflits identitaires en leur donnant une perspective violente ou non violente.

La comparaison a été utilisée ici comme un procédé de connaissance qui permet de décrire les traits caractéristiques des cas comparés dans le but de dégager des généralités qui nourrissent l'œuvre de théorisation dans toute recherche scientifique. En effet, l'apport théorique de cette recherche est fondé sur l'analyse comparative des politiques du multiculturalisme et des conflits identitaires dans deux pays dont la sociologie et l'histoire constituent des objets d'étude particulièrement féconds dans la production des connaissances sur les dynamiques identitaires et la gouvernance de la diversité dans les

sociétés multiculturelles. En effet, nous abordons cette recherche avec une question fondamentale : comment le Cameroun et le Canada organisent-ils le vivre-ensemble dans la diversité, pour résoudre et prévenir les conflits identitaires dans leurs sociétés nationales respectives ? Cette question principale a sécrété d'autres questions subsidiaires qui nous ont permis d'approfondir l'analyse sur le multiculturalisme et les conflits identitaires dans ces deux pays.

Ainsi, nous avons analysé les mécanismes sociaux, culturels, politiques et institutionnels qui sous-tendent les ressemblances et les dissemblances qu'on observe dans les politiques d'identité et de diversité au Cameroun et au Canada ainsi que les conditions sociodémographiques, historiques, politiques et institutionnelles qui, dans chacun de ces pays, interagissent avec les politiques publiques dans la résolution et la transformation des conflits identitaires. Aussi, nous avons décrit et expliqué les succès et les échecs des approches canadiennes et camerounaises du multiculturalisme dans la promotion du vivre-ensemble entre les différents groupes ethnoculturels qui les constituent.

Ces analyses ont été faites suivant un schéma argumentatif divisé en trois parties et en sept chapitres. La première partie est consacrée à la construction de l'objet d'étude (chapitre 1), à la réflexion épistémologique et théorique sur les conflits identitaires et les politiques d'identité dans les sociétés multiculturelles (chapitre 2) et enfin à la présentation du terrain de recherche et à la description des méthodes de collecte et d'analyse des données employées dans la thèse (chapitre 3).

Dans la deuxième partie, nous commençons par analyser les conditions historiques qui font du Cameroun et du Canada des pays multiculturels depuis leurs origines tout en mettant en

exergue d'innombrables conflits qui ont jalonné le processus de création de ces États multiethniques et multinationaux (chapitre 4). Ensuite, en examinant les causes et la dynamique des conflits identitaires qui opposent les figures de la diversité au Cameroun et au Canada, nous avons pu établir un lien entre les relations de pouvoir et de domination et la conflictualité identitaire entre diverses communautés nationales, ethnoculturelles, linguistiques et autochtones dans les deux pays (chapitre 5).

Enfin, dans la troisième partie, nous exposons les luttes pour la reconnaissance des groupes minoritaires dans le sillage des réformes institutionnelles opérées dans les années 1970 au Cameroun et au Canada et qui ont profondément marqué le rapport entre ces groupes et l'État (chapitre 6). Ces réformes ont ensuite été mises à l'épreuve de l'actualité des conflits identitaires actuels dans un effort d'examen critique du bilan des politiques publiques en matière de gouvernance de la diversité, et de prévention des conflits identitaires dans les deux pays au cours des cinquante dernières années (chapitre 7).

PREMIÈRE PARTIE – ÉPISTÉMOLOGIE, THÉORIES ET MÉTHODOLOGIE DE LA THÈSE

Chapitre 1 - Construction de l'objet d'étude et problématisation

Selon Gravitz (1993, p. 331), la construction d'un objet d'étude en sciences sociales consiste à « découvrir derrière le langage commun et des apparences, à l'intérieur de la société globale, des faits sociaux liés par un système de relations propre au secteur étudié », autrement dit, « c'est deviner sous les apparences les vrais problèmes et poser les bonnes questions ». En effet, dans le présent chapitre, nous allons d'une part justifier le choix de notre sujet et expliciter les problèmes et les questions de recherche qu'il soulève, et d'autre part analyser quelques travaux scientifiques réalisés dans le même champ de connaissance que notre thèse, afin d'en capitaliser les acquis.

1 Objectifs et pertinence de la thèse

Cette recherche est née aussi bien de la volonté de produire un travail scientifique qui puisse être utile à la société que de la nécessité de satisfaire les exigences académiques de notre programme de formation. Dans cette section, nous allons clarifier ses objectifs de la thèse et justifier sa pertinence.

1.1 Objectifs de la thèse

Le propos de cette recherche est de faire une étude comparative du multiculturalisme dans la prévention et la résolution des conflits identitaires au Cameroun et au Canada. Il s'agira d'une part, de dégager les constantes et les singularités dans les convulsions identitaires[3] et les politiques d'identité dans ces deux pays et d'autre part, d'éclairer la façon dont les

[3] Les convulsions identitaires renvoient ici aux troubles causés par des crises ou des revendications identitaires de divers groupes ethnoculturels.

institutions de chacun de ces États prennent en charge les conflits identitaires entre les différentes communautés ethnoculturelles, nationales et linguistiques. Un tel exercice s'appuiera sur des fondements empiriques pour expliquer le pourquoi et le comment des ressemblances et des dissemblances constatées entre les cas étudiés.

Aussi, à partir de la profondeur historique qui va de la fondation des États à la mise en place du pluralisme comme mode de gouvernance, cette recherche s'appuie sur des séquences historiques pertinentes pour faire un bilan comparé du vivre-ensemble dans la diversité au Cameroun et au Canada et pour mettre en perspective les politiques multiculturelles qui s'adapteraient au contexte sociopolitique et historique de chacun de ces pays. Notre recherche contribuerait ainsi à penser et à mettre au point les meilleures pratiques du multiculturalisme qui favoriseraient la cohésion entre les différentes communautés nationales.

Il est question de dégager les conditions d'une gouvernance inclusive respectueuse de la diversité des identités collectives des populations, et qui serait constitutive du projet de la nation civique multiculturelle dans laquelle tous les citoyens sont égaux en droits et en devoirs, et bénéficient de ce fait, d'une redistribution équitable des opportunités et des conditions d'existence. Au demeurant, cette recherche a pour ambition ultime d'établir, au regard des expériences canadiennes et camerounaises, les meilleures pratiques du multiculturalisme susceptibles de résoudre et de prévenir les conflits identitaires dans les deux pays et au-delà.

1.2 Pertinence du sujet

La pertinence d'une étude comparative sur les conflits identitaires et les politiques d'identité au Cameroun et au Canada se justifie aussi bien sur le plan heuristique, académique que social.

1.2.1 Pertinence académique et heuristique

La pertinence académique et heuristique de cette thèse est justifiée par la rareté des études de comparaison internationale sur les politiques publiques et les dynamiques socioculturelles entre les pays du nord et ceux du sud. Cette étude sur les politiques d'identité et les conflits identitaires au Cameroun et au Canada est une contribution à ce propos. Le multiculturalisme en tant que politique de gestion de la diversité ethnoculturelle est un thème largement exploré au cours des dernières décennies tant dans les milieux scientifiques que dans les débats publics (Breinig et al., 2002; Fistetti, 2009; May, 2016). Décrié par les uns et vanté par les autres, le multiculturalisme fait l'objet de débats politiques, médiatiques et intellectuels en Occident depuis des décennies (Goldberg, 2004, p. 1; May, 2016, p. 7). Bourdieu et Wacquant (2000) le qualifient de nouvelle vulgate planétaire importée d'Amérique du Nord et qui, dans les pays avancés, meuble le vocabulaire des patrons, des hauts fonctionnaires, des journalistes et des intellectuels.

En Afrique, le multiculturalisme en tant que pratique politique est exploré dès le lendemain des indépendances dans le but de penser un modèle de gouvernance postcoloniale capable de mettre fin aux rivalités interethniques et faciliter la construction des nations civiques multiethniques (Sunday Ojo et Clarke, 2022, p. 250). Les premières productions scientifiques sur le multiculturalisme en Afrique ont paru vers la fin des années 1960 notamment avec l'ouvrage de Richards Audrey (1969) intitulé *The Multicultural States of East Africa* dans lequel l'auteur analyse les conditions de la diversité ethnique et ses

implications dans la gouvernance des États postcoloniaux en Afrique de l'Est. Au-delà de l'Afrique de l'Est, la quasi-totalité des pays africains est traversée par des enjeux de la gouvernance dans un contexte de diversité ethnique ou religieux (Sunday Ojo et Clarke, 2022; Tembo Nzambe, 2020).

En effet, avec l'essor du pluralisme dans les sociétés contemporaines, on rencontre sur le continent africain diverses formes de pratiques politiques destinées à promouvoir le vivre-ensemble entre les différentes communautés linguistiques et ethnoculturelles. Par exemple, en Afrique du Sud, la constitution de 1996 reconnait onze langues officielles et promeut l'expression politique de la diversité culturelle et ethnique de différentes entités sociologiques du pays (Bénit-Gbaffou, 2002). Au Kenya, les pratiques multiculturelles dans la société sont de plus en plus explorées et étudiées, notamment celles en lien avec le système éducatif (Kuppens et al., 2020).

Cependant, comparé à son omniprésence dans les débats politiques et scientifiques en Occident, le multiculturalisme en tant que concept, est relativement peu présent dans le jargon scientifique et politique en Afrique. Il n'a pas fait l'objet d'attention des universitaires sur le continent jusqu'au début du 21^{e} siècle (Sunday Ojo et Clarke, 2022, p. 250). Et pourtant, les sociétés post-coloniales africaines ont pratiquement les mêmes caractéristiques que les sociétés occidentales concernant la diversité ethnoculturelle, infranationale et linguistique. Dans la préface du livre *Le défi du multiculturalisme en Afrique : La question des minorités autochtones*, publié par Tembo Nzambe (2020), un des rares livres qui traitent spécifiquement du multiculturalisme en Afrique, Dominique Folscheid présente la question du multiculturalisme comme une invention occidentale récente qui, « appliquée à l'Afrique semble ne pas se poser - ou si peu ou si mal ». Et

pourtant, poursuit-il, comme les Premières Nations en Amérique, les Aborigènes en Australie, il existe en Afrique des minorités comme les Amazighs, les Pygmées, les Massaïs, les Bushmans qui permettent d'opérer un rapprochement entre les pays africains et occidentaux au niveau de la problématique multiculturelle (Tembo Nzambe, 2020, p. 9). La présente thèse se propose de faire ce rapprochement à partir des méthodes et des stratégies de la comparaison internationale. En effet, notre ambition est de faire une comparaison de la problématique de la diversité et de la gouvernance multiculturelle telles qu'elles se présentent au Cameroun et au Canada. Ces cas d'étude pourraient émettre un premier aperçu des enjeux du pluralisme dans les pays africains et occidentaux, et inspirer d'autres chercheurs à se lancer dans des projets de comparaison internationale des politiques publiques de gestion de la diversité en Afrique et en Occident.

Mener une étude comparative sur les politiques d'identité au Cameroun et au Canada permet de produire de nouvelles idées relatives à la pensée politique, sociale, culturelle et économique dans les sociétés contemporaines marquées par la multiplication des revendications particularistes et des luttes pour la reconnaissance des groupes minoritaires. À cet égard, le Canada qui a une longue expérience du multiculturalisme devient un cas d'étude pertinent. Toutefois, comparer le multiculturalisme au Cameroun et au Canada dans cette thèse n'a pas pour objectif d'ériger l'un comme le modèle de l'autre. Il s'agit de mettre en évidence à partir d'une perspective comparative, les succès et les échecs des pratiques multiculturelles dans les deux États et à partir de là, définir les meilleures pratiques des politiques du multiculturalisme dans un contexte de diversité.

Bien que le Cameroun soit un pays culturellement diversifié, il nous a été très difficile de trouver les études spécifiques réalisées sur son multiculturalisme. Les études comparatives

avec d'autres pays ayant plus ou moins les mêmes catégories identitaires sont presque inexistantes. Les études disponibles, qui ont été menées au Cameroun et qui se rapprochent du sujet de cette thèse portent essentiellement sur des questions de la diversité culturelle, des politiques d'intégration et des conflits identitaires (Eyoh, 1998; Johnson, 1970; Jua et Konings, 2004; Kamdem, 2017; Konings et Nyamnjoh, 1997; Njoya, 2002). À ce jour, très peu d'ouvrages ont été publiés spécifiquement sur le multiculturalisme camerounais en tant que politique de gestion de la diversité comme on en trouve au Canada. Nous pouvons citer, entre autres, *Le Multiculturalisme camerounais dans sa praxis quotidienne* publié par Jean-Marie Bodo (2020) et *Bilinguisme, multiculturalisme et vivre-ensemble : une réflexion des universitaires camerounais* dirigé par Daniel Abwa (2019). Cette thèse pourrait être parmi les premières recherches à se focaliser à la fois sur le multiculturalisme au Cameroun en tant que politique de diversité, d'une part, et sur la comparaison avec ce qui se fait au Canada, d'autre part. Ainsi, notre thèse enrichirait les connaissances sur le multiculturalisme camerounais et contribuerait à la réflexion sur la comparaison internationale des réalités et des politiques multiculturelles avec d'autres pays.

1.2.2 Pertinence sociale

La pertinence sociale de cette recherche repose sur l'ambition de mettre à la disposition des acteurs institutionnels et des organisations de la société civile, les meilleures pratiques de la gouvernance inclusive et du vivre-ensemble, susceptibles de prévenir ou de résoudre les conflits identitaires au Cameroun et au Canada. La guerre civile qui secoue la partie anglophone du Cameroun depuis 2017 remet au goût du jour la problématique des droits des minorités dans les États africains postcoloniaux. Au Cameroun, les Anglophones

constituent une minorité linguistique dont les revendications vont au-delà des enjeux de la langue. Ils s'estiment marginalisés politiquement, économiquement, culturellement et socialement par la majorité francophone (Anyangwe, 2009; Atanga, 2011; Eyoh, 1998a; Jua et Konings, 2004).

Le Canada, lui aussi, connait des crises identitaires sur fond de revendication des droits territoriaux, culturels, politiques, économiques ou linguistiques par les peuples autochtones et de nombreux autres groupes minoritaires (Bonhomme, 2020; Bourgeois, 2006; Capitaine et Helly, 2020a; Stacey, 2018). Le multiculturalisme adopté comme politique publique depuis plusieurs décennies fait l'objet de critiques, de controverses et même de contestation dans les milieux politiques et intellectuels (Winter, 2011). Les conflits identitaires sur fond de lutte de reconnaissance des identités minoritaires au Cameroun et au Canada sont une constante dans la trajectoire historique de ces deux pays. Dans la présente thèse, ils font l'objet d'une analyse comparative en lien avec les politiques du multiculturalisme.

La gouvernance inclusive dans les politiques publiques est un enjeu majeur au Cameroun et au Canada. La finalité de cette recherche consiste à établir et à proposer de meilleures pratiques du multiculturalisme pour la prise en compte de la diversité dans ces deux pays afin de leur permettre de résoudre et de prévenir de nombreux conflits identitaires qu'ils traversent. En effet, ce projet de thèse recoupe parfaitement les besoins des institutions publiques dans leur quête de modèle de gouvernance capable de prendre en compte les spécificités identitaires de chaque groupe et de garantir l'unité politique de l'État et de la nation civique. À ce propos, le Cameroun qui, plus que le Canada, est à la recherche de l'expertise en matière du multiculturalisme et de la gouvernance inclusive, pourrait bénéficier des résultats de cette recherche.

Depuis son accession à l'indépendance, le Cameroun qui est pourtant un pays bilingue et sociologiquement multiculturel n'a connu de codification du multiculturalisme en tant que politique publique de gestion de la diversité qu'à la fin des années 2010 (Ghouenzen Mfondi, 2020) . Et le début est somme toute timide et hésitant, à la différence du Canada qui a adopté la politique du multiculturalisme depuis 1971. La première référence au multiculturalisme dans les politiques publiques au Cameroun date de janvier 2017 avec la création par décret présidentiel de la Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme (CNPBM). Ce qui montre que le Cameroun a encore du chemin à faire dans l'institutionnalisation du multiculturalisme et la pratique du bilinguisme dans l'administration publique. L'étude comparative des conflits identitaires et des politiques de gestion de la diversité au Cameroun et au Canada facilitera l'échange d'expérience entre les deux pays. Au demeurant, la pertinence de cette recherche est de dégager les meilleures pratiques du multiculturalisme pour une gouvernance inclusive dans les deux pays, et plus spécifiquement au Cameroun qui a un retard criant en la matière.

2 Problématique

Le Cameroun et le Canada, comme presque tous les pays au monde, sont sociologiquement multiculturels. On y rencontre plusieurs groupes ethnoculturels dont l'existence remonte à la fondation même des États. La diversité y est structurellement ancrée depuis les origines, et constitue de ce fait l'un des moteurs de l'histoire nationale. Au fil du temps, les différences culturelles et socioanthropologiques sont devenues un défi pour les États. Surtout à cette ère où les luttes sociales et politiques migrent des enjeux de l'avoir, de la possession et de la matérialité vers ceux de l'être, de l'identité et de la subjectivité (Caillé, 2007, p. 5). En effet, la quête de reconnaissance identitaire prend progressivement le pas

sur les luttes sociales et syndicales autour du travail et des conditions matérielles. La préservation des identités culturelles et la promotion de la diversité au sein des populations sont devenues un enjeu majeur dans les sociétés contemporaines. Elles sont par ailleurs promues par les instances internationales (*Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles - UNESCO Bibliothèque Numérique*, 2005) et dans les instruments des droits de l'homme comme celui sur les droits des populations autochtones et des minorités (*Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques*)[4].

Depuis plusieurs décennies, l'objectif déclaré des politiques publiques au Cameroun et au Canada est de préserver la cohésion sociale et l'unité politique du pays dans un contexte de diversité culturelle, ethnique et linguistique des populations (Gow, 2004; Kamdem, 2017). Cependant, les dynamiques sociopolitiques de ces dernières années dans ces pays ont montré que les politiques publiques qui se revendiquent pluralistes et multiculturelles n'ont pas empêché l'émergence de revendications et de conflits identitaires. On constate même une permanence, dans la longue durée, des luttes pour la reconnaissance des minorités sociologiques et linguistiques au Canada (Day, 2000) et au Cameroun (Mandjack et Ndock, 2019).

L'un des marqueurs des problèmes du vivre-ensemble au Canada est la controverse autour de la célébration de la fête nationale. Le 1er juillet de chaque année est retenu comme le jour de la fête du Canada qui commémore la création de la Confédération canadienne en 1867. Mais cette journée est diversement appréciée selon qu'on est au Québec ou au Canada anglais. Certains Québécois francophones ne se reconnaissent pas dans cette fête

[4] Déclaration adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU dans sa Résolution 47/135 du 18 décembre 1992.

qui, selon eux, célèbre une vision pluraliste et multiculturelle qui ignore l'identité spécifique du Québec en tant qu'entité nationale à part au Canada (Hayday, 2009, p. 110-111). De même, certains groupes autochtones et racisés saisissent l'occasion des célébrations pour remettre en cause l'idée largement répandue à l'international du succès du multiculturalisme canadien (ICI.Radio-Canada.ca, juillet 2020). Dans une déclaration publiée en marge des célébrations de l'édition 2020 de la fête du Canada en juillet 2020, le ministère fédéral des Relations Couronne-Autochtones a reconnu l'existence des problèmes dans la fédération canadienne en affirmant que, « pour beaucoup, la fête du Canada n'est pas un jour de fête. Les peuples autochtones ont été confrontés à l'oppression pendant des siècles. Nous devons reconnaitre ces torts passés et nous en excuser, et nous engager à nouveau à tracer ensemble une nouvelle voie pour l'avenir » (ICI.Radio-Canada.ca, juillet 2020). Ces divergences de représentations et d'interprétation du sens et des symboles de la fédération sont autant de preuves que le vivre-ensemble au Canada est un défi permanent pour de nombreux groupes et pour l'État.

De nature différente et à des degrés divers, on assiste au Cameroun et au Canada à des revendications particularistes portées par des groupes qui se sentent menacés dans leur identité et dans leur existence en tant que communauté. Le conflit linguistique entre les Canadiens français et les Canadiens anglais est devenu structurel dans la Confédération canadienne (Linteau, 2014, p. 68). Il se manifeste par la lutte pour la reconnaissance des minorités francophones hors Québec et des minorités anglophones du Québec. Les revendications des Franco-ontariens qui demandent plus de services en français dans les institutions publiques de la province, ou encore celles des autochtones qui veulent acquérir plus d'autonomie sur leur territoire et préserver leur identité culturelle (Dufour, 2005) sont

autant de preuves qu'au Canada, les luttes de reconnaissance ne faiblissent pas cinquante ans après l'institutionnalisation du multiculturalisme comme politique publique.

Aussi, les demandes d'accommodements qu'expriment certaines minorités religieuses issues des juifs, des musulmans ou des sikhs ont élargi le bassin des revendications identitaires qu'on rencontre dans la société canadienne (Barnett, 2013; Bramadat et Seljak, 2009). Le Cameroun, composé de près de 250 groupes ethnoculturels (Evang, 2014, p. 158) qui en font l'un des pays les plus diversifiés au monde, est, tout comme le Canada, traversé par des revendications particularistes. Cependant, à la différence du Canada, les revendications pacifiques de la minorité anglophone au Cameroun relatives au respect de l'héritage historique et à l'autonomie du Cameroun anglophone dans le cadre d'un régime fédéral se sont heurtées à un pouvoir d'État centralisateur et peu enclin à des concessions (Ndobegang Mbapndah, 2021, p. 74-75; Sunday Ojo et Clarke, 2022, p. 255). Ce qui a transformé ce conflit identitaire en une guerre civile identitaire à partir de 2017.

Au Cameroun, les politiques de diversité ont longtemps été considérées comme un tabou par les acteurs sociaux et institutionnels au nom de l'unité nationale (Kamdem, 2017, p. 234). À partir des années 1970, à la faveur de l'abolition de la République fédérale au profit de l'État unitaire, le projet politique de la construction de l'unité nationale au Cameroun a commencé à délégitimer les demandes de reconnaissance de la minorité anglophone et à nier ses spécificités historiques, culturelles et politiques (Anyangwe, 2009; Atanga, 2011; Ndobegang Mbapndah, 2021). Les Anglophones ont dès lors pris ce manque de reconnaissance comme une entorse à leur mémoire historique et à leurs droits de peuple minoritaire face à la majorité francophone. Ils se sentaient ainsi étrangers dans leur propre

pays et ont commencé à nourrir le récit de ce qui est aujourd'hui connu comme le « problème anglophone » (Ndobegang Mbapndah, 2021, p. 75-76).

Aussi, les travaux de certains universitaires au Cameroun ont contribué à délégitimer les revendications identitaires des Anglophones dans ce pays. C'est le cas par exemple, du postulat de « Ni Anglophones, ni Francophones, tous Camerounais » soutenu par l'historien Camerounais Daniel Abwa (2015). L'auteur stipule que les identités anglophone et francophone sont rédhibitoires dans le processus de construction nationale, et que seule la nation camerounaise dans son ensemble indifférencié importe. Un tel projet suppose la formation d'une culture nationale définie par Bouchard (2001, p. 29) comme « cette partie de l'imaginaire collectif (produit par les pratiques discursives) qui se donne comme le cadre officiel d'intégration symbolique de l'ensemble de la collectivité ». Avec le recul et au regard du repli identitaire et du tribalisme qui gangrène la société camerounaise (Mandjack & Ndock, 2019; Mbeng, 2019), on peut constater sans difficulté que la formation d'une culture nationale au Cameroun est encore au stade de projet.

L'approche de la construction de la nation fondée sur la méconnaissance des identités spécifiques des entités francophone et anglophone en tant que peuples fondateurs du Cameroun post-indépendance est dénoncée par les Anglophones comme une entorse à leur mémoire historique et une forme d'exclusion et de mépris dont ils sont victimes de la part de la majorité francophone (Atanga, 2011; Jua et Konings, 2004; Konings et Nyamnjoh, 1997; Koungou, 2018; Ndobegang Mbapndah, 2021). D'autant plus que, dans cette nation camerounaise qui est censée supplanter toutes les identités spécifiques, les Francophones sont largement dominants avec leur culture politique et administrative héritée de la colonisation française.

Le principal argument qui a été avancé pour soutenir ce projet d'assimilation des identités minoritaires dans le processus de construction nationale est que « face à l'ethnicisation généralisée, l'intérêt général s'estompe derrière les intérêts particuliers » (Le Monde diplomatique, 1971, p. 24). Dans cette perspective, les exigences de l'unité nationale ne permettent pas de tenir compte des identités communautaires dans un contexte de diversité ethnoculturelle et linguistique. Cette conception monoculturelle des politiques publiques a laissé à la marge de l'État la minorité anglophone qui a dû subir « une francophonisation forcée » (Keutcheu, 2021, p. 7; Toukam, 2011, p. 39). De même, toutes les entités ethnoculturelles et régionales ont dû renoncer à tout regroupement ou manifestation identitaire, car dans le discours politique de l'après indépendance, les entités ethnoculturelles ne peuvent trouver leur place dans la nation que si elles renoncent à leurs identités spécifiques et adoptent, bon gré ou mal gré, l'identité nationale forgée par les autorités (Kpwang Kpwang, 2013).

Cette construction de l'identité nationale à marche forcée et dans le déni des identités de groupe comme celle des Anglophones a constitué le socle des revendications de cette minorité historique au Cameroun (Awasom, 2020; Jua et Konings, 2004; Koungou, 2018; Razafindrakoto et Roubaud, 2018). Pendant des décennies, les appels des Anglophones au respect du caractère biculturel du Cameroun post-colonial sont restés sans suite; ce qui a plongé cette minorité dans un profond malaise identitaire dont l'une des conséquences est l'éclatement de la guerre civile dans les régions du nord-ouest et du sud-ouest en 2017 (Blasius Chiatoh, 2018; Ndobegang Mbapndah, 2021; Sunday Ojo et Clarke, 2022).

Après ce constat et au regard de l'expérience des réalités multiculturelles au Cameroun et au Canada, il est question dans cette thèse de réunir dans un même acte de pensée le

multiculturalisme au Cameroun et au Canada, en analysant dans une perspective comparative les politiques d'identités dans ces deux pays et leurs rôles dans la prévention et la transformation des conflits identitaires qui les traversent. En effet, plusieurs questions méritent d'être soulevées à la lumière des dynamiques identitaires et des politiques d'identités observées au Cameroun et au Canada d'une part, et des catégories conceptuelles et théoriques élaborées sur les conflits identitaires et le multiculturalisme d'autre part. La question centrale que j'examine dans cette thèse est celle de savoir comment les approches canadienne et camerounaise du multiculturalisme organisent le vivre-ensemble dans la diversité pour prévenir et résoudre les conflits identitaires dans chacun de ces deux pays.

Au-delà de la question centrale, l'approche comparative fait ressortir au cœur de cette thèse plusieurs questions subsidiaires qui permettent de compléter et d'approfondir les connaissances générales et spécifiques sur les cas d'étude mobilisés : quels sont les mécanismes sociaux, culturels, politiques et institutionnels qui sous-tendent les ressemblances et les dissemblances des politiques d'identité et de diversité au Cameroun et au Canada ? Quels sont les enjeux spécifiques des conflits identitaires au Cameroun et au Canada et quels sont les groupes qui en sont impliqués ? Comment le multiculturalisme interagit-il avec les conditions sociodémographiques, historiques, politiques et institutionnelles de chacun de ces pays dans la prise en charge des conflits identitaires ? Quels sont les succès et les échecs des approches canadiennes et camerounaises du multiculturalisme dans la promotion du vivre-ensemble entre les différents groupes ethnoculturels qui les constituent, et qu'est-ce qui les explique? C'est autour de cet ensemble de questions que s'articulera le schéma argumentatif de cette étude comparative.

3 Acquis et lacunes de la littérature existante sur le sujet

Plusieurs auteurs ont publié d'intéressants travaux sur la question du multiculturalisme au Canada (Day, 2000; Dewing, 2012; Kymlicka, 2001; Taylor, 1997). En revanche, comme il a été indiqué précédemment, la littérature sur le multiculturalisme camerounais est encore dans sa phase embryonnaire.

3.1 Synthèse de la littérature sur les conflits identitaires et les politiques d'identité au Cameroun

Dans l'ouvrage collectif dirigé par Nikki Slogum-Bradley et intitulé *Promoting Conflict or Peace through Identity*, les contributions des auteurs qui abordent la construction de l'identité et de la citoyenneté dans les pays comme l'Israël/Palestine, le Nigeria et la Belgique montrent que la construction de l'identité collective peut se faire dans le but de promouvoir la paix et le vivre-ensemble dans un contexte de diversité, tout comme elle peut s'inscrire dans une logique de confrontation et de rapport de force entre les différentes identités (Slocum-Bradley et al., 2008). Les conflits identitaires en cours au Cameroun illustrent la deuxième hypothèse de ce postulat, c'est-à-dire celle d'une construction identitaire fondée sur la confrontation et les luttes hégémoniques entre les différentes identités collectives de la société. Le multiculturalisme que l'État du Cameroun souhaite appliquer dans son système de gouvernance sera ainsi à l'épreuve des conflits identitaires qui traversent la société camerounaise.

Le multiculturalisme en tant que théorie politique et concept scientifique est quasi inexistant dans la littérature au Cameroun jusqu'à la fin des années 2010. L'une des raisons de cette absence est que l'histoire politique du Cameroun post-indépendance est marquée par la succession de régimes autoritaires qui ont laissé peu de place à l'expression du pluralisme dans la société nationale. L'État du Cameroun n'a officiellement proclamé le

multiculturalisme comme politique publique qu'en 2017 (Ghouenzen Mfondi, 2020, p. 113).

La toute première production scientifique qui a spécifiquement traité la question du multiculturalisme au Cameroun en tant que philosophie et politique de la gouvernance inclusive dans un contexte de diversité ethnoculturelle est un ouvrage collectif publié en janvier 2020, sous le titre *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble: Une réflexion des universitaires camerounais* (Abwa et al., 2019). Dans cet ouvrage collectif dirigé par l'historien camerounais Daniel Abwa, trente-et-un universitaires camerounais issus de disciplines diverses comme l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, les sciences politiques et la géographie analysent le vivre-ensemble entre les différents groupes ethnoculturels qui constituent la diversité de la société nationale camerounaise et proposent des formes de gouvernances capables de prévenir les conflits identitaires et de promouvoir l'unité nationale dans la diversité des identités infranationales. Après avoir analysé la naissance et la pratique du bilinguisme dans les institutions de l'État et dans la société camerounaise, les auteurs ont abouti à la conclusion que le bilinguisme et la diversité ethnoculturelle ne constituent pas un frein au vivre-ensemble entre Camerounais. Ils ont par ailleurs identifié la cause des conflits qui ruinent les bases du vivre-ensemble au Cameroun dans les politiques publiques non inclusives menées jusqu'ici par l'État postcolonial.

Dans cet ouvrage, notre contribution intitulée « Le multiculturalisme au Cameroun et au Canada de 1971 à nos jours : Approche comparative des politiques de gestion de la diversité ethnoculturelle » (Ghouenzen Mfondi, 2020, p. 95-117) répond à un besoin exprimé par les autorités camerounaises de s'inspirer de l'expérience canadienne pour bâtir un multiculturalisme adapté aux réalités camerounaises. Elle constitue l'un des jalons de

l'étude comparative entre le multiculturalisme camerounais et canadien. Ce travail préliminaire montre que le multiculturalisme canadien est pensé et adopté comme politique publique depuis 1971 avec le renforcement du fédéralisme alors qu'à la même date, le Cameroun, bien que sociologiquement diversifié comme le Canada, abrogea le fédéralisme et créa un État unitaire à marche forcée qui a laissé peu de place à l'expression de la diversité et la reconnaissance des identités minoritaires. Toutefois, dans l'analyse, le lien n'a pas été établi entre cette différence de perspective dans les politiques publiques au Cameroun et au Canada et la manière dont les conflits identitaires sont pris en charge dans ces deux pays. La présente thèse contribuera à combler cette lacune.

Au-delà de cette première contribution préliminaire à la comparaison entre le multiculturalisme au Cameroun et au Canada, il est nécessaire de présenter quelques travaux représentatifs des connaissances actuelles sur le multiculturalisme et les conflits identitaires dans les deux pays. Jean-Marie Bodo (2020) a publié un ouvrage intitulé *Le multiculturalisme camerounais et sa praxis quotidienne*. En tant que membre de la toute nouvelle Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme (CNPBM), un organe consultatif placé sous l'autorité directe du Président de la République, Jean-Marie Bodo est au premier plan dans la conception de la politique du multiculturalisme au Cameroun. Son livre, préfacé par Paul Biya, le Président de la République du Cameroun, est à cet effet une source de connaissance privilégiée sur la pensée politique et la pratique du multiculturalisme telle qu'elles sont conçues au sommet de l'État. L'auteur constate que le Cameroun a mis en place depuis des décennies des instruments juridiques et politiques de la gouvernance pluraliste.

En adoptant une approche socio-anthropologique, Jean-Marie Bodo traite les questions identitaires et le multiculturalisme dans le contexte camerounais comme des enjeux du vivre-ensemble dans la diversité ethnoculturelle et linguistique. En effet, il qualifie l' « identité » de concept « paradoxal » qui « inclut ce qui lui est semblable et exclu ce qui ne lui convient pas » (Bodo, 2020, p. 21-22). Une telle conception permet à l'auteur de mettre en exergue la nécessité de prendre en compte les enjeux identitaires dans l'élaboration du multiculturalisme au Cameroun, un pays traversé par les spécificités culturelles et identitaires auxquelles sont attachés près de 250 groupes ethnoculturels et linguistiques du pays. Pour Jean-Marie Bodo, le but du multiculturalisme camerounais est d'enraciner dans l'identité nationale et les politiques publiques « les originalités culturelles multiformes » de la société camerounaise. C'est donc clairement une politique de reconnaissance des identités de groupe que promeut l'auteur. Cependant, il ne précise pas clairement les groupes et les spécificités identitaires et culturelles que l'État doit prendre en compte dans sa pratique du multiculturalisme.

Albert Mandjact et Nicolas Serge Ndock dans *Clash permanent des groupes identitaires? luttes d'appropriation hégémonique de l'état par les communautés ethniques au Cameroun* (2019) analysent les dynamiques identitaires qui s'opèrent entre les groupes ethniques pour le contrôle de l'État au Cameroun. Ils soutiennent que les politiques d'identité qui ont jusqu'ici été appliquées au Cameroun ne sont rien d'autre que le tribalisme d'État (p.19) qui a donné lieu à des conflits identitaires sur fond de compétition pour le contrôle du pouvoir et des ressources entre les communautés ethniques du pays. Selon les auteurs, on assiste à une exacerbation de l'ethnicité dans le rapport que les citoyens entretiennent entre

eux d'une part et avec l'État d'autre part. Ce qui aboutit à une situation de confrontation permanente entre les groupes ethniques sur différents théâtres de la vie publique.

Aussi bien dans les médias que dans les services publics, les milieux religieux, sur la scène politique, et même dans le système éducatif, les auteurs observent la fracture sociale sur fond de conflits identitaires entre les différents groupes ethniques du pays (Mandjack et Ndock, 2019, p. 11). Ils soutiennent que le surinvestissement de l'espace public par « les référentiels ethno-communautaires qui s'affrontent dans la perspective de l'appropriation de l'État » constitue un motif d'inquiétude pour la paix sociale et l'unité du pays (Mandjack et Ndock, 2019, p. 17). Ainsi, il ressort de cet ouvrage que la mise en place d'une gouvernance inclusive capable de mettre toutes les entités ethniques autour d'un idéal commun devient urgente dans un contexte où les tensions identitaires dans le pays peuvent aboutir à des affrontements majeurs aux conséquences insoupçonnables.

Dans son ouvrage *Le pouvoir de l'ethnie : introduction à l'ethnocratie*, Paul Abouna (2011) observe lui aussi la place importante que l'ethnicité occupe au sens propre comme au figuré dans l'espace public au Cameroun. Selon l'auteur, l'occupation physique de l'espace dans les grandes villes camerounaises se fait, en majorité, sur la base des appartenances ethnocommunautaires (Abouna, 2011, p. 22). Ce qui installe de facto, des frontières physiques entre les groupes ethniques dans la société et remet en question le vivre-ensemble et la communauté des destins qui ont servi de fondements au projet national du Cameroun depuis l'accession du pays à l'indépendance. Aussi, l'auteur montre que le fonctionnement de la société camerounaise et de ses institutions atteste non seulement du poids de l'ethnicité dans la vie publique, mais aussi de la fracture ethnique qui existe dans le pays. Les médias, les partis politiques, le service public et même les institutions

religieuses telles que l'Église catholique, l'Église protestante et l'islam n'échappent pas au pouvoir de l'ethnie au Cameroun.

Selon Abouna (2011, p. 115-120), toutes ces institutions fonctionnent sur les critères de l'ethnicité au point où ces derniers ont acquis une certaine légalité dans les institutions publiques à travers divers actes administratifs. À partir de ces réalités socioanthropologiques de la vie publique au Cameroun, l'auteur pense que « la survie de l'État et de la Nation » passe par une meilleure prise en compte de l'ethnicité dans la gestion du pouvoir de l'État (Abouna, 2011, p. 120). Elle permettrait ainsi de sortir de l'hypocrisie actuelle qui consiste à parler du Cameroun comme d'une nation civique constituée de citoyen.ne.s totalement acquis à la cause du projet national alors que les réalités socio-anthropologiques du Cameroun font de lui une nation ethnique constituée de citoyen.ne.s dont la cause de leur groupe ethnique passe avant celle de la nation. Mouangué Kobila (2009, p. 91) remarque d'ailleurs à ce propos que « les Camerounais donnent généralement et spontanément la priorité à leur allégeance ethnoculturelle par rapport à leur allégeance à l'État ». À cet effet, Paul Abouna (2011) estime qu'il est nécessaire de repenser d'une part les textes légaux qui organisent les institutions publiques et d'autre part la démocratie telle qu'elle est appliquée actuellement au Cameroun, afin de permettre à tous les groupes et composantes ethniques du pays de s'impliquer dans le processus de prise de décisions à tous les organes du pouvoir du pays. C'est selon lui la seule façon de sauver la nation camerounaise de la lutte de pouvoirs entre les entités ethnocommunautaires. La présente thèse répond à la préoccupation soulevée par cet auteur et vise à montrer comment l'État du Cameroun envisage ses politiques d'identité dans le cadre du multiculturalisme.

Les politiques d'identité que promeuvent les auteurs tels que Dieudonné Toukam (2011) et Cabral Libii (2021) sont centrées sur le retour au fédéralisme. Ils estiment que le meilleur moyen de résoudre les conflits identitaires qui secouent actuellement le Cameroun autour des enjeux du pouvoir et de la redistribution des richesses est de bâtir un système fédéral autour des pôles socioculturels et économiques du pays. Selon ces auteurs, la majeure partie des problèmes de gouvernance qui ont déclenché les revendications identitaires ou ethnocommunautaires au Cameroun est à mettre dans le compte du système politique hypercentralisé qui gouverne le pays depuis des décennies. En effet, pour Toukam (2011, p. 104), le mal du Cameroun se décline en termes politiques ; il cite « le régime [politique], la gestion des hommes et des richesses, les modes de redistribution […], la loi du plus fort, la logique du cramponnement sans fin au pouvoir, le règne de la corruption…».

Pour résoudre ces problèmes qui affectent négativement le vivre-ensemble entre les différentes communautés du pays, il pense que le Cameroun doit envisager un retour au fédéralisme ; non pas à deux États fédérés comme ce fut le cas jusqu'en 1972, mais à trois États en fonction des configurations socioculturelles et économiques du pays, notamment, l'État de l'ouest qui engloberait les régions actuelles du Littoral, du Sud-Ouest, de l'Ouest et du Nord-Ouest ; l' État du Centre constitué des régions du Centre, de l'Est et du Sud, et enfin l' État du Grand Nord, composé des régions de l'Adamaoua, du Nord, et de l'Extrême-Nord (Toukam, 2011, p. 108) (confère annexe 4 pour voir la carte administrative du Cameroun et les limites géographiques de chaque région). Une telle configuration ne prend curieusement pas en compte les revendications de la minorité anglophone qui souhaite avoir une large autonomie pour préserver ses spécificités culturelles, politiques et administratives héritées de la colonisation britannique.

Cabral Libii (2021), auteur et homme politique fédéraliste, propose lui aussi de gommer définitivement le clivage Anglophone-Francophone au Cameroun en instaurant un fédéralisme dit « communautaire » . En effet, le fédéralisme communautaire que cet auteur propose consiste à diviser le pays en une trentaine d'entités fédérées en prenant en compte non pas les communautés de langues officielles, mais les communautés ethniques qui se regrouperaient chacune dans un département ou une région sociologiquement et anthropologiquement homogène (Libii, 2021, p. 44-47). Le fédéralisme communautaire de Cabral Libii pose cependant un sérieux problème de configuration, car au lieu de 30 régions ethniques qu'il propose comme entités fédérées, le Cameroun n'en compterait pas moins de 200, si l'on suit la logique du regroupement ethnique ; puisque le pays compte près de 250 groupes ethniques avec au moins autant de langues locales (Evang, 2014, p. 158; Sánchez, 2017, p. 184). Ces contrariétés montrent que le débat sur la gouvernance de la diversité au Cameroun ne touche pas seulement la question de la réinstauration du fédéralisme ; celle relative à la configuration d'un éventuel système fédéral est loin d'être tranchée.

Au-delà du conflit identitaire entre les groupes ethniques qui s'opposent dans leur lutte pour le contrôle du pouvoir de l'État, on assiste au Cameroun à un conflit linguistique permanent qui oppose les deux communautés de langue officielle que sont les Francophones et les Anglophones. L'ouvrage collectif intitulé *L'insécurité linguistique dans les communautés anglophone et francophone du Cameroun* et dirigé par Augustin Emmanuel Ebongue et Angéline Djoum Nkwescheu (2018) montre le caractère conflictuel de la coexistence de deux langues officielles, notamment au Cameroun qui est un pays bilingue dans lequel les Anglophones, minoritaires, cohabitent avec les Francophones, majoritaires. Dans un chapitre intitulé « Conflits linguistiques au Cameroun. Historique,

évolution et insécurité linguistique », Augustin E. Ebongue (2018, p. 195-220) montre que le français et l'anglais au Cameroun ne sont pas seulement des langues officielles ; elles sont aussi des composantes identitaires dans lesquelles les citoyen.ne.s issus des territoires anciennement administrés par la France et la Grande-Bretagne s'identifient et se remémorent de leur histoire.

L'auteur note que le sentiment d'appartenance et le repli identitaire sont plus accentués chez les Anglophones que chez les Francophones. Selon lui, dans sa situation minoritaire face aux Francophones, la communauté Anglophone est « résolu[e] à assumer son legs colonial qui repose sur l'identité linguistique, c'est-à-dire l'anglais, sa langue, qui, dans les situations de minorité linguistique, est en même temps sa langue maternelle » (Ebongue, 2018, p. 199). Ce qui conduit à une situation de conflit linguistique qui, selon l'auteur, résulte de la peur de la minorité anglophone d'être assimilée et aliénée par la majorité francophone. Ainsi, cette contribution met en exergue la dimension linguistique des conflits identitaires entre les Francophones et les Anglophones au Cameroun. Cette perspective, aussi intéressante soit-elle, mérite d'être complétée et approfondie par une analyse des enjeux politiques du séparatisme anglophone au Cameroun.

Sanchez Ingrid (2017) analyse aussi les enjeux linguistiques des conflits identitaires au Cameroun dans l'article intitulé « La question linguistique de la République démocratique du Cameroun ». Elle aborde les ressorts historiques et les enjeux contemporains du bilinguisme français-anglais au Cameroun et constate que ces langues imposées par la colonisation sont devenues des facteurs de division entre les différentes communautés linguistiques. Aussi, elle constate avec regret que près de 250 langues nationales recensées dans le pays ne bénéficient presque d'aucune politique de promotion ou de soutien de la

part des pouvoirs publics (Sánchez, 2017, p. 184). Cette recherche nous permet de comprendre la dimension linguistique des conflits identitaires au Cameroun. Au-delà de la question purement identitaire, elle met en perspective l'implication de la langue dans le fonctionnement des institutions au Cameroun.

Le séparatisme anglophone qui se manifeste de nos jours par la guerre de sécession en cours depuis 2017 dans les régions du Nord-ouest et du Sud-ouest est historiquement fondé sur une série de griefs que cette minorité égraine depuis des décennies contre l'État du Cameroun. En effet, dans un ouvrage intitulé *The anglophone Cameroon predicament*, Atanga Mufor (2011) explique ce qu'il appelle « le malheur des Anglophones au Cameroun » par le non-respect des termes des négociations et des accords qui ont conduit à la réunification des ex-Cameroun sous-tutelle française et sous-tutelle britannique et à la création de la République fédérale du Cameroun le 1er octobre 1961.

En effet, Atanga Mufor soutient que dès les premières heures de la fédération, la majorité francophone a montré ses velléités dominatrices et assimilationnistes vis-à-vis de la minorité anglophone qui a vu peu à peu son autonomie être érodée par la création du parti unique en 1966, l'hypercentralisation du pouvoir du gouvernement fédéral à Yaoundé, et plus tard par l'abrogation du système fédéral et le passage à l'État unitaire (Atanga, 2011, p. 73-75). Cette abrogation du fédéralisme est, selon l'auteur, l'étape ultime de la marginalisation des Anglophones au Cameroun, car elle fit sauter le dernier rempart qui permettait aux Anglophones de préserver sur leur territoire, l'héritage colonial britannique dont ils sont les fiers dépositaires dans l'État postcolonial du Cameroun.

Carlson Anyangwe (2009), dans *Betrayal of too Trusting a people*, pense lui aussi que les sources du problème anglophone au Cameroun viennent du déni de reconnaissance des

Anglophones en tant que nation fondatrice du Cameroun actuel. À ce propos, il s'emploie à déconstruire le récit national et l'histoire de la réunification du Cameroun en indiquant que le plébiscite du 11 février 1961 au cours duquel les populations du *Southern Cameroon* votèrent pour la réunification avec la République du Cameroun (ex-Cameroun sous tutelle française) était plus un vote de rejet du Nigeria par peur d'être soumise à la domination de l'ethnie igbo, qu'un vote d'adhésion au Cameroun (Anyangwe, 2009, p. 15).

L'auteur dénonce les fondements juridiques de la réunification en qualifiant d'illégale la constitution du 1er septembre 1961 adoptée par l'Assemblée nationale du Cameroun et qui a entériné la réunification du pays. Selon lui, juridiquement, l'Assemblée nationale du Cameroun sous domination française n'avait aucune autorité pour adopter une constitution devant s'appliquer au Cameroun sous domination anglaise. Il soutient que, ''*In September 1961 the Southern Cameroons was still a UN Trust Territory under the UK Administration. Neither the President nor the Assembly of Cameroun Republic had jurisdiction over the trust territory. They could therefore not validity adopt a constitution binding on the territory*" (Anyangwe, 2009, p. 18). Avec cet argument, Anyangwe (2009, p. 19) cherche à montrer que les Anglophones constituent une nation indépendante dont le territoire a été illégalement annexé dès 1961 par la République du Cameroun dans un processus de réunification qui n'a pas respecté le principe de deux États indépendants et égaux.

Ce sentiment de dépossession que nourrissent les Anglophones s'est accentué avec l'abrogation du fédéralisme et la centralisation du pouvoir dans l'État unitaire à partir de 1972. Ainsi, cet auteur nous permet, à la suite des autres, de revisiter les fondements historiques du séparatisme anglophone au Cameroun. Reste maintenant à analyser

l'évolution et la dynamique de ce problème au regard de la guerre actuelle qui se déroule dans les régions anglophones du pays.

Dans un article intitulé « The Anglophone in Cameroon », Piet Konings et Francis Nyamnjoh (1997) analysent les conditions d'émergence des groupes de pression et des mouvements séparatistes anglophones consécutives à la libéralisation de l'espace politique au Cameroun. Ces auteurs estiment que les revendications des Anglophones portaient initialement sur le retour au système fédéral seul capable de permettre à la minorité anglophone d'échapper à la domination politique de la majorité francophone. Mais avec la détermination de l'État de défendre son système unitaire et hyper centralisé, beaucoup d'Anglophones se sont résolus au séparatisme. De ce point de vue, cet article nous permet de comprendre que les mouvements sécessionnistes actuels qui sévissent dans les régions anglophones du Cameroun sont le résultat de la radicalisation des demandes de reconnaissance de la minorité anglophone non prises en compte par les pouvoirs publics.

Dans l'article intitulé *Conflict, equity and resource capture in Africa : the Nigerian experience ,* Bob Osaze et Oshita Oshita (2007) s'appuient sur le cas des conflits internes que le Nigeria a connus depuis son indépendance pour montrer que le déni de reconnaissance, la marginalisation et l'exclusion de certaines communautés dans un contexte de diversité s'accompagnent généralement de l'inégal accès aux ressources du pays. Ce qui conduit, selon les auteurs, aux conflits pour le contrôle des ressources naturelles entre les groupes organisés en fonction des appartenances identitaires ou culturelles. Ces auteurs ont relevé les tensions entre la citoyenneté et l'ethnicité au Nigeria, du fait de l'absence de reconnaissance des identités communautaires par les institutions fédérales dans la construction de l'intégration nationale. Cette analyse garde toute sa

pertinence dans le cas du Cameroun si l'on considère la révolte de la communauté anglophone comme la réaction d'une minorité culturelle marginalisée et exploitée et dont l'identité est méprisée dans les institutions publiques en particulier et dans la société nationale en général.

Cette idée est soutenue par Willibroad Dze-Ngwa et Michael Kpughe (2015) qui estiment que le fait de gommer tous les symboles de la réunification des ex-Cameroun anglais et français et de ne conserver que la plupart des symboles issus du Cameroun français comme c'est le cas actuellement dans ce pays, constitue une atteinte à l'histoire et à la reconnaissance équitable des cultures anglophone et francophone qui sont toutes deux constitutives de l'identité nationale au Cameroun. Ce manque de reconnaissance de la contribution du Cameroun anglophone est, selon ces auteurs, à l'origine des frustrations identitaires des Anglophones et de la fracture de l'unité nationale (Dze-Ngwa et Kpughe Lang, 2015).

En revanche, comme mentionné précédemment, l'historien Daniel Abwa (2015) soutient que dans le projet de construction de l'unité nationale, il n'y a ni Francophones ni Anglophones mais que de Camerounais . Pour cet auteur, les Camerounais ne sauraient faire de leur héritage colonial un marqueur identitaire, car culturellement, dit-il, la société camerounaise n'est ni anglophone, ni francophone. Son argument est que l'histoire du Cameroun ne commence pas avec la partition du pays en 1916 entre les Français et les Anglais. Par conséquent, l'anglophonie et la francophonie ne peuvent être considérées comme de nouvelles identités auxquelles se réfèrent les Camerounais. C'est cette philosophie de l'unité nationale qui a longtemps guidé les politiques publiques au Cameroun depuis l'abrogation en 1972 du système fédéral à deux États (francophone et anglophone). Le problème de cette thèse soutenue par Daniel Abwa (2015) est que l'identité est une réalité dynamique, qui se

construit, se déconstruit, se reconstruit et se renouvelle dans un rapport dialectique entre soi et l'altérité. Autrement dit, l'identité n'est pas fixe, elle est circonstancielle et intrinsèquement liée à une « expérience totalement singulière » (Halpern et al., 2009, p. 1). Dans un article intitulé « Démocratisation, divergences ethniques et politisation de la pluralité au Cameroun », Jean Njoya (2002) aborde la question de la centralité du pouvoir politique au Cameroun en dépit des dynamiques identitaires qui se manifestent dans les groupes ethniques du pays. L'auteur se demande quelles stratégies les détenteurs du pouvoir de l'État ont adoptées pour maintenir l'unité des institutions en dépit du repli identitaire des groupes ethniques constaté depuis l'avènement du pluralisme politique dans les années 1990. La réponse que propose l'auteur est qu'au Cameroun, les détenteurs du pouvoir politique ont créé délibérément les mouvements de repli identitaire pour enfin s'appuyer sur les élites de chaque entité ethnoculturelle. Cette étude va nous permettre de comprendre pourquoi la communauté anglophone, bien que représentée par ses élites au sommet de l'État, ont pris les armes pour dénoncer leur marginalisation et leur exclusion.

Mireille Razafindrakoto et François Roubaud ont coécrit un article « Sous la crise anglophone au Cameroun : frustrations politiques et défiance à l'égard des autorités publiques ». Cet article se distingue des autres travaux cités plus hauts sur la crise identitaire des Anglophones au Cameroun. Les auteurs s'appuient sur les données quantitatives, notamment les enquêtes statistiques menées en 2014 dans les deux régions anglophones du Cameroun sur les bases sociales et politiques des tensions qui agitent cette partie du pays. Il ressort de cette étude que la crise anglophone reflète bien des aspirations démocratiques d'une population qui se considère comme des citoyens de seconde zone et

exprime son mécontentement par leur défiance massive à l'égard du pouvoir et des institutions publiques (Razafindrakoto et Roubaud, 2018).

La question de l'autochtonie et des droits des peuples autochtones est l'une des dimensions des conflits identitaires au Cameroun. D'intéressants travaux scientifiques ont été publiés à ce propos (Dkamela et Oyono, 2003; Manga Ndjié Bindzi Mballa, 2009; Mouiche, 2011b, 2011a; Ngando Sandjè, 2013; Nkou Mvondo, 1998; Paupert, 2012; Pelican, 2008a; Takam, 2011). L'ouvrage de Mouangue Kobila (2009) intitulé *La protection des minorités et des peuples autochtones au Cameroun* permet de comprendre les débats et d'éclairer les politiques publiques autour de cette question au Cameroun. En effet, Mouangué Kobila (2009, p. 99) montre que la question de l'autochtonie est très complexe au Cameroun du fait de la configuration ethnoculturelle et sociodémographique du pays qui ne consacre aucun groupe comme minoritaire ou majoritaire à l'échelle nationale et qui fait de chaque peuple, un peuple autochtone dans son terroir. À cet égard, l'auteur s'interroge sur la pertinence du choix des Nations Unies de ne reconnaitre comme peuples autochtones au Cameroun que les Pygmées et les Mbororos alors que plusieurs peuples du pays remplissent les critères internationaux d'identification des peuples autochtones (Mouangué Kobila, 2009, p. 101).

En effet, l'identification des minorités et des peuples autochtones dans le contexte camerounais pose quelques difficultés en dépit de la consécration constitutionnelle de la protection de ces entités depuis les années 1990 (Mouangué Kobila, 2009, p. 88). Ainsi, l'auteur remarque et justifie le fait que le constituant camerounais n'ait pas dressé la liste des groupes ou communautés ethnoculturelles qui entrent dans cette catégorie, car cela éviterait de « figer dans une liste l'état de la société ou la perception de la société

camerounaise à un moment donné » (Mouangué Kobila, 2009, p. 98-99). Devant cette indétermination juridique, la question de l'autochtonie devient un enjeu politique entre les mains des acteurs politiques et de diverses communautés ethnoculturelles dans leur lutte pour le contrôle du pouvoir de l'État. Ainsi, les représentations identitaires ainsi que les dynamiques politiques qui s'opèrent autour de l'autochtonie méritent d'être analysées dans toute recherche sur les conflits identitaires au Cameroun. Cette contribution de Mouangué Kobila constitue à ce propos, un support intéressant.

3.2 Synthèse de la littérature sur les conflits identitaires et les politiques d'identité au Canada

Le Canada est traversé par des conflits identitaires depuis sa création et elle a une longue expérience des politiques d'identité dont les premiers jalons furent lancés dans les années 1960. En effet, plusieurs travaux scientifiques ont été publiés sur les conflits identitaires dans lesquels sont engagées les minorités nationales, autochtones, linguistiques et ethnoculturelles au Canada (Bourgeois, 2006; Bramadat et Seljak, 2009; Capitaine et Helly, 2020a; Hayday, 2009; Stacey, 2018). Ces travaux constituent une source de recherche exploratoire pour la présente thèse et plus particulièrement sur la partie qui concerne les conflits identitaires et les politiques d'identité au Canada. Il n'est pas possible de passer en revue dans cette section l'intégralité des publications scientifiques qui surabondent sur le sujet, raison pour laquelle nous n'avons choisi que quelques travaux parmi les plus représentatifs pour en faire une synthèse. Les autres vont être mis à contribution dans les prochains chapitres pour enrichir le développement des idées qui y seront présentées.

Dans *Warrior Life. Indigenous resistance and resurgence*, Pamela Palmater (2020) actualise la critique autochtone du colonialisme, de l'oppression, du racisme et des injustices dont les peuples autochtones du Canada sont victimes depuis des siècles. En effet, l'auteure s'inscrit dans une critique radicale des politiques autochtones et du discours sur la réconciliation qu'elle présente comme la perpétuation de la politique raciste, patriarcale et violente que les gouvernements successifs canadiens emploient pour dominer les « corps » et les « terres » autochtones (Palmater, 2020, p. 1).

Dans cette critique virulente contre le gouvernement canadien, Pamela Palmeter qui est une avocate et militante autochtone, cite de très nombreux abus dont ont été victimes les peuples autochtones de la part du « très long » régime colonial instauré au Canada depuis des siècles, notamment, les viols, les tortures, les stérilisations forcées, la famine et les emprisonnements, les enlèvements d'enfants, etc., (Palmater, 2020, p. 9). Pour elle, la plupart de ces abus se poursuivent de nos jours. À ce propos, elle affirme que "*Despite the many human rights laws and protection on the books in Canada, it is the choices, couched in deep-seated racism, made by government officials, those working at governments agencies and individuals in society that continued to perpetuate grave acts of violence against Indigenous Peoples*" (Palmater, 2020, p. 92).

L'ouvrage de Pamela Palmater permet ainsi de prendre la mesure des réalités vécues ou ressenties par les peuples au Canada au-delà des politiques de réconciliation et de reconnaissance mises en place dans le pays depuis des décennies. Une analyse croisée des politiques autochtones et du discours des peuples autochtones sur leur propre condition permettra de mettre en exergue les enjeux politiques et mémoriels du conflit qui oppose cette minorité historique au gouvernement canadien.

Dans son livre intitulé *La lutte pour la pleine reconnaissance des droits ancestraux. Problématique juridique et enquête philosophique*, Maxime St-Hilaire (2015) aborde l'un des principaux enjeux des conflits qui opposent les peuples autochtones au gouvernement canadien depuis plus de 150 ans; à savoir la question des droits ancestraux des peuples autochtones au Canada. En effet, l'auteur analyse le droit des peuples autochtones dans une forme de dialectique avec le droit canadien contemporain dans le but de déterminer les fondements moraux, politiques, juridiques et philosophiques des luttes pour la reconnaissance des peuples autochtones au Canada. Il ressort de ce travail dense (535 pages) qui témoigne du souci des détails et de la précision dont manifeste l'auteur, que les droits ancestraux des peuples autochtones ne sont pas tous incompatibles avec les dispositions constitutionnelles en vigueur au Canada. Cependant, le monisme juridique de l'État moderne a poussé le Canada à s'inscrire depuis 1871 dans une politique d'extinction des droits ancestraux des peuples autochtones au profit des droits issus des nouveaux traités négociés ou à négocier sur la base du droit canadien entre le gouvernement et les communautés autochtones (St-Hilaire, 2015, p. 123).

En effet, Maxime St-Hilaire (2015, p. 124) montre que le principal point de discorde entre les peuples autochtones et le gouvernement canadien dans les négociations des droits autochtones est que les premiers souhaitent que leurs droits soient négociés et reconnus suivant leurs propres ordres juridiques alors que le second voudrait fonder les négociations sur la conception du droit étatique moderne. Cette mésentente traduit le conflit de valeur qui existe entre le droit canadien et le droit autochtone dans le processus de négociation. À l'idée d'un pluralisme juridique qui permettrait la coexistence de deux ordres juridiques, l'un autochtone et l'autre canadien, proposée dans le rapport de la Commission de vérité

et réconciliation du Canada (CVRC), Maxime St-Hilaire (2015, p. 217) répond que le pluralisme juridique est conceptuellement intéressant, mais ambigu dans son contenu et inopérant dans la perspective de résolution du conflit sur les droits ancestraux des peuples autochtones. Il en ressort ainsi que ce ne sont peut-être pas les débats de modèles juridiques qui pourraient mettre d'accord les parties en conflit, mais les arrangements d'ordre politique. C'est en cela que l'analyse des politiques autochtones du gouvernement canadien est essentielle dans la présente thèse.

Arthur Manuel, un leader autochtone a publié une autobiographie en 2015 sous *Unsetting Canada : A national wake-up call* traduit et publié en français en 2018 sous le titre *Décoloniser le Canada.* Dans cet ouvrage, Arthur Manuel fait le bilan de cinquante années de militantisme autochtone en se servant de son expérience de leader et de témoin de la lutte des peuples autochtones pour la reconnaissance de leurs droits au Canada. En effet, ce livre est une importante source d'information sur la perspective autochtone de l'histoire contemporaine du Canada.

Arthur Manuel rappelle les tourments vécus par les peuples autochtones depuis la création du Canada il y a plus de 150 ans. Il présente le Canada actuel comme un État colonial qui continue de martyriser les premiers peuples et de les empêcher d'avoir accès à leurs terres; une dépossession qui, selon lui, constitue la première cause de leur appauvrissement. D'autant plus que, dénonce-t-il, « Dans l'ensemble du Canada…les Autochtones ne jouissent que de 0,2% du territoire, ce qui laisse 99,8% aux colonisateurs » (Manuel, 2018a, p. 26). En effet, la lutte pour les droits territoriaux et l'autonomie gouvernementale est au cœur des luttes autochtones au Canada. Selon Manuel (2018a, p. 30), le but de ces luttes est de « rebâtir des sociétés et des économies autochtones » en réappropriant les outils

d'édification d'une société propice à l'épanouissement des cultures et des valeurs autochtones. Cet ouvrage permet de prendre la mesure des conflits entre les peuples autochtones et le gouvernement canadien en donnant de la visibilité au narratif autochtone qui a longtemps été marginalisé. Une analyse dialectique de la perspective autochtone et de la perspective du gouvernement concernant les droits des peuples autochtones permettrait, dans cette thèse, de mieux comprendre les enjeux des conflits qui opposent ces deux entités.

Dans l'ouvrage collectif intitulé *Francophonies minoritaires au Canada : L'état des lieux*, dirigé par Joseph Yvon Thériault (Thériault et al., 1999), quarante spécialistes des minorités francophones du Canada proposent une analyse du fait minoritaire et identitaire francophone au Canada hors Québec, aussi bien dans son unité que dans sa diversité. En effet, les auteurs qui viennent de diverses disciplines des sciences humaines et sociales décrivent l' « univers de la francophonie minoritaire canadienne » suivant six grands thèmes : la géographie, l'histoire, les aspects socioéconomiques et juridico-politiques, l'éducation et la culture (Thériault et al., 1999, p. 15).

En tant que domaines majeurs de définition des communautés humaines, ces grands thèmes ont permis aux auteurs de présenter les communautés francophones en milieu minoritaire au Canada dans leur dynamique d'accomplissement en soulignant les tendances d'uniformités et les spécificités régionales qui « structurent le champ sociétal des parlants français au Canada hors Québec » (Thériault et al., 1999, p. 15). En effet, il en ressort qu'au-delà de l'identité francophone qui constitue le socle sur lequel se réunissent les minorités francophones au Canada, les tendances régionales et historiques créent à l'intérieur de la francophonie canadienne des micro-identités francophones qui se

distinguent les unes des autres et qui cherchent à s'affirmer. C'est par exemple le cas des Acadien.ne.s qui ont construit leur identité nationale sur la mémoire de la déportation dont ils ont été victimes de la part des Britanniques vers la fin du XIXe siècle (S. Quinty, communication personnelle, 14 décembre 2021). En parlant des « Francophonies minoritaires », le titre de l'ouvrage rend compte de nouvelles identités francophones qui se sont créées au Canada hors Québec sur les cendres du Canada français disparu dans les années 1960 avec l'affirmation nationale et autonomiste des Francophones du Québec.

Toutefois, en dépit du souci des auteurs de rendre compte de la diversité qui structure les communautés francophones au Canada, cet ouvrage de 578 pages qui date de la fin des années 1990 n'a pas suffisamment mis en évidence l'incidence de l'immigration sur les francophonies minoritaires au Canada. Peut-être parce qu'à l'époque, l'immigration francophone n'avait pas encore le poids qu'elle a aujourd'hui sur le devenir de la francophonie canadienne. À ce propos, cet ouvrage mériterait d'être complété par la prise en compte de cette nouvelle dynamique qui s'est renforcée au cours des deux dernières décennies et qui constitue de nos jours l'une des sources de la vitalité des francophonies minoritaires au Canada. En effet, les Francophones issus de l'immigration récente sont considérés dans la présente thèse comme des minorités au sein de la francophonie canadienne. L'analyse des rapports que ces communautés francophones nouvellement établies entretiennent avec d'autres communautés francophones en milieu minoritaire au Canada permettra d'analyser « la dynamique des minorités dans la minorité » au sein de la francophonie canadienne.

Dans l'ouvrage *Récits identitaires : Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Jocelyn Maclure (2000) analyse le parcours identitaire et nationaliste du Québec en tant que

« société nationale, multiculturelle et métissée ». En effet, l'auteur constate que le nationalisme québécois, tel qu'il a été formulé dans les années 1960, est devenu inopérant du fait du changement du cours de l'histoire qui fait désormais du Québec une société pluraliste. Il pense que le contexte sociopolitique et identitaire contemporain au Québec exige la prise en compte de la « minorité nationale anglophone, de onze nations autochtones et d'une multiplicité de Québécoises et de Québécois venus d'ailleurs » dans la conceptualisation de l'identité québécoise (Maclure, 2000, p. 20). Suivant ce postulat, l'identité nationale québécoise ne peut plus s'accomplir si elle ne tient pas compte du vent du pluralisme issu de la modernité qui souffle désormais sur la société. Pour l'auteur, ce vent a « désacralisé » et « reconfiguré » la nation (québécoise) en tant qu'horizon identitaire englobant pour l'aligner « dans une dynamique horizontale avec les autres sources de l'identité du sujet » telles que l'ethnicité, le genre, la sexualité, la spiritualité, etc., (Maclure, 2000, p. 29).

Dans ce contexte, les nationalistes québécois.e.s qui voudraient conserver l'identité québécoise telle qu'elle existait quelques décennies plutôt vivent un profond malaise identitaire du fait du réveil des autres identités (minoritaires) dans la société québécoise (Maclure, 2000; Radio-Canada, 2007). En effet, il serait intéressant d'examiner à la suite de cet ouvrage, la façon dont les Francophones du Québec, qui sont une minorité nationale à l'échelle du Canada, traitent les communautés nationales, ethnoculturelles et autochtones qui sont elles aussi minoritaires à l'échelle du Québec.

Will Kymlicka, dans *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, propose la notion de « citoyenneté multiculturelle » comme une meilleure réponse aux multiples défis que pose le pluralisme aux pays multiculturels (Kymlicka,

2001). Pour lui, la citoyenneté multiculturelle est en même temps une théorie des droits différentiels reconnus à certaines communautés nationales et par un ensemble de lois et de pratiques qui organisent le fonctionnement des institutions et la vie des citoyens dans des sociétés libérales. L'auteur postule dans sa théorie qu'il y a une compatibilité entre ces droits différentiels accordés aux individus en fonction de leur appartenance communautaire et les principes de la démocratie libérale. En d'autres termes, pour Kymlicka, il n'y a pas de contradiction entre certaines revendications particularistes des minorités nationales et la démocratie libérale.

En plus des droits fondamentaux et individuels que garantit le libéralisme politique, la citoyenneté multiculturelle de Kymlicka repose sur trois types de droits destinés à protéger les groupes minoritaires : les droits fonciers et les droits d'autogouvernement pour les peuples autochtones, une autonomie régionale et les droits linguistiques pour les minorités nationales et enfin les droits d'accommodement pour les groupes issus de l'immigration (Kymlicka, 2001, p. 33). Les groupes minoritaires qui sont visés par ces droits spécifiques sont les peuples autochtones, les minorités nationales et les populations immigrées. L'objectif des droits spéciaux accordés à ces groupes vulnérables est de les protéger contre l'exclusion et la marginalisation. L'approche comparative de cette thèse permettra d'une part d'établir si le postulat de Kymlicka sur la citoyenneté multiculturelle est opérant dans le contexte du Cameroun, et d'autre part d'évaluer sa pertinence à l'épreuve des réalités canadiennes.

Charles Taylor, dans son livre intitulé *Multiculturalisme Différence et démocratie*, mène une réflexion sur la question de l'égalité des citoyens dans les sociétés multiculturelles (Taylor, 1997). Il part du postulat que la principale source d'injustice et de conflit dans les

sociétés culturellement diversifiées est liée à l'écrasement des cultures minoritaires par des cultures dominantes. Dans cette perspective, on peut dire que c'est ce sentiment d'écrasement, d'injustice et d'exclusion qui a poussé certains Anglophones du Cameroun à prendre les armes et à s'engager dans une guerre de sécession contre l'État.

Sans proposer de solutions définitives aux multiples conflits nés de la marginalisation politique, économique et culturelle des minorités, Taylor estime que si une communauté est marginalisée ou méprisée, ses membres sentiraient individuellement dans leur accomplissement, le poids de la marginalisation et du mépris et seraient de ce fait susceptibles d'entrer en conflit ou de s'isoler du reste de la société. Ainsi, pense-t-il, dans les sociétés diversifiées, les minorités ethnoculturelles ont besoin d'être valorisées dans leur identité afin que leurs membres puissent se sentir épanouis. Un tel épanouissement leur permettrait de s'impliquer sans complexe dans les affaires publiques. En revanche, une absence de valorisation d'une identité minoritaire serait mal vécue par les membres du groupe et pourrait les pousser vers « une haine de soi paralysante » (Taylor, 1997, p. 42). Cette idée est soutenue par le philosophe allemand Axel Honneth qui, dans son fameux ouvrage *La lutte pour la reconnaissance* (Honneth, 2000), analyse les conflits sociaux comme des luttes que les groupes sociaux engagent pour se faire accepter dans leur identité propre.

Michael Dewing, dans *Le multiculturalisme canadien,* présente le multiculturalisme au Canada dans sa double dimension, d'abord comme fait de société et ensuite comme politique officielle (Dewing, 2012) . Cette perspective d'analyse permet d'expliquer l'attitude des populations vis-à-vis de la réalité sociale du multiculturalisme d'une part et de la politique multiculturelle des gouvernements fédéral et provinciaux, d'autre part. Les

résultats de ces travaux sont d'autant plus intéressants qu'ils offrent une bonne perspective d'appréciation des réalités sociales et institutionnelles du multiculturalisme canadien.

Dans son ouvrage intitulé *Identité nationale et multiculturalisme. Deux notions antagonistes ?,* Sabine Choquet montre que les conflits identitaires qui prennent naissance dans les pays multiculturels sont essentiellement liés à une représentation rigide et essentialiste du concept de l'identité nationale que se font les citoyens (Choquet, 2015). En s'appuyant sur les cas de la France, du Québec et du Canada, elle soutient que le multiculturalisme en tant que politique publique a plus vocation à consolider le vivre-ensemble qu'à le défier, puisqu'il permet de compenser de façon symbolique les déséquilibres structurels qui rendent la situation des minorités précaire. De ce point de vue, on peut retenir que les conflits entre les nationaux et les nouveaux-arrivants ne surviennent que lorsque la nation est représentée humainement et culturellement comme une réalité figée dont l'essence n'a pas vocation à être altérée par le flux migratoire.

Dans son livre intitulé *Mépris social : Éthique et politique de la reconnaissance*, le philosophe français Emmanuel Renault rejoint Taylor (1997) et Honneth (2000), en ramenant au centre de la justice et de la morale, les enjeux de la reconnaissance des identités minoritaires, aussi bien individuelles que collectives. Dans cette perspective, les conflits identitaires, en tant que résultantes des luttes pour la reconnaissance, pourraient être considérés comme des luttes morales soutenues par des motivations d'ordre éthique. L'« éthique de la reconnaissance » est le concept que l'auteur propose pour traduire cette nouvelle norme de la justice et de la morale qu'on doit instaurer afin de parvenir à une société juste. Pour Renault (2004b, p. 68)., bien que certaines luttes pour la reconnaissance soient susceptibles d'être instrumentalisées à des fins idéologiques (notamment par des

suprématistes de toutes obédiences), l'éthique de la reconnaissance en tant que théorie de la réalisation de soi demeure pertinente dans la vie sociale, dans la mesure où elle prend en compte l'ensemble des conditions sociales et politiques qui préservent l'intégrité personnelle des individus et décrit, ipso facto, les conditions formelles d'une société juste. Il ressort de la problématisation du sujet de cette thèse que l'analyse comparative des conflits identitaires et des politiques d'identité au Cameroun et au Canada permet de mettre en évidence les luttes sociales et les tensions identitaires qui structurent l'accomplissement des sociétés multiculturelles. Ces dynamiques conflictuelles qui s'opèrent à l'intérieur des sociétés nationales camerounaise et canadienne sont des objets sociaux par excellence dont l'étude est productrice de connaissances sur les interactions entre les groupes sociaux qui partagent un même territoire national tout en revendiquant des valeurs et des identités collectives différentes. Il a été établi que la comparaison des politiques de gestion de la diversité dans les deux pays a un intérêt heuristique, politique et social manifeste. En effet, cette recherche répond au besoin du Cameroun et du Canada qui cherchent les bonnes pratiques pour promouvoir le vivre-ensemble dans la diversité et prévenir les conflits identitaires entre les différentes communautés qui les constituent en tant que nations. Ce besoin est encore plus prégnant au Cameroun où l'État sollicite l'aide des spécialistes de diverses disciplines des sciences humaines et sociales pour construire un modèle de multiculturalisme adapté au contexte camerounais.

Chapitre 2 - Encrage épistémologique et cadre théorique de la thèse

Ce chapitre a pour objectif de clarifier le cadre de construction des concepts et des théories qui serviront de modèles descriptifs et explicatifs de notre objet d'étude. Il est à cet effet une réflexion épistémologique et théorique sur les conflits identitaires et les politiques d'identité dans les sociétés multiculturelles. Selon Chatué (2010, p. 34), la réflexion épistémologique a pour but de présenter les concepts scientifiques du point de vue de leur essence et de leurs enjeux anthropologiques. Elle constitue dans ce sens un moment de clarification des limites et des ambiguïtés des sciences en tant que « production historique construite par des humains et pour des humains » (Fourez & Larochelle, 2002, p. 10). Ainsi, les conflits identitaires et le multiculturalisme vont être conceptualisés et présentés de manière critique d'une part comme des réalités empiriques et d'autre part comme des modèles de connaissance.

1 Le multiculturalisme : De l'expérience sociale de la diversité à la protection des minorités

Le multiculturalisme en tant que concept est la représentation intellectuelle de l'expérience sociale de la diversité. Il est en même temps objet de recherche et producteur de connaissances sur le vivre-ensemble dans un contexte de pluralisme. Sa théorisation est relativement récente en sciences humaines et sociales. Les théories sociales, politiques et philosophiques du multiculturalisme sont nées de l'ambition des chercheurs d'objectiver une réalité sociale, certes ancienne, mais qui, à la faveur des dynamiques sociales et politiques issues de la modernité, a commencé a soulevé des enjeux (importants) de pouvoir au sein des organisations politiques contemporaines.

1.1 Le multiculturalisme : un fait sociologique aux dimensions politiques

Le multiculturalisme est avant tout un fait social et humain qui s'observe dans les sociétés pluriculturelles. Il est universel (Breinig et al., 2002, p. 7), et désigne une caractérisation empirique des sociétés composées d'individus, de milieu social, de conviction religieuse, d'origines ethniques ou nationales différentes (Doytcheva, 2005, p. 9). Il traduit ainsi le contexte de vie en commun entre plusieurs entités ethnoculturelles qui partagent les mêmes espaces en dépit de leurs trajectoires historiques et de leurs héritages culturels différents. La diversité des cultures dans un espace donné est à ce propos la caractéristique fondamentale du multiculturalisme.

Le concept de « culture » qui constitue la racine du multiculturalisme est l'un des concepts les plus vagues, mais aussi les plus féconds en matière de signification dans les théories sociales. Au cours des années 1950, une équipe de chercheurs avait déjà recensé pas moins de 160 définitions de la culture (Guimond, 2010, p. 16). Des centaines d'autres définitions ont été produites entre temps pour adapter l'usage de ce concept dans d'innombrables domaines de l'activité humaine dans lesquels il est utilisé. Du sport à l'art militaire en passant par la spiritualité, la politique et les humanités, etc., la culture comme l'affirme Bodo (2020, p. 23) « s'accorde à de multiples aspects vitaux, ce qui en fait une composante essentielle d'une communauté donnée, sans doute la composante sur laquelle s'adossent toutes les autres ». Dans le cadre du présent travail, dont l'objet est centré sur les conflits identitaires et les politiques d'identité dans deux pays multiculturels, c'est la conception socioanthropologique de la culture qui sera considérée.

Comme l'indique son nom, la socioanthropologie est un courant interdisciplinaire qui fait la jonction entre les méthodes sociologiques et anthropologiques dans l'étude du fait

humain. La sociologie traite des interactions entre les individus ou les groupes sociaux dans un milieu social donné (Rocher, 1992, p. 10) et l'anthropologie traite des différences entre les individus ou les groupes sociaux appartenant à des milieux sociaux, culturels et physiques spécifiques. Autrement dit, comme l'affirme Bouvier (2021, p. 15), l'anthropologie s'attache à « distinguer les différentes populations humaines ». La socioanthropologie s'est révélée comme courant de pensée dans les années 1980 en réponse à « la nécessité de repenser les frontières disciplinaires, de créer des ponts pour penser l'humain et le social dans ses nouvelles formes » (Moricot et al., 2010, p. 7). En effet, elle traite du lien social et du genre humain en tenant compte de ses particularités identitaires et culturelles (Bouvier, 2021, p. 12) et en prêtant une attention particulière aux différentes formes d'agrégations des sociétés contemporaines, des pratiques et des représentations identitaires qui s'y opèrent (Moricot et al., 2010, p. 8).

Comme il a été montré dans le chapitre qui précède, le multiculturalisme et les conflits identitaires renvoient à des réalités sociales nées de la diversité des cultures et des identités qui cohabitent dans une société donnée. L'étude de ces réalités requiert une meilleure compréhension des concepts de culture et d'identité ainsi que des présentations qu'en font les groupes sociaux dans leurs interactions. C'est à ce propos que nous avons opté pour une perspective socioanthropologique dans l'analyse des concepts de « culture » et d'« identité », car comme précisé plus haut, la socioanthropologie permet de mieux rendre compte des interactions et de la multiplicité des objets sociaux (identités, cultures, imaginaires, représentations) dans un milieu donné.

La diversité des cultures et des identités dont on parle dans les sociétés contemporaines renvoie à une réalité composite qui permet de distinguer les individus et de les classer par

groupe en fonction de leur identité culturelle, ethnique, religieuse, nationale, sexuelle, de genre, etc., revendiquée ou assignée. C'est un concept qui permet de visibiliser « les revendications de différents groupes minoritaires » qui font prévaloir « les discriminations dont ils sont l'objet » dans la société (Pietrantonio et al., 2013, p. 33). Même si l'objectivité des identités constitutives de la diversité est questionnable, leur attribution à des individus apparait très souvent comme une réalité irrécusable qui pèse significativement sur leur parcours (Kachoukh, 2011, p. 17-18). Suivant cette logique, l'appartenance des individus à des groupes différents définit pour chacun, les normes et les valeurs propres à son groupe. Ainsi, comme le soutient Bourdieu (1972, p. 175), chaque individu est censé agir conformément aux habitus de son groupe d'appartenance, c'est-à-dire au « principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations » en vigueur dans son environnement social. À cet effet, l'on ne peut raisonnablement dégager les principes généraux du comportement humain sans tenir compte de sa dimension culturelle (Guimond, 2010, p. 16). Reste à définir et à objectiver le concept de « culture ».

Dans l'épistémologie du multiculturalisme, la culture recouvre plusieurs composantes socioanthropologiques telles que l'identité, la religion, la langue, l'histoire, la mémoire, le rapport à l'espace, au temps et aux objets. La définition de la culture proposée par Leopold Sédar Senghor (1959) fait ressortir cette nature composite. Elle permet surtout de mieux saisir la profondeur de cette notion dans l'objectivation du multiculturalisme comme expérience sociale de la diversité. En effet, Senghor (1959, p. 6) définit la culture comme « la somme des objets, des idées, des symboles, des croyances, des sentiments, des valeurs et des formes sociales qui se transmettent d'une génération à l'autre dans une société donnée ». En tant que telle, la culture représente chaque groupe dans sa singularité et fait

partie intégrante de l'histoire et de la vie de ce groupe (Guimond, 2010, p. 18). À cet effet, elle peut établir des liens, tout comme elle peut dresser des murs entre les individus et les groupes sociaux. L'expression culturelle est avant tout un phénomène collectif autour duquel se reconnaissent, s'identifient et se différencient des personnes dans leurs relations sociales. C'est pour cette raison qu'on dit que la culture est portée par la collectivité et ne peut être une spécificité individuelle (Guimond, 2010).

Dans cette thèse, la conception de la culture a une dimension constructiviste, c'est-à-dire qu'elle est avant tout une construction sociale et historique. Elle peut faire émerger un nouveau groupe à partir du brassage de plusieurs sous-groupes. C'est ce brassage des peuples d'origines diverses qui a donné naissance aux organisations politiques contemporaines (Bouchard, 2001). Nous pensons donc que la culture n'est pas une donnée naturelle qui définit ontologiquement l'individu. Elle est un héritage social dont les individus peuvent s'en émanciper sans qu'il constitue pour eux un quelconque levier de déterminisme social (Messu, 2020, p. 7).

La coexistence de plusieurs cultures dans un même espace crée les conditions d'une relation intergroupe qui peut être conflictuelle ou harmonieuse, dépendamment d'une part de la façon dont les individus se perçoivent et, d'autre part, de leur degré d'acceptation et de tolérance vis-à-vis de la différence. Le sens premier du multiculturalisme renvoie ainsi à la situation de coexistence de plusieurs cultures dans une même entité nationale. La première utilisation de l'adjectif « multiculturel » est signalée dans la langue anglaise en 1941 pour désigner le caractère composite et cosmopolite d'une société composée d'individus sans préjugés (Doytcheva, 2005a, p. 8). Le « multiculturalisme » en tant que concept est polysémique. Au-delà de la réalité sociologique, il renvoie à une philosophie

morale et politique, une théorie sociale ou encore à une idéologie (May, 2016). Ces différentes dimensions du multiculturalisme méritent d'être examinées afin de définir les conditions de l'opérationnalisation du concept dans un travail de recherche.

Le Canada et l'Australie sont les premiers pays à initier à partir des années 1970, une mise en œuvre du multiculturalisme en tant que pratique politique (Doytcheva, 2005a, p. 6). Historiquement, ces pays sont les plus féconds en ce qui concerne les politiques d'identité et la théorisation du vivre-ensemble dans la diversité. La condition postcoloniale et les vagues migratoires qu'ils connaissent depuis leur fondation ont fait de ces pays des laboratoires du multiculturalisme, mais aussi des espaces de conflits aux relents mémoriels et identitaires. Les luttes pour la reconnaissance et l'inclusion des peuples autochtones et des minorités issues de l'immigration y sont permanentes.

La diversité comme expression de la différence et de la pluralité des conditions sociales, historiques et culturelles est une donnée structurelle dans presque tous les pays du monde. Mais elle est diversement perçue par les États. Elle est ignorée, voire étouffée par certains et promue par d'autres. L'Australie et le Canada en tant que pays d'immigration, sont les premiers à avoir adopté une politique gouvernementale visant à valoriser et à promouvoir la diversité (Dewing, 2012; Doytcheva, 2005b, p. 6; Tembo Nzambe, 2020, p. 114-115; Wapshere, 1994). Dans ces deux pays, la diversité fait l'objet de promotion dans la gouvernance des institutions publiques et privées. Ils ont adopté le multiculturalisme en tant que politique publique dans le but d'offrir un espace de reconnaissance, d'expression et de participation aux peuples autochtones longtemps marginalisés et aux minorités issues de l'immigration qui étaient jusque-là invisibilisées (Doytcheva, 2005a, p. 6).

Ainsi, le multiculturalisme permet de formaliser l'ouverture des institutions politiques, économiques, culturelles et sociales, à la diversité. Cette pratique s'est développée dans quelques pays en proie aux revendications des droits et aux luttes pour la reconnaissance des minorités jusque-là marginalisées, tels que la Grande-Bretagne, l'Australie, le Canada, le Cameroun, la Belgique, la Suède, l'Afrique du Sud, etc.

1.2 Minorité, autochtonie et vulnérabilité dans les sociétés multiculturelles

Dans les rapports de pouvoir au sein des sociétés multiculturelles, le fait minoritaire, l'autochtonie et la vulnérabilité sont étroitement liés. Cette corrélation entre les conditions sociales, historiques, culturelles et politiques défavorables mérite d'être explicitée et objectivée à la lumière des rapports de pouvoir et de domination au sein des sociétés libérales contemporaines dont les institutions sont censées protéger les plus faibles. Mais avant, il importe de définir l'autochtonie, la vulnérabilité et le fait minoritaire dans leur dimension empirique, théorique et politique.

L'« autochtonie » est un concept qui vient de la Grèce antique (Mijolla-Mellor, 2011, p. 5) et désigne le statut de ceux et celles qui sont « nés du sol même de la patrie » (Levy, 2011, p. 8). Elle inscrit ainsi une relation filiale entre les individus et le territoire sur lequel ils sont établis. Dans les sociétés contemporaines, l'autochtonie permet d' « instituer et de légitimer des droits politiques spécifiques au profit de ceux qui se disent indigènes », à l'exclusion de ceux qui portent l'étiquette d'allogène (Bayart & Geschiere, 2001, p. 126). Au nom du statut de premier occupant, les autochtones revendiquent des droits spécifiques qui leur permettraient de conserver leurs identités et leurs cultures face aux groupes nouvellement installés. En effet, l'autochtonie engage nécessairement les représentations

collectives de l'histoire et des rapports de pouvoir intergroupe à l'intérieur d'une communauté politique.

Les expériences historiques qui ont donné naissance à l'autochtonie telles que la territorialisation des espaces vitaux et la formation des États (Bayart et al., 2001) sont vécues de manière singulière dans diverses régions du monde. Dans certains contextes, l'autochtonie est convoquée à des fins de luttes d'émancipation contre les pouvoirs coloniaux alors que dans d'autres, elle est employée comme levier d'exclusion de l'altérité dans le cadre des compétitions pour le contrôle du pouvoir et/ou des ressources. Cette ambivalence de l'appropriation de l'autochtonie par divers groupes explique l'absence de consensus sur sa définition juridique et politique à l'échelle internationale. Les différentes formes d'appropriation de l'autochtonie seront discutées dans cette thèse à la lumière des contextes camerounais et canadien où elle est socialement, culturellement et politiquement associée au fait minoritaire.

Selon Farago (1993, p. 6), le fait minoritaire est « le sentiment existentiel d'une altérité par rapport à la collectivité majoritaire au sein de laquelle vit le groupe concerné ». Dans cette recherche, le fait minoritaire est associé à l'expérience et au vécu des minorités culturelles, linguistiques, nationales, sexuelles…, qui luttent pour la reconnaissance de leur identité et de leurs droits au Cameroun et au Canada. Ainsi, nous considérons le fait minoritaire comme le produit du rapport de pouvoir entre les groupes dominants et les groupes dominés dans une société donnée. Il est, à ce propos, un facteur de vulnérabilité dans les sociétés multiculturelles.

Dans le domaine de l'action publique, la vulnérabilité renvoie à la condition des personnes qui ont besoin de protection et d'aide du fait de la perte de leurs fonctions essentielles qui

les rendent incapables de participer à la vie sociale et économique de leur milieu de vie (Brodiez-Dolino, 2015, p. 14). La pensée politique et économique des sociétés libérales contemporaines associe la vulnérabilité aux conditions des « nécessiteux en sursis, ces impécunieux menacés d'exclusion sociale » (Thomas, 2010, p. 9).Cette définition permet d'établir les conditions générales des entités ou des personnes dites vulnérables. Cependant, elles n'offrent pas des éléments de contextualisation pouvant associer la vulnérabilité à des conditions culturelles ou identitaires d'une minorité dans les sociétés multiculturelles. La perspective sociologique à laquelle nous souscrivons permet de combler ce vide et de définir la vulnérabilité du point de vue social en s'intéressant au contexte et aux conditions du vivre-ensemble dans la diversité (Charrier et al., 2008, p. 21). Sociologiquement, la notion de « vulnérabilité » remplace peu à peu celle de l' « exclusion » qui s'avère polémique à plusieurs égards[5] (Brodiez-Dolino, 2015, p. 12). Dans sa définition, elle est toujours associée au rapport de pouvoir dans une société donnée. Dans une perspective sociologique, la vulnérabilité caractérise les impacts subis par une personne ou un groupe de personne en raison des caractéristiques inhérentes aux rapports de pouvoir, aux institutions et aux valeurs culturelles de sa société d'appartenance (Becerra, 2012, p. 4). La sociologie introduit dans la définition de la vulnérabilité les conditions sociales, politiques, économiques et culturelles telles que la domination, la pauvreté, la fragilité, l'exclusion, la marginalité et l'insécurité sociales et culturelles, qui sont toutes des variables, c'est-à-dire des conditions susceptibles de changer dans le temps et dans l'espace.

[5] Dequiré et Jovelin (2009, p. 34) parlent d'un concept « fourre-tout » et Didier (1996, p. 5), d'une « catégorie cognitive » dont la signification et la substance dépendent toujours de la personne qui l'emploie. Ainsi, la notion d'« exclusion sociale » recouvre plusieurs situations sociales dont la réalité est trop imprécise pour permettre définir le statut et les conditions sociopolitiques des minorités dans cette recherche.

Avec les notions de pauvreté et d'exclusion dont elle est étroitement liée, la prise en compte de la vulnérabilité a influencé les politiques publiques et les théories sociales et critiques au cours de ces dernières décennies (Roy et Châtel, 2008, p. 14). Dans ce travail, nous établissons un lien entre la vulnérabilité et le fait minoritaire dans les sociétés multiculturelles. En effet, ce lien vise à montrer que la vulnérabilité sociale, politique, économique et culturelle des communautés autochtones, ethnoculturelles et linguistiques en situation minoritaire dans les sociétés multiculturelles est directement liée à l'organisation de leur société d'appartenance et aux rapports de pouvoir et de domination qui s'y jouent. Cependant, nous nous gardons de faire du statut de minorité l'essence de la marginalité et de l'exclusion et vice versa, car l'histoire de l'apartheid en Afrique du Sud montre qu'un groupe peut être en même temps minoritaire et dominant; d'où l'importance de relativiser les notions de majorité et de minorité dans les rapports de pouvoir.

Selon Appadurai (2006, p. 50), les notions de majorité et de minorité dans l'espace politique et social sont des variables issues des constructions politiques associées à la modernité. Plus que des variables numériques, les faits minoritaires et majoritaires sont des données démographiques, sociales et politiques qui permettent d'apprécier les rapports de domination entre les groupes sociaux dans une société quelconque. Le concept de minorité est, depuis le début du XXe siècle, associé aux communautés nationales en situation de domination culturelle et politique dans un pays (Mouangué Kobila, 2009, p. 21). Ainsi, les faits minoritaire et majoritaire recouvrent des réalités diverses : statistiques, sociologiques, culturelles, politiques, etc. Toutefois, dans le contexte de l'analyse des rapports de domination dans les sociétés multiculturelles, la conceptualisation de la majorité et de la minorité est plus sociale et politique que statistique.

Il existe plusieurs types de minorités : les minorités ethnique, linguistique, religieuse, culturelle, sexuelle, raciale, etc. Cette diversité de réalités que recouvre la notion de minorité rend complexe tout projet de conceptualisation. À ce propos, Mouangué Kobila (2009) a identifié cinq facteurs de complexité de « la problématique minoritaire ». Il s'agit selon lui de :

> La divisibilité infinie des populations des États, la diversité des types de minorités, la variété des situations concrètes des minorités dans chaque État, la différenciation des revendications et des droits à attribuer selon les groupes et la fluidité qui résulte des mutations perpétuelles de la réalité sociale ainsi que son corolaire (Mouangué Kobila, 2009, p. 28).

Cette forte variabilité du fait minoritaire justifie la nécessité pour chaque pays de définir lui-même ses propres minorités, car soutient, Mouangué Kobila (2009, p. 29-30), les facteurs de complexité cités plus haut interdisent « toute définition univoque des notions de minorités et de peuple autochtone ».

Cependant, au-delà de cette complexité de la notion de minorité, quelques généralités qui permettent de comprendre les enjeux du fait minoritaire dans les sociétés multiculturelles peuvent être dégagées. Elles sont résumées dans la définition que propose Jules Deschenes (1986, p. 291) pour qui la minorité désigne :

> Un groupe de citoyens d'un État, en minorité numérique et en position non dominante dans cet État, dotés de caractéristiques ethniques, religieuses ou linguistiques différentes de celles de la majorité de la population, solidaires les uns des autres, animés, fût-ce implicitement, d'une volonté collective de survie et visant à l'égalité en fait et en droit avec la majorité.

La prise en compte du fait minoritaire permet aux États d'offrir un espace de représentation aux groupes minoritaires sur la scène publique et dans les organes de pouvoir étatique (Voutat et Knuesel, 1997, p. 136). En revanche, en tant que question politique qui draine d'importants enjeux identitaires dans plusieurs pays, la définition, la qualification et la systématisation du fait minoritaire se heurtent à la réticence des États sur la scène internationale qui souhaitent garder la liberté de définir les critères à remplir pour être désigné comme groupe minoritaire à l'intérieur de leurs frontières[6]. Une telle indétermination permet ainsi à des groupes majoritaires qui dominent l'appareil d'État de nier, pour des raisons de politiques intérieures, le statut de minorité à diverses communautés ethniques, religieuses, autochtones, linguistiques… en situation minoritaire. Par exemple, la Chine ne reconnait pas les Ouïgours comme une minorité ethnique et religieuse alors qu'ils sont en situation minoritaire en Chine.

L'histoire de certaines entités politiques a montré que les minorités numériques ne sont toujours pas celles qui subissent le poids de la domination. En Afrique du Sud, les Noirs qui sont numériquement majoritaires dans la population ont vécu plusieurs décennies de domination et de discrimination de la part de la minorité blanche sous le régime de l'*Apartheid* entre 1948 et 1991. Dans ce cas, la majorité politique, sociale et économique que représentaient les Blancs était différente de la majorité démographique que représentaient les Noirs. Cependant, nombreuses sont des situations où la minorité politique, sociale et économique est confondue avec la minorité numérique ou démographique. C'est le cas des Kurdes en Turquie, des Ouïgours en Chine, des Pygmées en Afrique centrale, ou des peuples autochtones en Amérique du Nord.

[6] Rapport du Rapporteur spécial sur les questions relatives aux minorités à la soixante-quatorzième session de l'Assemblée Générale des Nations Unies, Octobre 2019.

Voutat et Knuesel (1997, p. 137) montrent que dans une organisation politique, un groupe social n'est jamais minoritaire en soi, si ce n'est à partir des propriétés raciales, linguistiques, religieuses ou ethniques qui le qualifient comme tel. Le droit public canadien définit les minorités visibles comme « les personnes, autres que les Autochtones, qui ne sont pas de race blanche ou qui n'ont pas la peau blanche » (S. C. Gouvernement du Canada, 2017). Ces catégories comprennent les Noirs, les personnes d'origine chinoise, philippine, sud-américaine, arabe, asiatique, etc.

Si la catégorisation minorité/majorité est clairement définie par la loi dans certains pays comme le Canada, elle est ignorée du législateur dans d'autres. Par exemple, au Cameroun, les droits des minorités sont reconnus par la constitution du 18 janvier 1996 qui, dans son préambule, atteste que « l'État assure la protection des minorités et préserve le droit des populations autochtones conformément à la loi ». Cependant, dans la pratique, aucune définition claire des groupes qui sont considérés comme minorités n'a été proposée par le législateur (Ngando Sandjè, 2013; Njoya, 2001) . L'une des difficultés auxquelles fait face l'État du Cameroun dans la définition et la désignation des groupes minoritaires est la structure sociologique de la population camerounaise qui est une mosaïque ethnique dans laquelle aucune ethnie n'est démographiquement majoritaire. Dans ce contexte, chaque groupe peut subjectivement se définir comme une minorité et s'engager dans une lutte pour la reconnaissance.

La lutte pour la reconnaissance des minorités marginalisées ou dominées a constitué le ferment du développement du multiculturalisme en tant que théorie politique, pratique sociale et sujet médiatique (Martiniello, 2011; B. C. Parekh, 2006; Taylor, 2009). Dans des organisations politiques de type libéral, les minorités s'appuient sur le multiculturalisme

pour affirmer leur droit à la différence et promouvoir la prise en compte de leur identité dans les institutions publiques (Constant, 2000, p. 15-16). Ainsi, si les institutions se montrent plus justes et plus équitables, tous les groupes majoritaires et minoritaires pourraient coexister dans le respect et l'acceptation mutuels, sans que nul ne se sente mésestimé ou marginalisé.

La politique du multiculturalisme est un enfantement de la modernité et de l'ordre libéral contemporain (Taylor, 2009). Elle est le fait de deux changements importants intervenus dans le monde depuis quelques décennies : la globalisation des échanges qui implique aussi le déplacement des cultures et la prise en compte de la diversité dans des sociétés postnationales d'une part, et la libéralisation de l'espace politique national et international qui promeut la démocratie, le respect de la différence, l'universalisation des valeurs de liberté, d'égalité et de justice entre tous les peuples peu importe les différences ethniques, culturelles, raciales ou religieuses, d'autre part.

Les pays qui ont adopté le multiculturalisme comme une pratique politique codifiée et institutionnalisée offrent un contexte favorable à la protection et au respect des droits des minorités (Jones, 2009, p. 38). Cette ouverture à la diversité ne les met pas pour autant à l'abri des luttes de reconnaissance et des conflits aux enjeux identitaires. Le multiculturalisme est, à ce propos, une réalité sociale contingente aux rapports de pouvoir et de domination entre les cultures dans un contexte de diversité. Il ne peut s'observer que lorsqu'il y a, de la part des minorités dominées et marginalisées, une volonté manifeste de se libérer et de se faire reconnaitre comme des agents moraux au même titre que les groupes dominants ou majoritaires.

La reconnaissance de la diversité et la promotion du pluralisme culturel sont présentées par les défenseurs du multiculturalisme comme l'une des clés de la survie des sociétés modernes (Maclure, 2000; B. C. Parekh, 2006; Taylor, 2009) . Le multiculturalisme est présenté comme le dernier rempart des organisations politiques qui sont de plus en plus marquées par la pluralité des identités qui les composent, l'affaiblissement de l'État-nation traditionnel, la globalisation des mouvements migratoires et l'intensification des revendications de minorités ethniques, religieuses, ou nationales (Martiniello, 2011, p. 19). La capacité des États à canaliser les flux de revendications particularistes et à favoriser le vivre-ensemble dans la diversité est un des principaux défis qui se posent aux sociétés contemporaines. Aucun pays n'échappe à l'exigence d'associer toutes les composantes de la société au projet de construction d'une identité nationale dans lequel tous les citoyens se reconnaitraient. Ce projet représente l'essence même des États modernes.

Certes, le débat sur le multiculturalisme n'a pas la même acuité partout dans le monde, mais les défis du vivre-ensemble dans la diversité sont universels (Breinig et al., 2002). L'un des défis les plus urgents pour les entités politiques contemporaines consiste à créer un monde commun à partir des différentes expériences historiques et culturelles des populations qui les composent. C'est dans ce contexte que Alain Caillé et Philippe Chanial affirment dans la préface de Fistetti (2009, p. 5) que les réalités multiculturelles des sociétés contemporaines interrogent la capacité des organisations politiques telles que les États et autres organismes supranationaux à construire « un monde commun ouvert au conflit [et non à la guerre], mais aussi au dialogue entre peuples, cultures et nations ».

Dans presque toutes les régions du monde, on assiste depuis quelques décennies à la production d'identités et à des revendications particularistes de groupes sociaux (Cherqui

et al., 2009). Des groupes organisés sur la base d'identités ethniques, raciales, religieuses, linguistiques, sexuelles ou de genre, se mettent de plus en plus en scène et entrent en conflit pour défendre leurs droits à la différence, à la protection et à la participation en tant qu'agents moraux. Par les luttes identitaires, les minorités entendent peser sur le destin collectif de leur société d'appartenance. C'est la guerre des identités selon la formule d'Ernesto Laclau (2000). Ce changement d'ère dans l'histoire des États modernes a introduit la notion d'identité comme concept majeur en sciences humaines, avec une abondante production intellectuelle sur la question au cours des dernières décennies (Halpern et Ruano-Borbalan, 2004, p. 11).

La révolte des minorités s'est intensifiée dans presque toutes les régions du monde à partir des années 1960 dans le sillage des luttes des peuples opprimés contre la domination coloniale et les inégalités sociales et raciales. À cette période, les Noirs et les peuples autochtones luttaient en Amérique du Nord, respectivement pour la reconnaissance de leurs droits civiques et historiques , l'Europe entrait dans l'ère des régionalismes et du renouveau ethnique, et les pays colonisés d'Afrique, pour leur part, accédaient à l'indépendance avec pour objectif principal, la création de nations multiethniques à l'intérieur des frontières héritées de la colonisation (Martiniello, 2011, p.17).

En quelques années, les luttes des minorités ont conduit à des guerres civiles et à des tensions interethniques, interreligieuses et interraciales dans plusieurs pays où l'identité est devenue un refuge pour les communautés humiliées, méprisées ou rejetées (Rojzman, 2017, p. 17). Certaines de ces tensions ont abouti à la fragilisation ou à la fragmentation de plusieurs organisations politiques avec la poussée des mouvements séparatistes comme ceux des Catalans et des Basques en Espagne (Mongin, 2017; Ruiz, 2018; Schreiber et

Domènech i Bonet, 2018), des Tigréens en Éthiopie (Davison, 2021; Le Gouriellec, 2022) et des Casamançais au Sénégal (Foucher, 2005, 2021; Sène, 2019), pour ne citer que ceux-là. Dans le pire des cas, les tensions identitaires dérivent vers le nettoyage ethnique ou le génocide comme ce fut le cas au Rwanda, au Burundi ou dans les Balkans dans les années 1990 (Ghouenzen Mfondi, 2017; Gossiaux, 2002; Kimonyo, 2008; Raduski, 1997; Tanner, 2007). Ces convulsions identitaires ont donné plus d'échos au thème de l'identité dans les discours politiques, médiatiques et scientifiques en ce début du XXIe siècle. Dès lors, la question de l'identité et du droit des minorités est au cœur des débats politiques et scientifiques dans plusieurs pays. Le mouvement a commencé en Amérique du Nord avant de se répandre dans plusieurs régions du monde (Halpern et Ruano-Borbalan, 2004, p. 15-16).

2 Identité et conflits identitaires : Objectivation et analyse conceptuelle

La question de l'identité est centrale à la problématique du multiculturalisme et des crises de l'hétérogénéité ethnoculturelle. Elle est aussi au cœur des conflits à l'intérieur des organisations politiques depuis la fin de la Guerre froide. Étudier les conflits à travers la question de l'identité, revient à placer cette dernière au cœur de la *conflictualisation* définie comme processus qui génère les tensions plus ou moins latentes dans une société, au point d'aboutir à un conflit réel (Renaut, 2020, p. 8). Ainsi, l'identité se présente en même temps comme un enjeu du conflit et un facteur d'émancipation pour les minorités.

2.1 Qu'est-ce que l'identité ?

La complexité et la polysémie du concept de l'« identité » constituent un défi permanent pour quiconque veut analyser les conflits sociaux sous le prisme culturel et identitaire. Pour éviter les travers d'un objet d'étude diffus qui s'irradie systématiquement au contact de la rigueur de l'analyse scientifique, il est nécessaire de fixer la notion d'identité dans un cadre opératoire précis. Dans cette recherche, notre intérêt porte sur la crise du vivre-ensemble entre plusieurs identités collectives qui partagent les mêmes espaces de vie et d'expression. De quoi l'identité est-elle le nom dans un contexte de diversité ethnoculturelle ? De quelle réalité l'identité est-elle la représentation dans les sociétés multiculturelles ? Qu'est-ce qui fait d'un conflit, un conflit identitaire dans une organisation politique ? Le cadre d'analyse de cette thèse exige que les notions d'identité et de conflit identitaire soient fixées aussi bien sur le plan empirique, théorique, qu'épistémologique.

Une abondante littérature a été consacrée à la notion d'identité au cours des dernières décennies (Bassey et al., 2007; Benmakhlouf, 2011; Brubaker, 2001; Deschamps et al., 1999; N. Slocum-Bradley, 2016; Tajfel, 1974). La pluralité des significations et des domaines d'application de cette notion a favorisé son essor fulgurant dans les productions littéraires et scientifiques depuis la deuxième moitié du XXe siècle. En abordant l'identité, Yves Plasseraud (2000b, p. 9) parle d'un thème à la mode qu'on rencontre partout ; de la publicité à la gastronomie, en passant par la politique de défense et la musique. Un thème qui se nourrit de confusion et qui a besoin de « lumière » et de « clarté » selon Eboussi Boulaga (2002, p. 63), ou encore un symbole intrigant et rempli de paradoxe d'après Susie Scott (2015, p. 1). Le caractère multiforme de l'identité fait d'elle une notion passe-partout, utilisée aussi bien dans l'analyse du développement de l'enfant que dans l'étude des conflits (Halpern et Ruano-Borbalan, 2004, p. 1).

Étymologiquement, l'identité vient du latin « *Identitas* » et de sa racine « *idem* » qui signifie « le même » (Le petit Robert 1, 1987, p. 957). Dans la pratique, l'identité exprime aussi bien l'unicité que la multiplicité (Benmakhlouf, 2011, p. 23) ; ce qui rassemble et ce qui différencie ; ce qui est propre à l'individu et ce qui le distingue des autres (Bodo, 2020, p. 21) ; d'où l'ambiguïté de sa signification et de sa construction (Ollivier, 2007, p. 44). La définition de l'identité fait ressortir deux concepts clés : l'unicité qui traduit la spécificité, c'est-à-dire une caractéristique exclusive propre à un individu ou à un groupe ; et la multiplicité qui renvoie à l'assemblage des choses identiques que partagent plusieurs individus ou plusieurs groupes (Marc, 2016, p. 28-29).

À la base, la notion d'identité est consubstantielle à celle de fixité, de stabilité, de permanence et de totalité (Kastersztein, 1998, p. 27). Mais sa conceptualisation en sciences sociales au cours des dernières décennies en a fait une variable dynamique et complexe, sujette au changement, à la construction et à la déconstruction. Ainsi, elle est vue par Christian Lazzeri (2009, p. 120) comme « un état défini par une composition variable de capacités naturelles et sociales (c'est-à-dire acquises) émotionnellement intégrées à la représentation du soi ». L'identité est donc à ce propos une variable acquise et non innée. C'est sur cette base constructiviste qu'elle sera traitée dans ce travail.

À la question de savoir « Qu'est-ce que l'identité », Susie Scott (2015, p. 2) répond que c'est : "*a set of integrated ideas about the self, the roles we play and the qualities that make us unique*". L'identité peut être collective ou individuelle. Lorsqu'un individu est caractérisé par des traits socialement distinctifs qui le rattachent à un groupe particulier, on parle d'identité sociale ou collective qui se distingue de l'identité individuelle ou

personnelle en tant qu'attribut spécifique et distinctif d'un individu (Deschamps et al., 1999, p. 151).

Au demeurant, l'identité permet à un individu, d'une part, de se définir comme un agent moral « semblable à soi-même et différents des autres » (Deschamps et al., 2001, p. 151) et, d'autre part, de se reconnaitre comme semblable aux autres personnes à partir de certains traits communs. Elle se construit dans le contact avec les autres et par un double mouvement d'identification et de différenciation à ce que l'on croit et perçoit des autres (Picard, 2008, p. 76). De ce point de vue, il est facile de constater que toute identité est par définition collective et individuelle, dans la mesure où elle est construite socialement et trouve son expression dans le comportement de l'individu (Deschamps et al., 1999, p. 150). Dans le processus d'identification collective, la mise en valeur de la similitude entre les membres d'un groupe, l'affirmation de la distinction à l'égard des non-membres, et la définition d'une frontière clairement marquée entre l'intérieur et l'extérieur sont essentielles (Brubaker, 2001, p. 74). Elles permettent de resserrer les liens et de faire communauté sur la base des symboles, de la mémoire, des valeurs, de l'histoire, du patrimoine ou de la langue.

En période de crise du vivre-ensemble dans des sociétés culturellement diversifiées, l'identité collective est valorisée par les différents groupes afin de faciliter la mobilisation de leurs membres pour la défense des intérêts du groupe. D'où l'importance de privilégier l'identité collective dans l'analyse des conflits identitaires dans les sociétés multiculturelles. Comme toutes formes de conflits, les conflits identitaires reposent sur des dynamiques de représentation (Tilly, 2008, p. 35) et de mobilisation (Dorronsoro et Grojean, 2014, p. 13) . La mobilisation sur des bases identitaires se fait nécessairement par

la convocation et la valorisation des identités collectives (Lazzeri, 2009; Thual, 1995). En effet, dans cette étude qui porte sur les conflits identitaires, c'est la dynamique des identités collectives qui sera examinée.

L'identité collective marque, d'une part, la différence entre les groupes qui ne se ressemblent pas sur certains traits caractéristiques et, d'autre part, la similitude entre les personnes qui sont semblables et qui en ont conscience. Elle met à contribution le sentiment d'appartenance au groupe et la conscience de sa spécificité, qui sont essentiels pour la compréhension des comportements identitaires (Kastersztein, 1998, p. 32). Selon Gohier et Schleifer (1993), la vraie question de l'identité est « qui suis-je et qui est l'autre ? ». Dans l'analyse des mobilisations collectives sur des bases identitaires ou culturelles, la première personne du singulier « je », qui renvoie à l'identité individuelle, est remplacée par la première personne du pluriel « nous » qui détermine l'identité collective. En effet, la question de l'identité (collective) devient « Qui sommes-nous, et qui sont les autres ? ». En temps de conflits ou de confrontation politique dans n'importe quel contexte, l'essentiel du discours des acteurs consiste d'abord à définir le « nous » et le « eux » et de rattacher à ce « nous » des droits, des revendications, des enjeux et designer « eux » comme des adversaires ou, pire des ennemis (Garcia, 2016, p. 10).

La question « Qui sommes-nous et qui sont les autres ? » est une question dialectique dont la réponse ne va pas de soi. Elle est fonction du contexte, des représentations, des expériences et des interactions entre le sujet ou le groupe et son entourage. La question de l'identité ne trouve son sens que dans un dialogue réflexif qui est le propre de la dialectique. Selon Leopold Sédar Senghor (1961, p. 62), la dialectique est « un effort conscient et honnête de recherche, qui analyse toutes les données du réel dans leur aspect singulier, leur

réaction réciproque et leur devenir ». En tant que produit de la dialectique, l'identité n'est pas immuable. Elle n'est non plus valorisée dans tous les rapports sociaux. Sa convocation et sa valorisation par les individus ou les groupes sociaux sont circonstancielles et s'inscrivent toujours dans un contexte bien précis (Lahire, 1998, p. 396). Le contexte peut être celui de luttes politiques ou de rapports de domination sociale, économique ou culturelle. L'identité est une construction et reste sujette à la déconstruction et à la reconstruction, dépendamment des contextes. Le philosophe et anthropologue belge Rik Pinxten (1997, p. 165) affirme à ce propos que « l'essentialisme est faux », dans la mesure où « les identités changent toujours, glissent, s'élargissent et s'adaptent selon les contextes ».

Dans son déploiement, l'identité permet à un individu, à un groupe, ou à une société de se définir dans le temps et dans l'espace comme entité unique et spécifique par rapport à l'altérité. C'est une variable qui se construit et s'actualise « sans cesse dans les interactions entre les individus, les groupes et leurs idéologies » (Halpern et Ruano-Borbalan, 2004, p. 2). La présence de l'altérité donne un sens à la conscience de soi dans le processus de définition ou de modélisation d'une identité, qu'elle soit religieuse, ethnique, nationale, etc. Cette dimension dialectique de la construction identitaire transforme l'identité en un processus dynamique par lequel un individu ou un groupe d'individus donne un sens à son être en reliant, à travers le passé, le présent et l'avenir, les éléments qui le concernent et qui peuvent être des représentations ou des réalités concrètes (Vinsonneau, 2002, p. 4).

Le processus de construction identitaire ouvre la voie à la possibilité qu'un individu puisse avoir une identité multiple qui se traduit empiriquement par sa multi-appartenance à plusieurs catégories identitaires. Dans la pratique, une même personne peut, par exemple,

appartenir tour à tour à une minorité sexuelle, raciale, linguistique, religieuse, etc. Comme illustration, la citoyenneté canadienne est partagée par des personnes qui diffèrent par leur appartenance religieuse, raciale, ethnique ou linguistique. Certaines de ces appartenances définissent l'individu comme membre d'une minorité et lui offrent de ce fait des droits collectifs liés à son identité. Par exemple, au Canada, en tant que premiers peuples, les Autochtones ont certains droits que d'autres Canadiens non autochtones n'ont pas notamment des droits ancestraux sur des territoires qu'ils occupent et les droits issus de traités signés par certaines nations avec la Couronne britannique et reconnus par la loi constitutionnelle de 1982[7] (Dupuis, 2012, p. 116). Mais lorsqu'il s'agit de la citoyenneté, ils sont canadiens comme tous les autres citoyens. C'est ce que Kymlicka (2001) a appelé la citoyenneté multiculturelle, c'est-à-dire celle fondée sur les droits collectifs différenciés et la reconnaissance des minorités. Aussi bien au Cameroun qu'au Canada, les Autochtones et les autres minorités se battent pour avoir ou conserver des droits spécifiques. Lorsqu'il s'agit de l'appartenance religieuse, ethnique ou linguistique, les citoyens d'un pays multiculturel ont des identités différentes et entretiennent parfois des rapports conflictuels entre eux du fait de leur différence et du sentiment d'exclusion qui l'accompagne.

Les politiques d'identité qui sont au cœur du multiculturalisme ont pour but de promouvoir les identités exclues ou marginalisées afin de faciliter le vivre-ensemble dans la diversité et conjurer les conflits entre divers groupes organisés sur les bases ethniques, linguistiques, culturelles ou nationales.

2.2 Conflits identitaires et luttes de reconnaissance dans les sociétés multiculturelles

[7] Ces droits n'ont cependant pas été concrètement définis selon l'avocate Renée Dupuis (2012, p. 116) spécialistes des droits des peuples autochtones du Canada.

Tout conflit procède toujours par la mobilisation des acteurs et des ressources. Et toute mobilisation est identitaire par définition (Dorronsoro et Grojean, 2014, p. 13). Le conflit se manifeste avant tout par la détermination d'une ligne de démarcation entre au moins deux groupes antagonistes distincts. Cette démarcation entre les entités en conflit passe par la réponse à la question (proprement identitaire) de « Qui sommes-nous et qui sont les autres ? ». Dans ce contexte, parler de conflit identitaire serait une tautologie. Cependant, la multiplication dans plusieurs régions du monde de conflits interethniques, de conflits de minorités nationales, de conflits religieux et autres conflits intergroupes, depuis quelques décennies a conduit à une conceptualisation des conflits identitaires autour de la question des antagonismes entre les imaginaires collectifs (Thual, 1995, p. 4). Ce qui diffère d'une définition générique du conflit en tant que simple opposition d'intérêt entre au moins deux parties.

La notion de conflit dans les sciences humaines et sociales recouvre une réalité complexe et multidimensionnelle dont rendent compte de nombreuses définitions canoniques qui sont proposées par les sciences sociales (Cussó et al., 2008, p. 8). Plusieurs perspectives définitionnelles du conflit peuvent être envisagées dans le domaine des études de conflits. Objectivement, tout conflit est la manifestation de « deux positions opposées soit entre deux personnes, deux groupes ou dans un dialogue intérieur au sein du même individu » (Auque, 1997, p. 28). Pour des besoins de rigueur, nous n'allons relever ici que les caractéristiques propres aux conflits intergroupes applicables aux conflits identitaires. Par conséquent, c'est la conception sociologique du conflit qui sera priorisée.

Étymologiquement, le terme « conflit » vient du latin « *confligere* » qui signifie heurter. Dans les relations sociales, le conflit désigne une situation d'opposition de vue ou d'intérêt

entre plusieurs entités ou parties. Le conflit éclate lorsque dans une relation sociale, une des parties en présence pose une exigence portant atteinte aux intérêts de l'autre (Tilly, 2008, p. 21). Ainsi, l'existence des intérêts opposés entre les parties conditionne la naissance d'un conflit. Le Dictionnaire de sociologie définit les conflits comme « les manifestations d'antagonismes entre des individus et/ou des groupes pour la recherche, la possession et la gestion de biens, rares à l'échelle d'un groupe ou d'une société, matériels ou idéels, tels que les richesses, le pouvoir et le prestige » (Etienne et al., 2004). En effet, les acteurs du conflit peuvent être des individus, des groupes sociaux ou des organisations politiques ou de toute autre nature. La structure des clivages entre les personnes, les groupes ou les institutions qui défendent des intérêts opposés, et l'absence de règles ou d'institutions chargées d'arbitrer ces divergences sont à l'origine des relations conflictuelles qui peuvent conduire à l'affrontement violent entre les factions rivales dans une société (Mironesco, 1982, p. 63).

Le choc intentionnel entre les individus, les groupes sociaux ou les organisations définit la relation conflictuelle, selon Freund (1983) . Ce dernier conçoit le conflit comme :

> Un affrontement ou heurt intentionnel entre deux êtres ou groupes de même espèce qui manifestent les uns à l'égard des autres une intention hostile, en général à propos d'un droit, et qui pour maintenir, affirmer ou rétablir le droit, essaient de briser la résistance de l'autre, éventuellement par le recours à la violence, laquelle peut le cas échéant tendre à l'anéantissement physique de l'autre (Freund, 1983, p. 64).

En pratique, pour analyser un conflit, il est nécessaire de questionner l'origine du désaccord, mais aussi la raison pour laquelle les protagonistes entretiennent ce désaccord sans qu'aucune partie ne cède aux revendications ou à la volonté de l'autre (Auque, 1997,

p. 29). Il en va de tous les conflits comme des conflits identitaires. L'origine et le mobile de la mésentente sont essentiels dans la définition d'un conflit identitaire.

Selon Francois Thual (1995, p. 5), un conflit identitaire se distingue des autres conflits de types ethnique ou national par sa genèse qui repose sur une « peur existentielle » et non avant tout sur des luttes d'appropriation du pouvoir politique par une entité ethnique ou nationale. La peur de voir son identité disparaitre ou se diluer dans celle d'un autre groupe dominant est à la base des conflits identitaires, selon le postulat de Thual. En effet, les conflits identitaires sont définis comme des « conflits pour la survie du groupe non seulement matérielle, mais avant tout culturelle et psychologique » (Thual, 1995, p. 5). Ce sont des conflits profondément enracinés dans la mémoire collective des groupes en conflit et qui touchent la profondeur émotionnelle des personnes concernées (Redekop, 2012, p. 26). Lorsque les membres d'un groupe sont convaincus que leur identité est marginalisée ou menacée d'assimilation par le groupe dominant, ils sont susceptibles d'entrer en conflit pour défendre leur droit à l'existence en tant que groupe distinct à l'intérieur d'un vaste ensemble (État). Ces conflits sont des conflits identitaires.

Axel Honneth (1996) considère les conflits identitaires comme des luttes pour la reconnaissance. Ces luttes sont généralement menées par des minorités qui se battent pour leur survie culturelle et psychologique dans un espace perçu comme hostile à leur identité, ou à leur sentiment d'appartenance. C'est le cas des communautés francophones en situation minoritaire au Canada et de la minorité anglophone au Cameroun. La stratégie identitaire des acteurs de ce type de conflit est la reconnaissance et la valorisation de leur identité dans le système social (Kastersztein, 1998, p. 32). Cet enjeu des conflits identitaires est mis en évidence par les théories de la reconnaissance qui stipulent que l'abaissement et

l'humiliation des groupes sociaux du fait de leur appartenance constituent une menace existentielle pour l'identité des membres du groupe, au même titre que les maladies menaceraient leur existence physique (Honneth, 2013, p. 230).

Dans des conflits identitaires, les groupes antagonistes se forment suivant une ligne de démarcation qui mobilise une variété d'identités. Ces dernières peuvent être exclusives tout comme elles peuvent se recouper. Cela dépend du contexte. Les identités mobilisables en temps de conflits peuvent être fondées sur la parenté, la langue, la couleur de peau, la religion, l'ethnicité, l'indigénat, la famille politique ou la classe sociale, ou la nationalité (Redekop, 2012, p. 26). En temps de conflit, les identités apparaissent comme immuables et primordiales. Jean-Pierre Derriennic (2001, p. 71) pense que les conflits identitaires « opposent des groupes auxquels on appartient de naissance et dont il est impossible ou très difficile de changer ». Dans ces conflits, les identités sont fortement valorisées et font l'objet d'un surinvestissement sentimental et émotionnel de la part des acteurs; le but étant de faciliter la mobilisation collective et de démarquer les positions amies et ennemies. Les individus s'approprient un sentiment d'appartenance lorsque celui-ci est valorisé et perçu comme immuable (Derriennic, 2001, p. 71).

Face à la fluidité et à la fluctuation de l'identité, les acteurs des conflits identitaires développent des stratégies de mobilisation afin de garantir la loyauté des membres du groupe et la disponibilité des ressources devant assurer l'atteinte de leurs objectifs. Les stratégies de mobilisation les plus courantes dans les conflits identitaires sont la propagande, l'instrumentalisation de la peur et les intimidations. Ces dernières ont été largement utilisées dans les guerres civiles identitaires dans la région des Grands Lacs africains au cours de ces dernières décennies.

La dynamique de violence dans de tels conflits est structurée autour de la mobilisation à travers l'usage de la propagande et la mise en place de frontières sociales ou territoriales entre les parties (Derriennic, 2001, p. 71). Par exemple, au Burundi et au Rwanda, bien qu'il n'y ait pas eu à proprement parler de frontière territoriale entre les Tutsis et les Hutus, l'instrumentalisation des peurs, la propagande identitaire et les intimidations ont déclenché des massacres furieux sur fond de nettoyage ethnique entre ces deux communautés (Ghouenzen Mfondi, 2017). Ces violences identitaires sont le fait de ce que l'auteur de *Fear of small numbers*, Arjun Appadurai (2006, p. 51) nomme les identités prédatrices c'est-à-dire "*those identities whose social construction and mobilization require the extinction of other, proximate social categories, defined as threats to the very existence of some group, defined as a we*".

La différence entre les guerres civiles identitaires mentionnées par Derriennic (2001) et Appadurai (2006) et les conflits identitaires théorisés par Thual (1995) est que les premières sont ethniques ou raciales et s'inscrivent dans une logique de domination et d'accaparement du pouvoir dans une organisation politique, alors que les seconds ne concernent que les minorités nationales (linguistique, ethniques, raciales, etc.) ou des groupes religieux qui luttent pour leur survie dans un contexte de marginalisation. Du point de vue conceptuel, les conflits identitaires sont proches de la lutte pour la reconnaissance dont Axel Honneth (2013, p. 231) est l'un des théoriciens contemporains. Selon Honneth (2013) et Renault (2004a), les individus qui éprouvent les émotions négatives telles que la honte, la colère ou l'indignation à cause du mépris dont ils font l'objet dans leur société d'appartenance sont susceptibles de s'engager dans un conflit d'ordre pratique.

Dans la région des Grands Lacs connue pour ses cycles de violence, la peur collective et individuelle (peur de la mort, de la vengeance, de l'exclusion, du génocide…) exacerbe les tensions entre les différentes communautés, principalement entre Hutu et Tutsi, et les entraine dans des guerres civiles identitaires cycliques. C'est un jeu de massacre préventif qui consiste à frapper le premier pour éviter d'être devancé par l'ennemi (Gahama, 2005, p. 109). La propagande qui a déclenché le génocide tutsi au Rwanda en 1994, consistait à endoctriner et à mettre en garde la majorité hutue contre les (soi-disant) intentions belliqueuses de la minorité tutsie qui ruminerait un projet de domination, d'exclusion et même d'extermination de tous les Hutus de la région. On peut, à cet effet, classer le génocide tutsi dans le cadre des guerres civiles identitaires. Ce qui diffère de la lutte pour la reconnaissance en tant que processus politique plus ou moins violent mené par un groupe dans une société donnée dans le but d'affirmer ou de confirmer sa place en tant que producteur de valeurs.

L'enjeu premier de la lutte pour la reconnaissance porte sur les identités, les différences culturelles ou des systèmes de valeurs portés par des groupes distincts qui cohabitent à l'intérieur d'une communauté politique (Voirol, 2020, p. 26). Elle s'inscrit dans une logique de redistribution des positions et des opportunités aux différentes identités qui constituent la société nationale. La lutte pour la reconnaissance est considérée par Jocelyn Maclure (2007, p. 85) comme « un processus politique (…) visant la transformation des règles du vivre-ensemble ». Dans les pays démocratiques, les communautés identitaires profitent de la libéralisation de l'espace politique pour porter des revendications particularistes. La lutte de reconnaissance est ainsi devenue « la forme pragmatique du conflit politique » dans les sociétés contemporaines, portée par des groupes mobilisés par

le partage de la nationalité, de l'ethnicité, de la « race », du genre ou de la sexualité (Fraser, 2004, p. 152).

L'entrée d'un groupe dans une lutte de reconnaissance est avant tout un acte d'insoumission au déni de reconnaissance et aux conditions du vivre-ensemble que ses membres estiment injustes. C'est le refus de l'invisibilité et de la marginalité dans lesquelles ces groupes se sentent repoussés qui les entraine dans la subversion et la contestation de l'ordre ambiant. Comme le soutien Emmanuel Renault (2004a), le déni de reconnaissance est vécu par les membres des groupes minoritaires comme un mépris social. L'invisibilité et la marginalité dans lesquelles vivent les minorités discriminées infligent à leurs membres des blessures morales qui, in fine, portent atteinte à leur confiance en soi, à leur dignité et à leur estime d'eux-mêmes (Seymour, 2009, p. 6). La lutte pour la reconnaissance et les conflits identitaires sont ainsi les deux faces de la même pièce de confrontation entre les identités minoritaires et majoritaires dans un contexte de diversité. Ils peuvent être théorisés comme des conflits de survie et de représentation identitaires des groupes minoritaires dans les sociétés multiculturelles.

3 Les théories de l'identité sociale et du multiculturalisme appliquées aux études des conflits identitaires

Les conflits identitaires posent le problème du vivre-ensemble dans la diversité des identités auxquelles les individus sont rattachés dans leur milieu de vie. Pour faciliter la compréhension des enjeux identitaires dans les pays multiculturels, il est nécessaire d'associer à l'approche conceptuelle qui a été développée plus haut, une approche épistémologique et théorique. La première nous a permis de saisir le sens, la signification et la portée des notions d'identité, de conflit identitaire et du multiculturalisme. La seconde

aura pour but de reconstituer la structuration et la construction de ces notions en tant qu'objet de connaissance en les objectivant suivant le modèle explicatif retenu dans ce travail.

3.1 Identité sociale et conflits identitaires : Considérations théoriques et épistémologiques

Les conflits identitaires mettent en confrontation des communautés sur la base des représentations qu'elles se font de leurs identités et de leur perception dans leur société d'appartenance. La théorie de l'identité sociale issue de la psychologie sociale, en tant que modèle d'étude des relations intergroupes, est indiquée pour comprendre et mieux saisir les relations conflictuelles qui opposent les individus appartenant à différents groupes ethnoculturels. À cet effet, il est retenu ici comme principal modèle explicatif des conflits identitaires.

En tant que modèle explicatif des conflits intergroupes, la théorie de l'identité sociale est à la base de plusieurs approches théoriques des confits identitaires, notamment celles proposées par François Thual (1995), Vern Redekop (2012), Ernesto Laclau (2000) et Jean-Pierre Derriennic (2001). Ces auteurs cherchent à montrer comment les individus construisent ensemble une identité de groupe et se mobilisent pour la défendre lorsqu'elle est menacée. Le projet d'explication des dynamiques conflictuelles entre les groupes sociaux à partir des catégories identitaires a été initié dans les années 1970 par Tajfel et Turner (Tajfel, 1970, 1974; Tajfel et Turner, 2001).

Selon Tajfel, l'identité sociale est une part de la conscience de soi qu'un individu éprouve, à partir de son sentiment d'appartenance à un ou à plusieurs groupes sociaux (Tajfel, 1974, p. 69). Le principal postulat sur lequel repose la théorie de l'identité sociale stipule que les relations intergroupes sont définies par les catégories auxquelles appartiennent les agents

sociaux (Tajfel, 1974). Dans cette perspective, les conflits identitaires seraient la conséquence directe de la catégorisation sociale qui joue un rôle important dans la systématisation et la rigidification des divisions dans une société.

Tajfel (1974, p. 69) définit la catégorisation sociale comme "*a process of bringing together social objects or events in groups which are equivalent with regard to an individual's actions, intentions, attitudes and systems of beliefs*". Dans une organisation politique qui se considère comme multiculturelle, la catégorisation conduit à l'émiettement du sentiment d'intégration et d'unité nationale; et pousse les individus à s'identifier d'abord comme membre de leur groupe, avant de se définir comme citoyen et membre de la société multiculturelle. Ainsi, une catégorie sociale est avant tout cognitive dans la mesure où elle rassemble, à partir des représentations, les personnes qui sont convaincues de partager ensemble, une ou des caractéristiques communes qui les différencient des autres groupes (Deschamps et al., 1999, p. 155). Elle accentue de ce fait les différences entre les groupes appartenant à une même entité politique et renforce les ressemblances et les sentiments d'appartenance entre les membres d'un même groupe. Un tel contexte d'affirmation identitaire rend encore plus plausibles les compétitions ou les conflits intergroupes.

La théorie de l'identité sociale présente l'estime de soi des individus comme tributaire du statut des identités de groupes auxquels ils appartiennent. Lorsque le statut d'un groupe est valorisé dans une société donnée, les individus qui appartiennent à ce groupe développent une identité personnelle positive; ce qui valorise leur estime de soi (Deschamps et al., 1999, p. 25). De même, lorsqu'un groupe est dévalorisé, l'identité personnelle de ses membres est aussi dévalorisée et, ils perdent leur estime de soi qui est pourtant fondamentale dans tout rapport d'égalité et de respect avec l'altérité selon Paul Ricœur (1990, p. 201). La perte

de l'estime sociale pousse les individus à entrer en conflit dans le but de conquérir au moyen de la contrainte leur droit à la reconnaissance. Ce postulat est soutenu par la théorie de l'identité sociale qui soutient que, lorsqu'un individu appartient à un groupe dont le statut est dévalorisé dans la société, il entrera en compétition pour valoriser l'identité de son groupe et par là, son identité personnelle.

En effet, le déclenchement des conflits identitaires dans les sociétés multiculturelles peut être interprété comme le résultat de la compétition entre plusieurs groupes qui cherchent à valoriser leur identité sociale. Dans ce contexte, la notion de « groupe » est essentielle et nécessite de ce fait quelques clarifications. Pierre De Visscher (2001, p. 23) définit un groupe social comme « un ensemble d'individus unis par un lien social, ayant en commun des modèles culturels ou subculturels, contribuant à développer des processus de normalisation et uniformisation d'une part, de redistribution du pouvoir, des statuts, positions, et rôles d'autre part… Ces relations sont sociales et dès lors normales, fonctionnelles et récurrentes ». De ce point de vue, les acteurs sociaux appartenant à un même groupe développent des liens de solidarité et cherchent constamment à valoriser leur groupe dans ses rapports avec d'autres groupes. L'entrée en conflit pour défendre l'identité du groupe dépend alors des représentations collectives et individuelles, c'est-à-dire de la façon dont les individus perçoivent leur identité personnelle et celle de leur groupe d'appartenance. Si celles-ci sont perçues comme méprisées et non valorisées, les risques de luttes pour la reconnaissance augmentent.

Même si le conflit fait partie des instruments régulateurs des institutions sociales (Coser, 1956), les conflits identitaires sont potentiellement destructeurs de l'ordre social et sont d'une grande difficulté de résolution (Thual, 1995, p. 4). D'où l'importance des politiques

de prévention et de régulation axées sur la compétition saine entre les différents groupes dans les sociétés multiculturelles. L'ouverture d'une société à l'expression de la différence et aux revendications identitaires des minorités, dans le cadre d'institutions démocratiques, peut constituer la base d'une compétition saine entre les différents groupes ethnoculturels et réduire, de ce fait, le risque de conflits identitaires violents. C'est ce que postulent les théories du multiculturalisme.

3.2 L'épistémologie du multiculturalisme : Entre droits des minorités et libéralisme politique

La gouvernance de la diversité ethnoculturelle est l'un des défis auxquels font face les démocraties libérales contemporaines. Le rejet des politiques assimilationnistes par des minorités fortement attachées à leur identité primaire a mené à des débats théoriques sur les formes d'organisation adaptées aux exigences du vivre-ensemble dans la diversité. Ces débats ont donné naissance à d'innombrables théories sur le multiculturalisme (Fistetti, 2009; May, 2016; B. C. Parekh, 2006). Ces théories sont développées par des écoles de pensée qui se rejoignent dans la critique de la modernité occidentale et de ses prétentions universalistes. Considéré par certains comme une menace contre la démocratie et l'unité des organisations politiques (Bock-Côté, 2016) et par d'autres comme une solution à la marginalité politique, économique et culturelle dans laquelle sont confinées les minorités ethnoculturelles (Kymlicka, 2001; B. C. Parekh, 2000; Taylor, 2009), le multiculturalisme est devenu depuis plusieurs décennies une vulgate planétaire (Wacquant et Bourdieu, 2000) qui se décline sous diverses formes théoriques.

3.2.1 L'essence post-coloniale du multiculturalisme

Les jalons des théories postcoloniales ont été lancés par des auteurs originaires des pays colonisés qui, installés en Europe ou en Amérique du Nord, ont très vite observé la marginalisation, l'exclusion et l'aliénation culturelle dont sont victimes les immigrés et les minorités raciales et autochtones. Nombreux d'entre eux ont produit des travaux scientifiques ou littéraires qui critiquent la domination coloniale de l'Occident sur des peuples extraeuropéens (Diop, 1981; Falola, 2005; Fanon, 1968; Said, 2014). Ces travaux remettent en question l'hégémonie de la rationalité occidentale et attestent de la contribution des peuples anciennement colonisés à l'histoire et à la civilisation universelle. Ils se sont développés dans un contexte où l'Occident voulait tourner la page du colonialisme sans faire son procès. C'est ainsi que beaucoup d'auteurs issus des peuples colonisés vont mettre l'Occident face à ses responsabilités en lui rappelant les faits et les méfaits du colonialisme sur la condition moderne du colonisé. Certains vont plutôt chercher à réhabiliter la fierté des peuples colonisés. C'est le cas par exemple de l'historien et anthropologue Sénégalais Cheikh Anta Diop (1954, 1960, 1981).

Dans des publications qui suscitèrent beaucoup de controverses en Occident, Cheikh Anta Diop marqua une rupture idéologique, théorique et épistémologique avec la pensée occidentale sur l'Afrique (Andjembe, 1989). Il postula l'antériorité des civilisations noires en les rattachant à l'antiquité égyptienne (Diop, 1954, 1967). L'objectif de Cheikh Anta Diop était de redonner la fierté aux peuples africains dont les stéréotypes coloniaux avaient dégradé l'estime de soi. Ce travail a été poursuivi plus tard par le courant postcolonial en Occident.

Dans un autre registre, les travaux de Frantz Fanon mettent en perspective les relations entre les peuples colonisés et les colonisateurs. Dans *Peau noire, masques blancs* et *Les Damnés de la Terre* publiés respectivement en 1952 et 1961, il analyse le rapport entre le colon et le colonisé dans ses dimensions physiques et psychiques, et montre par-là les formes d'emprise que le fait colonial construit chez le colonisé pour le maintenir sous le joug de la colonisation en l'absence du colonisateur. L'opposition entre le colonisé et le colonisateur dans l'œuvre de Fanon est radicale dans ce sens où la lutte pour la libération du colonisé par lui-même est hissée au niveau d'un impératif catégorique de survie dans le respect et dans la dignité. Ces réflexions ont inspiré la plupart des théoriciens contemporains du postcolonialisme.

L'objectif des théories postcoloniales est d'une part de montrer que la culture en tant que catégorie pratique et théorique est un théâtre où se dessinent les rapports de domination entre les peuples et d'autre part, de contester les projets impérialistes et les représentations coloniales de l'altérité (Aitel, 2009, p. 19). Elles ont à ce propos une double dimension : une dimension intellectuelle et idéelle, qui consiste à déconstruire les théories racistes et européocentristes issues de l'histoire coloniale, par une approche subalterne qui met en évidence la richesse culturelle et la dignité de toutes les civilisations humaines; et une dimension pratique et politique qui vise la lutte contre tous les systèmes de domination fondés sur la race, l'ethnicité, la culture, le genre, etc.

La redéfinition des rapports et la transformation des liens entre les dominants et les dominés sont au cœur des études postcoloniales (Aitel, 2009; Appadurai, 1996, 2013; Bancel, 2019; Bhabha, 1994; Côté, 2019a; Mbembe et al., 2010). Francesco Fistetti voit dans la fécondité des réflexions sur le multiculturalisme en Occident la résultante du

mouvement intellectuel postcolonial insufflé par les penseurs originaires des anciens pays colonisés (2009, pp.15-17). Il pense à juste titre que le dynamisme de la critique postcoloniale représentée par les courants tels que les *Subaltern Studies, Postcolonial Studies,* et *Cultural Studies* a constitué un catalyseur des travaux critiques sur la gouvernance multiculturelle dans les pays occidentaux. L'ensemble de ces courants constitue ce que nous avons appelé l'épistémologie postcoloniale; laquelle va constituer le socle paradigmatique de cette thèse.

L'épistémologie postcoloniale entend décoloniser le savoir, l'histoire, les arts, la culture, la politique et l'économie en donnant de la place aux subalternes et aux minorités culturelles et historiques. Elle permet de mieux articuler à partir des analyses historiques et comparatives, les questions de race, de culture et d'ethnicité dans les rapports de pouvoir au sein des sociétés libérales (Singh et Schmidt, 2000). Dans cette perspective, les différentes formes d'inégalités et de marginalité dans lesquelles vivent certaines couches sociales sont pensées en tenant compte des pesanteurs de l'histoire coloniale qui sont encore visibles et perceptibles dans les rapports sociaux contemporains. Les travaux de Homi Bhabha (2004, 2011), Edward Said (1978) et Arjun Appadurai (1996, 2013) s'inscrivent dans cette dynamique; ils montrent la persistance de la domination, du racisme, de la discrimination et des stéréotypes coloniaux dans les sociétés postcoloniales.

L'épistémologie postcoloniale s'est construite sur la critique des différents systèmes de domination institués après la colonisation dans le but de perpétuer l'ordre colonial de manière subtile à travers la domination culturelle et psychique des peuples anciennement colonisés (Bancel, 2019, p. 4). À cet effet, ce courant préconise la prise en compte du fait colonial dans la pensée de la gouvernance multiculturelle afin de mettre fin à toutes les

formes de domination et d'injustices héritées de l'histoire. Cet objectif de valorisation des identités minoritaires et indigènes est un important point de convergence épistémologique entre les théories postcoloniales et les théories du multiculturalisme présentées comme « des réponses spécifiques aux problèmes que la dislocation de la condition postcoloniale posait à l'universalisme des démocraties libérales » (Fistetti, 2009, p. 111).

Les études postcoloniales font l'objet de critiques acerbes dans les milieux politiques et scientifiques depuis leurs avènements. Certains y voient un mouvement intellectuel comprador, déconnecté des réalités locales que vivent les peuples colonisés et reproduisant des formes de discours hégémonique globalisant qu'il est censé combattre (Martuccelli, 2017, p. 33). Cette critique n'est pas dénouée de tout fondement d'autant plus que les études postcoloniales sont plus dynamiques dans les pays de l'hémisphère nord, et alimentées le plus souvent par les intellectuels issus des ex-pays colonisés installés en Occident comme Edward Said, Homi Bahbah, Arjun Appadurai, etc. À ce propos, Jean-François Bayart (2010, p. 44) parle d'un carnaval académique et dénonce les études qui « s'occupent moins de pratiques, que documenterait un travail de terrain ou d'archives, que de discours et de représentations à partir desquels elles dissertent, voire extrapolent de manière souvent abusive ».

Les critiques les plus acerbes contre le courant postcolonial viennent aussi des ex-pays colonisés. Par exemple, le philosophe Camerounais Nkolo Foé (2011, p. 189) voit dans les théories postcoloniales un projet de fragmentation et d'assujettissement des États africains à « l'éthos néo-libéral qui prescrit le renforcement des capacités des associations et des corporations ». Une autre critique adressée aux théories postcoloniales est leur prétention à vouloir penser le fait colonial dans une perspective transnationale, au-delà des

expériences locales. Ce qui les expose à la caricature et la déformation des réalités subjectives de chaque société postcoloniale. Ce reproche revient sous la plume de Martucielli (2017, p. 30) qui parle d'une « tendance à gommer, voire à éliminer, les différences nationales et locales au profit d'une représentation trop large et imprécise du transnational ou du global, voire à imposer l'idée d'une condition postcoloniale incapable de différencier entre diverses réalités ». Ce qui est clairement en cause ici c'est la généralisation du discours postcolonial sans un effort d'adaptation aux conditions historiques de chaque pays ou de chaque région du monde; comme si toutes les sociétés postcoloniales avaient besoin des mêmes thérapies pour se libérer du joug de la domination et de l'exclusion.

L'imprécision du cadre théorique, temporel et conceptuel de ce nouveau courant de pensée est dénoncée aussi bien que la fluidité des frontières qu'il entretient entre la recherche scientifique et l'activisme politique (revendications et luttes pour les droits des minorités). La diversité de l'histoire et des héritages coloniaux rend superfétatoire toute théorisation qui épouserait l'ensemble des réalités postcoloniales à divers endroits du monde. Par exemple, les autochtones du Canada sont les peuples anciennement colonisés par la France et la Grande-Bretagne tout comme les tribus du Cameroun. Mais la mémoire de la colonisation au Canada diffère de celle qui est entretenue au Cameroun.

Au-delà de ces critiques, il est important de noter que le postcolonialisme a permis de lever le voile sur une des faces sombres de la modernité, à savoir la persistance des inégalités, de l'exclusion et des systèmes de domination fondés sur la race, l'ethnie, la culture et la classe sociale. Les théories postcoloniales s'emploient à déconstruire les représentations coloniales et à bâtir les nouvelles relations entre les peuples sur les bases de l'égalité et du

respect mutuel. L'un des objectifs de cette déconstruction est d'abattre les préjugés coloniaux et de valoriser l'identité des peuples colonisés, pour que ces derniers, partout où ils se trouvent, puissent se projeter dans la vie sociale, politique, économique de leur société sans aucun complexe. Cette ambition s'inscrit pleinement dans le projet politique du multiculturalisme qui est le vivre-ensemble dans la diversité.

Les théories postcoloniales postulent que l'un des défis de la modernité occidentale est de se dessaisir de son sentiment de supériorité afin de construire les relations saines avec les peuples anciennement colonisés, dans la pleine reconnaissance de leur identité et de leur singularité (Parekh, 2000; Taylor, 2009) . Avec le flux migratoire des dernières décennies, ce défi est devenu prégnant dans les sociétés occidentales du fait de l'arrivée massive des populations immigrées issues des anciens pays colonisés. Cependant, dans la majeure partie des cas, l'accueil de ces anciens sujets coloniaux ne s'est pas accompagné de la nécessaire déconstruction des représentations dévalorisantes du colonisé.

La démocratie libérale qui consacre l'égalité des chances entre les citoyens a échoué à protéger les minorités dans plusieurs pays occidentaux. On assiste à la progression du racisme, de la discrimination et des autres formes d'inégalités fondées sur la couleur de peau ou les origines. La crise des identités et les interminables luttes de reconnaissances des nouveaux arrivants font partie des problèmes auxquels font face les sociétés occidentales. Une telle situation ravive dans certains pays européens et nord-américains, le mythe du grand remplacement, le déchainement des passions xénophobes, et le fantasme d'une civilisation pure assiégée par des hordes barbares (Mbembe et al., 2010, p. 10).

Le courant postcolonial est né dans ce contexte de rejet et de mépris dont font l'objet des populations immigrées en Occident. Edward Said est régulièrement cité parmi ses

inspirateurs avec son fameux livre intitulé *Orientalism : Western conceptions of the Orient*, publié en 1978. Dans cet ouvrage, l'intellectuel américain d'origine palestinienne fait une critique des représentations avilissantes et caricaturales que l'Occident se fait de l'Orient et qui ont justifié aux yeux des Occidentaux l'aventure coloniale et leur sentiment de supériorité. Suivant la pensée d'Edward Saïd, le vivre-ensemble harmonieux entre les Occidentaux et les populations immigrées venues des ex-pays colonisés doit commencer par la fin du sentiment de supériorité et des préjugés aliénants qui ont façonné la pensée occidentale depuis le XIXe siècle. La vision développée par les auteurs postcoloniaux, relative à la place des peuples anciennement colonisés dans les sociétés occidentales n'est pas très différente des théories du multiculturalisme développées au cours des dernières décennies.

Le théoricien anglais d'origine indienne Bhikhu Parekh qui est l'un des penseurs les plus influents du multiculturalisme adopte une posture intellectuelle postcoloniale. Il propose à cet effet une lecture critique de l'héritage colonial d'une part et la prise en compte de la pluralité culturelle et religieuse dans l'édification des sociétés libérales et démocratiques contemporaines d'autre part (Parekh, 2000). Dans cette même perspective, Charles Taylor (1993, 2003, 2009) et Will Kymlicka(1991, 2001, 2002) qui sont parmi les théoriciens les plus cités de la pensée multiculturelle, formulent aussi des critiques contre le libéralisme politique tel qu'il est institué en Occident et proposent une institutionnalisation des politiques d'identités afin de mieux répondre aux défis du pluralisme et de la condition postcoloniale dans les sociétés modernes. Bien que ces auteurs défendent tous le multiculturalisme comme forme d'organisation sociale, politique et institutionnelle adaptée aux sociétés plurielles, leurs pensées varient sur certains points. Nous tenterons

d'identifier ce qui unit et distingue les théories du multiculturalisme élaborées par ces précurseurs.

3.2.2 Les philosophies du multiculturalisme dans les œuvres de Charles Taylor, Bhikhu Parekh et Will Kymlicka

Dans leurs travaux respectifs, Charles Taylor (1993, 2009), Will Kymlicka (1991, 2001) et Bhikhu Parekh (2019; 2006) partent du constat que dans les sociétés multiculturelles, toutes les cultures n'ont pas le même rapport au pouvoir, à l'histoire et à l'espace. En effet, certaines cultures sont dominantes d'autres dominées, voire effacées de l'espace public. Ce rapport de pouvoir entre cultures majoritaire et minoritaire introduit la logique de la différenciation dans le traitement des communautés culturelles dans un contexte de diversité. C'est à cela que souscrivent les différentes théories du multiculturalisme.

Presque tous les théoriciens du multiculturalisme aboutissent à une même problématisation du vivre-ensemble dans les sociétés diversifiées. En fustigeant le modèle libéral des démocraties occidentales qui ne laisse guère de place à l'expression des voix *subalternes*, Will Kymlicka (2001), Charles Taylor (1997) et Bhikhu Parekh (2000) proposent la reconnaissance et la promotion des identités culturelles minoritaires dans les politiques publiques. Ces théoriciens majeurs du multiculturalisme s'appuient sur l'expérience de la marginalité et de la discrimination dont sont victimes les peuples anciennement colonisés dans les sociétés occidentales, pour formuler des critiques contre les démocraties libérales. Ils pensent que le libéralisme procédural qui maintient les mêmes règles pour tous en dépit de la discrimination systémique et des inégalités fondées sur la race, la religion, la culture et la langue est un système de perpétuation des injustices contre les minorités ethnoculturelles et raciales.

La pensée multiculturelle soutient qu'une politique qui se veut égalitaire doit prendre en compte la situation des minorités en favorisant leur représentation et leur expression sur la scène publique et en limitant la domination des groupes majoritaires (May, 2016, p. 10). Par exemple, dans un pays comme le Canada qui est majoritairement anglophone et dans lequel vit une minorité francophone, la politique linguistique de l'État garantit le droit des francophones d'obtenir les services en français dans les institutions fédérales afin de corriger le désavantage structurel dont ils souffrent en tant que minorité linguistique. Cet exemple ne résume pas la politique du multiculturalisme du Canada, mais il renseigne sur la vision des théoriciens du multiculturalisme pour qui le droit des minorités ethniques, nationales ou linguistiques est une donnée essentielle à prendre en compte dans l'élaboration des politiques publiques.

3.2.2.1 Le multiculturalisme de Kymlicka : Une approche libérale des droits des minorités

Selon Kymlicka (2001, p. 9), la diversité au sein des sociétés politiques constitue un défi redoutable qui se pose aux démocraties contemporaines, et constitue potentiellement une source de division et de conflits autour des questions identitaires (Kymlicka, 2001, p. 9). Ce constat est le principal socle autour duquel les théoriciens du multiculturalisme ont bâti leur réflexion. Le projet intellectuel de ce courant est de trouver des « solutions moralement légitimes et politiquement viables » pour garantir la survie des institutions démocratiques libérales dans un contexte de diversité et de revendications particularistes des groupes minoritaires.

Les théories du multiculturalisme stipulent qu'il est impérieux, voire urgent, dans les sociétés contemporaines, de penser un modèle qui concilie les exigences de la démocratie

libérale avec le respect des identités nationales, ethniques et culturelles des minorités qui se manifestent de plus en plus dans de nombreux pays (Martiniello, 2011, p. 10). Ainsi, à un égalitarisme rigide que promeut le libéralisme radical sous le couvert de la non-discrimination et d'une citoyenneté homogénéisante, le multiculturalisme oppose une approche différentialiste au cas par cas nécessaire à la survie et à l'épanouissement des groupes culturels, ethniques et linguistiques minoritaires. Presque tous les courants théoriques du multiculturalisme s'accordent sur ce principe du différentialisme dans la gouvernance des sociétés plurielles (Félix Mathieu, 2017; Fistetti, 2009; May, 2016). À plus forte raison lorsque certaines communautés, sous le poids de l'histoire coloniale, continuent de faire l'expérience de la domination culturelle, politique et économique de la part des groupes majoritaires.

L'exemple des peuples autochtones en Amérique du Nord montre que l'application du modèle républicain radicalement égalitariste est inopérante dans le projet de création d'une société juste et équitable. En accordant le même traitement à tous les citoyens dont certains continuent de faire face à la discrimination et au racisme systémique, le libéralisme radical devient moralement injuste et politiquement cynique. Pour résorber cette situation d'injustice, les théoriciens du multiculturalisme proposent une gouvernance différenciée capable de prendre en charge et de corriger la fragilité des minorités historiques et culturelles face aux groupes majoritaires.

En réinterprétant les fondements du libéralisme, Kymlicka (2001, p. 78) pense que la prise en charge des droits des minorités n'est pas contradictoire avec la pensée libérale qui dès la fin du XIXe siècle faisait déjà du statut des minorités nationales dans les États multinationaux une préoccupation politique et intellectuelle. Dans cette perspective, dans

un effort de conciliation du libéralisme politique avec le multiculturalisme, Kymlicka propose la citoyenneté multiculturelle en tant que théorie libérale qui accorde certains droits particularistes aux minorités linguistiques, aux peuples autochtones et aux populations issues de l'immigration afin de leur permettre de conserver certains traits de leur identité qui sont compatibles avec la démocratie libérale (Kymlicka, 2001). Concrètement, dans un pays comme le Canada, Kymlicka soutient l'idée de l'autonomie gouvernementale pour les peuples autochtones et pour les minorités francophones, ainsi que l'accommodement de certains traits culturels des populations immigrées qui n'entreraient pas en conflit avec les principes démocratiques.

3.2.2.2 Le multiculturalisme de Charles Taylor : Une approche communautaire

Tout en défendant l'idée d'une gouvernance différenciée dans un contexte de diversité, Charles Taylor va plus loin en considérant le multiculturalisme comme « le point d'appui d'une réinterprétation radicale du libéralisme » (Fistetti, 2009, p. 107). Il fait du différentialisme et de la reconnaissance envers les groupes minoritaires, la pierre angulaire de toute politique du multiculturalisme (Taylor et al., 1994, p. 25-73). Pour ce philosophe canadien, le sujet libéral qui s'impose comme unique entité civique reconnue par le législateur est inapte à rendre compte de l'oppression dont peuvent être victimes les minorités culturelles, raciales et religieuses du fait de leur identité minoritaire. Ainsi Taylor défend l'idée selon laquelle, une société libérale qui ne reconnait ni ne valorise les identités des groupes minoritaires est une société injuste, car « une personne ou un groupe de personnes peuvent subir une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent

leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes. » (Taylor, 2009, p. 41).

Pour Taylor, les injustices culturelles impactent négativement la citoyenneté des personnes dont l'identité est dévalorisée et non reconnue par les institutions publiques. Ce manque de reconnaissance des minorités est ainsi présenté comme une forme d'oppression qui les empêche de participer pleinement à la vie politique, sociale, culturelle et économique de leur société d'appartenance, en tant que citoyens porteurs d'une identité propre (Taylor, 2009, p. 42). Le multiculturalisme de Taylor est ancré dans la politique de reconnaissance envers les identités collectives minoritaires. Il hisse la satisfaction des besoins identitaires des minorités au rang de nécessité absolue. C'est une critique radicale du modèle libéral atomiste qui sanctuarise les droits et libertés individuels en ignorant totalement les droits collectifs des minorités culturelles à l'intérieur d'une communauté politique. Une telle approche du multiculturalisme est qualifiée de communautarienne, dans ce sens qu'elle dilue les droits individuels du sujet libéral dans les droits collectifs des communautés culturelles.

Pour les communautariens, l'exigence de reconnaissance de valorisation des identités minoritaires a pour but de lutter contre la discrimination et les inégalités qui créent des citoyens de « première » et de « seconde classe » (Taylor et al., 1994, p. 37) . À ce propos, pour Taylor, une gouvernance juste et équitable dans les sociétés plurielles doit non seulement reconnaitre et promouvoir l'identité culturelle des minorités, mais aussi et surtout, leur accorder des droits collectifs nécessaires à la préservation de leur authenticité. L'idéal d'authenticité en tant que fidélité à soi et sa façon d'être (Taylor, 2009, p. 44) est central dans la théorie de Taylor. Pour lui, les sociétés démocratiques doivent permettre

aux individus et aux communautés de se définir eux-mêmes et de vivre conformément à leur conception du bien et du mal, à condition, naturellement, de ne pas porter atteinte aux droits et aux libertés d'autrui. Taylor fait confiance aux perceptions intimes du bien et du mal et considère qu'elles sont essentielles pour orienter un être humain vers ce qui est juste. C'est l'idéal d'authenticité qui est, pour Taylor, une exigence morale (Taylor, 2003). C'est une approche proprement kantienne de la morale. En toute autonomie, l'individu est le seul à connaitre ce qui est bien ou mauvais pour lui. Dans cette perspective, Taylor souhaite que les minorités ethnoculturelles dans les sociétés multiculturelles ne soient pas obligées de modeler leur vie suivant les exigences de conformité à la culture dominante, mais qu'elles soient plutôt encouragées à trouver dans leur authenticité, les sources du bien et de l'action juste (Taylor, 2009, p. 48).

3.2.2.3 Le multiculturalisme de Bhikhu Parekh : Entre perspectives postcoloniale et postmoderne

La pensée de Bhikhu Parekh sur le multiculturalisme est parmi les plus ancrées sur le courant postcolonial. Elle est construite sur les jalons de la déconstruction de l'européocentrisme et la promotion du pluralisme axiologique qui mettrait fin à la dépendance culturelle du colonisé (May, 2016, p. 62). Parekh voit dans le multiculturalisme une occasion de mettre fin au sentiment de supériorité de la culture occidentale sur les autres cultures. Le but étant de créer une véritable société juste et équitable, guidée par les valeurs cardinales du libéralisme que sont l'égalité, la liberté et l'unité de la communauté politique (Parekh, 2019, p. 61). Parekh montre ainsi que, contrairement aux critiques formulées par certains par certains libéraux (Barry, 2002; Okin et al., 1999; Preiss, 2011), le multiculturalisme ne tourne pas le dos aux valeurs libérales,

au contraire il en constitue une essence dans la mesure où elle cherche à répondre au besoin de liberté et d'égalité des minorités au sein des sociétés libérales contemporaines. Cette thèse de la compatibilité entre la pensée libérale et les droits des minorités est largement partagée par Kymlicka (2001, p. 80).

Pour Parekh (2019, p. 161), il est essentiel dans une démocratie libérale, que les minorités puissent garder leur identité dans le respect de la loi sans être stigmatisées ni faire l'objet d'exclusion du fait de leur appartenance culturelle. Son postulat fondamental est que la culture et l'identité jouent un rôle important dans la vie de toute société. Le défi de la théorie politique chez Parekh consiste donc à élaborer un système de gouvernance autour des principes libéraux d'égalité, de liberté et d'unité nationale dans le respect des droits des minorités et la valorisation de leur identité. Pour adresser cette problématique, il part du principe que "*For the multiculturalist integration and respect for minority identity are closely related. The latter without the former leads to social fragmentation; the former without the latter is oppressive and fragile*". On peut à cet effet constater que l'importance de la reconnaissance et de la valorisation des identités minoritaires dont parle Taylor (Taylor, 2009; Taylor et al., 1994) revient dans la pensée de Parekh. Pour ces deux théoriciens du multiculturalisme, les êtres humains s'organisent toujours autour d'un système de référence culturelle ou identitaire qui leur permet de donner un sens et une signification aux choses qui les entourent. La non-reconnaissance de ce système de définition de soi par les organisations politiques constitue une forme d'oppression et de violence envers les groupes concernés (Parekh, 2019; Taylor, 2009).

Dans le multiculturalisme de Parekh (2006), le relativisme et le monisme sont inopérants, car considérés comme des doctrines incohérentes. Le premier ignore qu'en tant que sujets

moraux, les êtres humains ont en commun certaines valeurs qu'ils partagent au-delà des clivages culturels ou philosophiques, et le second ne reconnait pas la médiation qui s'opère entre la nature humaine et la culture dans la construction des valeurs morales au sein d'une société (Parekh, 2006, p. 127). À ce propos, Parekh définit le monisme moral comme "*The view that only way of life is fully human, or the best, and that all others are defective to the extent that they fall short of it*" (Parekh, 2006, p. 16). Avec une telle représentation du sujet moral, le monisme ignore la diversité des cultures et des identités qui est pourtant au cœur du multiculturalisme.

La supposée supériorité du modèle politique et culturel occidental qui est pris comme référence pour juger ou évaluer le mode de vie des autres peuples doit être relativisée selon Parekh, sans pour autant tomber dans les excès du relativisme moral et culturel qui passe outre certaines valeurs humaines qui s'imposent à tous. Entre ces deux extrêmes que sont le monisme et le relativisme, Parekh (2006, p. 127) adopte une position médiane et promeut ce qu'il a appelé le *minimum universalism* (universalisme minimum) qui accepte l'existence de valeurs communes à l'humanité entière, mais rejette l'idée d'un mode de vie universel. Ce positionnement de Parekh entre le monisme et le relativisme, soutient l'idée selon laquelle le multiculturalisme est avant tout une philosophie pluraliste et universaliste qui reconnait aussi bien la morale universelle partagée par tous les peuples et que les identités culturelles spécifiques à chaque peuple et qui l'inspire son art de vivre, sa façon de faire et de s'organiser.

Dans cette perspective, il n'existe pas une seule façon de vivre et de bien vivre dans les sociétés humaines, car chaque peuple, chaque culture a son système de représentation et de signification duquel émergent ses valeurs propres en plus de celles qui émanent de la nature

humaine. À cet effet, Parekh affirme que le monisme moral "*is a deeply flawed response to moral and cultural diversity*" (Parekh, 2006, p. 50) . C'est une perspective postcoloniale et postmoderne qui s'inscrit dans la critique de la modernité occidentale. Cette critique rapproche Parekh des auteurs comme Edward Saïd, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, entre autres, qui sont considérés dès les années 1960 comme les représentants du courant critique de la modernité occidentale (Hottois, 2005). Les philosophies du multiculturalisme se trouvent confortées par ce courant qui se prête volontiers à la critique de la raison occidentale qui est imposée au reste du monde par l'entremise du colonialisme, comme une référence absolue.

Les sociétés pluralistes sont par définition des sociétés complexes (Benedict, 1962, p. 1235), et les conflits qui y ont cours sont difficiles à cerner en raison de la complexité de leurs enjeux et la diversité de leurs acteurs. Aborder les sociétés pluralistes sous le prisme des conflits expose le chercheur au risque d'essentialisation de la division et des affrontements intergroupes d'une part et de négligence des dynamiques de solidarité et de coopération qui s'opèrent au sein des sociétés pluralistes au-delà des appartenances de groupes d'autre part. Notre sujet qui traite des conflits identitaires dans deux sociétés multiculturelles nous expose donc à ce risque. Nous en sommes conscients. Pour éviter ces écueils, nous allons faire recours aux approches théoriques d'inspiration constructiviste qui mettent en avant dans l'explication des phénomènes identitaires, le poids des émotions et des représentations dans les rapports intergroupes.

En somme, nous considérons que les conflits identitaires dans les sociétés multiculturelles sont vécus de manière subjective; ce qui justifie le choix de l'épistémologie constructiviste comme cadre d'analyse dans le présent travail. Sur les questions identitaires,

l'épistémologie constructiviste privilégie la façon dont les groupes humains se définissent eux-mêmes et non les catégories positivistes et déterministes qui les fixent de manière essentialiste dans les identités parfois assignées. Les théories de la reconnaissance, la théorie de l'identité sociale et les théories postcoloniales desquelles découlent la plupart des théories du multiculturalisme constituent le soubassement théorique de cette analyse sur la conflictualité identitaire dans les sociétés multiculturelles. Elles permettront d'examiner les conflits identitaires et les politiques de l'identité au Cameroun et au Canada en tenant compte de la construction de l'image de soi et de l'altérité dans les rapports de pouvoir intergroupes.

Chapitre 3 - Approches méthodologiques de la thèse

Gaudet (2018, p. 4) définit la méthodologie comme un discours sur les principes et les méthodes de la recherche scientifique. Ce chapitre sur la méthodologie a pour but de présenter le terrain de recherche, de justifier le choix des variables étudiées et des sources exploitées, et enfin de décrire les méthodes de collecte et d'analyse des données employées dans le processus de recherche. Ce canevas qui encadre la définition de l'objet et du cadre d'étude ainsi que la méthode employée pour produire et interpréter les données, est essentiel à toute recherche scientifique (Juan, 1999, p. 9). Selon Campenhoudt et Quivy (2011, p. 166), la méthode est un « dispositif spécifique de recueil ou d'analyse des informations, destiné à tester des hypothèses de recherche » (Campenhoudt et Quivy, 2011, p. 166). Au sens large, c'est une forme de codification des règles applicables dans une recherche scientifique. Elle permet au chercheur de s'imposer des normes de collecte et d'analyse des données afin de mieux encadrer, voire, systématiser la production du savoir scientifique (Moriceau et Soparnot, 2019, p. 9). Dans les lignes qui suivent, nous allons présenter la méthodologie de notre thèse en lien avec l'épistémologie et les méthodes employées pour répondre aux différentes questions de recherche, énoncées lors de la problématisation du sujet.

1 Ancrage épistémologique et choix méthodologique

La nature de cette thèse qui porte sur une étude de cas multiples a orienté notre méthodologie vers les approches comparatives et qualitatives de la recherche. Ces approches vont être explicitées et leur choix justifié dans les lignes qui suivent.

1.1 L'approche comparative : Méthode et stratégie de recherche

Notre recherche porte sur une analyse comparative des politiques d'identité et des luttes identitaires au Cameroun et au Canada, deux sociétés politiques hautement diversifiées sur le plan linguistique, ethnique, religieux et culturel. Elle implique à cet effet l'emploi des méthodes de recherches qui rendent fidèlement compte des dynamiques et des usages de l'identité dans l'espace public, autant par les groupes porteurs d'identité distincte et minoritaire que par les groupes majoritaires et les institutions publiques et privées. Une telle représentation des faits et des dynamiques identitaires dans deux pays différents par leur histoire, leur organisation, leur démographie et leur niveau de vie, constitue un important défi heuristique. Pour relever ce défi, nous proposons de traiter ces questions en mettant en avant la stratégie de la comparaison internationale comme méthode de recherche, mais aussi comme posture intellectuelle qui, en tant que stratégie de recherche, « transcende les clivages et les territoires constitués » (Lallement et Spurk, 2003, p. 7).
L'étude comparative des conflits identitaires et du multiculturalisme au Cameroun et au Canada inscrit notre travail dans le domaine des études comparatives régionales ou *Comparative Area Studies*, qui représentent :

> A broad approach consisting of any self-conscious effort to do two things simultaneously: (i) balance deep sensitivity to context in each of the locals being examined with the use of some variant of the comparative method to surface causal linkages that are portable across world regions; and (ii) engage ongoing research and scholarly discourse in two or more area studies communities against the backdrop of more general concepts and theoretical debates within a social science discipline (Ahram et al., 2018, p. 3).

Cette posture de recherche, relativement nouvelle en sciences humaines et sociales permet d'aller au-delà des frontières géographiques et disciplinaires pour approfondir les connaissances sur des phénomènes humains transversaux comme les conflits ou les politiques publiques. Pour cela, il faut s'inscrire dans une perspective épistémologique fondamentalement dialectique dans laquelle « la négation de soi par confrontation avec l'autre reste un moyen privilégié de la connaissance du Même » (Lallement et Spurk, 2003, p. 9). Autrement dit, la comparaison entre les pays se nourrit du dialogue que le chercheur organise entre les catégories intellectuelles et les réalités empiriques de son monde et ceux du monde qu'il étudie.

À ce propos, Jucquois (1989, p. 14) postule que le comparatisme se situe « dans la capacité du sujet à pratiquer une décentration sinon permanente, du moins périodique, et cela tout en s'impliquant personnellement et profondément dans la démarche scientifique ». Et Seiler (2004, p. 28) d'ajouter « plus on compare plus on tend à se décentrer, et plus on se décentre mieux on comparera ». Le chercheur comparatiste doit ainsi faire preuve d'ouverture pour remettre en question ses schèmes mentaux et intellectuels une fois au contact d'autres réalités qui lui sont moins familières. C'est ainsi que s'installe le dialogue entre ses représentations intellectuelles et son terrain. Ce dialogue met à contribution les spécificités locales, propres à chaque région ou à chaque pays, sans pour autant négliger la nécessaire construction d'un cadre théorique global qui s'appliquerait partout.

Köllner et Basedau (2007, p. 112) ont identifié trois types d'études comparatives régionales : les études comparatives intrarégionales qui comparent les phénomènes pris dans différents pays d'une même région, les études comparatives interrégionales qui comparent les processus politiques et sociaux qui affectent différentes régions du monde,

ce type de comparaison se focalise sur de grands ensembles régionaux, et enfin les études comparatives transrégionales (*cross-regional comparison*) qui comparent les politiques publiques ou les phénomènes sociaux dans des pays appartenant à différentes régions du monde. Cette recherche s'inscrit dans ce dernier type d'étude comparative régionale. Puisque le Cameroun et le Canada qui constituent les cas d'études sont situés respectivement en Afrique subsaharienne et en Amérique du Nord, deux régions que presque tout sépare, aussi bien la géographie et l'histoire que le niveau de développement socioéconomique.

Les études comparatives transrégionales sont rares en sciences humaines et sociales, parce que très coûteuses et assez complexes (Basedau et Köllner, 2007, p. 112). Et pourtant, lorsqu'elles sont bien menées, leur apport théorique en ce qui concerne la connaissance des dynamiques politiques et sociales dans les sociétés contemporaines est considérable. Le fait d'être venu du Cameroun pour mener cette recherche comparative dans le cadre d'un programme doctoral au Canada constitue un avantage pratique sur le plan méthodologique et épistémologique, dans la mesure où, comme le soulignent à juste titre Ahram et al. (2018, p. 4) , les études comparatives transrégionales sont idéalement réalisées par des chercheurs formés hors de leur pays d'origine, et qui mobilisent leurs expériences et sensibilités personnelles pour enrichir l'analyse comparative entre leurs pays d'origine et le pays où ils mènent la recherche. Cet avantage a été capitalisé dans notre recherche de terrain, car nous avons passé moins de temps au Cameroun que nous connaissons mieux à priori, qu'au Canada qui nous est moins familier.

Cependant, si les études comparatives intrarégionales sont relativement faciles à mettre en œuvre du fait d'une certaine homogénéité des contextes locaux, les études transrégionales

comme la nôtre font face à plusieurs défis : les profondes différences de contexte entre les pays étudiés (Basedau et Köllner, 2007, p. 115), les obstacles de la langue, les degrés de familiarité inégaux…(Lallement et Spurk, 2003, p. 14). Pour un usage pertinent et fructueux de la comparaison, Lallement et Spurk (2003, p. 14) exigent d'une part que le chercheur soit capable de comprendre et d'expliquer ses modes de production des données, et d'autre part qu'il ne s'en tienne pas à la confrontation terme à terme des objets investigués. Dans le but de réduire les risques liés au relativisme dans la comparaison (Lallement et Spurk, 2003, p. 9), nous avons construit ou emprunté des concepts et des catégories d'analyse qui ont la même signification empirique dans les deux cas d'études. Ce qui renforce la posture constructiviste que revendique cette thèse.

Les résultats de telles études permettent de tester le caractère universel des théories et des concepts développés dans divers domaines de connaissances, et dans différents contextes empiriques (Basedau et Köllner, 2007, p. 112). Par exemple, la comparaison entre les réalités multiculturelles au Cameroun et au Canada peut permettre de tester l'universalité des politiques d'identités et des théories du multiculturalisme développées dans le monde politique et universitaire au Canada, et vice versa.

Dans l'étude des conflits identitaires et des politiques d'identité, la posture comparative permet au chercheur d'enrichir ses connaissances sur les aspects spécifiques et généraux des mécanismes conflictuels et des modes de gouvernance dans les sociétés multiculturelles. À cet effet, elle apporte de nouvelles pistes de théorisation des phénomènes étudiés. Aussi, l'un des avantages de l'approche comparative des phénomènes sociaux est la prise en compte de la complexité causale (Rihoux et al., 2004, p. 126), d'autant plus qu'un même enchainement d'évènements plus ou moins identiques peut

s'observer dans deux pays différents, sans avoir nécessairement les mêmes conséquences ou résultats. En effet, comme le soulignent Badie et Hermet (1990, p. 90), l'ambition heuristique de l'approche comparative n'est pas seulement de souligner les ressemblances et les dissemblances des cas d'étude, elle permet aussi et surtout d'aboutir à une explicitation des mécanismes qui paraissent susciter ces ressemblances et ces dissemblances. Autrement dit, il est question de dire pourquoi les mêmes causes ne produisent pas toujours les mêmes effets dans les cas étudiés.

1.2 L'approche qualitative comme méthode de collecte et d'analyse des données

Le principal enjeu méthodologique de cette recherche est de mettre sur pieds un plan de production des connaissances scientifiques sur les conflits identitaires et les politiques d'identité dans deux organisations politiques multiculturelles, le Cameroun et le Canada, en se basant sur la description et l'interprétation du matériel empirique issu de ces deux pays. La réalisation d'un tel projet de recherche nécessite la prise en compte de données subjectives telles que l'identité, le sentiment, les perceptions, les représentations et les valeurs que charrient les individus et les groupes sociaux dans leur accomplissement. Ce qui justifie le choix des approches qualitatives comme méthodes de production et d'analyse des données dans notre travail. Les approches qualitatives sont plus ouvertes à la subjectivité des acteurs et du chercheur, contrairement aux méthodes quantitatives qui s'arriment péniblement avec les données subjectives.

Cependant, même en privilégiant les approches qualitatives, les données quantitatives produites par les organismes spécialisés font partie du matériel empirique de notre corpus. Ces données quantitatives représentées sous forme de nombres ou de tableaux statistiques

sont collectées et analysées qualitativement. Il y a donc dans ce travail la triangulation des méthodes qualitatives et quantitatives, mais avec une nette prépondérance du qualitatif dans la production et l'analyse des données. Cette forme d'analyse est plus adaptée à l'épistémologie constructiviste qui encadre notre rapport à la méthode et aux phénomènes sociaux (conflits identitaires et multiculturalisme) qui font l'objet de cette étude. Les approches qualitatives permettront, dans les chapitres suivants, d'expliciter les politiques d'identité et la dynamique des conflits identitaires au Cameroun et au Canada.

Nous situons notre approche méthodologique au confluent de plusieurs disciplines : l'histoire, la sociologie, l'anthropologie et la science politique. Les différentes méthodes de collecte et d'analyse des données issues de ces champs de connaissance ont été mobilisées dans cette thèse. En effet, pour aborder les diverses formes de conflictualité identitaire et de politique d'identité dans les sociétés camerounaise et canadienne, en considérant leur degré élevé de complexité, nous avons opté pour une production et une analyse des données sur la longue durée afin d'éviter le « péché événementialiste » du temps court dont parle Fernand Braudel (1958, p. 735). En définissant notre corpus empirique autour d'un espace-temps relativement long pour couvrir l'ensemble des données structurelles nécessaires à l'analyse de la problématique du sujet, nous choisissons ainsi de mettre la méthode historico-comparative au cœur de notre démarche. Celle-ci sera combinée aux méthodes socioanthropologiques et aux approches de la politique comparée. Toutes ces méthodes scientifiques de recherche et d'analyse se recoupent et se complètent dans notre travail. Elles vont être explicitées dans les prochaines pages.

1.2.1 La définition du cadre de référence : L'échantillonnage par cas multiple

Dans une recherche en sciences humaines, le cadre de référence oriente les choix méthodologiques du chercheur. Il inscrit la recherche dans un univers physique et théorique à l'intérieur duquel les méthodes de collecte et d'analyse des données seront appliquées. Selon Tremblay, le cadre de référence « délimite les frontières de l'étude, et spécifie l'ensemble des variables qui semblent influencer le phénomène à l'étude, particulièrement celles qui feront l'objet d'observations suivies » (1968, p. 21). Notre recherche porte sur une étude comparative de deux sociétés multiculturelles : la société canadienne et la société camerounaise. Elle est fondée sur une recherche qualitative de terrain en tant que « recherche qui implique un contact personnel avec les sujets de la recherche, principalement par le biais d'entretiens et par l'observation des pratiques dans les milieux mêmes où évoluent les acteurs » (Paillé et Mucchielli, 2012, p. 13). Cependant, pour des raisons pratiques, il est quasiment impossible de mener une recherche qualitative de terrain de manière exhaustive au Cameroun et au Canada, en parcourant toutes les régions de ces vastes territoires. Ainsi, devient-il pertinent et incontournable de faire recours à l'échantillonnage afin de procéder à la sélection du corpus empirique de la recherche que Pires associe à juste titre à l'échantillon (2007, p. 17).

L'échantillon est la partie de l'objet d'étude sur laquelle le chercheur applique ses méthodes de collecte et d'analyse des données. Cette définition rejoint celle de Thietart et al. qui présentent l'échantillon comme « l'ensemble des éléments sur lesquels des données seront rassemblées » (2014, p. 220). Dans la présente recherche, le corpus empirique est constitué des collectivités humaines. Ces collectivités seront alors traitées comme des échantillons, c'est-à-dire des parties de l'ensemble dont l'observation systématique

permettra de dégager des connaissances documentées sur des aspects pertinents de l'ensemble de l'objet d'étude, au-delà de l'unité observée (Pires, 2007, p. 19).

En plus de sa dimension qualitative, cette recherche se veut aussi empirique. Elle est fondée essentiellement sur les données puisées directement sur le terrain à partir de l'observation, des entrevues, des recensions et de l'étude documentaire. Ce sont ces données de terrain, plutôt que des postulats, qui vont principalement nourrir l'analyse dans les chapitres suivants. Selon Olivier de Sardan (2008, p. 8), la rigueur scientifique d'une recherche empirique exige la cohérence des énoncés, et la conformité de ces derniers au « réel de référence », c'est-à-dire aux réalités telles qu'elles ont été révélées par l'espace social mobilisé par le chercheur. Cet espace social qui constitue le corpus empirique de notre thèse a été choisi à la suite d'un échantillonnage qualitatif effectué au Cameroun et au Canada.

Dans cette thèse, le principal défi de l'échantillonnage consistait à constituer un corpus empirique sociologiquement diversifié, dans lequel on retrouve les différentes identités minoritaires engagées dans des luttes pour la reconnaissance dans leur société d'appartenance. Pour relever ce défi, nous avons procédé à un échantillonnage par choix raisonné. Ce mode d'échantillonnage a l'avantage de permettre au chercheur de choisir de manière très précise les éléments constitutifs de son corpus empirique en tenant compte de sa problématique et des possibilités qu'offre le terrain. Toutefois, il a l'inconvénient d'accorder une importance significative à la subjectivité du chercheur, ce qui pourrait constituer une forme de biais épistémologique et méthodologique. La subjectivité est à cet effet consubstantielle à toute recherche en sciences sociohumaines. Comme le dit Salvador Juan, le choix d'un quadrant méthodologique est nécessairement une forme de prise de

position dans les débats qui traversent la pensée sociale (Juan, 1999, p. 14). Cette prise de position s'affirme davantage lorsqu'il s'agit de constituer par choix raisonné l'échantillon d'une recherche de terrain.

Quoi qu'il en soit, les sciences sociohumaines sont toujours traversées dans leurs pratiques par diverses formes de subjectivités que l'on ne pourrait éviter ou contrôler. Cette réalité épistémologique intangible dans les sciences sociohumaines, qu'est la subjectivité du sujet-écrivant trouve son explication dans la complexité de toute œuvre humaine. Elle est par définition inépuisable et riche en significations que lui trouvent ses interprètes (Aron, 1969, p. 228). C'est pour cette raison que le courant constructiviste qui inspire l'analyse dans le présent travail considère les textes en sciences sociales, comme des objets construits sujets à discussions; à la différence du courant positiviste qui les transforme en une compilation des données objectives recueillies sur le réel (Meier et al., 2006, p. 3). De ce qui précède, nous assumons dans le corpus méthodologique de cette thèse, la part de subjectivité inhérente à toute recherche en sciences sociohumaines; tout en reconnaissant la légitimité du doute méthodique que peut manifester tout lecteur avisé. Comme l'affirme Pires, « la recherche apparait comme une façon particulière de bâtir notre propre conviction et de la présenter dans des circonstances définies » (Pires, 2007, p. 63).

En effet, le corpus empirique de la recherche au Cameroun et au Canada a été constitué en opérant un choix raisonné parmi une infinité de possibilités. Pour constituer un échantillon par choix raisonné, le chercheur doit disposer d'une bonne connaissance théorique de son objet d'étude (Thietart et al., 2014, p. 233). Ainsi, pour choisir les sites de recherche de terrain au Cameroun et au Canada, nous avons tenu compte des spécificités des identités collectives et des conflits identitaires dans chacun de ces deux pays, d'une part, et de la

taille minimale que doit avoir notre corpus pour que les résultats de la recherche soient crédibles, d'autre part.

Dans une recherche qualitative, même si le chercheur fait recours aux échantillons de convenance, il est important de noter que la question de la taille d'un échantillon qualitatif est fondamentale dans l'appréciation de la cote de confiance des résultats de la recherche (Thietart et al., 2014, p. 251). Cependant, si la question de la taille de l'échantillon qualitatif est fondamentale, il n'existe pas de critères méthodologiques objectifs qui permettent de déterminer rigoureusement une taille d'échantillon précis pour une recherche qualitative donnée. Tout est fonction des objectifs de la recherche, de la forme et de la complexité de l'objet d'étude, ainsi que des critères de diversifications du corpus empirique définis par le chercheur.

L'impossibilité de couvrir l'ensemble des territoires camerounais et canadien pour une enquête qualitative approfondie auprès des dizaines de millions de personnes nous a poussée à définir notre cadre de référence autour de deux collectivités que sont les villes d'Ottawa pour la partie canadienne de la recherche, et Yaoundé pour la partie camerounaise. Ce corpus empirique qui nous a fourni les données à analyser et à interpréter est considéré ici comme un échantillon de milieu géographique et institutionnel. Selon Pires, un échantillon de milieu géographique ou institutionnel est un univers de travail que le chercheur traite dans son ensemble afin d'en dresser un portrait global approfondi relatif à la question de recherche (Pires, 2007, p. 37-38). Les villes d'Ottawa et de Yaoundé, en tant que capitales respectives du Canada et du Cameroun, vont être traitées comme des entités sociologiques distinctes et juridiquement homogènes capables de fournir les données probantes pour une comparaison des politiques de la diversité des luttes pour la

reconnaissance que les groupes minoritaires mènent dans les deux pays. C'est au bout d'un échantillonnage qualitatif par cas multiples que ces deux villes se sont distinguées comme échantillons légitimes pour la présente recherche.

Un échantillonnage par cas multiples renvoie à un processus de sélection d'un échantillon au bout duquel, le chercheur dégage au moins deux cas d'études qui constituent son corpus empirique. Cette forme d'échantillonnage obéit à deux principaux critères : le critère de diversification et le critère de saturation (Pires, 2007, p. 63). Le critère de diversification exige que les cas d'étude sélectionnés soient suffisamment diversifiés, aussi bien dans leur composition interne (diversification interne) que dans leur contraste avec d'autres cas (diversification externe) pour donner le panorama le plus complet possible de la problématique du sujet (Pires, 2007, p. 63). Et le critère de saturation, quant à lui, requiert que le chercheur élargisse autant que possible son corpus empirique jusqu'à ce que les données nouvellement recueillies n'apportent plus d'informations pertinentes pouvant justifier la création de nouvelles catégories d'analyse dans la recherche (saturation théorique) d'une part, et que « les derniers documents, entrevues ou observations n'apportent plus d'informations suffisamment nouvelles ou différentes pour justifier une augmentation du matériel empirique » (saturation empirique) d'autre part (Pires, 2007, p. 67).

Cependant, il est à remarquer que ces critères de choix de la taille du corpus empirique dans un échantillonnage qualitatif par cas multiple sont pratiquement impossibles à respecter, dans la mesure où les données sur les sociétés humaines sont par définition inépuisables, et aucun chercheur ne peut revendiquer à juste titre l'épuisement de toutes les connaissances sur un cas d'étude en sciences sociohumaines, seulement après avoir

consulté quelques sources préalablement définies par ses soins. En effet, la saturation, qu'elle soit empirique ou théorique, n'est que relative et c'est le chercheur qui estime empiriquement, en fonction des données que lui fournissent ses derniers matériaux empiriques, s'il a atteint le seuil de saturation (Thietart et al., 2014, p. 252). En somme, le critère de saturation conduit le chercheur à limiter son corpus à une taille raisonnable qui lui permet d'une part d'éviter le gaspillage de ses ressources (temps, argent, efforts physiques...), et d'autre part de généraliser ses résultats à l'ensemble de sa population cible (Pires, 2007, p. 68).

1.2.2 Le choix des villes d'Ottawa et de Yaoundé comme corpus empirique de la recherche

Les villes d'Ottawa et de Yaoundé sont deux grandes collectivités, dont les caractéristiques sociologiques, et les formes d'organisations institutionnelles sont respectivement à l'image de deux grands ensembles multiculturels à l'étude que sont le Canada et le Cameroun. Ces deux métropoles présentent les principales caractéristiques d'une société multiculturelle, aussi bien du point de vue sociologique qu'institutionnel. Elles justifient, en cela, leur statut de capitales politiques des pays qui se définissent comme multiculturels, et représentent la version miniaturisée des sociétés diversifiées sur le plan linguistique, ethnique, religieux, et culturel qui aspirent à une gouvernance inclusive des affaires publiques.

Dans cette diversité, la présence de communautés ethnoculturelles et linguistiques en situation minoritaire, la pratique réelle ou revendiquée du bilinguisme français-anglais dans les institutions publiques et privées, et l'existence de formes variées de luttes pour la reconnaissance des groupes minoritaires constituent autant de défis à relever par les systèmes de gouvernance. Aussi, jusque dans ces capitales, les centres des décisions

politiques sur le plan national, la question des droits des peuples autochtones sur les espaces qu'occupent les établissements publics représente un enjeu important de revendication ou de conflit entre l'État et ces minorités.

À cet égard, on peut légitimement considérer les villes qui ont un tel niveau de concentration des enjeux du vivre-ensemble dans la diversité comme des laboratoires d'études des politiques d'identité et des conflits identitaires dans les sociétés multiculturelles. Plus spécifiquement, en matière de diversité et de politiques du vivre-ensemble, autant dans les discours que dans la réalité, les villes de Yaoundé et d'Ottawa sont respectivement les portraits sociologiques et organisationnels du Cameroun et du Canada. Elles constituent de ce fait un intéressant corpus empirique dont l'étude de l'organisation, des rapports entre majorité et minorité, des revendications des groupes minoritaires ou encore des défis de la gouvernance multiculturelle qui y sont observés, pourrait permettre, avec une marge d'erreur qu'acceptent les recherches qualitatives de cette nature, d'avoir le portrait global des enjeux des luttes identitaires et de la gouvernance multiculturelle à l'échelle du Canada et du Cameroun.

1.2.2.1 Le choix de la ville d'Ottawa

Le choix de la ville d'Ottawa s'est imposé à plus d'un titre. C'est la capitale fédérale du Canada, le siège des institutions d'un pays bilingue et multiculturel. D'après les données du recensement démographique 2021 de Statistique Canada, la population de la ville d'Ottawa est de 1 017 449 habitants en 2021, faisant d'elle la quatrième ville canadienne la plus importante en nombre d'habitants après Toronto (2 794 356 habitants), Montréal (1

762 949 habitants) et Calgary (1 306 784 habitants) et la deuxième dans la province de l'Ontario derrière Toronto (Statistique Canada, 2021).

La ville d'Ottawa compte une minorité de Francophones et une majorité d'Anglophones, dans une province, l'Ontario, elle aussi majoritairement anglophone, avec environ 93,5 % de population qui sont anglophones unilingues contre 4,1% de population de francophones unilingues (Statistique Canada, 2022a). Les chiffres de la démographie linguistique relative à la maitrise des langues officielles à Ottawa révèlent que sur une population de 1 006 965 habitants à l'exclusion des résidents d'un établissement institutionnel, les personnes qui maitrisent seulement l'anglais sont au nombre de 610 175 (60,6%); celles qui maitrisent seulement le français, 14 275 (1,42 %), celles qui sont bilingues, 367 035 (36,45%), et celles qui ne maitrisent ni le français ni l'anglais, 15 480 (1,53%) (Statistique Canada, 2022e).

En 2017, le parlement provincial de l'Ontario a adopté un projet de loi faisant de la ville d'Ottawa une ville officiellement bilingue, et dès 2001, le conseil municipal avait adopté une politique de bilinguisme dont le principe est « d'accorder les mêmes droits, statuts et privilèges aux deux groupes de langues officielles » à travers la langue de travail, la langue de service, les programmes culturels, les services de communication, etc. (Ville d'Ottawa, 2021). En effet, la collectivité d'Ottawa est juridiquement une entité bilingue à l'image du Canada. Elle est aussi multiculturelle et cosmopolite du fait de la diversité ethnoculturelle, religieuse et linguistique de sa population dont environ 25,90% sont nées à l'étranger (Statistique Canada, 2022e). Les immigrants constituent ainsi une des composantes de la diversité sociodémographique du Canada. Depuis la fin des années 1990, le nombre des immigrants qui s'installent à Ottawa est en constante augmentation, passé de 51 775

personnes ayant un statut d'immigrant en 2000 à 259 215 en 2021 (Statistique Canada, 2022e). Ce qui veut dire qu'environ un quart des habitants de la capitale fédérale sont des immigrant.e.s venus des Amériques, d'Afrique, d'Europe, d'Asie et d'Océanie (Statistique Canada, 2022e). Ces nouveaux arrivants sont loin d'être une entité culturellement homogène ; ce sont des populations dans lesquelles diverses composantes ethnoculturelles, linguistiques, nationales, raciales et religieuses sont représentées.

Aussi, la ville d'Ottawa est historiquement le territoire traditionnel des Anichinabés (une nation autochtone) qui y habitent encore, en plus des autres peuples autochtones venus d'autres régions du Canada (Ville d'Ottawa, 2010). Le nombre d'Ottavien.ne.s qui ont une ascendance autochtone est de 8200 d'après le recensement de 2021(Statistique Canada, 2022e). Cette présence des peuples autochtones enrichit ce tableau de la diversité qui fait d'Ottawa un condensé du Canada dans 2700 km^2 (Ville d'Ottawa, 2022). Ainsi, la capitale fédérale présente les principaux traits caractéristiques qui nous intéressent dans cette recherche. Elle est à ce propos un intéressant corpus empirique qui pourrait favorablement renseigner sur les réalités multiculturelles du Canada.

1.2.2.2 Le choix de la ville de Yaoundé

Le choix de la ville de Yaoundé comme terrain privilégié d'enquête sur le multiculturalisme et les conflits identitaires au Cameroun répond presque aux mêmes exigences que la ville d'Ottawa pour le cas du Canada. Yaoundé est une ville administrative, cosmopolite et plurilingue, qui accueille des populations issues de toutes les aires culturelles au Cameroun ainsi que celles venues de l'étranger. En effet, aussi bien sociologiquement, qu'administrativement, la ville de Yaoundé peut être considérée comme

un Cameroun à petite échelle du fait de la diversité des identités de groupes qu'on y retrouve, du plurilinguisme de son corps sociodémographique et de son organisation administrative en tant que capitale politique et administrative d'un pays multiculturel.

Yaoundé est une métropole cosmopolite aux mille visages qui compte environ 4 millions d'habitants (Word Population Review, 2021). On y rencontre près de 200 groupes ethniques parlant chacun sa langue (Onguéné Essono, 2018, p. 96). On peut citer entre autres, les Eton, les Bassa, les Yambassa, les Bafia, les Bamoun, les Bamilékés, les Gbaya, les Peuls, etc., en plus des Éwondos qui sont des natifs de la ville et considérés comme autochtones (Institut National de la Statistique, 2019, p. 3-4; Onguéné Essono, 2018, p. 94; United Nations Human Settlements Programme, 2009, p. 9). Il est nécessaire de préciser ici que le terme de « population autochtone » est très polémique au Cameroun du fait de la difficulté pour le législateur de définir ce qu'est un autochtone dans un pays où jusqu'au début du XIXe siècle, plusieurs peuples étaient encore en mouvement et ne se sont définitivement sédentarisés qu'avec l'arrivée de l'ordre colonial. Nous y reviendrons pour montrer que, dans un tel contexte marqué en plus par les mouvements migratoires internes qui sont intervenus pendant et après la période coloniale, le statut de population autochtone est très complexe à définir et porteur de germes de conflits identitaires et de tribalisme au Cameroun. Nous n'utiliserons ce terme (autochtone) que pour désigner les Peuples autochtones des forêts et les Mbororos qui jouissent du statut particulier de peuples autochtones au Cameroun, reconnu comme tel par les organisations internationales (Bureau International du Travail, 2015). Pour le reste, en lieu et place des peuples autochtones, nous utiliserons le concept de peuples natifs pour désigner les groupes qui

revendiquent le statut d'autochtone dans une ville ou région donnée au Cameroun en vertu de leur antériorité sur le territoire par rapport aux autres groupes.

La ville de Yaoundé est également une terre d'immigration qui accueille depuis des décennies des ressortissants étrangers venus des cinq continents. On y retrouve, entre autres, des Tchadiens, des Rwandais, les Togolais, les Centrafricains, les Maliens, les Sénégalais, les Nigériens, les Nigérians, les Français, les Américains, les Chinois, les Libanais, les Italiens, les Arabes, qui travaillent dans les domaines variés tels que la diplomatie, l'éducation, la Santé, les travaux publics, l'exploitation forestière et minière, la grande distribution et le petit commerce (Onguéné Essono, 2018, p. 94).

Cette démographie multiculturelle se traduit sociologiquement par une multiplicité des identités culturelles et linguistiques qui cohabitent et partagent les mêmes espaces de vie, de représentation et de revendication. Cette cohabitation multiculturelle a sécrété au fil du temps un « conflit linguistique lavé » entre les groupes qui utilisent leurs langues « avec le même dynamisme que dans leurs lieux d'origine » (Onguéné Essono, 2018, p. 96).

Dans la plupart des cas, les populations de Yaoundé sont attachées à leur communauté ethnoculturelle à travers des réseaux de solidarité ethniques qui se structurent et s'entretiennent sur la base des associations ethniques ou régionales (Abouna, 2011). À Yaoundé, comme dans presque toutes les villes du Cameroun, à côté des chefs traditionnels installés par l'État pour jouer le rôle d'auxiliaires de l'administration, il y a des chefs ethnocommunautaires, non reconnus par les institutions publiques, mais qui jouent un rôle important dans la société en tant que représentant et porte-parole de leur communauté (Nji Npochinto, communication personnelle, 21 août 2021). Une telle configuration

sociodémographique offre au chercheur un corpus empirique très diversifié qui permet de couvrir à partir du local, les principaux enjeux du vivre-ensemble à l'échelle nationale.

En plus d'être la capitale politique et administrative du Cameroun, Yaoundé est une ville universitaire dans laquelle on retrouve plusieurs grandes écoles et instituts d'enseignement supérieur publics comme privés. Ce qui attire des milliers de jeunes étudiant.e.s venus des quatre coins du pays y compris des régions anglophones dont les universités avaient jusqu'à très récemment les offres de formation relativement limitées par rapport aux autres universités du pays. En dépit des efforts consentis ces dernières années pour doter toutes les régions des structures de formation et d'enseignement supérieur, Yaoundé demeure l'une des destinations privilégiées des étudiants venus des dix régions du Cameroun, qui s'y installent en nombre et se regroupent pour certains dans des associations ethnocommunautaires représentatives des différentes entités ethniques du Cameroun.

L'organisation des populations sur les bases ethnorégionales qu'on observe à Yaoundé et dans plusieurs villes du pays est symptomatique de la politique d'identité qui marque la gouvernance de la diversité au Cameroun depuis l'ère coloniale (Mokam, 2017). Le sentiment d'appartenance ethnocommunautaire est très fort dans le tissu social et se ressent encore plus dans les institutions de l'État. À cet effet, Yaoundé est une microsociété nationale constituée de plusieurs identités ethnocommunautaires et linguistiques. Onguéné Essono (2018) parle d'un volcan linguistique actif. Une recherche de terrain réalisée sur un corpus empirique aussi diversifié, même si elle est localisée dans une seule métropole, permettrait légitimement de dégager les tendances du multiculturalisme et de ses dynamiques à l'échelle du pays. C'est ce qui justifie le choix de la ville de Yaoundé comme corpus empirique dans cette étude.

En somme, les villes de Yaoundé et d'Ottawa présentent les caractéristiques sociodémographiques pertinentes qui en font des microsociétés multiculturelles par excellence aptes à fournir au chercheur les matériaux nécessaires pour une étude approfondie sur le multiculturalisme et les conflits identitaires au Cameroun et au Canada. En effet, dans la présente recherche, ces deux métropoles représentent respectivement les corps scientifiques des sociétés multiculturelles canadienne et camerounaise que nous avons observées et étudiées pour en dégager les singularités et les généralités concernant les politiques d'identité qui y sont menées d'une part et les conflits identitaires qui y ont cours d'autre part. Les données fournies par ces deux corpus ont considérablement enrichi notre compréhension des enjeux des conflits identitaires entre les différentes communautés qui forment les sociétés multiculturelles, canadienne et camerounaise. Toutefois, dans le processus de recherche, nous avons été amené à récolter certaines informations pertinentes au moyen d'observations ou d'entretiens, dans d'autres villes et localités du Cameroun et du Canada. Toutes les données qui font l'objet d'analyse et de comparaison dans cette thèse ont principalement été collectées par les méthodes de recherche qualitative dont l'emploi sera justifié et explicité dans les lignes qui suivent.

1.3 L'approche compréhensive et interprétative des données

Comme il a été spécifié dans la problématique, le propos de cette thèse est de comprendre et d'interpréter les conflits identitaires et les pratiques socio-institutionnelles du multiculturalisme au Cameroun et au Canada. C'est un objet complexe, multidimensionnel, ancré historiquement et fondé sur les liens intersubjectifs entre les différents groupes

sociaux au Cameroun et au Canada, ce qui, selon Gaudet (2018, p. 8), définit l'objet d'une recherche qualitative.

L'effort de compréhension et d'interprétation du fait multiculturel et des conflits identitaires passe nécessairement par une prise en compte des représentations et de l'expérience vécue des personnes et des groupes porteurs d'identités collectives. Ainsi, la dimension explicative et interprétative de cette thèse justifie l'usage des méthodes qualitatives dans la collecte et l'analyse des données, d'autant plus que ces méthodes accordent une place significative aux témoignages des acteurs, à leurs logiques d'actions et à leurs représentations (Paillé et Mucchielli, 2012, p. 13) et « permet[tent] de saisir plus facilement l'historicité et la complexité du social ainsi que son caractère subjectif » (Gaudet, 2018, p. 8). Ainsi, en tant que phénomène social complexe et subjectif, la dynamique identitaire qui est au cœur de cette thèse est un objet d'étude propre aux approches qualitatives.

Contrairement aux méthodes de collecte des données quantitatives (sondages, questionnaires, tableaux statistiques, etc.) qui se fondent sur des situations d'interrogatoire artificielles et des questions fermées, les méthodes qualitatives collectent les données dans l'environnement naturel des sujets « afin de produire des connaissances in situ, contextualisées, transversales, visant à rendre compte du « point de vue de l'acteur », des représentations ordinaires, des pratiques usuelles et de leurs significations autochtones » (Olivier de Sardan, 2008, p. 41). L'un des défis que l'approche qualitative permet de relever dans l'étude des minorités et qui sont essentiels en études de conflits et plus spécifiquement dans notre thèse est la prise en compte des voix « subalternes ». Très souvent, dans un contexte de domination coloniale, ethnique, ou linguistique, les

dominants s'approprient l'espace public et institutionnel et imposent les formes discursives qui justifient et légitiment leur position en même temps qu'elles culpabilisent et marginalisent les dominés.

Ainsi, pour le cas du Cameroun et du Canada, où les peuples autochtones et les minorités ethnoculturelles et linguistiques souffrent de la marginalisation sociale, politique et institutionnelle, l'approche qualitative qui implique une recherche de proximité auprès des membres de ces groupes a permis d'accroitre dans notre recherche la visibilité des formes discursives et de représentations des « subalternes » dans l'espace public. Le choix épistémologique que nous avons opéré qui consiste à ancrer notre recherche sur les groupes subalternes plutôt que sur les groupes dominants, a laissé la place aux discours « subalternes » pour que les membres de ces groupes puissent s'exprimer et décrire eux-mêmes leur situation, leur vécu et leur représentation dans les sociétés multiculturelles où ils sont minoritaires.

Dans cette étude, l'ancrage des données sur les réalités des « subalternes » s'explique par le fait que leur situation de minorité handicape leur capacité à mobiliser les principaux canaux de communication institutionnelle pour rendre leurs discours audibles dans l'espace public. Aussi, comme le rappelle le sociologue américain Everett Hughes (1996, p. 204), «…les membres de la minorité ont généralement une expérience aiguë du groupe dominant que ce dernier n'en a des membres de la minorité, on peut sans doute en apprendre davantage sur leur relation mutuelle en étudiant la minorité qu'en étudiant le groupe dominant ». Il est à cet effet plus productif de privilégier les voix minoritaires dans la collecte des données.

Une recherche qualitative de proximité auprès des membres des groupes minoritaires permet de rompre avec les méthodes positivistes qui, par leur haut niveau de sophistication et de standardisation, empêchent souvent les chercheurs de saisir le monde social dans sa complexité, dans sa banalité et dans ses multiples visages qui apparaissent sur le vécu et les représentations des acteurs sociaux. Cette approche met en avant le contexte de construction des connaissances et permet une individuation de la méthode sur le terrain afin de l'adapter aux réalités spécifiques de chaque groupe ou de chaque société qui fait l'objet de l'étude (Moriceau et Soparnot, 2019, p. 19).

La flexibilité des méthodes qualitatives nous a permis d'adapter la collecte des données au Cameroun et au Canada en tenant compte des contrastes géographiques, historiques, sociologiques et institutionnels qui existent entre les deux pays. Par exemple, au Canada, les peuples autochtones, les minorités visibles et les communautés de langues officielles en milieu minoritaire ont un statut clairement défini par les textes organiques ; ce qui facilite le choix du chercheur. Alors qu'au Cameroun, aucun texte règlementaire ne désigne un groupe comme peuple autochtone ou minorité linguistique. En effet, en optant pour des études axées sur les minorités, la sélection des participants au Cameroun a tenu compte de la vacuité juridique qui existe autour du statut des minorités. Nous reviendrons dans les prochaines sections du chapitre sur les exigences qui ont présidé au choix des participants au Canada et au Cameroun.

Pour comprendre les enjeux des conflits identitaires et mettre à l'épreuve les politiques d'identité au Cameroun et au Canada, il est nécessaire de donner la parole aux personnes et aux groupes impliqués dans les luttes pour la reconnaissance de leur identité. Une telle démarche permet de collecter directement les informations auprès des acteurs du conflit et

ainsi, d'entrer en profondeur dans leur perception et leur représentation de la diversité telle qu'ils la vivent au quotidien. Le principe d'une recherche de profondeur est d'aller au-delà des apparences et du lieu commun pour tenter de pénétrer le phénomène étudié afin de voir ce qui s'y cache sans apparaitre en surface (Royer, 2016, p. 18). C'est pourquoi on dit de la recherche qualitative qu'elle est une recherche de profondeur.

La recherche de profondeur est essentielle dans l'étude des conflits identitaires, car ces derniers sont par définition les conflits profondément enracinés (Redekop, 2012, p. 26). Pour les comprendre, il est nécessaire de donner la parole directement aux acteurs, afin de collecter les informations pertinentes sur les raisons de leur engagement et leur logique d'action dans le conflit. Il est ainsi question de comprendre le pourquoi et le comment des luttes identitaires engagées par les minorités ethnoculturelles dans les sociétés multiculturelles. Une telle démarche est proprement celle des sciences humaines dans la mesure où elles cherchent à discerner comment et pourquoi les individus ou les groupes agissent dans une situation donnée (R. A. Jones, 2000, p. 13). La recherche de profondeur nous a permis de toucher du doigt les réels enjeux des conflits identitaires qui opposent depuis des décennies les différentes communautés ethnoculturelles au Cameroun et au Canada. Ce qui n'aurait pas été possible avec les études statistiques propres aux recherches quantitatives.

En effet, l'ambition de mettre en évidence les enjeux des conflits identitaires qui opposent les minorités ethnoculturelles et linguistiques aux groupes dominants au Cameroun et au Canada nous a aiguillé vers l'emploi des méthodes d'enquête de terrain qui a permis de mobiliser auprès des différents groupes, les données sur les causes profondes de leur mal-être, la façon dont ils le vivent, ainsi que les revendications qu'elles portent pour

l'édification d'une société multiculturelle juste, dans laquelle ils se sentiraient mieux. Ces enquêtes ont été menées dans le milieu de vie et d'action des personnes interrogées, afin de rendre leurs témoignages les plus authentiques possibles.

L'une des caractéristiques des techniques de recherche et d'analyse qualitative est qu'elles permettent de saisir la signification profonde d'un ensemble de phénomènes (identitaires pour le cas de cette recherche) grâce aux multiples rapprochements, confrontations et mises en relation qu'elles opèrent entre les témoignages recueillis et les faits observés sur le terrain par le chercheur (Paillé et Mucchielli, 2012, p. 15-16). Pour arriver à de telles triangulations, nous avons utilisé plusieurs sources d'informations et plusieurs techniques de collecte des données qui seront présentées plus bas. En faisant recours à une approche qualitative à entrées multiples, par l'utilisation de plusieurs techniques de collecte de données telles que les entretiens semi-directifs, l'observation directe et l'étude documentaire, nous avons pu rassembler une masse critique de données issues de diverses sources. Ce qui nous a permis de les confronter les unes avec les autres par souci de rigueur et d'exactitude.

2 Les techniques et les méthodes de collecte des données employées sur le terrain

Notre recherche de terrain porte sur la collecte de données empiriques relatives aux conflits identitaires, aux politiques du vivre-ensemble, et aux vécus et représentations des minorités ethnoculturelles et linguistiques au Cameroun et au Canada. Dans les sciences sociales à visées descriptives et interprétatives, c'est dans l'engagement du chercheur sur le terrain auprès des populations cibles que les données empiriques sont produites. C'est ce qui nous a amenés à faire du terrain pour la collecte des données nécessaires au traitement de notre sujet.

En tant qu'études collectives de cas, notre recherche est réalisée à partir des méthodes et techniques de collecte de données de type historique, sociologique et anthropologique. En effet, pour rassembler le matériel empirique sur les conflits identitaires et les politiques du multiculturalisme au Cameroun et au Canada, nous avons fait recours à plusieurs procédés comme l'entretien, l'observation, les recensions et les recherches documentaires qui sont, selon Olivier de Sardan (2008, p. 138), les modes de production de données les plus adaptés aux enquêtes de terrains dans les recherches socioanthropologiques.

Dans cette thèse, ces méthodes ont permis de collecter le matériel empirique nécessaire à la description et à l'interprétation des conflits identitaires et des politiques d'identité au Cameroun et au Canada. Les entretiens semi-directifs et l'observation directe nous ont permis de recueillir les données *in situ*, les procédés de recension nous ont fourni des données quantitatives (chiffres et statistiques) qui permettent de mieux comprendre la composition sociodémographique des sociétés qui font l'objet de notre étude, et enfin l'étude documentaire nous a donné accès aux informations détaillées et contextualisées sur les politiques du multiculturalisme ainsi que sur les expériences subjectives des minorités ethnoculturelles et linguistiques au Cameroun et au Canada. La pertinence de ces méthodes de collecte de donnée pour cette thèse va être explicitée ci-après.

2.1 Les entretiens de recherche

L'importance de l'entretien dans cette recherche sur les conflits identitaires dans les sociétés multiculturelles se justifie dans la mesure où les questions qui touchent à l'identité et au multiculturalisme sont nécessairement liées aux représentations et aux systèmes de valeurs et de normativité que les identités collectives adoptent dans leur rapport avec

l'altérité. L'intérêt de cette méthode est que les informations qui en sont issues sont assez diversifiées et pleines de nuances, d'autant plus que chaque informateur se fonde sur son expérience personnelle pour donner son témoignage. Cependant, comme précisée plus haut, notre recherche ne repose pas uniquement sur l'entretien. Celui-ci sera associé à d'autres techniques de collecte de données. Il s'agit donc ici d'une recherche par entretien à usage complémentaire dont le but est de compléter et de contextualiser les données collectées par d'autres moyens (observation directe, recensions, étude documentaire, etc.). À cet effet, l'entretien apporte une perspective expérientielle et personnelle, qui enrichit la compréhension et l' interprétation de l'objet social à l'étude (Blanchet et Gotman, 1992, p. 47).

Dans une recherche de type qualitatif comme celle-ci, l'entretien permet de « collecter les informations détaillées sur les caractéristiques d'une personne, d'un groupe, d'un programme ou de toute entité éducative ou sociale » (N'Da, 2015, p. 26). Ces informations sont produites dans un contexte intersubjectif qui prête le flanc à toutes sortes de représentations que l'informateur se fait de son vécu et des phénomènes sociaux ou politiques qui pèsent sur son quotidien. C'est ainsi que certains de nos informateurs, appartenant à des minorités ethnoculturelles ou linguistiques, ont pu exprimer leur sentiment en tant que porteurs d'identité distincte et minoritaire, et acteurs des revendications ou des conflits identitaires.

Les problèmes du vivre-ensemble et les politiques du multiculturalisme sont diversement interprétés par les populations au Cameroun et au Canada. Et comme nous avons fait le choix dans notre thèse de donner la parole aux minorités afin de rendre compte de leur représentation du vivre-ensemble dans un contexte multiculturel, nous avons mis

l'informateur au centre de la recherche dans le but de donner une certaine profondeur aux informations recueillies. Dans cette perspective, à travers les entretiens de recherche, nos informateurs ont pu s'exprimer le plus librement possible en exposant leurs points de vue et leurs représentations sur les différents sujets que nous avons abordés avec eux. L'entretien de recherche est, à cet effet, une méthode particulièrement adaptée à la recherche qualitative ; c'est ce qui justifie son emploi comme l'une des techniques de collecte des données dans notre thèse.

La question du choix des participants d'une recherche qualitative par entretien est cruciale d'autant plus que ce type de recherche, du fait de sa complexité et du temps nécessaire pour sa préparation et sa réalisation, ne permet au chercheur que d'interviewer quelques dizaines de personnes (Campenhoudt et Quivy, 2011, p. 171). Sur le terrain, la sélection des informateurs devant participer aux entretiens, en tant qu'opération méthodologique essentielle dans la collecte des données, a respecté certaines conditions empiriques, notamment celles de la diversité des profils et du matériel empirique. Comme le soutient Sauvayre (2013, p. 27), pour un meilleur résultat dans les recherches qualitatives par entretien, la sélection des participants doit être régie par la diversité des profils et l'hétérogénéité du matériel empirique afin de garantir au bout de la chaine, la collecte des informations les plus variées et les plus contrastées. De telles données ont constitué un avantage dans notre schéma descriptif et interprétatif puisque nous avons pu, à partir de la diversité de son matériel empirique, couvrir plusieurs formes de manifestation et de développement des conflits identitaires au Cameroun et au Canada. Ce qui a ouvert la voie à une enrichissante perspective de comparaison des réalités et du vécu des minorités ethnoculturelles et linguistiques dans ces deux cas d'études.

Les entretiens que nous avons menés au Cameroun et au Canada sont de type semi-directif. Ils sont largement utilisés en sciences humaines et sociales (Guittet, 2013, p. 9). Ce sont les entretiens au cours desquels le chercheur se sert d'un guide constitué de questions ouvertes qu'il pose à l'informateur tout en lui laissant la liberté de choisir ses mots et de s'exprimer dans l'ordre qui lui convient (Campenhoudt et Quivy, 2011, p. 171). Ils nous ont permis d'approfondir les informations sur les conflits identitaires qui impliquent les minorités ethnoculturelles et linguistiques dans ces pays et sur la façon dont ces groupes s'organisent pour porter des revendications de reconnaissance dans leurs sociétés d'appartenance. Aussi, ces entretiens nous ont donné l'occasion de nous entretenir avec des décideurs et des responsables des institutions chargées d'élaborer ou d'exécuter les programmes et les politiques de promotion de la diversité.

Comme il a été spécifié plus haut, le choix des entretiens semi-directifs tient au fait qu'il s'agit d'une recherche qualitative qui cherche à saisir le sentiment et les représentations des minorités ethnoculturelles et linguistiques sur leur propre vécu et sur leur place dans la société. Les entretiens semi-directifs permettent ainsi au chercheur de poser des questions ouvertes et de garder « la liberté de diriger l'entretien dans toutes les directions qu'il estime intéressantes et susceptibles de fournir des données pertinentes » (Boutin, 1997, p. 28). La flexibilité qu'offrent les entretiens semi-directifs dans la conduite de la recherche auprès des participants nous a permis d'explorer en profondeur les opinions et la rationalité des acteurs des conflits identitaires au Cameroun et au Canada, et ainsi de découvrir de nouvelles catégories d'analyse pertinente pour notre travail. Par exemple, l'existence des sous-catégories identitaires à l'intérieur des minorités linguistiques au Cameroun et au

Canada constitue une découverte intéressante réalisée au cours des entretiens avec les membres de ces groupes.

Dans le cadre de la recherche de terrain, nous avons mené quarante-six entretiens (46) d'une durée de deux heures en moyenne chacun, dont vingt-six au Cameroun et vingt au Canada (Pour la liste des participant.e.s, voir annexe 3). Avec certains participants, nous avons fait deux séances d'entretien avant d'atteindre le seuil de saturation des données. La raison pour laquelle nous avons considéré ce nombre de participants tient au fait que la validité des informations issues des entretiens qualitatifs que nous avons employés sur le terrain est fonction du contexte et non de leur probabilité d'occurrence comme c'est le cas avec les enquêtes par questionnaire; d'autant plus qu'une information issue d'un entretien peut empiriquement avoir un poids équivalent à une information répétée de nombreuses fois par questionnaire (Blanchet et Gotman, 1992, p. 54).

Le nombre de participants au Cameroun est plus élevé par rapport à celui du Canada du fait de l'effet boule de neige et de certaines spécificités empiriques que nous avons rencontrées sur le terrain. C'est ainsi que nous sommes passés de vingt (20) participants qui étaient initialement prévus au Cameroun à vingt-six (26). En effet, certains informateurs nous ont indiqué d'autres informateurs potentiels qui pourraient nous renseigner davantage sur certains thèmes de notre recherche. Aussi, la composition sociodémographique du Cameroun, avec ses plus de 250 groupes ethniques en plus du clivage linguistique entre anglophones et francophones fait apparaitre d'innombrables identités ethnoculturelles et présente un corps social culturellement plus éclaté que ce qui parait. Un tel contexte a nécessité quelques adaptations de circonstance dans la constitution de l'échantillon. Par exemple, tous les entretiens devaient se dérouler à Yaoundé, mais

compte tenu de l'importance des enjeux identitaires sur fond de conflits fonciers entre « autochtones » et « allogènes » à Douala, la capitale économique du Cameroun, nous avons réalisé des entretiens avec deux importants chefs traditionnels locaux.

Les participants que nous avons sélectionnés au Cameroun et au Canada ont des appartenances identitaires et des profils variés. Ils sont constitués de leaders communautaires, de représentants des communautés linguistiques en milieu minoritaire, de membres de minorités ethnoculturelles, linguistiques et autochtones, de cadres de l'administration publique en charge des politiques linguistiques ou du patrimoine culturel, et des chercheur.e.s, d'hommes et desfemmes politiques, de membres de la société civile qui s'impliquent dans la promotion de la diversité et la défense des droits des minorités, etc.

Les leaders communautaires et les membres des minorités ethnoculturelles qui ont été interviewés ont été choisis sur la base de leur connaissance et de leur implication dans les revendications identitaires de leur groupe d'appartenance. Et les cadres de l'administration publique, les hommes et femmes politiques, les membres de la société civile et les chercheurs ont été sélectionnés en fonction de leur niveau de connaissance des conflits identitaires, des politiques d'identité ou du multiculturalisme au Cameroun ou au Canada. Les entretiens ont été réalisés sur la base d'un formulaire de consentement que le participant et le chercheur ont signé. Il définit le cadre contractuel, éthique et heuristique de l'entretien. Aussi, certains participants avaient souhaité disposer du guide d'entretien plusieurs semaines avant la rencontre. Nous leur avions soumis un guide d'entretien qui donne une orientation générale des thèmes et des questions que nous souhaitions explorer.

Les guides d'entretien étaient constitués des thèmes et des questions ouvertes que nous avons adaptés en fonction du profil et de l'appartenance identitaire des participants, afin que chacun puisse apporter des informations spécifiques recherchées. Par exemple, le guide d'entretien qui a servi de base de discussion avec le représentant d'une communauté ethnoculturelle à Yaoundé est différent de celui qui a été utilisé pour interviewer un directeur d'administration publique responsable de la promotion du patrimoine culturel. Les catégories descriptives visées dans la recherche ne s'appliquent pas indistinctement à tous les participant.e.s.; certaines sont de la compétence des responsables politiques et des acteurs gouvernementaux comme les politiques de promotion du bilinguisme et du multiculturalisme, et d'autres sont de la compétence des minorités ethnoculturelles ou linguistiques, notamment les revendications identitaires et autres formes de demande de reconnaissance.

Au cours des entretiens, les données étaient enregistrées au moyen d'un dictaphone si l'informateur en acceptait l'usage et au moyen de la prise de note à la main pour le cas des informateurs qui manifestaient de la réticence à se faire enregistrer. Les données enregistrées par le dictaphone ont été retranscrites de manière littérale, et les notes prises à la main et consignées dans le carnet de recherche ont été classées par thèmes. Toutes ont ensuite fait l'objet d'une analyse de contenu. Nous reviendrons sur le traitement et l'analyse des données collectées plus bas.

2.2 L'observation directe

Pour mieux appréhender les enjeux du multiculturalisme et des conflits identitaires au Cameroun et au Canada, nous avons mobilisé l'observation directe comme l'une des

méthodes de collecte de données dans notre recherche. Guilbert et Jumel (1997, p. 2) définissent l'observation comme une méthode d'investigation scientifique qui consiste à recueillir des informations sur les agents sociaux en captant leurs comportements et leurs propos au moment où ils se manifestent. Pendant notre séjour sur le terrain, nous avons observé, en temps réel dans des espaces publics, les interactions sociales, politiques et institutionnelles entre les différentes identités ethnoculturelles et linguistiques du Cameroun et du Canada. Par moment, lors de notre séjour sur le terrain, l'observation sociologique s'est confondue avec l'observation documentaire qui fait partie de notre corpus méthodologique. Les deux sont complémentaires dans ce travail.

L'observation directe nous a permis de rassembler *in situ*, les informations sur les pratiques sociales de la diversité et sur les relations qu'entretiennent les différentes communautés ethniques, nationales et linguistiques dans leur environnement. Ces informations recueillies dans un contexte objectif d'observation ont donné une dimension factuelle à celles recueillies au moyen d'autres méthodes de collecte de données.

Bien que l'observation soit une pratique sociale consubstantielle à la vie humaine, son usage comme méthode d'investigation sociologique dans notre thèse est différent du sens commun. Il obéit à certains canons méthodologiques qui le qualifient comme méthode d'investigation scientifique. Sur le plan sociologique, l'observation « consiste à regarder se dérouler sur une période […] donnée des comportements et des évènements, et à les enregistrer » (N'Da, 2015, p. 125). Le chercheur qui observe ce que les sujets font sans être partie prenante des activités fait de l'observation directe; et celui qui observe tout en participant à la vie du groupe ou de la collectivité fait de l'observation participante (N'Da, 2015, p. 125-126).

Selon Campenhoudt et Quivy, « l'observation directe est celle où le chercheur procède directement lui-même au recueil des informations, sans s'adresser aux sujets concernés » (Campenhoudt & Quivy, 2011, p. 150). Ce type d'observation est proche de celle que nous avons employée sur le terrain. Car dans nos sites d'observation, nous nous sommes limités à observer passivement les pratiques sociales, politiques et institutionnelles de la diversité sans nécessairement interférer dans la situation ni interagir avec ceux que nous observions. C'était une observation incognito dont parlent Arborio et Fournier (2005, p. 29), c'est-à-dire une forme d'observation dans laquelle le chercheur observe l'espace public sans nécessairement avoir besoin de permission ou de dévoiler son identité à ceux qu'il observe. On emploie ce type d'observation lorsque l'information recherchée est directement disponible et accessible (Campenhoudt et Quivy, 2011, p. 164). Toutefois, nous convenons que dans tous les cas possibles, « l'observateur n'est jamais ni invisible ni inactif dans le milieu qu'il étudie » (Paugam, 2012, p. 146). Son influence sur la situation ou les personnes qu'il observe, aussi minime soit-elle, est à ce propos inévitable.

Dans la recherche de terrain, l'observation directe cherche à rendre compte des configurations sociales et des relations qui lient les acteurs sociaux entre eux, sur les lieux même de leur interaction (Paugam, 2012, p. 143). Elle constitue à cet effet une méthode intéressante pour saisir de façon circonstanciée, les rapports conflictuels qu'entretiennent les minorités ethnoculturelles et linguistiques avec les groupes dominants dans les sociétés multiculturelles. Au Cameroun et au Canada, l'observation directe des pratiques sociales, politiques et institutionnelles du multiculturalisme nous a mis au contact des luttes pour la reconnaissance dans lesquelles des minorités autochtones, linguistiques et ethnoculturelles sont engagées depuis des décennies.

L'observation directe n'est réalisable que si le chercheur a délimité à juste proportion son terrain d'étude. Il serait impossible de réaliser une observation de proximité à l'échelle de tout un pays comme le Cameroun ou le Canada. Comme le soutiennent Arborio et Fournier (2005, p. 11), l'observation directe est toujours réalisée sur des espaces circonscrits comme une ville ou un quartier. Raison pour laquelle nous avons circonscrit l'observation des phénomènes sociaux liés aux conflits identitaires et aux pratiques politiques, sociales et institutionnelles du multiculturalisme au Cameroun et au Canada autour des villes de Yaoundé et d'Ottawa. Comme pour les entretiens, ces deux villes, en tant que collectivités hautement diversifiées à l'image du Cameroun et du Canada, constituent des échantillons empiriques d'observation dans notre recherche.

Cependant, il ne suffit pas de circonscrire un espace empirique pour se lancer dans l'observation sociologique. Il faut également construire les catégories d'observation qui vont retenir l'attention du chercheur sur le terrain, d'autant plus que l'observation ne s'intéresse pas à toutes les activités sociales qui se déroulent sur le terrain, ni à toute la ville, mais seulement à une « unité de lieux et d'actes significative par rapport à l'objet de recherche, facile d'accès à un regard extérieur et autorisant une présence prolongée » (Arborio et al., 2005, p. 23). Ces catégories d'observation dérivent directement de la problématique de la recherche (Paugam, 2012, p. 144) et concernent généralement le cadre normatif et contraignant de la situation observée (règles, lois ou pratiques administratives dans une collectivité), les ressources que les acteurs mobilisent dans leur pratique, et enfin le sens que ces acteurs donnent à leurs actions (Arborio et al., 2005, p. 46).

Dans les villes d'Ottawa et de Yaoundé, nous avons passé respectivement trois mois et deux mois, pour observer trois principales unités d'analyse en lien avec notre

problématique. Premièrement, nous nous sommes intéressés à la politique du bilinguisme et du multiculturalisme dans les institutions publiques avec comme champ d'analyse, le cadre normatif du bilinguisme et de la diversité dans l'administration publique. Pour ce faire, nous avons passé en revue les dispositions règlementaires du fonctionnement des services publics concernant la promotion du bilinguisme et du multiculturalisme. Il s'est agi d'une observation documentaire des textes de loi et des arrêtés qui organisent la pratique du bilinguisme et du multiculturalisme dans l'administration publique au Cameroun.

Deuxièmement, notre observation a porté sur le réseau de communication des institutions publiques avec comme champs d'analyse l'accès du public aux informations utiles dans les deux langues officielles. Le but était d'observer la façon dont les institutions publiques communiquent et de voir si dans leur interaction avec le public elles mettent à disposition les informations en anglais et en français pour combler les attentes des citoyens qui parlent l'une des deux langues officielles. À cet effet, nous avons exploré les normes graphiques et linguistiques des panneaux d'affichage publics, des plaques de signalisation dans les rues, des plaques indicatives sur les bâtiments administratifs, des présentoirs sur le fronton des bureaux administratifs, des documents officiels, des sites web des administrations publiques… etc.

Enfin, troisièmement, nous avons observé le comportement des minorités linguistiques, vis-à-vis des normes, des politiques et des pratiques institutionnelles du bilinguisme. L'objectif, ici, était d'une part de décrire les relations conflictuelles qu'entretiennent ces minorités avec les institutions publiques et d'autre part de mettre en évidence les formes de luttes pour la reconnaissance qui les sous-tendent. Pour ce faire, nous nous sommes

intéressés aux discours des membres des communautés linguistiques minoritaires en rapport avec la pratique du bilinguisme et au respect de l'égalité des deux langues officielles dans l'espace public. Dans la perspective constructiviste qui est la nôtre dans ce travail, le discours des acteurs de conflits est plein de renseignements sur leurs représentations de la réalité vécue, sur leur rapport à l'altérité et sur leurs aspirations. Lorsque nous parlons de discours ici, nous la comprenons au sens dégagé par Chiluwa (2021, p. 2), à savoir "*a meaning-making activity that includes social actions and practices, especially those that are generally consistent with the process of inciting conflicts and also essential for resolving them*". La difficulté de trouver et d'observer de visu des échanges discursifs entre les citoyens et les agents publics nous a poussés à nous rabattre sur les médias (sociaux et traditionnels) qui sont l'une des tribunes d'expression privilégiées des acteurs de conflits. Ces plateformes de communication sont largement exploitées par les minorités pour faire entendre leur voix et publiciser leur lutte pour la reconnaissance. Nous avons ainsi exploré les réseaux sociaux et d'autres pages web parmi les plus représentatives des courants contestataires minoritaires pour recueillir les informations sur les formes de langage et de discours portées par les minorités linguistiques pour décrire leur situation dans la société et leur rapport avec les institutions publiques.

Les mots choisis et le ton utilisé par les acteurs dans un contexte de conflit ne sont pas anodins. Ils sont porteurs de sens et ont une influence certaine sur la dynamique des conflits dans une société (Chiluwa, 2021, p. 2). Le discours des acteurs des conflits identitaires constitue à cet effet, l'un des matériaux que nous avons collectés en procédant à l'observation directe sur le terrain. Ce matériau discursif a été associé et comparé avec ceux obtenus par les entretiens directs et l'étude documentaire.

2.3 L'étude documentaire et la recension des données statistiques

La nature des faits sociaux et historiques qui font l'objet de notre thèse a rendu indispensable l'étude documentaire dans l'architecture méthodologique de notre recherche. L'approche comparativo-historique de notre sujet requiert l'étude des documents suivant la méthode critique utilisée en histoire.

Antoine Prost cité par Ruano-Borbalan (1999, p. 389) inscrit la méthode critique en histoire autour de quatre questions fondamentales que le chercheur doit poser à tout document avant de le considérer comme une source de connaissance en histoire : « Le document est-il authentique? Quelle est sa date, et est-ce bien celle qu'il affiche? L'auteur est-il en position de savoir ce qui s'est passé? Est-il sincère ou a-t-il intérêt à orienter son discours? ». Ces questions mettent l'historien dans la situation du policier devant les témoignages dont il faut établir la provenance et juger de la crédibilité de son auteur (Brimo, 1972, p. 137). C'est avec cette posture critique que nous avons procédé à l'étude documentaire dans notre recherche. Mais avant de dire en quoi a consisté précisément cette étude documentaire dans notre recherche, il est nécessaire de définir ce que c'est qu'un document.

Un document est une source de renseignement déjà existante à laquelle un chercheur peut avoir accès ; qu'elle soit sous une forme sonore, visuelle, audiovisuelle, écrite ou matérielle (N'Da, 2015, p. 129). Loubet del Bayle (2000, p. 167) définit le document comme « tout élément matériel, toute « trace » en rapport avec l'activité des hommes vivant en société et qui, de ce fait, constitue indirectement une source d'informations sur les phénomènes sociaux ». Et pour Brimo (1972, p. 111), un document est un système de communication qui sert de preuve ou de témoignage. Dans la méthodologie de la recherche, il y a une

différence entre la recherche documentaire et l'étude documentaire encore appelée observation documentaire.

Selon Paul N'da (2015, p. 129), la première permet de rassembler à partir des documents écrits les informations pertinentes sur un sujet ou dans un domaine d'étude (recherche bibliographique par exemple) alors que la seconde permet de collecter le matériel empirique à analyser pour expliquer ou comprendre un phénomène. La place importante de l'écriture dans les sociétés modernes se traduit dans le domaine de la recherche en sciences humaines et sociales par l'omniprésence des documents écrits comme sources d'information sur les phénomènes sociaux aussi divers et variés que les conflits, le pouvoir, la domination, l'oppression, les inégalités… (Boréus et Bergström, 2017, p. 1).

L'observation documentaire est parmi les méthodes de recherche les plus anciennes en sciences sociales (Brimo, 1972, p. 110). Elle ouvre la voie à la quête et à l'exploitation des informations enfouies dans diverses sources matérielles. Cette méthode de collecte des données est d'autant plus indispensable dans les sciences sociales que les sociétés contemporaines se caractérisent par une massification des informations sous forme écrite et audiovisuelle, produites par les administrations publiques, les médias, les organisations de la société civile et autres acteurs sociaux, pour garder les traces ou rendre compte des activités humaines dans l'espace et dans le temps. La présente thèse consacrée aux politiques du multiculturalisme au Cameroun et au Canada ainsi qu'aux conflits identitaires qui s'y déroulent depuis des décennies ne peut faire l'économie d'une étude documentaire approfondie sur le sujet.

Le choix de l'étude documentaire dans une recherche en sciences humaines et sociales pose inévitablement la question des sources à consulter. En effet, les sources de l'observation

documentaire sont constituées des archives publiques et privées, des photos et vidéos, des banderoles déployées pendant les manifestations publiques, des rapports de rencontres communautaires, les tracts, les documents officiels, des coupures de presse, des enquêtes statistiques réalisées par les organismes spécialisés, etc. En effet, dans notre thèse, l'étude documentaire nous a permis d'exploiter cette variété de sources et de disposer des données empiriques sur la diversité et la gouvernance multiculturelle au Cameroun et au Canada, ainsi que sur les dynamiques conflictuelles qui traversent les sociétés camerounaise et canadienne du fait de l'exclusion ou de la marginalisation des minorités ethnoculturelles et linguistiques.

Les textes normatifs qui servent de piliers à la politique du multiculturalisme et du bilinguisme au Cameroun et au Canada sont disponibles et leur étude comparative nous a permis de dégager les ressemblances et les dissemblances de la gouvernance multiculturelle entre les deux pays. La recension des enquêtes sociodémographiques réalisées par les organismes gouvernementaux et non gouvernementaux au Canada et au Cameroun nous a fourni d'intéressantes données quantitatives sur la diversité linguistique et ethnoculturelle dans ces deux pays. Ces données, présentées sous forme de chiffres, de tableaux, de diagramme, etc., ont été analysées qualitativement et comparées aux données qualitatives issues d'autres sources.

Aussi, les minorités ethnoculturelles et linguistiques documentent leurs frustrations et revendications à travers des lettres, des sorties médiatiques dans les antennes de télévision et de radio, des pétitions, des affiches, des tribunes, des affiches, des rapports, etc., qu'elles mettent à la disposition des agents gouvernementaux et du public à des fins de dénonciation, de négociation ou de sensibilisation sur leur condition de groupes

minoritaires. Ces documents sont essentiels dans notre recherche, car ils livrent des données empiriques (témoignages) de grande importance qui aident à comprendre les représentations, les systèmes de valeurs et les revendications des acteurs impliqués dans les conflits identitaires au Cameroun et au Canada.

La recension nous a également permis d'exploiter la documentation indirecte ou secondaire. Del Bayle (2000, p. 168) définit la documentation indirecte comme « le résultat des recherches qui ont pu déjà avoir été entreprises sur le phénomène auquel on s'intéresse ou sur des questions connexes ». Pour Brimo (1972, p. 131), la documentation indirecte représente l'ensemble des documents qui n'ont pas trait directement aux évènements sociaux, mais qui indirectement apportent au chercheur un enrichissement documentaire susceptible d'être source de réflexion pertinente. De nombreuses études ont été menées sur la diversité ethnoculturelle au Cameroun et au Canada. Elles constituent à cet effet la documentation indirecte pour notre thèse, car elles nous ont livré des informations pertinentes que nous avons mises à profit dans notre recherche. Ces sources d'informations sont constituées des travaux réalisés par d'autres chercheurs, des rapports de recherche publiés par des organisations communautaires, gouvernementales, non gouvernementales ou internationales, des articles de presse, des mémoires des personnalités politiques, etc.

3 Analyse des données et restitution des résultats

Dans une recherche, l'analyse des données a pour but de montrer les liens entre les informations collectées sur le terrain et le problème de recherche énoncé (N'Da, 2015, p. 167). Les méthodes d'analyse des données employées dans une recherche sont fonction de la nature des matériaux empiriques recueillis. Les données qualitatives qui se présentent sous forme de mots sont normalement traitées avec des méthodes d'analyse qui permettent

de saisir le sens des phénomènes étudiés ou la signification des représentations et des opinions exprimées par les acteurs sociaux. L'analyse de telles données se déroule en trois étapes : l'analyse thématique des données, l'analyse descriptive et l'analyse explicative (Alami et al., 2013, p. 107). Dans notre recherche fondée sur une approche comparative entre deux cas d'étude, une quatrième étape a été ajoutée : l'analyse comparative. Elle a été faite concomitamment avec la description et l'explication.

Le but de l'analyse des données qualitatives produites dans notre travail est de fournir une meilleure compréhension des conflits identitaires au Cameroun et au Canada, ainsi que des politiques du multiculturalisme qui y sont appliquées. La description des politiques du multiculturalisme en rapport aux conditions des minorités ethnoculturelles, nationales et linguistiques, à partir des représentations et du vécu des membres de ces groupes au Cameroun et au Canada est au cœur de l'analyse que nous proposons. En effet, l'approche qualitative qui a été privilégiée dans la collecte des données de notre recherche nous a produit des données sur le statut, les représentations, le vécu, les stéréotypes et les revendications des groupes minoritaires.

La méthode adaptée à l'analyse de ce type d'information est la méthode sociologique de type qualitatif qui, selon Del Bayle (2000, p. 183), consiste à considérer les documents produits dans la recherche comme une communication entre les individus ou les groupes. Il revient alors au chercheur de décoder cette communication, de la contextualiser, et de l'interpréter pour mieux comprendre les interactions entre les groupes étudiés. À ce propos, l'analyse de contenu nous a permis de transformer les données brutes collectées sur le terrain, en connaissances scientifiques que nous avons exposées dans la présente thèse.

3.1 La construction des variables à comparer

La difficulté des chercheurs en sciences humaines et sociales de procéder à l'expérimentation des faits sociaux et des comportements humains dans leurs études les a amenés à utiliser les méthodes comparatives comme substituts des méthodes expérimentales (Brimo, 1972, p. 296). En effet, dans notre processus de recherche, l'analyse comparative remplace l'étape de l'expérimentation. Elle nous a permis de décrire et d'interpréter les luttes de reconnaissance et les politiques d'identité dans les sociétés multiculturelles à partir de deux cas d'études qui nous ont fourni les matériaux empiriques à comparer.

En effet, à partir des recherches de terrain effectuées au Cameroun et au Canada, et des variables d'analyse en politique comparée proposée par Badie et Hermet (1990), nous avons créé quatre catégories ou variables de comparaison qui sont : la variable historique, la variable ethnoculturelle, la variable politique et la variable économique. La raison du choix de ces variables tient au rôle central qu'elles jouent dans le travail comparatif d'une part et dans la constitution et le fonctionnement des sociétés politiques d'autre part. Le Cameroun et le Canada en tant qu'organisations politiques multiculturelles n'échappent pas à cette réalité.

Le multiculturalisme des sociétés camerounaise et canadienne est un produit de l'histoire, dont la gouvernance est intimement liée à la composition socioculturelle des populations et à la capacité des États à dégager des ressources pour financer la mise en œuvre des politiques d'identité et des programmes et projets inclusifs. Une étude approfondie de ces variables dans chaque cas nous a permis de mettre en évidence une cohérence entre la trajectoire historique, la composition socioculturelle de la population, la gouvernance

politique et le niveau de développement économique du pays d'une part et les formes de luttes identitaires qui s'y déroulent d'autre part.

3.1.1 La variable historique

Le travail comparatif sur les organisations politiques ne peut faire l'économie de l'étude de la trajectoire historique de chaque cas étudié. À ce propos, Badie et Hermet (1990, p. 77) affirment que « la démarche comparative demeurerait un faux-semblant si elle ne prenait pas en compte la profondeur historique de chaque objet d'étude et si elle n'identifiait pas les frontières et sites variables du politique en chaque lieu ou à chaque époque ». En effet, la variable historique mobilisée ici comme catégorie de comparaison permet de décrire les conditions historiques du Cameroun et du Canada afin de reconstituer le processus qui a abouti à la fondation de ces deux États et à l'émergence d'une société multiculturelle à son sein. Pour comprendre les dynamiques conflictuelles contemporaines dans les sociétés camerounaise et canadienne, il est nécessaire d'étudier leur passé colonial et plus globalement leur trajectoire historique, de la colonisation jusqu'à l'ère contemporaine. Les résultats de cette analyse historico-comparative sont présentés dans la deuxième partie de notre thèse.

3.1.2 La variable politique

Chez Badie et Hermet (1990, p. 115-116), la variable politique dans l'étude comparative des États recouvrent plusieurs facteurs tels que la démographie, l'ethnicité, les contraintes de l'espace, le contexte régional et international ou le temps mondial, ainsi que l'action des agents politiques. Tous ces facteurs influencent à divers niveaux l'adoption d'un type de régime et de gouvernance dans une organisation politique. Les luttes de reconnaissance qui

sont à la base des conflits identitaires au Cameroun et au Canada se présentent comme des formes de contestation de la gouvernance dans ces deux pays.

Les revendications des minorités ethnoculturelles et linguistiques qui défendent leur droit et attaquent les institutions de l'État sur leur manque de légitimité et d'inclusivité créent les conditions d'une analyse approfondie de la construction et des transformations des régimes politiques et des modes de gouvernance au Cameroun et au Canada. Dans le processus de transformation des régimes politiques dans les deux pays, les années 1971 et 1972 sont particulièrement déterminantes, respectivement pour le Canada et le Cameroun. C'est en 1971 que le Canada adopte pour la première fois la reconnaissance de la diversité comme une politique publique : c'est la politique du multiculturalisme. Quant au Cameroun, l'année 1972 marque le passage de l'État fédéral à l'État unitaire.

Ces évolutions au Cameroun et au Canada ont profondément marqué le rapport entre les minorités ethnoculturelles et linguistiques et les institutions de l'État. Elles sont au cœur des dynamiques conflictuelles et identitaires contemporaines dans ces deux pays. Pour mieux comprendre ces dynamiques, nous avons jugé utile de les inscrire dans le temps long avec pour borne chronologique le début de la décennie 1970 qui est une période charnière dans la transformation de la gouvernance de la diversité au Cameroun et au Canada. C'est pour cette raison que nous proposons dans la troisième partie d'analyser les politiques d'identité et la prévention des conflits identitaires au Cameroun et au Canada, de 1971 à nos jours.

C'est dans ces bornes chronologiques que la plupart des convulsions identitaires contemporaines dans ces deux pays trouvent leur explication. En effet, toutes les variables pertinentes qui agissent sur la construction du régime et de la gouvernance politique au

Cameroun et au Canada de 1971 à nos jours ont fait l'objet d'une étude de profondeur et ont révélé les ressemblances et les dissemblances dans la dynamique du pouvoir et de sa contestation par les minorités ethnoculturelles et linguistiques. Les résultats de ces analyses sont exposés dans la troisième partie de cette la présente thèse.

3.1.3 La variable économique

Notre recherche nous a révélé l'importance de l'économie dans la gouvernance de la diversité au Cameroun et au Canada. En effet, nous avons observé que le fonctionnement des institutions sous le modèle de l'inclusivité (par exemple le bilinguisme) nécessite une mobilisation conséquente de ressources matérielles, financières et humaines. Ainsi, la capacité des États à doter leurs institutions des moyens adéquats pour une gouvernance inclusive, respectueuse de la diversité, devient un déterminant pertinent de la gouvernance de la diversité dans les pays multiculturels. Badie et Helmet (1990, p. 106-107) font le même constat sur la pertinence de la variable économique dans l'évolution des régimes et de la gouvernance politique dans un pays. Ils ciblent plus particulièrement le niveau de développement du pays.

Même s'ils se gardent de considérer l'économie comme variable primordiale dans la définition du régime politique, Badie et Helmet (1990, p. 107) soutiennent dans leur hypothèse que la rareté des ressources abaisse le politique au rang de mécanisme de captation pendant que l'abondance rend l'exercice du pouvoir moins rigide. Autrement dit, dans les pays développés, la gouvernance serait plus ouverte et inclusive alors que dans des pays sous-développés marqués par la rareté des ressources, les dirigeants seraient plus portés vers la tyrannie. Cette hypothèse a été mise à l'épreuve des faits sur les cas du

Cameroun et du Canada et les résultats de l'analyse sont exposés dans la troisième partie de la thèse.

3.1.4 La variable identitaire

Les politiques du multiculturalisme dans les sociétés multiculturelles s'inspirent des différentes composantes identitaires de la diversité. Au Cameroun et au Canada, on rencontre diverses entités ethniques, nationales, linguistiques et religieuses, qui aspirent à la reconnaissance et se montrent disposer à se battre pour l'obtenir. L'ensemble des composantes sociales de la diversité dans ces pays sont de fait, des variables pertinentes dans la comparaison des conceptions du multiculturalisme et de la dynamique des conflits identitaires. Les variables identitaires sont constituées de l'ensemble des identités ethniques, nationales, linguistiques et religieuses auxquelles les populations s'attachent et sont prêtes à entrer en conflit pour les protéger ou les valoriser.

Dans notre analyse, il a été question de distinguer dans les politiques du multiculturalisme et dans les luttes de reconnaissance identitaire au Cameroun et au Canada, les catégories construites à partir du contexte de chaque pays de celles qui relèvent de l'universel. Le travail comparatif a consisté d'une part à décrire et à interpréter les conflits identitaires au Cameroun et au Canada en fonction des catégories identitaires présentes dans ces pays et d'autre part à y déceler et à expliquer les ressemblances et les différences qui les traversent. Aussi, les politiques du multiculturalisme sont comparées en tenant compte des catégories ethnoculturelles et linguistiques qui pèsent sur le jeu social et politique au Cameroun et au Canada.

En somme, nous montrons comment les variables empiriques de comparaisons présentées ci-dessus se conjuguent pour donner un modèle cohérent de multiculturalisme dans chacun de ces deux pays. Aussi, nous décrivons et interprétons les conflits identitaires au Cameroun et au Canada comme l'aboutissement d'un processus alimenté par les constructions et les configurations identitaires liées au contexte historique, politique, économique, et national. À cet effet, l'observation et l'analyse des matériaux empiriques relatifs aux conflits identitaires et au multiculturalisme au Cameroun et au Canada ont donné lieu à la constitution d'une typologie du multiculturalisme sous forme de modèles : le modèle camerounais et le modèle canadien qui sont explicités dans la troisième partie.

3.2 Méthodes et techniques d'analyse

Les données produites dans cette recherche ont été traitées et transformées en information scientifique grâce à l'analyse de contenu. C'est l'une des méthodes d'analyse les plus fréquemment utilisées en sciences sociales; parce qu'elle est adaptée à l'exploitation de plusieurs types de contenus (Brimo, 1972, p. 143; Grawitz, 1993, p. 533).

Guilbert et Jumel (1997, p. 138-139) définissent l'analyse de contenu comme « une méthode qui se donne pour but d'analyser objectivement l'information contenue dans un discours, un texte ou un document iconographique ». Elle porte sur des sources aussi variées que des articles de journaux, des documents officiels, des programmes audiovisuels, des comptes rendus d'entretiens semi-directifs, et offre la possibilité de traiter de manière méthodique les données descriptives en tenant compte de leurs profondeurs et de leur complexité (Campenhoudt & Quivy, 2011, p. 206-207).

D'après L'Écuyer (1987, p. 50), « L'analyse de contenu est une méthode visant à découvrir la signification du message étudié, que ce message soit un poème, un discours, un récit de vie, un article de journal, un écrit scientifique, un roman, un rapport verbal ou écrit relatif à une expérience intérieure, un film, une affiche, etc. ». La diversité des matériaux empiriques de notre recherche a nécessité l'emploi d'une méthode d'analyse capable de traiter rigoureusement une masse de données subjectives issues de sources diverses et de les transformer en éléments de réponse aux questions de notre recherche. L'analyse de contenu nous a paru la plus indiquée pour une telle opération, d'autant plus que sa fonction première est d'étudier, de comparer et d'interpréter le sens des discours (Blanchet et Gotman, 1992, p. 91-92). Aussi, elle permet de comprendre les logiques de fonctionnement d'une société, d'une institution ou d'une organisation à partir de l'étude documentaire (Campenhoudt et Quivy, 2011, p. 206).

À cet effet, les textes normatifs des politiques d'identité au Cameroun et au Canada ont fait l'objet d'une analyse de contenu, et nous ont fourni de précieux renseignements sur la pensée du multiculturalisme dans ces deux pays. Aussi, l'analyse de contenu des revendications identitaires formulées par les minorités ethnoculturelles et linguistiques au Cameroun et au Canada a permis de comparer les enjeux identitaires dans les deux pays à partir des matériaux empiriques collectés auprès des acteurs impliqués dans les luttes de reconnaissance.

L'un des avantages de l'analyse de contenu dans la recherche qualitative auprès d'un groupe est qu'elle permet d'extraire les informations à partir de quatre types de sens : l'état ou statut du groupe, ses représentations, son vécu, et ses stéréotypes (Guibert et Jumel, 1997, p. 141). Ces données subjectives issues des représentations et des stéréotypes sont

abondamment produites dans notre recherche. Il est alors question d'analyser les discours des minorités en conflit au Cameroun et au Canada afin d'expliciter les représentations et le sens qu'elles attribuent à leur statut et à leurs actions dans leur société d'appartenance. Cette quête de sens et de signification sociale et politique des discours identitaires portés par les minorités dans leur confrontation avec les groupes dominants nous a déterminés à faire de l'analyse de contenu la principale méthode d'analyse du matériau empirique dans notre thèse. Elle s'est déroulée suivant trois étapes : la création des unités d'analyse ou unités de sens, la création des catégories d'analyse et la confrontation des catégories créées.

3.2.1 Les unités d'analyse ou unités de sens

Les unités d'analyses sont des thèmes extraits des données empiriques et ayant un « sens complet » en eux-mêmes (L'Écuyer, 1987, p. 55; N'Da, 2015, p. 132). Dans notre travail, les unités d'analyses ou de sens sont organisées et classées par chapitre. À partir de la deuxième partie de notre thèse, chaque chapitre renvoie à une unité d'analyse que nous avons construite pour décrire, interpréter et comparer les réalités multiculturelles et les politiques d'identités au Cameroun et au Canada. Dans chaque unité d'analyse, la comparaison entre les deux cas d'études se fera sur la base des variables de comparaison définies plus haut.

3.2.2 Les catégories d'analyse

Les catégories d'analyse ici sont des thèmes et sous-thèmes que nous avons créés à l'intérieur de chaque unité d'analyse (chapitre). Elles renvoient aux différentes sections et sous-sections des chapitres. Les catégories d'analyse ont pour objectifs de détailler les diverses composantes des phénomènes qui font l'objet de l'analyse comparative. La

description et l'interprétation des dynamiques conflictuelles et politiques qui marquent les interactions entre les différentes entités ethnoculturelles, nationales et linguistiques au Cameroun et au Canada ne se font pas à partir d'un récit linéaire du conflit; elles sont thématiques. Comme le rappellent Paillé et Mucchielli (2012, p. 19), les thèmes mobilisés dans une analyse de contenu permettent de mettre en lumière les variables pertinentes d'un corpus.

L'analyse de contenu dans notre travail s'est faite suivant une approche thématique, et a nécessité la création de catégories d'analyse ou thèmes qui mettent en évidence les enjeux des conflits identitaires et les modes de gestion ou de résolution proposés dans chaque pays à travers les politiques du multiculturalisme. Ces thèmes ou catégories permettent d'analyser séparément les réalités camerounaises et canadiennes du multiculturalisme à partir des variables historiques, ethnoculturelles et nationales, politiques, et économiques. Une meilleure compréhension des dynamiques conflictuelles et des politiques d'identité dans chacun de ces pays nous a facilité le travail comparatif.

3.2.3 L'explication des ressemblances et des dissemblances à travers les unités de sens et les catégories créées

Dans notre schéma descriptif et comparatif, nous avons commencé par expliciter les phénomènes étudiés et les catégories qui les représentent dans les matériaux empiriques. Ensuite, nous avons mis en évidence à partir des variables comparatives mobilisées, les ressemblances et les différences entre les dynamiques conflictuelles et les politiques d'identités au Cameroun et au Canada. Et pour rendre la comparaison plus compréhensive, nous avons expliqué le pourquoi et le comment de ces différences et ressemblances entre le Cameroun et le Canada. Le schéma descriptif et comparatif qui met à contribution les

unités de sens ainsi que les catégories d'analyse, toutes créées à partir des matériaux empiriques récoltés sur le terrain, est présenté en détail dans les deux dernières parties de la thèse.

En somme, les choix méthodologiques qui ont été faits dans ce travail répondent aux exigences des méthodes de recherche comparative et qualitative en sciences sociohumaines. Ils ont été dictés par la nécessité de répondre à la question de recherche de la thèse en mettant en exergue la complexité et la diversité des représentations qui entourent les conflits identitaires et les politiques d'identité au Cameroun et au Canada. En effet, l'observation directe, l'entretien semi-directif, l'étude documentaire et la recension des données statistiques nous ont permis de disposer des données empiriques pertinentes sur l'objet d'étude. Ces données ont été fournies par une variété de sources sélectionnées de manière raisonnée en fonction des objectifs de la recherche et des exigences de fiabilité et d'authenticité. L'analyse de ces données par séquençage thématique a permis de répondre à la question de recherche en mettant en exergue et en expliquant les mécanismes qui suscitent les dissemblances et les ressemblances entre les dynamiques des conflits identitaires et des politiques d'identité au Cameroun et au Canada. Les résultats issus de cette analyse sont présentés en détail dans les prochains chapitres.

DEUXIÈME PARTIE - DIVERSITÉ ETHNOCULTURELLE ET CONFLICTUALITÉ IDENTITAIRE AU CAMEROUN ET AU CANADA : ANALYSE HISTORICO-COMPARATIVE

Chapitre 4 - Sociohistoire de la création du Cameroun et du Canada: trajectoires croisées de deux ensembles politiques multiculturels

La naissance du Cameroun et du Canada en tant que pays est l'aboutissement d'un long processus historique qui a commencé vers la fin du XVe siècle par l'établissement des contacts plus ou moins formels entre les peuples autochtones et les Européens dans chacune de ces régions. Ce processus est jalonné par des rapports de pouvoir et de domination que les uns ont exercés sur les autres et qui, aujourd'hui, permettent d'expliquer la conflictualité identitaire ambiante dans ces deux sociétés. En effet, le recours à la sociohistoire pour explorer le multiculturalisme et les conflits identitaires contemporains au Cameroun et au Canada va nous permettre de ressortir à partir des faits historiques, les relations inégales de pouvoir qui ont structuré l'avènement de ces sociétés non seulement en tant que pays, mais aussi et surtout en tant qu'organisations politiques multiculturelles traversées de nos jours par de nombreux conflits de mémoires et diverses luttes pour la reconnaissance entre leurs différentes composantes ethnoculturelles.

Une telle fresque sociohistorique des sociétés camerounaise et canadienne des origines à la création des États se veut synthétique et n'a pas pour objectif de donner les détails de la création et de l'évolution de ces organisations politiques. Ici, notre tâche consiste à rendre compte des évènements historiques qui sont fondamentaux pour comprendre les liens sociaux et les relations de pouvoir qui existent de nos jours entre les différentes entités ethnoculturelles au Cameroun et au Canada et qui, par ricochet, constituent les enjeux des conflits identitaires dans ces pays. Pour atteindre cet objectif, nous insisterons dans une logique comparative, d'une part, sur l'organisation et la diversité des peuples qui habitent ces territoires depuis les origines, et d'autre part, sur les implications sociohistoriques qui

se dégagent de l'emprise coloniale européenne dès le XVIIe siècle pour le Canada et le XIXe siècle pour le Cameroun.

1 La naissance du Canada : De la dépossession des terres autochtones à l'accord constitutionnel du 1er juillet 1867

Avec un territoire de près de 10 millions de kilomètres carrés (OCDE, 2012), le Canada est le deuxième pays le plus vaste au monde après la Russie. S'étendant de l'ouest à l'est sur une distance de 5514 km, ce pays immense traversé par un paysage fort diversifié, fait de lacs, de fleuves, de forêts, d'iles, de toundra , de glaciers, de chaines montagneuses, de plateaux et de plaines, est bordé à l'ouest par l'océan pacifique, à l'est par l'Atlantique, au nord par l'Arctique et au sud par les États-Unis (Linteau, 2014, p. 3; Saywell, 1999, p. 1). Le Canada est connu pour ses vallées fertiles et son immense réservoir de ressources naturelles constitué de charbon, de gaz, de pétrole, d'uranium et de métaux divers (Ryerson, 1997, p. 30). Ces énormes richesses naturelles ont joué un rôle déterminant sur la trajectoire historique du pays et sur le destin des peuples autochtones qui y habitent depuis des millénaires.

1.1 Les premiers habitants du Canada

Le Canada est conceptualisé comme une nation formée de trois peuples fondateurs que sont les Autochtones, les Canadiens français et les Canadiens anglais (Boswell et al., 2016, p. 5; I. Gouvernement du Canada Réfugiés et Citoyenneté Canada, 2009). Cette conceptualisation qui classe les peuples autochtones parmi les fondateurs du Canada au même rang que les colonisateurs est certes bienveillante et adaptée aux objectifs politiques de reconnaissance, mais elle est historiquement questionnable. La représentation des

peuples autochtones en tant que peuples fondateurs est, selon Létourneau (2022, p. 1125), « une pirouette interprétative inspirée par de grands jeux politiques eux-mêmes dictés par la recherche d'une solution facile au problème de l'intégration des Autochtones à la problématique canadienne ». Les Autochtones sont plutôt les victimes du système colonial qui a donné naissance au Canada actuel, dans la mesure où ils ont plus subi le projet de création du pays qu'ils n'en ont participé à sa réalisation. Les classer parmi les peuples fondateurs aux côtés des Français et des Anglais pourrait signifier qu'ils ont occupé la même place dans l'histoire coloniale et ont eux-mêmes initié l'édification du pays qui a détruit leur culture, leur environnement et leurs communautés. Randy Boswell (Boswell et al., 2016, p. 5) reconnait à juste titre que « les termes utilisés dans la conceptualisation des origines du Canada sont controversés ». Le discours politique sur la fondation du Canada est une chose et la réalité en est une autre. L'histoire permet de faire la part des choses et d'établir la différence entre la posture et les faits.

Le Canada actuel est un produit colonial dont l'histoire est jalonnée depuis des siècles par une série de conflits territoriaux, politiques et identitaires entre les colonisateurs européens et leurs héritiers d'une part et les peuples autochtones et leurs descendants d'autre part. Ce fut une rencontre douloureuse entre deux mondes qui ne se connaissaient guère, mais qui, du fait de l'aventure coloniale de l'un, furent appelés par le destin à partager les mêmes espaces de vie et les mêmes institutions. En tant que premiers habitants du territoire qu'occupe le Canada, les peuples autochtones sont les victimes centenaires d'un régime colonial particulièrement violent qui, dès les premiers jours de son installation, s'employa à transformer la nature et les communautés locales pour les mettre au service de son projet

d'occupation et d'exploitation (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022b).

Plusieurs siècles après l'installation de l'ordre colonial sur leur terre, les peuples autochtones souffrent encore des stigmates et même, des réalités actualisées du régime de dépossession territoriale et de violence que fut la colonisation française et britannique (Palmater, 2020). Le passé, le présent et l'avenir du Canada sont à jamais marqués par cet héritage douloureux, aujourd'hui, source de conflits multidimensionnels entre les communautés autochtones et les gouvernements successifs du Canada.

L'histoire de la violence coloniale en Amérique en général et au Canada en particulier a longtemps été éclipsée par la thèse des historiens européocentristes qui présentent la colonisation européenne des Amériques comme une œuvre humaine salvatrice pour les peuples autochtones[8]. Cette justification morale est propre à tout projet colonial, car celui-ci s'accompagnant toujours d'une justification idéologique et religieuse, comme le soutien l'universitaire et historien autochtone Georges Sioui (2020, p. 143). Pour mieux asseoir la domination européenne, l'ordre colonial favorisa l'expansion des thèses racistes et des préjugés dévalorisants sur les autochtones (Savard et Proulx, 1982, p. 26), lesquels sont progressivement en train d'être déconstruits par l'historiographie postcoloniale (Delage, 2000, p. 522). Les peuples autochtones furent présentés comme des sauvages destinés à être assujettis par la civilisation européenne. C'est ce que Sioui (2020, p. 126) qualifie de « mythologie sociale anti-indienne » qui, selon lui, a permis au Canada de continuer

[8] Le livre intitulé *Abrégé de l'histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à 1840* écrit par François Xavier Garneau, considéré comme l'un des plus grands écrivains et historiens canadiens français du XIXe siècle, est parmi les plus représentatifs de cette historiographie raciste et européocentriste. En plus d'autres clichés racistes, les peuples autochtones y sont présentés comme des sauvages dont la guerre et la chasse formaient les seules occupations (Garneau, 1881, p. 18).

« d'exclure et de déposséder les peuples autochtones et d'entretenir [chez eux] un niveau optimal d'insensibilité », non seulement envers leurs conditions d'exclus, mais aussi envers leur *Eatenonha*[9].

À partir d'une perspective postcoloniale dans laquelle la voix des subalternes et des minorités historiques occupe une place prépondérante, l'objectif de la sociohistoire des origines du Canada est de présenter la colonisation comme un projet destructeur des civilisations millénaires que les autochtones ont bâti en Amérique avant l'installation de l'ordre colonial européen. Cette perspective heuristique passe par la déconstruction de la lecture idéalisée et policée de l'histoire coloniale du Canada. En nous fondant sur les points de vue autochtones, il apparait que c'est le régime de violence et de destruction qui a présidé à la création du Canada en tant que pays et en tant qu'État.

Le rappel des épisodes sombres de l'histoire coloniale est essentiel pour saisir les enjeux des conflits identitaires et des crises mémorielles qui traversent les peuples autochtones du Canada contemporain. C'est une histoire de plusieurs siècles de violence, d'humiliation et de dépossession. Mais nous n'en ferons qu'un sommaire schématique qui sera purgé des détails et davantage ouvert sur les faits saillants qui montrent que les conflits contemporains entre les peuples autochtones et l'État canadien plongent leurs racines dans les méandres de l'histoire coloniale. Ainsi, pourrions-nous faire un rapprochement avec le fait colonial au Cameroun, et relever, dans ces deux ensembles postcoloniaux, les différences et les ressemblances qui les caractérisent et pèsent sur leur devenir en tant que pays multiculturels traversés par des conflits identitaires quasi structurels.

[9] Sur la quatrième de couverture de son livre, Georges Sioui explique que Eatenonha est un terme wendat, une des 70 langues autochtones(Statistique Canada, 2023), et « *fait référence à l'amour et au respect que l'on ressent pour la Terre et la Mère Nature* » (Sioui et Deschamps, 2020).

Depuis que les auteurs autochtones ont commencé à écrire eux-mêmes leur propre histoire, il est de plus en plus connu que l'histoire du territoire qu'occupe actuellement le Canada ne commence pas avec l'arrivée des Européens en Amérique du Nord (McMaster et al., 1992, p. 12; Sioui et Deschamps, 2020, p. 132). Les sources européennes sur l'histoire de l'Amérique ne vont pas au-delà de cinq siècles alors que plus de 200 siècles de présence humaine faite de luttes et d'accomplissement multiples ont précédé la « découverte » de ce « Nouveau Monde » par les explorateurs européens (McMaster et al., 1992, p. 12; Ryerson, 1997, p. 32). Si nous partons du postulat que l'histoire commence avec l'apparition du fait humain dans l'espace et dans le temps, nous situerions la borne chronologique supérieure de l'histoire de l'Amérique à l'arrivée de l'être humain sur ce continent. Plusieurs hypothèses sont émises sur l'origine des premiers habitants de l'Amérique, mais presque tous les auteurs datent l'apparition du fait humain dans cette région à la dernière glaciation (Dickason et McNab, 2009, p. 3; Ryerson, 1997, p. 32; Saywell, 1999, p. 6).

Contrairement à d'autres continents où les traces de l'homme ont été attestées par la découverte de squelettes et autres restes humains, en Amérique, les fouilles archéologiques n'ont jusqu'ici révélé que les artefacts comme preuve du fait humain dans cette région (Dickason et McNab, 2009, p. 2). Selon Ryerson (1997, p. 32-33), l'être humain apparut en Amérique du Nord « durant les dernières étapes de la glaciation la plus récente », il y a entre 20 000 et 40 000 ans. À ce propos, la cosmogonie chez les Premières Nations varie d'une Nation à une autre. Même si de nos jours, aucune recherche archéologique ou historique ne permet de l'attester, le récit des origines chez la plupart des Premières Nations présente l'Amérique comme leur terre d'origine (Dickason et McNab, 2009, p. 2). Sioui

(1999, p. 20), qui est un autochtone d'origine wendat, décrit ce qu'il nomme « l'idée amérindienne de la création » en ces termes :

> [L]a terre a été créée par une femme, nommée Aataentsic, venue d'un monde céleste. La Grande Tortue l'accueillit sur son dos et ordonna aux animaux d'y déposer un peu de terre ramenée du fond de la mer. La femme, avec les deux fils qu'elle mit bientôt au monde, fonda et aménagea la terre pour la race humaine.

Même si les légendes et les mythes ne peuvent être considérés objectivement comme des vérités historiques, ils peuvent néanmoins donner de précieux renseignements sur le passé si elles sont associées aux méthodes conventionnelles du travail d'historien. À cet effet, en mettant la mer au cœur du processus de création, la cosmogonie *Wendat* accrédite la thèse selon laquelle l'Amérique a été occupée par migration progressive lorsque les techniques de navigation et les conditions climatiques ont permis à l'Homme de prendre le large. En effet, selon Ryerson (1997, p. 32-33) et Sawwell (1999, p. 6), l'itinéraire migratoire des flots humains qui ont peuplé l'Amérique il y a de cela plusieurs milliers d'années prend son origine en Sibérie pour la première vague et en Asie pour la seconde. Ce sont les traits de ressemblance physique entre les peuples mongols et certaines tribus autochtones qui fondent l'hypothèse de Ryerson (1997, p. 33) sur l'origine est-asiatique des Premières Nations et des Inuit. Après s'être installées sur cette terre d'Amérique il y a plusieurs milliers d'années, les peuples autochtones y ont développé un mode de vie adapté aux « contraintes du climat et de la géographie » du milieu (Sioui, 1999, p. 19).

1.2 Cultures et civilisations autochtones avant l'arrivée des Européens au Canada

Lorsque les Européens arrivent dans la région qu'occupe actuellement le Canada, ils découvrent une centaine de nations autochtones plus ou moins indépendantes établies sur ce territoire depuis des millénaires (Linteau, 2014, p. 3-4). Ces peuples visiblement venus d'ailleurs ont bâti au fil du temps des civilisations proches les unes des autres. Ils ont connu la culture matérielle de la fabrication des objets utilitaires en pierre taillée, en bois et en os depuis la période paléoindienne, entre 12000 et 7000 ans avant notre ère (Ryerson, 1997, p. 34).

Au Canada, il existe six aires culturelles autochtones : les forêts orientales, les Plaines, le Plateau, la côte nord-ouest du pacifique, l'Arctique et le Subarctique[10]. Loin d'être consensuelles, ces divisions font l'objet de nombreuses critiques du fait de leur manque de cohérence et de leur incapacité à rendre compte de nombreuses variations des identités autochtones à l'intérieure d'une même aire culturelle (Yellowhorn, 2013, p. 23). Elles sont de ce fait présentées par Yellewhorn (2013, p. 23) comme des " *artificial divisions, imposed for descriptive and analytical convenience* " qui s'avèrent inopérantes dans l'analyse de la fluidité des identités autochtones. Tout en reconnaissant les lacunes de ces aires culturelles qui sont à plusieurs égards déconnectées des réalités anthropologiques des nations autochtones, nous les présentons ci-après non pas pour justifier leur homogénéité et leur pertinence, mais dans l'unique but de montrer la diversité des cultures et des identités des premiers habitants du Canada.

[10] L'historiographie des Premières Nations définit la région culturelle comme « une zone géographique occupée par un certain nombre de tribus (ensemble de Premières Nations qui partagent la même langue et la même culture) de cultures semblables » (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 9).

L’aire culturelle des forêts orientales

Les Autochtones de cette aire culturelle habitaient le long des cours d’eau et des forêts riches en gibier, et pratiquaient la chasse, la pêche et la cueillette comme principales activités de subsistance (Linteau, 2014, p. 5). Ils étaient constitués de petites nations divisées en groupes autonomes de quelques centaines de membres chacune (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 11). Parmi les principales nations des forêts orientales, on retrouve les Mi’kmaq, les Wolastoqiyik (Malécites), les Innu (Montagnais), les Anishinaabeg (Algonquins), les Nehiyawak (les Cris), les Ojibwés et les Népissingues (Linteau, 2014, p. 5). Plus à l’intérieur des terres habitaient d’autres nations telles que les Wendats, les Pétuns, les Neutres, les Érié, les Iroquois de la ligue des Cinq-Nations (Mohawks, les Oneidas, les Onondagas, les Cayugas et les Sénécas) (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 19; Linteau, 2014, p. 5; Yellowhorn, 2013, p. 27). Ces nations dont certaines sont aujourd’hui disparues, occupaient les zones fertiles à l’est des Grands Lacs vers l’Atlantique (Yellowhorn, 2013, p. 27), ce qui faisait d’eux des « agriculteurs de premier ordre » dont la production (maïs, courges, haricots…) parfois excédentaire était « échangé[e]s avec les chasseurs algonquiens contre la viande et des fourrures utilisées pour les vêtements d’hiver » (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 19; Linteau, 2014, p. 5-6).

L’aire culturelle des Plaines

Les peuples qui habitaient les Plaines étaient principalement constitués des Siksikas, des Kainai et des Piikani qui formaient une puissante confédération, des Assiniboines, des Cris, des Siouix, et des Ojibwés (Yellowhorn, 2013, p. 27). C’étaient des peuples de chasseurs et leur principale proie était le bison qui leur fournissait de la viande pour leur alimentation,

la peau pour la couverture de leurs tentes encore appelée *tipi* et les cornes comme ustensiles (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 33; Linteau, 2014, p. 7).

L'aire culturelle du Plateau

L'aire du Plateau est bornée par les Rocheuses à l'est, la chaîne côtière à l'ouest, la forêt boréale au nord; et au sud, elle traverse la frontière avec les États-Unis (Yellowhorn, 2013, p. 27). Elle était peuplée entre autres des Salishs, des Ktunaxa, des Tsilhqot'in, des Dakelh, des Tahltans, des Tagishs (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 40). Ces nations pratiquaient la chasse, la cueillette et la pêche et entretenaient des relations commerciales avec des nations voisines de la côte du Pacifique (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 41).

L'aire culturelle de la côte nord-ouest du Pacifique

C'est une aire culturelle qui coulisse la côte nord-ouest et suit les grands fleuves tels que la Nass, la Skeena et le Fraser (Yellowhorn, 2013, p. 28). Elle était occupée par des nations telles que les Haïdas, les Tsimshians, les Nuu-chah-nulth, les Nuxalk, les Salishs, les Tlingits, les kwakwaka'wakw (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 51-52; Linteau, 2014, p. 8-9; Webster et al., 1992, p. 25). Ces nations vivaient dans l'abondance des ressources que leur fournissaient la mer et les fleuves très riches en produits halieutiques et la forêt dense qui leur procurait de la viande pour leur alimentation et du bois avec lesquels ils construisaient leur habitat et leurs embarcations (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 51-52; Linteau, 2014, p. 8-9; Webster et al., 1992, p. 25). On peut facilement faire le lien entre l'abondance de la richesse sur la côte pacifique et la sédentarité des peuples qui y vivent. Puisqu'elles étaient sédentaires, les nations de cette région développèrent une organisation sociale des plus complexes et des plus

abouties parmi les premiers peuples, et qui fit apparaitre trois classes sociales : les nobles, les gens du peuple et les esclaves (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 48; Linteau, 2014, p. 9; Webster et al., 1992, p. 25-26). Ces peuples avaient le sens de la propriété et de l'accumulation, et n'hésitaient pas à se battre contre leur voisin pour protéger leurs territoires et leurs immenses richesses (Linteau, 2014, p. 9; Webster et al., 1992, p. 25-26).

L'aire culturelle de l'Arctique

L'Arctique est la région la plus au nord du Canada dont la limite forestière marque sa frontière sud (Yellowhorn, 2013, p. 23). Elle est connue pour son hiver long et rude du fait des températures qui baissent à des niveaux extrêmes et gèlent les mers et les lacs pendant au moins neuf mois par an (Yellowhorn, 2013, p. 23). L'Arctique est habitée par le peuple Inuit (qu'on retrouve de part et d'autre des frontières internationales de cette vaste zone circumpolaire) notamment dans les régions de l'Alaska, du Groenland, de la Sibérie et l'extrême-nord du Canada (Borrows, 2020, p. 152). Dans cette immense région, les Inuit forment un seul peuple mais traversé de l'intérieur par certaines spécificités liées à l'adaptation de divers groupes à leur environnement. Ainsi,

> *Distinct regional expressions of Inuit culture have been recognized throughout the Arctic. These reflect marked differences in local resources and communication networks. Among these regional groups are the Copper Inuit who occupied the region on either side of Coronation Gulf, the Caribou Inuit who lived inland west of Hudson Bay, the Labrador Inuit who lived along the coast of Labrador, and the Inuvialuit who lived in the Western Canadian Arctic* (Yellowhorn, 2013, p. 24).

Ces expressions culturelles distinctes internes au peuple Inuit montre que la diversité des nations autochtones au Canada est en partie liée au rapport qu'entretiennent ces groupes avec leur environnement immédiat.

L'aire culturelle du Subarctique

Cette aire culturelle va de l'Alaska jusqu'à Terre-Neuve et abritait une grande diversité de peuples et de cultures (Yellowhorn, 2013, p. 24). Plusieurs grandes nations occupaient cette région notamment les Tchippewayans, les Liards, les Castors, les T'atsaot'ine ou Couteaux-jaunes, les K'asho Got'ine , les Dogribs, les Kutchins, les Hans, les Tutchonis, les Kaskas, les Innu, et les Sékanis (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 62-63). Du fait des conditions climatiques marquées par un hiver long et rude, ces nations pratiquaient les migrations saisonnières en petits groupes à la recherche d'opportunités de pêche et de chasse dans les régions environnantes (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 63; Linteau, 2014, p. 8). Comme il est généralement le cas dans l'histoire, les peuples qui mènent une vie de nomade ne s'encombrent pas d'une structure sociale rigide. Les nations autochtones du nord avaient ainsi une organisation sociale simple faite de « petites bandes dispersées sur un vaste territoire » (Linteau, 2014, p. 8). Une telle organisation facilitait l'autonomie des individus et des familles dans leur quête de survie.

Cette présentation sommaire des grands groupes des nations autochtones permet de constater la très grande diversité de mode de vie de ces peuples. Ils diffèrent entre eux par la langue, le milieu de vie, l'organisation sociale, l'habitat, le mode de consommation et de déplacement; bref par les traits culturels qui sont tributaires des conditions naturelles de leur milieu.

L'immensité et la disparité du territoire sur lequel ont vécu les nations autochtones du Canada sont telles qu'elles pouvaient difficilement bâtir un même mode de vie d'un bout à l'autre de cette vaste contrée. Par exemple, plusieurs variables objectives comme l'éloignement géographique, les conditions climatiques et environnementales, les modes de production ainsi que l'organisation sociale séparent les Premières Nations iroquoises du sud-est de l'Ontario des Premières Nations des bassins des fleuves Mackenzie et Yukon. Il est probable qu'une nation établie aux abords du Yukon au Nord ne fût guère influencée par la culture d'une autre installée dans la vallée du Saint-Laurent aux confins sud de l'Ontario, et vice versa.

Ainsi, l'organisation sociale, politique et économique, ainsi que les activités culturelles et artistiques des peuples autochtones variaient en fonction des régions géographiques, du fait de la nécessaire adaptation de l'être humain à son milieu de vie (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 9). Chaque région culturelle avait un mode de vie particulier façonné par son environnement naturel, comme le rappelle à juste titre Linteau (2014, p. 4) : « Toute la culture des Amérindiens est profondément marquée par le rapport à la nature, dont les différentes caractéristiques déterminent le mode de vie particulier de chacun des groupes qui habitent le territoire actuel du Canada ». En effet, dans les nations autochtones, la façon de se vêtir, de se nourrir, de se déplacer ainsi que l'habitat et l'organisation sociale dépendaient des conditions climatiques et environnementales en vigueur dans leur région. Ainsi, on peut dire que les cultures autochtones sont diversifiées depuis les origines.

De ce qui précède, et en rapport avec les enjeux de la gouvernance inclusive dans le Canada contemporaine, il est important d'intégrer la diversité comme variable d'analyse lorsque

l'on aborde les problématiques autochtones. Il n'y a pas une culture ou une identité autochtone au Canada. Il y a en a des centaines auxquelles s'identifient les différentes nations qui constituent ces peuples millénaires. Cependant, en considérant la longue durée dans la présente synthèse sociohistorique, nous avons trouvé les traits communs qui unissent toutes les nations autochtones d'Amérique Nord en générale et du Canada en particulier, dans leur progrès en tant que communautés humaines et dans leur organisation en tant que sociétés. C'est ainsi que, nonobstant d'innombrables courants de diversité qui traversent ces peuples, nous les avons inscrits dans un même régime d'historicité dans le but de saisir dans sa totalité le destin contrasté de ces peuples, bâtisseurs de civilisations avant le XVIe siècle et survivants de la colonisation au cours des cinq derniers siècles. Le recours à la longue durée dans l'étude des cultures autochtones nous épargne de la fastidieuse tâche qu'aurait été la présentation monographique de plus de 600 nations autochtones à l'échelle du Canada.

Comme l'a dit Braudel (1958, p. 731), l'étude des sociétés humaines dans la longue durée permet de saisir la structure et les permanences dans la vie des groupes « prisonnier[s] des siècles durant, de climats, de végétations, de populations animales, de cultures, d'un équilibre lentement construit dont il[s] ne peu[vent] s'écarter sans risquer de remettre tout en cause ». Les civilisations millénaires des peuples autochtones du Canada n'ont pas échappé à ces pesanteurs du temps et de l'espace. Leur présentation dans la longue durée révèle des séquences de progrès technologique, culturel et artistique et des formes d'organisation sociale et économique d'une certaine homogénéité en dépit des différences créées par les adaptations et autres contraintes régionales. Ce qui ressort comme le dénominateur commun de toutes ces civilisations autochtones, c'est le profond attachement

des nations autochtones à l'autonomie et à la liberté de mouvement sur leur territoire. C'est d'ailleurs l'un des enjeux du conflit entre les Autochtones et le Canada depuis la création de ce dernier (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a).

La culture matérielle, née il y a plusieurs milliers d'années chez les peuples autochtones, s'est enrichie au fil du temps et a permis à ces nations de réaliser des progrès technologiques remarquables avec la fabrication des pointes de projectiles et de divers outils de chasse dont certains, datant de près de 11 000 ans, ont été découverts par les archéologues dans diverses régions d'Amérique du Nord (Dickason et McNab, 2009, p. 11). À ce propos, Ryerson (1997, p. 35) signale que « des pointes de flèches en pierre aiguisée » dont l'âge se situerait entre 10 000 et 20 000 ans ont été découvertes dans les Prairies de l'Ouest et d'autres « armes et des outils en pierre et en os, ainsi que des amoncellements » datant d'une dizaine de milliers d'années ont également été exhumés à Whiteshell, au nord-est de Winnipeg. Ces découvertes attestent de l'existence sur les terres d'Amérique de l'histoire et des civilisations autochtones précolombiennes, contrairement à ce qu'ont laissé savoir les classiques de la littérature occidentale des siècles précédents comme Hegel (1979, p. 249) pour qui les « Amérindiens » étaient tellement indolents qu'ils fussent incapables de bâtir une civilisation. Ce sont ces préjugés racistes, entre autres, qui ont servi de justification idéologique à la colonisation de l'Amérique. Malheureusement, ces préjugés n'ont pas disparu et continus encore de nos jours d'être proférés contre les autochtones comme nous allons montrer dans le chapitre suivant.

La sophistication de la fabrication des outils de travail à cette période a ainsi facilité la domestication de la nature par la pratique des activités de subsistance telles que la chasse, la pêche et un peu plus tard l'agriculture. Elle a surtout facilité « la chasse au gros gibier »

qui a été signalée dans l'est et l'extrême ouest du Canada environ 8000 ans avant notre ère (Canada Indian and Northern Affairs Canada, 1997, p. 7). Plus au sud, vers le Nouveau-Mexique actuel, les traces de la culture du maïs remontent à environ 4000 ans selon Ryerson (1997, p. 36).

En effet, les peuples autochtones n'ont pas attendu la « découverte » de leur terre par les Européens vers la fin du XVe siècle pour s'adapter à leur environnement et s'organiser socialement, politiquement et économiquement. Au moment du contact avec les explorateurs européens, les autochtones avaient derrière eux plusieurs millénaires d'accomplissements sur le plan social, culturel, linguistique, philosophique, politique et économique (McMaster et al., 1992, p. 12). L'écrivaine et anthropologue autochtone Gloria Cranmer Webster (1992, p. 25), descendante de la nation *kwakwaka'wakw*[11], décrit le mode de vie de ses ancêtres avant l'arrivée des Européens en ces termes :

> *When the white people came our ancestors were living as they had for centuries. The unpolluted rivers and oceans provided an abundance of food, including five species of salmon; ground fish such as halibut, cod and flounder; eulachon, Shellfish and seaweed. The forests provided everything else they needed: from cedar trees for houses, canoes, furniture and clothing, to roots, berries and game to supplement their diet. Food was harvested and preserved during the summer, leaving the stormy winter months for ceremonial and artistic activity. Carving masks and rattles, composing songs, performing dances, feasting, and telling myths and legends occupied the dark winter period. Together all of these activities ensured that each individual group enjoyed healthy sense of identity*.

[11] Les *Kwakwaka'wakw* sont une nation autochtone localisée sur la côte ouest du Canada, précisément en Colombie-Britannique actuelle.

Il apparait ainsi que, contrairement à ce que prétend l'historiographie européocentriste des missionnaires, des écrivains et des colonisateurs européens, le continent américain ne fut pas avant sa « découverte », une terre stérile sur le plan humain, spirituel, culturel, économique et artistique.

C'est avec l'arrivée du capitalisme au XVe siècle en Amérique que l'individualisme et la privatisation des terres et des ressources naturelles ont fait leur apparition en Amérique au grand dam des peuples autochtones. La survivance des conflits territoriaux qui opposent de nos jours ces peuples et les compagnies d'exploitation minière au Canada s'expliquerait aussi par l'incompatibilité de cette conception collectiviste et patrimoniale de la terre chez les Autochtones avec la notion de propriété privée ou d'utilité publique dont se prévalent les compagnies minières et l'État canadien pour accaparer les ressources environnementales et minières des territoires autochtones. C'est ce que soutient Bruce G. Trigger dans la préface de *Histoire amérindienne de l'Amérique* de Sioui (1999, p. xvii) lorsqu'il affirme que « les problèmes économiques et politiques en cause résultent de 500 ans d'injustice infligée aux Autochtones par les Euro-Américains avides de posséder et d'exploiter les richesses de ce continent ».

Les relations entre l'État canadien et les Autochtones sont conflictuelles depuis les origines, car les deux partagent les mêmes espaces, mais n'ont pas le même rapport au territoire, à l'environnement et à la nature. Ross-Tremblay (communication personnelle, 2 février 2022a) parle du choc de deux épistémès diamétralement opposées sur la conception et la gestion de l'environnement et des ressources de la nature. Il y a d'un côté, les autochtones profondément attachés à leur terre et à leurs rivières qu'ils vénèrent et considèrent comme source de vie à respecter et à protéger ; et de l'autre, l'État canadien et

les compagnies minières qui n'ont pour objectif que l'accumulation de profits à partir de l'exploitation effrénée du sol et du sous-sol, sans égard pour l'environnement et pour l'habitat des personnes qui en dépendent. Ce conflit entre les autochtones et l'État canadien autour des enjeux environnementaux et territoriaux est structurel dans l'histoire du Canada. Il va être abordé en profondeur dans le chapitre suivant.

1.3 Le contact entre les peuples autochtones et les Européens ou le point de bascule

L'essor de la navigation et du commerce en Europe entre le XIIIe et le XVe siècle fut parmi les facteurs déterminants de l'expansion européenne vers d'autres continents (Mauro, 1996). L'Afrique, l'Asie et l'Amérique, jusque-là très peu connues des Européens, vont ainsi faire l'objet d'expéditions des marchands et des explorateurs venus d'Europe. L'arrivée de ces nouveaux acteurs sur les côtes américaines vers la fin du XVe siècle est presque concomitante avec l'exploration des côtes ouest-africaines et du golfe de Guinée par les Portugais. Les premiers explorateurs portugais ont atteint les côtes camerounaises par l'estuaire du fleuve Wouri en 1471 (Owona, 1996, p. 11), presque au même moment, l'équipage de Christophe Collomb était en route vers les côtes américaines qu'il n'atteignit que vers la fin du même siècle (Ryerson, 1997, p. 80). Aussi bien pour les peuples d'Afrique que pour ceux d'Amérique, l'expansion européenne constitue un point de bascule dans leurs histoires millénaires. Elle a donné lieu à l'installation durable et permanente des « formes d'influence comme les migrations, le commerce international et la diffusion de la civilisation européenne » (Wesseling, 2013, p. 12), qui se sont ensuite muées en de véritables systèmes de sujétion des peuples non européens.

Ces expériences de la sujétion coloniale partagée en même temps par les « Indigènes » africains et les Autochtones d'Amérique rendent pertinente la comparaison sociohistorique des différentes trajectoires prises par ces peuples colonisés depuis la période des contacts avec les explorateurs européens. Les trajectoires coloniales et postcoloniales du Cameroun et du Canada en tant que deux États postcoloniaux nés de la colonisation européenne en Afrique et en Amérique, respectivement, vont en effet être examinés.

Le contact entre les peuples autochtones d'Amérique et les explorateurs européens a commencé par la « découverte » fortuite du « Nouveau Monde[12] » par une équipe d'explorateur conduite par Christophe Colomb en 1492 (Savard et Proulx, 1982, p. 18; Saywell, 1999, p. 13). C'est le début d'une destinée tourmentée pour les Autochtones qui ont progressivement été soumis (par la violence) à la domination politique, économique, culturelle et spirituelle de ces nouveaux arrivants au nom de la supposée supériorité de la civilisation européenne. Le premier Européen à avoir accosté sur les côtes atlantiques du Canada à cet « âge de découverte » est le marchand italien Jean Cabot qui est arrivé à Terre-Neuve, le territoire de l'actuelle province canadienne de Terre-Neuve-et-Labrador, en 1497 (Linteau, 2014, p. 10).

Pour le compte de la France, Jacques Cartier, à la tête d'une expédition en 1534 use de la ruse, de l'intimidation et de la violence pour planter une croix fleur-de-lysée sur le territoire d'un chef indien à Gaspé (Ryerson, 1997, p. 91; Savard et Proulx, 1982, p. 19). Cet acte constituait, symboliquement, la prise de « possession du Canada au nom de François 1er » le roi de France (Savard et Proulx, 1982, p. 19). Avec des équipages de plus en plus

[12] Selon Ober (2006, p. 46), c'est l'explorateur italien Amerigo Vespucci qui est le premier à donner titre de *Mundus Novus* ou « Nouveau Monde » au territoire que les explorateurs européens avaient « découvert » fortuitement dans leur recherche du moyen le plus rapide d'atteindre l'Orient (Savard et Proulx, 1982, p. 18).

nombreux constitués, des marchands, des militaires et des criminels libérés des prisons de France, plusieurs autres voyages sous le commandement de Cartier et Roberval furent organisés dans le but d'installer les colons français de façon permanente le long du fleuve Saint-Laurent (Ryerson, 1997, p. 91). C'est avec de telles escortes que les envoyés du Roi de France ont tenté sans succès, de « fonder une colonie de peuplement sur le Saint-Laurent en 1541-1543 » (Ryerson, 1997, p. 111).

La composition des équipages des navires français renseigne suffisamment sur la méthode employée par la France pour prendre possession des territoires autochtones. L'usage de la violence pour contraindre les chefs autochtones à signer les accords commerciaux et territoriaux était devenu une commodité, d'autant plus que l'objectif des Européens était « l'assujettissement et le pillage des peuples autochtones » (Ryerson, 1997, p. 115). Après de multiples échecs, le projet colonial de la France au Canada actuel prit progressivement corps et devint une réalité, avec l'installation en 1608 dans la ville actuelle de Québec, par Samuel de Champlain, du tout premier établissement permanent de la France sur les rives du Saint-Laurent (Linteau, 2014, p. 14; Saywell, 1999, p. 15).

En ce début du XVIIe siècle, les colons français « s'établissent en permanence dans la vallée du Saint-Laurent et en Acadie » (Linteau, 2014, p. 14) et le Canada devint ainsi une colonie française. Ce fut une rencontre faite de duperie, d'humiliation, de déshumanisation et de violence qui s'est traduite au fil de l'histoire coloniale par « des populations [autochtones] décimées, des cultures bouleversées, et surtout la perte de contrôle d'un territoire qui leur appartient » (Linteau, 2014, p. 13). Samuel de Champlain, le fondateur de la ville de Québec et l'un des précurseurs de la colonisation française en Amérique du

Nord, prit une part active dans le pillage et la dépossession « sournoise et cruelle » des biens autochtones (Ryerson, 1997, p. 115).

Avant Samuel de Champlain considéré par Linteau (2014, p. 14) comme l'un des promoteurs du colonialisme de peuplement sur les bords du Saint-Laurent, de nombreux explorateurs et marchands à la solde des princes européens atteignirent les côtes canadiennes et permirent « aux financiers européens d'évaluer les immenses profits à tirer des richesses naturelles d'un tel continent, et simultanément, les nouveaux débouchés qu'offraient pour leurs produits les clientèles autochtones » (Savard et Proulx, 1982, p. 20). La pêche et le commerce des fourrures (un produit très prisé en Europe) sur les rives du Saint-Laurent et en Acadie rapportaient tellement qu'ils devinrent « le principal objectif de la colonisation européenne en Amérique du Nord » (Ryerson, 1997, p. 101). Ce marché prometteur attira de plus en plus d'intérêts européens dans la région, notamment, français et anglais (Linteau, 2014, p. 18-19)

C'est ce contexte de concurrence qui détermina la conflictualité permanente entre l'Angleterre et la France, pour le contrôle du commerce et du territoire, avec comme sous-traitants les peuples autochtones. Savard et Proulx (1982, p. 22-23) affirment à juste titre que « la colonisation de l'Amérique débuta ainsi dans un contexte de concurrence féroce qui devait déterminer la nature des rapports entre les autochtones et les nouveaux arrivants ». Contre leur gré, les peuples autochtones furent entrainés dans les conflits intertribaux au profit des Européens par les jeux d'alliance avec chacune des deux puissances coloniales en présence (Ryerson, 1997, p. 176-185). C'est cette même politique des oppositions tribales que les colons européens ont utilisées en Afrique pour fragiliser les résistances locales à la colonisation (Amselle et M'Bokolo, 1985, p. 15).

1.4 Les guerres franco-britanniques et la naissance de l'État canadien

La fondation du Canada est l'aboutissement d'une longue période de conflits multidimensionnels qui opposent les colons européens aux autochtones d'une part, et les colons entre eux d'autre part, et ceci, dès les premières installations coloniales (Saywell, 1999, p. 18). Les rivalités commerciales et territoriales autour des zones de pêche et de la traite des fourrures constituent le nœud des conflits armés entre les colons français et anglais et leurs alliés autochtones au Canada (Linteau, 2014, p. 26; Ryerson, 1997, p. 180; Saywell, 1999, p. 18). Après avoir solidement pris pied sur les côtes du Saint-Laurent et en Acadie, les colons ont entrepris de sonder l'intérieur des terres pour prendre possession du marché des fourrures qui était jusque-là contrôlé par les intermédiaires autochtones qui les achetaient auprès des nations autochtones de l'intérieur des terres, et les ramenaient sur les côtes où étaient installés les comptoirs commerciaux européens (Ryerson, 1997, p. 169).

L'implication des colons dans l'achat de produits directement auprès des fournisseurs s'accompagnera d'une forte résistance des différentes nations autochtones des régions des Grands Lacs et de la côte atlantique qui jouaient les intermédiaires (Ryerson, 1997, p. 169). Ces nations ont à cet effet mené plusieurs guerres contre les Européens dont les plus importantes ont eu lieu en 1620, en 1634 et en 1675, afin de faire barrage à l'emprise coloniale sur leurs territoires, leurs marchés et leurs richesses (Savard & Proulx, 1982, p. 34). Les épidémies apportées par les colons qui ont ravagé et fragilisé les nations autochtones en plus de la supériorité militaire permirent aux Français d'instaurer une politique de dépossession des autochtones avec l'emploi des méthodes coercitives d'encadrement colonial telles que les traités non respectés, les cessions forcées de terres,

l'évangélisation et la scolarisation des populations, ainsi que l'encadrement militaire et administratif du territoire (Savard et Proulx, 1982, p. 34). Il en résulta l'instauration d'un appareil d'État dominé par les militaires, les marchands et les missionnaires ecclésiastique et dont la

> [M]ission consistait à venir à bout de la résistance iroquoise, à éviter l'empiètement par les forces rivales des colonisateurs hollandais ou anglais, à faire respecter l'ordre parmi les colons et à leur inculquer la notion de respect pour la propriété féodale et marchande-capitaliste (Ryerson, 1997, p. 155).

Ainsi, l'Église a joué un rôle essentiel dans le système colonial au Canada français. Le catholicisme y jouissait d'un monopole et contribuait de façon décisive au contrôle, au pillage et à l'asservissement des populations autochtones (Ryerson, 1997, p. 156-157).

La conflictualité des rapports entre les nations autochtones et les colons européens n'avait pas dilué l'agressivité et la rude concurrence qui existaient entre les Français et « les autres puissances impérialistes qui avaient entrepris de se partager les Amériques » pour le contrôle du commerce, du territoire et de ses richesses (Ryerson, 1997, p. 169). La lutte pour le contrôle des zones de pêche et du commerce de fourrure en Amérique du Nord aggrava les tensions territoriales qui existaient déjà entre les colons anglais et français sur les côtes atlantiques et en Acadie (Ryerson, 1997, p. 174). Les affrontements directs entre ces deux puissances impérialistes devinrent ainsi inévitables, d'autant plus que dans leur projet colonial en Amérique, elles se voyaient en « ennemis irréductibles » (Frégault, 2009, p. 9).

En effet, la période qui va de 1689 à 1763 est jalonnée par une série de conflits armés entre la France et l'Angleterre dont l' issue en faveur de l'Angleterre obligea les Français

à céder aux Anglais, l'Acadie, Terre-Neuve et la baie d'Hudson (Ryerson, 1997, p. 180-184). Cette issue qui a vu triompher le projet colonial britannique sur celui de la France transforma radicalement le paysage social, politique, économique et culturel de la « Nouvelle France » qui fut ainsi noyautée par l'empire britannique et réduite à la seule « Province du Québec » par la Proclamation royale du 7 octobre 1763 (Frégault, 2009, p. 9). C'est ainsi qu'est née l'hégémonie politique, économique et culturelle des colons anglais sur les colons français dans ce qui est devenu depuis le 1er juillet 1867, la confédération du Canada. C'est aussi le point de départ de la lutte pour la reconnaissance des Canadiens français au Canada. Cette lutte pour la reconnaissance a donné naissance à une théorie de l'histoire et une mémoire de survivance qui présentent les Canadiens français comme un peuple colonisé (Bock, 2017; Vallières, 1994).

La fracture entre les Anglais et les Français vient s'ajouter à celle qui existe déjà entre les peuples autochtones et tous les colonisateurs européens. Comme le disent Savard et Proulx (1982, p. 22-23), « la colonisation de l'Amérique débuta ainsi dans un contexte de concurrence féroce, qui devait déterminer la nature des rapports entre les autochtones et les nouveaux arrivants ». Ce fond historique fait de conflits et de rapports de domination constitue, à n'en point douter, le socle des conflits identitaires qui agitent le Canada contemporain. Le passé colonial et les rivalités européennes qui l'accompagnent sont aussi constitutifs de l'histoire du Cameroun et de ses convulsions actuelles.

2 La naissance du Cameroun : Du protectorat allemand aux indépendances (1884 -1961)

Le Cameroun contemporain a connu deux indépendances : l'une le 1er janvier 1960 pour sa partie orientale sous administration française, et l'autre le 1er octobre 1961 pour sa partie occidentale sous administration britannique. Comme pour le cas du Canada, la division du Cameroun en zones d'influence coloniales française et britannique a profondément marqué son histoire et explique les luttes identitaires qui agitent le pays de nos jours autour de la ligne de clivage entre Francophones et Anglophones. L'aventure coloniale européenne qui s'est généralisée en Afrique au XIXe et dans la première moitié du XXe siècle n'a pas épargné le Cameroun. Ce dernier a très vite vu ses côtes atlantiques rapidement occupées par les puissances coloniales européennes telles que la France, la Grande-Bretagne et l'Allemagne vers la fin du XIXe siècle. C'est le début d'une colonisation qui dura près de 80 ans et transforma radicalement le territoire, les cultures, et les peuples qui y vivent. L'Allemagne fut la première puissance colonisatrice à prendre pied au Cameroun à travers des traités signés avec des chefs locaux. C'est donc elle qui a donné naissance au Cameroun en tant que pays avec des frontières délimitées.

2.1 Le Cameroun avant l'arrivée des Européens

Les recherches archéologiques réalisées sur le littoral camerounais et dans plusieurs villes à l'intérieur du pays (Yaoundé, Okola, Kribi, Douala, Maroua, Ebobego, Nsam etc.) ont exhumé les squelettes et les artefacts qui attestent de la présence humaine au Cameroun depuis le paléolithique, entre 600 000 et 50 000 avant notre ère (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974, p. 19; Mveng, 1963, p. 28-29). Depuis ces temps lointains, la civilisation n'a cessé de se développer, de se transformer et de se renouveler sur ce territoire à partir du

génie créateur propre à l'espèce humaine. Comme l'affirme Engelbert Mveng (1963, p. 32), les premiers habitants du Cameroun

> [F]irent de leurs mains rudes à peine sortie de l'animalité, des mains créatrices, et opérèrent le premier miracle du génie humain : transformer les pierres, des pierres grossières et inutiles, en outils prolongeant le bras de l'homme, et participant à la puissance de son esprit. C'était vraiment, déjà, spiritualiser le monde, l'humaniser et le civiliser.

C'est une évidence historique que les explorateurs européens qui ont arpenté pour la première fois les côtes africaines en général et camerounaises en particulier au XVe siècle n'ont pas trouvé des espaces vierges ou des peuples sans civilisation. Avant l'arrivée de ces « exportateurs de civilisations », le Cameroun actuel était déjà peuplé de sa mosaïque ethnique, issue de divers courants migratoires internes et externes (Tchawa, 2012, p. 331-333). Ces peuples y avaient développé des civilisations adaptées à leur environnement et qui, malheureusement, allaient être progressivement étouffées par l'aventure coloniale européenne.

Le peuplement du Cameroun s'est fait par vagues migratoires successives au fil des millénaires. Cependant, selon Ketchoua (1961, p. 36), les courants migratoires qui expliquent la composition sociodémographique du Cameroun postcolonial sont intervenus au cours des XIVe, XVe, XVIe et XVIIe siècles. Par ordre chronologique, il y a la migration des peuples bantous venus d'Afrique australe, le courant migratoire venu d'Afrique de l'Est avec les peuples fangs et enfin la vague venue d'Afrique du Nord avec les Soudanais (Ketchoua, 1961, p. 36).

Mveng (1963, p. 105-106) signale qu'au moment du contact avec l'Europe, le Cameroun était déjà peuplé au nord par les populations de souche soudanaise rattachées au Kanem-Bornou, au centre par les Semi-Bantou et les Soudanais, et au sud par les Bantous. Cette division anthropologique des populations camerounaises en souches soudanaise, bantou et semi-Bantou ne fait pas l'unanimité entre les chercheurs. Pour Eyongetah Mbuagbaw et Brian (1974, p. 25), le qualificatif de Semi-Bantou renvoie au ''*label given to most central Cameroon langauges. It is a designation which really derives from the difficulty of connecting them or separating them from the major Bantou groups*".

De ce point de vue, l'on est en droit de soupçonner une part d'arbitraire dans ces classifications. Quoiqu'il en soit, le Cameroun compte environ 250 groupes ethniques (Evang, 2014, p. 158) répartis dans ces grands groupes dits de même souche (Soudanais, Bantou, Semi-Bantou). Ces groupes, loin d'être homogènes, sont traversés de l'intérieur par des clivages ethniques et linguistiques avec des sous-groupes (ethnies) qui parlent des langues que d'autres ne comprennent pas (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974, p. 21).

Au regard de ce qui précède, on peut affirmer que les différents foyers de peuplement du Cameroun n'ont pas connu de changements significatifs au cours des siècles précédents, à part des déplacements internes, visiblement sur des distances relativement courtes, pour cause de guerres ou d'aléas climatiques. Ces peuplements correspondent globalement aux quatre grandes aires culturelles reconnues de nos jours par l'État du Cameroun : l'aire culturelle soudano-sahélienne qui rassemble les peuples de la partie septentrionale du pays, l'aire culturelle des Grassfields qui regroupe les peuples des hautes terres de l'Ouest, l'aire culturelle Fang-beti qui rassemble les clans et groupes ethniques du Sud, et l'aire culturelle

des peuples Sawa localisée sur les côtes littorales (S. P. Nnomo Ela, communication personnelle, 17 août 2021).

D'après une classification conventionnelle qui se base sur des données linguistiques dont la logique reste à démontrer de notre point de vue, l'aire culturelle des Grassfields est constituée des groupes semi-bantous, et l'aire culturelle des Sawa et des Fang-beti représente les populations bantoues (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974, p. 21). Même si cette division du Cameroun en aire culturelle peut paraitre, elle aussi, arbitraire par endroit, elle a des fondements socioanthropologiques du fait de la proximité culturelle qui existe entre les différents groupes ethniques à l'intérieur de ces différentes aires culturelles. Elle est également une stratégie de l'État pour promouvoir la cohésion nationale et éviter le piège de l'ethnocentrisme qui plane sur la vie sociopolitique du pays (S. P. Nnomo Ela, communication personnelle, 17 août 2021).

Les peuples venus de divers endroits du continent par vagues de migration successives s'établirent sur le territoire actuel du Cameroun et constituèrent des petites entités politiques autonomes, parfois isolées et organisées sur des bases ethniques ou claniques (Njeuma, 1989, p. 15). La construction de ces organisations politiques s'est parfois fait à la suite des guerres tribales ou de conquêtes territoriales comme ce fut le cas des différents royaumes des hauts plateaux de l'ouest, et des États centralisés du nord (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974, p. 34). Les peuples de la côte et du Sud ont pour leur part constitué des entités claniques beaucoup plus éclatées et moins centralisées que les royaumes de l'Ouest et du Nord (Mveng, 1963, p. 247).

Les rapports entre ces entités politiques étaient parfois conflictuels autour des enjeux territoriaux. Certains royaumes des hauts plateaux de l'ouest à l'instar du royaume

bamoun se sont montrés particulièrement belliqueux dans leur rapport avec le voisinage (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974, p. 41). Il existait aussi un vaste réseau d'échanges et de communication entre les peuples autour des enjeux commerciaux et économiques ; ce qui participait à la pacification des relations entre eux. Les activités économiques au Cameroun à la veille du contact colonial étaient principalement tournées vers l'agriculture, le commerce et l'artisanat (Mveng, 1963, p. 106). Plusieurs objets sculptés (ivoire, ébène) et autres ustensiles utilitaires tels que les récipients en argile, les tabourets, les plats, les nattes, les sacs, les filets, les instruments de musiques (tam-tam, cylindrique couvert de peau, xylophone primitif, clochettes en fer, flûte…) et divers autres ustensiles étaient fabriqués par les artisans du Nord, du Sud et des hauts plateaux de l'Ouest pour les vendre à divers endroits du territoire (Ketchoua, 1961, p. 43-47).

Ainsi, longtemps avant l'arrivée des Européens sur les côtes camerounaises, il existait déjà à l'intérieur des terres divers réseaux d'échange et de communication entre les différents peuples de ce territoire. Aussi, plusieurs sources (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974; Mveng, 1963) attestent que les Phéniciens et les Carthaginois avaient déjà atteint les côtes camerounaises dans l'Antiquité. L'explorateur et colonialiste carthaginois Hannon à la tête d'une expédition avait pénétré dans le golfe de Guinée vers le V^{e} siècle avant notre ère, jusqu'à apercevoir le sommet du Mont Cameroun, un volcan en activité, qu'il surnomma le « char des dieux » (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974, p. 9).

La première exploration des côtes camerounaises fut ainsi une aventure africaine et moyen-orientale, près de 2000 ans environ avant l'exploration européenne (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974, p. 9). C'est ce qui montre qu'avant le contact entre l'Afrique et l'Europe au XV^{e} siècle, il y avait déjà une intense activité d'exploration sur le continent. Le Cameroun

actuel, du moins sa côte sud-ouest, était déjà connue des voyageurs venus de Carthage, actuelle Tunisie et de Phénicie, l'actuel Liban.

Eyongetah Mbuagbaw et Brian (1974, p. 12-13) et Ketchoua (1961, p. 7) avancent qu'il y aurait eu des connexions commerciales dans l'Antiquité entre le nord du Cameroun et l'Afrique du Nord, par le truchement du commerce transsaharien. Ils mettent à contribution les similitudes culturelles et artistiques entre les civilisations de la vallée du Nil et les civilisations Nok et Sao dont les vestiges ont été retrouvés au nord du Cameroun et du Nigeria (Eyongetah Mbuagbaw et Brian, 1974, p. 13).

Les côtes camerounaises apparaissent pour la première fois sur la carte des navigateurs portugais vers la fin du XVe siècle (Owona, 1996, p. 26). Le nom « Cameroun » est porteur de cette histoire du passage des Portugais en tant que premiers Européens à accoster sur le littoral camerounais. Après avoir constaté l'abondance des crevettes dans le fleuve Wouri qui arrose une bonne partie des côtes camerounaises avant de se jeter sur l'Atlantique, les Portugais donnèrent le nom de « *Rio dos camarôes* » (rivière des crevettes) à ce fleuve, ce qui est devenu dans les écrits d'autres explorateurs européens, « fleuve Cameroun » ou « Rivière Cameroun » (Owona, 1996, p. 11-12). Le nom du pays « Cameroun » en est un dérivé (Mveng, 1963, p. 100-104). Terre de contrastes, aussi bien sur le plan humain que géographique, le Cameroun d'aujourd'hui est vaste de 475 442 km^2 (Tchawa, 2012, p. 319). Son territoire est constitué d'un écosystème fort diversifié qui, de l'avis des géographes, réunit « l'essentiel des écosystèmes d'Afrique tropicale » (Tchawa, 2012, p. 320).

La géographie physique du Cameroun fait apparaitre des mangroves et des plaines dans sa partie côtière, des hautes terres montagneuses qui coulissent son flanc ouest, du sud vers le

nord, d'un plateau qui couvre une partie du centre et du sud, et des plaines très boisées au sud-est (Eyongetah Mbuagbaw, 1974, p. 1). La position géographique du Cameroun au cœur de l'Afrique le place au carrefour de grands courants migratoires qui ont, au fil de l'histoire, déversé sur ce territoire divers groupes humains venus du sud, de l'ouest, du nord et de l'est du continent (Tchawa, 2012, p. 331-332).

Selon Mveng (1963, p. 19), en tant que « terre du milieu » au cœur de l'Afrique entre l'océan Atlantique et le lac Tchad, le Cameroun apparait comme un grand pont qui « récapitule [tous les groupes humains] d'Afrique : Bantou, Soudanais, Sémito-hamétique,… ». Eyongetah et Brian (1974, p. 23) pensent que c'est à partir du Cameroun que la grande migration bantoue aurait pris naissance il y a environ deux millénaires pour peupler l'Afrique centrale et descendre jusqu'au Cap de Bonne Espérance aux confins sud du continent. La diversité de son écosystème et de sa population représente les grands traits de l'environnement physique et humain qu'on retrouve en Afrique subsaharienne ; ce qui lui a valu le nom de l' « Afrique en miniature » (Evang, 2014, p. 158; Kofele-Kale, 1980, p. XIII; Tchawa, 2012).

C'est vers 1472 que les explorateurs européens sont arrivés sur les côtes camerounaises (Gouellain, 1975, p. 42). Ils ont trouvé des peuples qui y vivent et s'y meuvent au gré des aléas de la nature et des conflits, depuis des temps immémoriaux. En effet, entre 1500 et 1850, les régions côtières du Cameroun vécurent au rythme du commerce et de la traite des esclaves avec les compagnies commerciales européennes, ainsi que des rivalités entre les puissances coloniales dont l'objectif était de prendre le contrôle total du territoire (Mveng, 1963, p. 117). L'installation des compagnies commerciales européennes, principalement portugaises, hollandaises, anglaises, allemandes et françaises, sur les côtes camerounaises

entre le XVIe et la première moitié du XIXe siècle, transforma profondément les activités commerciales sur le territoire et les détourna progressivement vers les zones côtières. Cette configuration renforçait ainsi la position des peuples côtiers aussi bien vis-à-vis des compagnies européennes qu'auprès des peuples de l'arrière du pays. En effet, les habitants de la côte « disposaient de deux marchés ; l'un sur la côte où ils négociaient avec les étrangers et l'autre à l'intérieur où ils traitaient avec les populations de l'intérieur » (Fanso, 1989, p. 106).

En tant que principaux intermédiaires du commerce sur le littoral camerounais, les *Douala*, les *Bimbia* et les *Malimba* assuraient le monopole des échanges avec les comptoirs européens d'une part et avec les fournisseurs de l'arrière-pays d'autre part (Fanso, 1989, p. 105; Njeuma, 1989, p. 101). Ce sont eux qui furent également en première ligne contre les Allemands lorsque ces derniers, mus par les ambitions coloniales et la course effrénée pour le contrôle du marché des matières premières, s'employèrent à contourner les intermédiaires de la côte pour commercer directement avec les peuples de l'arrière-pays.

La croissance des enjeux économiques sur le littoral camerounais, de Douala jusqu'à Bimbia en passant par Tiko constitua une source d'instabilité et de conflits entre les communautés locales qui cherchaient chacune à monopoliser les échanges avec les comptoirs européens (Fanso, 1989, p. 104). On peut légitimement penser que le monopole des peuples côtiers sur les transactions commerciales entre l'intérieur et l'extérieur eut créé des conflits avec certains peuples de l'hinterland qui pouvaient considérer, à juste titre, les intermédiaires comme des esclavagistes qui livraient leurs enfants en esclavage aux compagnies européennes.

En plus du trafic d'êtres humains, les côtes camerounaises offraient aux compagnies commerciales européennes de l'ivoire, de l'huile de palme, des palmistes, des épices, du coquillage et divers vivres, en échange de l'alcool, des armes à feu, de la poudre à canon, des tissus, du sel, des chaussures, des miroirs, des réveils, ustensiles de cuivre, etc. (Fanso, 1989, p. 101; Mveng, 1963, p. 120-121) . C'est à l'issue de cette période d'environ trois siècles d'échanges que les puissances européennes ont entrepris la conquête de l'hinterland et la colonisation du territoire. À ce propos, Mveng (1963, p. 118) affirme que « Le commerce fut […] pendant trois siècles, la seule voie d'influence de l'Europe sur l'Afrique. C'est sous son couvert que les premiers colonisateurs viendront sur notre continent ». Ce projet colonial, nourri par les puissances européennes vers la fin du XIXe siècle raviva les tensions entre elles sur le continent sur fond de course vers le partage de l'Afrique. En tant que pays côtier, le Cameroun fut l'un des théâtres de ces rivalités qui furent d'abord commerciales avant de devenir plus tard politiques et militaires.

2.2 Des rivalités commerciales européennes sur les côtes camerounaises

Les rivalités commerciales européennes le long des côtes camerounaises se sont intensifiées dans la deuxième moitié du XIXe siècle à la faveur des traités commerciaux que les chefs locaux ont signés avec les compagnies européennes pour formaliser leurs relations (Fanso, 1989, p. 100). Dès 1850, les firmes anglaises, françaises et allemandes se bousculèrent pour négocier et signer les ententes commerciales avec les chefs douala dans l'estuaire du Wouri qui était le principal port d'attache des navires marchands européens (Fanso, 1989, p. 102; Mveng, 1963, p. 138).

En découvrant progressivement d'énormes richesses qui venaient de l'arrière-pays, les marchands européens entreprirent les démarches auprès de leurs pays respectifs pour que ces derniers prennent le contrôle du territoire en signant des traités plus politiques avec les chefs locaux (Fanso, 1989, p. 110-111). C'est la naissance du projet colonial du Cameroun présentée par Temgoua (2014, p. 7) comme la victoire des intérêts commerciaux européens qui étaient présents au Cameroun depuis plusieurs décennies, et plus précisément celle des firmes de Hambourg et de Brême qui avaient poussé avec succès l'Allemagne à faire preuve d'opportunisme économique en prenant possession du Cameroun. La colonisation du Cameroun est ainsi à la base un projet plus économique que politique.

En pleine rivalité sur les côtes camerounaises avec la France et la Grande-Bretagne, l'Allemagne, par l'entremise de ses compagnies commerciales sur place, profita des hésitations et de la « négligence » des gouvernements anglais et français pour les devancer dans la course pour le contrôle du Cameroun (Owona, 1996, p. 27). En effet, dès le 11 juillet 1884, les officiels allemands envoyés par le chancelier Bismark signèrent avec les principaux souverains le long des côtes camerounaises, de Douala jusqu'à Bimbia en passant par Malimba, les accords qui mettaient ces chefs et leur population sous la protection de l'Allemagne (Owona, 1996, p. 28-36). C'était en fait une façon pour l'Allemagne de mettre sous sa domination des pans entiers du territoire, comme l'atteste cette déclaration du chancelier Bismarck le 15 octobre 1884 devant les représentants des compagnies commerciales allemandes en Afrique :

> Le Gouvernement de Sa Majesté Impériale, pour protéger d'une façon effective le commerce de la côte occidentale d'Afrique, a pris sous son protectorat quelques territoires de cette côte en vertu soit de traités que le Dr Natchigal, consul général

> en mission dans l'Afrique occidentale, a négociés avec des chefs indépendants, soit de traités de protectorat de sujets de l'Empire qui ont acquis certains territoires par des traités avec des chefs indépendants (Owona, 1996, p. 37).

Parmi les accords signés sur les côtes camerounaises, ceux avec les chefs douala et connus sous le nom du traité germano-douala ont eu le plus de retentissement dans l'histoire, car ils ont légitimé aux yeux des Allemands, l'installation du régime de protectorat sur « le territoire des Batanga, la région de Douala et Bimbia » et même dans l'arrière-pays (Fanso, 1989, p. 122). Comme le note Rudin (1968, p. 76) au sujet des intentions allemandes au Cameroun dès 1884, "*The territory occupied in the summer of 1884 was confined to the coastal region ; but there was no intention on the part of the Germans to restrict their interest to that narrow strip of land* ". Ainsi, la signature du traité germano-douala le 12 juillet 1884 entre Natchigal et sa suite représentant les intérêts allemands et les chefs douala marque le début de trois décennies de colonisation allemande qui ont donné naissance au « Cameroun tel que nous le connaissons aujourd'hui, c'est-à-dire comme entité territoriale, humaine et politique, ayant des contours et des frontières bien délimités » (Owona, 1996, p. 9). De ce point de vue le Cameroun actuel serait-il une création allemande ?

2.3 La naissance du Cameroun en tant que pays

Dans le traité qui plaça le Cameroun sous protectorat allemand, ces souverains avaient inscrit quelques clauses qui protégeaient leur monopole sur les échanges avec les peuples de l'hinterland, leurs droits de propriété sur leurs terres ancestrales, leur droit de continuer à prélever les taxes et impôts sur leur territoire, le respect des us et coutumes locaux, ainsi que la validité et la continuité des « traités d'amitié et de commerce signés » avec d'autres

puissances européennes (Owona, 1996, p. 97-98). De telles dispositions inscrites dans le traité montrent que les souverains locaux tenaient à conserver leur indépendance et leur souveraineté sur leur territoire.

Fanso (1989, p. 122) pense qu'en insistant sur ces points du traité, les chefs douala manifestaient ainsi leur inquiétude face aux appétits coloniaux de l'Allemagne. Il est à ce propos évident que ces chefs locaux se méfiaient déjà des intentions l'Allemagne qu'ils soupçonnaient d'être dans une entreprise coloniale. Avec le recul, l'inquiétude des chefs douala s'est avérée fondée puisque l'Allemagne a ignoré l'ensemble des dispositions du traité qui protégeaient les droits des populations locales et a instauré un régime colonial d'exploitation au Cameroun.

Selon Kamé (2006, p. 18), les accords signés entre l'Allemagne et les chefs douala étaient pour les premiers les ententes de soumission des seconds à leur joug colonial alors que pour les seconds ce n'était qu'un partenariat commercial entre les deux parties. Cette différence d'interprétation des traités s'est très vite manifestée avec la politique d'expropriation des terres des Douala au profit de l'administration et des compagnies allemandes, l'instauration d'un impôt de capitation, l'imposition du mark (monnaie allemande) dans les transactions commerciales locales, etc. (Temgoua, 2014, p. 185-186). Cette duperie coloniale dont furent victimes les Douala dans le processus de création du Cameroun a profondément marqué les relations conflictuelles qu'ils ont entretenues avec l'administration coloniale allemande jusqu'à son départ en 1914.

L'annexion des côtes camerounaises par le pouvoir colonial allemand dès le mois de juillet 1884 donna lieu à de vives protestations des populations locales, d'autant plus que les soldats allemands se distinguaient par leur mépris de la vie des indigènes (Fanso, 1989, p.

123). C'est avec la même violence que le nouveau pouvoir colonial se lança dans la conquête territoriale vers l'intérieur des terres : les côtes, le centre, puis le nord du pays. Tel fut le plan (de conquête du territoire en trois temps) mis en place par l'Allemagne (Mveng, 1963, p. 290). Cette conquête fut sanglante dans la plupart des villages, du fait de la résistance des peuples de l'hinterland sous la conduite des chefs intrépides d'une part, et de la brutalité des troupes coloniales allemandes d'autre part (Ngoh, 1996, p. 72-73; Temgoua, 2014, p. 8).

Ces résistances constituèrent un défi majeur pour l'annexion territoriale du Cameroun par l'Allemagne, au point où en 1914 lorsque les Allemands sont chassés par la France et la Grande-Bretagne dans le sillage de la Première Guerre mondiale, l'Allemagne n'avait pas encore totalement la main mise sur l'immense territoire que son projet colonial avait dessiné (Owona, 1996, p. 41). Selon Mveng (1963, p. 296), lorsque se déclencha la Première Guerre mondiale en 1914, évènement qui scella le sort de l'aventure coloniale allemande au Cameroun, « l'effort de pénétration [allemande] n'était pas achevé ». Cependant, même si l'occupation de l'ensemble du territoire n'était pas effective, son principe était acquis puisque les frontières du Cameroun allemand étaient définitivement fixées dès 1913 et, reconnues à travers divers accords par les autres puissances coloniales voisines telles que la France avec ses colonies du Tchad, de l'Oubangui (actuelle République centrafricaine) et du Congo et de la Grande-Bretagne présente au Nigeria (Owona, 1996, p. 41-57).

Ainsi, à son apogée, le Cameroun sous protectorat allemand couvrait une superficie de 787 840 km^2, avec une population d'environ trois millions et demi d'âmes (Owona, 1996, p. 54). Les Allemands y avaient soumis la plupart des chefs locaux et prirent possession de

leur territoire en y installant une administration coloniale en lieu et place des institutions traditionnelles locales (Temgoua, 2014, p. 8). Les peuples du Cameroun perdirent ainsi, leur souveraineté et devinrent les sujets sur leur propre territoire. C'est à cette période que le Cameroun en tant que pays prit forme. Les sources allemandes consultées par Owona (1996, p. 9) montrent que le pays comptait à cette époque plus de 200 groupes ethniques, « chacun parlant son dialecte, adorant chacun ses dieux, possédant chacun son histoire, ses coutumes et ses traditions, bref, sa civilisation ».

En effet, les peuples qui furent jadis indépendants les uns des autres étaient ainsi brassés dans un grand ensemble politique et territorial par le hasard des conquêtes territoriales allemandes, pour former ce qui est devenu plus tard le Cameroun (Ghouenzen Mfondi, 2020, p. 101). De ce qui précède, on peut dire que le Cameroun en tant que pays est ethniquement diversifié dès les origines. Et les conflits multiples entre les groupes ethniques ont existé avant, pendant et après la colonisation, sans pour autant qu'on puisse en donner une explication naturelle (Fanso, 1989, p. 124). Cependant, les enjeux de ces conflits varient d'une époque à une autre. Avant la colonisation, ils tournaient principalement autour du contrôle du territoire et de ses ressources dans une logique d'appropriation ethnique, alors que dans la période postcoloniale, ils sont certes aussi portés vers le contrôle des ressources, mais à travers l'accaparement des pouvoirs de l'État en tant qu'instrument de domination ou d'émancipation ethnique (Mandjack et Ndock, 2019) .

2.4 La ligne de séparation coloniale franco-britannique et l'émergence du sentiment national au Cameroun

Le Cameroun en tant qu'entité territoriale est un héritage colonial allemand (Owona, 1996). Selon Abwa (2010), le nationalisme camerounais commence dès les premiers contacts avec l'ordre colonial allemand avec des mouvements de résistance et de protestation des populations contre cette présence étrangère. Toutefois, au-delà de la résistance à la conquête coloniale, la conscience d'appartenir à une entité nationale commune s'est construite plus tard au sein des populations camerounaises.

À la suite de la défaite de l'Allemagne pendant la Première Guerre mondiale, la France et la Grande-Bretagne, ses anciennes rivales dans la course aux colonies en Afrique occidentale et centrale, récupérèrent ses possessions coloniales sur le continent. En effet, le 4 mars 1916, la France et la Grande-Bretagne signent un accord de partage du Cameroun, faisant ainsi « vole[r] en éclat » l'unité que les « Allemands ont péniblement construite » durant trois décennies de présence au Cameroun (Abwa, 2010, p. 135). Après avoir intégré à ses colonies d'Afrique équatoriale française la portion du territoire qu'elle avait cédée à l'Allemagne en 1911 dans le cadre des accords territoriaux entre les puissances coloniales en Afrique, la France partage avec la Grande-Bretagne ce qui reste de l'ex-*Kamerun* allemand (Abwa, 2010, p. 135). Elle hérita de 4/5^{e} du territoire et la Grande-Bretagne se contenta du 1/5^{e} restant (Kamé, 2006, p. 31). C'est le début du clivage linguistique Francophone/Anglophone au Cameroun que le retentissement sous forme de conflits identitaires, de demande de reconnaissance et de velléités sécessionnistes de la partie anglophone minoritaire se fait ressentir jusqu'aujourd'hui.

La Société des Nations (SDN) en 1922 et plus tard l'ONU en 1945 entérinèrent ce partage et placèrent le Cameroun français et le Cameroun britannique, tour à tour, sous mandat de la SDN, puis sous tutelle de l'ONU ; avec leur administration confiée respectivement à la France et à la Grande-Bretagne. En réalité, ce statut juridique de territoires sous mandat de la SDN et ensuite sous-tutelle de l'ONU ne changea pratiquement rien sur la condition coloniale du pays, car les deux puissances tutélaires administrèrent le Cameroun comme leurs colonies jusqu'au 1er janvier 1960 pour la France et jusqu'au 1er octobre 1961 pour la Grande-Bretagne (Abwa, 2010; Kamé, 2006, 2008; Kofele-Kale, 1980; Segnou, 2020; Thomas, 1985).

Les origines du bilinguisme français-anglais du Cameroun datent de ce partage colonial dont le Cameroun et les Camerounais furent l'objet sans leur consentement (Abwa, 2010, p. 135). Même si les langues françaises et anglaises constituent des héritages coloniaux au Cameroun, elles ne peuvent être réduites au banal statut d'idiomes ou de langues comme les autres. Elles se sont muées au fil de l'histoire en de véritables marqueurs identitaires et ont figé dans l'esprit des populations, surtout dans la partie anglophone, le sentiment d'appartenance à une entité politique et historique homogène (Anyangwe, 2009; Atanga, 2011; Dze-Ngwa et Kpughe Lang, 2015).

C'est pendant cette période de mandat et de tutelle franco-britannique (1916-1961) que le sentiment national camerounais s'est affirmé avec acuité (Abwa, 2010, p. 135). Très tôt dans la partie française du pays, on assista à des mouvements d'hostilités contre la présence coloniale au Cameroun (Abwa, 2010, p. 172). En effet, les populations locales, surtout du côté des lettrés douala, profitèrent du nouveau statut juridique du Cameroun en tant que territoire sous mandat de la SDN pour formuler des critiques nationalistes et

anticolonialistes contre la France (Kamé, 2006, p. 38). Ce sont là, les premières manifestations du sentiment d'appartenance nationale qui poussèrent, dès 1948, les populations à revendiquer la réunification et l'indépendance immédiate du Cameroun. Ces revendications furent formulées officiellement par l'Union des Populations du Cameroun (UPC), le tout premier parti nationaliste camerounais (Abwa, 2010; Eyinga, 1991; Segnou, 2020). Ce parti incarna la lutte pour la libération nationale dont l'aboutissement fut la proclamation de l'indépendance du Cameroun français le 1er janvier 1960 et la réunification avec le Cameroun britannique le 1er octobre 1961 (Mbembe, 1984).

La lutte pour l'unité nationale dans la partie anglaise du pays fut animée par plusieurs formations politiques parmi lesquelles le *Kamerun United National Congress* (KUNC), le *Kamerun National Democratic Party* (KNDP) et le *One Kamerun* (OK), la branche de l'UPC au Cameroun Britannique, qui revendiquait elle aussi la réunification et l'indépendance immédiate du pays (Abwa, 2010, p. 367-378). Mais le processus de l'indépendance du Cameroun britannique s'est achevé par un plébiscite organisé par les Nations Unies dont le but était de demander aux Camerounais anglophones de choisir entre l'obtention de l'indépendance par la jonction de leur territoire au Nigeria voisin et l'obtention de l'indépendance par la réunification avec le Cameroun. Cette dernière option fut plébiscitée au *Southern Cameroon* (les régions anglophones actuelles) et le 1er octobre 1961, la République fédérale du Cameroun est née l'évolution de cet État postcolonial, est par la suite marquée par une série de revendications particularistes de la minorité anglophone et des conflits identitaires de divers ordres, qui rappellent que la nation camerounaise est encore à la recherche d'un consensus pour un vivre-ensemble harmonieux dans sa diversité.

3 Trajectoires croisées du Cameroun et du Canada de la colonisation à la fondation des États : ressemblances et dissemblances

L'histoire coloniale du Canada et du Cameroun est marquée par un violent système de domination et d'exploitation dont furent soumis les peuples colonisés. Ces derniers ont vu leurs terres et leurs corps annexés et exploités pour satisfaire les besoins économiques et politiques des colonisateurs. Cette historicité de violence, de captation et d'humiliation coloniales fait aujourd'hui l'objet des pratiques mémorielles conflictuelles dans ces États postcoloniaux.

3.1 L'annexion territoriale et l'exploitation économique des territoires et de leurs habitants au cœur du projet colonial au Cameroun et au Canada

Comme il a été montré plus haut, le Canada et le Cameroun ont respectivement fait l'objet de convoitises européennes dès les premières heures de l'exploration de l'Amérique du Nord et du golfe de Guinée. La colonisation de ces territoires par les Européens est portée par le projet d'exploitation économique des peuples et de leurs terres. Ainsi, la genèse des États camerounais et canadien laisse apparaitre une trajectoire historique commune marquée du sceau de la violence et des conflits multiformes entre les différents pouvoirs coloniaux (France et Grande-Bretagne) à la quête des matières premières et des débouchés, et les peuples autochtones attachés à la préservation de leurs territoires et de leurs institutions. Aussi bien au Cameroun que dans presque tous les pays africains, le projet colonial était avant tout un projet d'exploitation économique des territoires et des peuples colonisés pour le renforcement du pouvoir des empires coloniaux (Hormeku-Ajei et al., 2022, p. 9). Il en était de même pour le Canada dont l'exploration, entre le XVe et le XVIe

siècle « avai[t] permis aux financiers européens d'évaluer les immenses profits à tirer des richesses d'un tel continent… » (Savard et Proulx, 1982, p. 20). Ryerson (1997, p. 101) pense que c'est la productivité de la pêche dans les eaux poissonneuses des côtes atlantiques du Canada qui constitua le principal motif de la colonisation européenne.

La colonisation des Amériques et de l'Afrique et plus singulièrement celle du Canada et du Cameroun tire ses origines vers la fin du Moyen-Âge européen lorsque l'essor sans précédent du commerce et de la navigation donna aux empires européens les moyens techniques et financiers pour braver les mers et les océans à la recherche de nouvelles opportunités de commerce (Mveng, 1963, p. 113-114; Ryerson, 1997, p. 75). Avec l'exploration des côtes littorales du Cameroun et du Canada en quête de puissance économique, les pays européens ont préparé le terrain à l'établissement des comptoirs commerciaux et à l'annexion territoriale de l'arrière-pays, au-delà des régions côtières.

Ces aventures exploratoires révélèrent aux Européens l'existence de territoires d'outre-mer et de leurs abondantes richesses et constituèrent de fait la pierre angulaire de l'aventure coloniale. La frénésie avec laquelle les richesses naturelles et les peuples indigènes ont été exploités pendant la colonisation du Cameroun et du Canada montre que la colonisation des territoires d'outre-mer et d'outre-Atlantique n'avait pour seule visée l'asservissement des peuples colonisés à la gloire et à la prospérité du colonisateur. Les peuples colonisés du Cameroun et du Canada ont ainsi payé à un prix élevé cette exploitation en termes d'humiliation, de déshumanisation et d'expropriation des terres. Ils en gardent aujourd'hui des récits de survivance qui font l'objet de demande de reconnaissance dans le cadre des revendications mémorielles et identitaires, aussi bien au Canada qu'au Cameroun (P. Ross-

Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022b; SM Eboumbou Douala Manga Bell, communication personnelle, 3 septembre 2021).

3.2 Pratiques mémorielles et conflits de mémoire au Cameroun et au Canada : La (de)colonisation au cœur du débat

La pratique mémorielle consiste à rendre présent le passé dans un effort dynamique d'appropriation d'un héritage (Cadiou, 2005, p. 159). En tant que telle, elle permet aux peuples d'entretenir l'histoire et de se souvenir des évènements qui ont profondément marqué leur existence, en bien comme en mal. Dans des pays comme le Cameroun et le Canada, où on rencontre une diversité de peuples ayant des trajectoires historiques différentes, on assiste à une diversité de récits mémoriels dont le contenu dépend de la position d'un groupe à un moment donné de l'histoire nationale.

Au Canada, certain.e.s descendant.e.s des colons français se considèrent comme les victimes des siècles d'injustices, de domination et d'exploitation de la part des colons anglais (Bourgeois, 2006). C'est par exemple l'idée que soutient Pierre Vallières (1994) dans son retentissant livre *Nègres blancs d'Amériques* dont la première édition est parue en 1968, en pleine crise identitaire au Canada français. Une telle pratique mémorielle qui ne rend pas compte des faits historiques avérés, mais cherche plutôt à susciter des sentiments victimaires pour les mettre au service des luttes identitaires contemporaines s'observe au Cameroun et au Canada.

Au Canada, la pratique mémorielle permet de revigorer le nationalisme canadien-français dans un contexte de lutte pour la reconnaissance de la minorité francophone dans un pays majoritairement anglophone (Roy, 2009, p. 34-35). Or, cette construction de la mémoire

historique des Canadiens français apparait comme une réécriture de l'histoire qui invisibilise le traumatisme colonial des peuples autochtones qui sont objectivement les premiers habitants et, par conséquent, les seules victimes des accaparements des terres et de leur exploitation par les nouveaux arrivants européens. Comme le souligne Pierce (1960, p. 4), les Canadiens français sont les colonisateurs autant que les Canadiens anglais, chacun avec ses heures d'hégémonie.

Du point de vue autochtone, les Canadiens français et les Canadiens anglais ont la même position dans l'histoire de la colonisation de leurs territoires (Sioui, 1999). Cette mémoire est conforme à la vérité historique puisque ce sont les Canadiens français et les Canadiens anglais qui, avec armes et baïonnettes, annexèrent les terres autochtones en détruisant au passage leur civilisation et en les soumettant à un ordre colonial fait d'humiliation, de racisme, de violence et de génocide (Savard et Proulx, 1982).

Au Canada, la pratique mémorielle concurrente entre les descendants des colonisateurs et les peuples autochtones est liée au type de colonialisme qu'a connu le pays. Ce fut un colonialisme de peuplement comme en Australie ou en Nouvelle-Zélande, marqué, d'une part, par la dissolution de la frontière entre la métropole et la colonie et, d'autre part, par l'occupation et l'exploitation du territoire par les colons qui s'y sont installés définitivement (Côté, 2019b, p. 29). Par conséquent, on assiste à une lutte permanente des peuples autochtones contre l'oubli du passé colonial du Canada; un passé encore d'actualité à plusieurs égards vu la façon dont les droits des peuples autochtones sont violés sur leur territoire dans le Canada contemporain (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022b). Ces luttes de reconnaissances s'accompagnent de concurrences mémorielles avec d'autres groupes y compris les descendants des colons anglais et français,

qui, de leur côté, revendiquent des droits dans un pays construit par leurs parents (Ross-Tremblay et Dupuis-Déri, 2021). Par exemple, dans les représentations des peuples autochtones, l'État canadien d'aujourd'hui demeure un État colonial alors que pour le reste de la population c'est un État démocratique moderne (Kellogg, 2017).

À la différence du Canada qui a connu le colonialisme de peuplement, le Cameroun a subi le colonialisme d'exploitation marqué entre 1884 et 1961 par trois décennies de domination allemande et près d'un demi-siècle de domination franco-britannique. Au cours de cette longue période d'assujettissement colonial, le sol, le sous-sol, les hommes et les femmes ont été soumis à un régime d'exploitation strict au profit des métropoles. Mais il n'y a pas eu d'installation définitive des colons au Cameroun comme c'est le cas au Canada. À ce propos, le récit mémoriel autour de la colonisation ne voit pas s'affronter dans le pays les colons d'une part et les colonisés d'autre part.

Au Cameroun, les colons sont partis après la création de l'État indépendant et l'accession définitive du pays à la souveraineté internationale le 1er octobre 1961. À cet effet, la construction de la nation camerounaise s'est faite entre les peuples qui ont eu le même statut à l'époque coloniale à savoir celui d'indigène, contrairement au Canada qui s'est construit sur une base historique beaucoup moins homogène (Kellogg, 2017; Pierce, 1960). Les rivalités militaires, politiques et économiques entre les Anglais et les Français tout au long du processus colonial ont créé des mémoires collectives conflictuelles entre les Canadien.ne.s français.e.s et les Canadien.ne.s anglais.e.s d'une part et entre ces derniers et les peuples aux Autochtones d'autre part.

Au Cameroun, même s'il n'existe pas de descendants de colons français ou anglais avec qui les ex-colonisés entreraient en conflit de mémoire, d'autres clivages mémoriels ont vu

le jour : le clivage entre la mémoire des nationalistes et celles de ceux qui, pour une raison ou une autre, s'étaient mis au service de l'administration ou du pouvoir colonial. C'est par exemple le cas de Njoya, le souverain du peuple Bamoun, à l'ouest du Cameroun qui en 1902 reçût les colonisateurs allemands dans son palais les bras ouverts, et collabora avec eux jusqu'à leur défaite face à la coalition franco-britannique en 1916 (Temgoua, 2011). Cette image de Njoya, proche des Allemands, est en contraste avec celle de Douala Manga Bell, le chef des Douala, qui fut pendu par les Allemands en 1914 pour « haute trahison » (Temgoua, 2014, p. 109).

Dans le récit historique porté par certains auteurs sur le nationalisme camerounais, le chef des Douala a été tué à la suite de la trahison de Njoya qui aurait dénoncé ses menées anticolonialistes aux autorités coloniales (Segnou, 2020, p. 81). Douala Manga Bell apparait ainsi dans la mémoire collective comme un nationaliste de la première heure, martyr de la résistance anticoloniale, mort pour la libération du Cameroun. Il est célébré comme tel par le peuple Douala dont il était le souverain (SM Eboumbou Douala Manga Bell, communication personnelle, 3 septembre 2021), à l'opposé de Njoya qui est présenté comme un traitre collaborateur ayant livré Douala Manga Bell aux Allemands. C'est ce que soutient Segnou (2020, p. 80). Cependant, cette version de l'histoire est farouchement contestée par les récits mémoriels du peuple Bamoun qui expliquent la proximité entre Njoya et les Allemands par des choix rationnels de Njoya qui voulait éviter la ruine de son royaume qu'engendrerait une vaine résistance contre l'armée coloniale allemande. Ce récit réfute à cet effet toute complicité de Njoya dans la pendaison du chef Douala (I. Nji Npochinto, communication personnelle, 21 août 2021). Ces controverses sur

l'interprétation de l'histoire constituent un terreau fertile au conflit de mémoire entre les peuples qui ont vocation à faire nation ensemble.

Une autre illustration du conflit mémoriel sur fond de revendication ethno-identitaire au Cameroun est le refus en mai 2018 du chef et des populations du canton Bell (un des puissants clans du peuple Douala) d'accueillir sur leur terre une stèle en mémoire de Ruben Um Nyobe, qui est pourtant un héros de la lutte nationaliste pour l'indépendance du Cameroun (Segnou, 2020, p. 15). Une telle réaction est symptomatique de la fragmentation identitaire de la mémoire coloniale au Cameroun, surtout que les Douala honorent leur fils Rudolf Douala Manga Bell qui fut exécuté pour avoir résisté aux expropriations allemandes. Refuser d'honorer un autre nationaliste qui fut lui aussi assassiné pour avoir revendiqué l'indépendance du Cameroun est la preuve que la mémoire historique de l'État postcolonial au Cameroun est un autre théâtre des conflits identitaires où s'affrontent les mémoires collectives des groupes ethniques.

Cependant, le conflit de mémoire qui divise les Camerounais n'est pas seulement fondé sur l'ethnicité. Il se trouve également dans le récit de la décolonisation du pays. Au moment de la création de l'État post-colonial au Cameroun, les élites locales qui ont hérité du pouvoir après l'indépendance du Cameroun français furent choisies par l'administration coloniale parmi ceux qui avaient activement participé à la répression des militants du parti nationaliste UPC, qui revendiquaient la réunification et l'indépendance immédiate du Cameroun (Deltombe et al., 2011, p. 15-16; Segnou, 2020, p. 185). C'est pour cette raison qu'Achille Mbembe (1984) soutient que le problème national au Cameroun est que l'indépendance du pays a été octroyée à ceux qui en avaient le plus combattu le principe, car le colonisateur a pris le soin, avant son départ de marginaliser et puis d'écarter les vrais

nationalistes pour n'avoir affaire qu'avec ses obligés. En effet, le récit de la décolonisation du Cameroun demeure aujourd'hui un théâtre de conflit de mémoire entre les héritiers politiques du pouvoir post-postcolonial et ceux des martyrs de la lutte pour l'indépendance. Ces derniers luttent pour la reconnaissance de la guerre de libération nationale (1955-1971), une guerre oubliée, menée par les nationalistes pour la réunification et l'indépendance du Cameroun (Deltombe et al., 2011, p. 9-34).

La question de la reconnaissance est au cœur des revendications autochtones au Canada depuis plusieurs décennies et constitue l'un des enjeux des conflits entre ces peuples et l'État (Ross-Tremblay et Dupuis-Déri, 2021). Les peuples colonisés du Canada et du Cameroun ont fait l'objet d'exploitation, d'expropriation, d'humiliation, d'acculturation et même de génocide de la part des pouvoirs coloniaux (Brisson et al., 2000; Moutassi, 2020). Cette mémoire de violence et de maltraitance, loin de disparaitre, constitue de nos jours l'une des plaies béantes du passé colonial dans ces pays. Son entretien et sa valorisation sont également parmi les revendications identitaires des groupes qui ont été le plus exposés aux atrocités coloniales. Au Cameroun, les Douala pendant la période allemande (Kamé, 2006), les Bassa et les Bamilékés pendant la guerre de décolonisation contre la France furent parmi les plus touchés par la répression coloniale (Moutassi, 2020). Au Canada, c'est l'ensemble des nations autochtones qui firent l'objet de mépris, de violence systémique et d'expropriation de la part des colons, aussi bien français qu'anglais, et dont la mémoire reste aujourd'hui vivante dans les communautés (Savard et Proulx, 1982; Sioui, 1999).

La colonisation allemande, puis franco-britannique, a touché tous les peuples du Cameroun avec sa violence, ses humiliations et ses expropriations. La construction mémorielle autour

de ce fait historique fait l'objet de controverse et de conflits. Elle diffère d'une région à une autre et d'une tribu à une autre. Cependant, le consensus se dégage sur la nécessité pour l'État postcolonial de mener une véritable politique de reconnaissance et du souvenir de ces atrocités subies par les populations (SM Eboumbou Douala Manga Bell, communication personnelle, 3 septembre 2021). Au Canada, les mêmes revendications mémorielles sont formulées par les peuples autochtones qui demandent aux institutions et aux citoyens et citoyennes canadiens de reconnaitre les injustices, les humiliations, les expropriations des terres et le génocide dont ils ont été victimes au fil des siècles dans le processus de création du pays et de ses institutions (P. Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022b).

En somme, la trajectoire historique des sociétés camerounaise et canadienne depuis la colonisation jusqu'à la création des États contemporains est marquée, d'une part, par la violence et la dépossession dont ont été victimes les peuples autochtones sur leurs territoires et, d'autre part, par les rivalités territoriales et politiques entre les puissances coloniales. Dans leurs dynamiques, les conflits identitaires au Canada et au Cameroun contemporains apparaissent comme la continuité du processus conflictuel qui a présidé à la création de ces pays. D'autant plus que les revendications des différentes communautés ethnoculturelles, linguistiques ou autochtones impliquées dans ces conflits sont presque toujours en lien avec l'héritage colonial.

Cependant, les enjeux contemporains de ces conflits se sont complexifiés avec la marche de l'histoire et les évolutions sociales, politiques et institutionnelles qui ont eu lieu dans ces sociétés. En effet, même si la diversité ethnoculturelle et linguistique et les conflits intergroupes sont constitutifs de l'histoire du Canada et du Cameroun depuis les origines,

comme il a été montré plus haut, les divisions héritées de la colonisation et les tares de la gouvernance postcoloniale ont exacerbé les tensions entre les différents peuples et donné lieu à la généralisation des conflits identitaires et des demandes de reconnaissance des minorités ethnoculturelles, linguistiques et autochtones. Il sera question dans le prochain chapitre d'examiner le contenu de ces demandes de reconnaissance et le lien entre l'héritage colonial, la gouvernance postcoloniale et les conflits identitaires au Cameroun et au Canada.

Chapitre 5 - Diversité ethnoculturelle et marginalités identitaires au Cameroun et au Canada contemporains

La diversité dans les sociétés multiculturelles recouvre des réalités sociodémographiques composites. Elle renvoie à une variété d'identités ethniques, culturelles, religieuses, linguistiques, autochtones, sexuelles, de classes sociales ou professionnelles et de genre ; et constitue un facteur de dynamisme dans les sociétés contemporaines (Martiniello, 2011, p. 14). La diversité des sociétés camerounaise et canadienne est consubstantielle au processus historique, qui va de la colonisation jusqu'à nos jours, en passant par la création des États. Elle est marquée par des rapports sociaux plus ou moins conflictuels du fait du contentieux historique ou du rapport de domination qui existe entre les groupes majoritaires et minoritaires. Notre propos dans ce chapitre est de présenter à partir des approches qualitative et quantitative mêlant statistique et description, les figures de la diversité et de la marginalité qu'on rencontre dans ces deux pays multiculturels, afin de mettre en évidence les rapports de domination qui existe entre les unes et les autres.

1 Les figures de la diversité au Canada

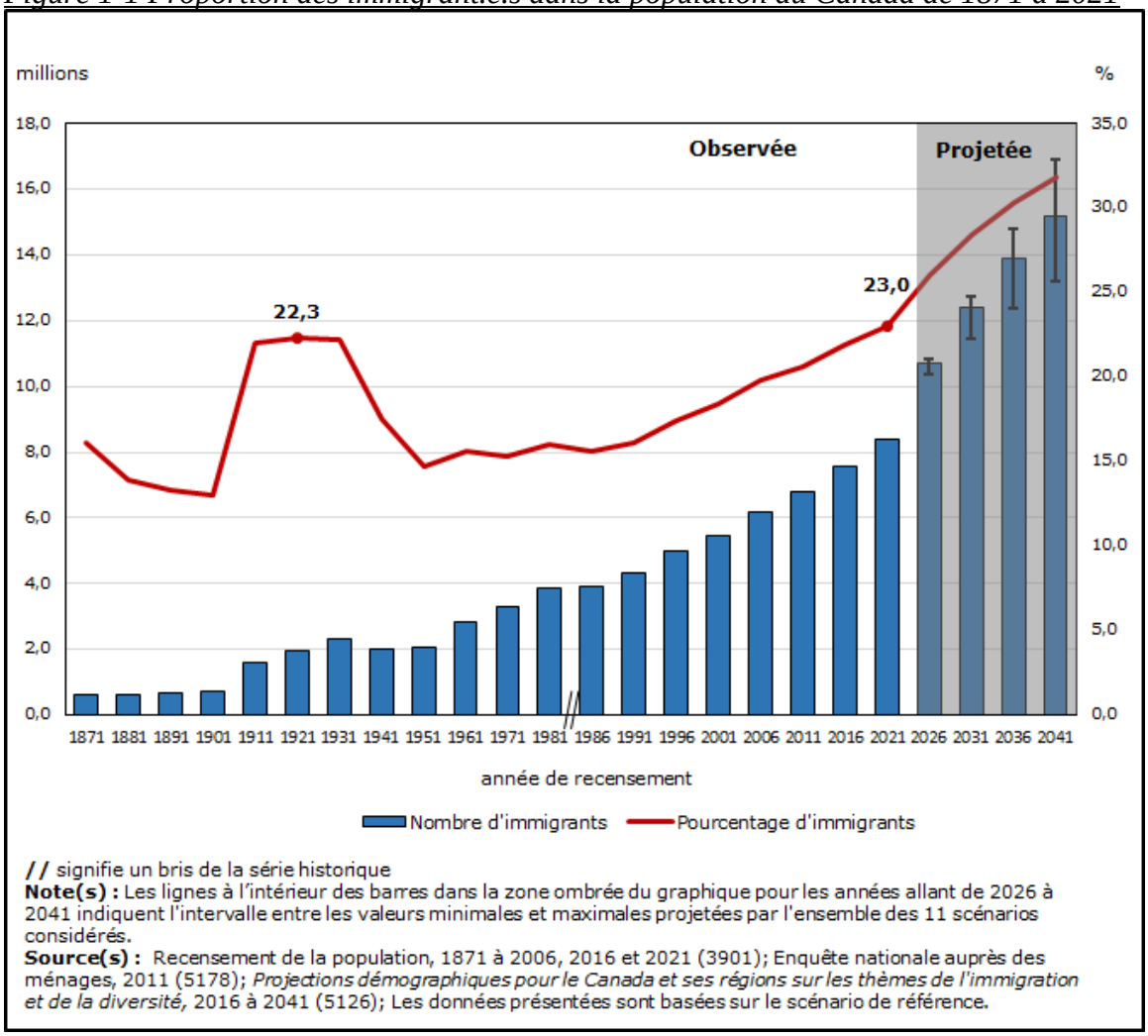
Au Canada, la constellation des identités plurielles forme les « mille visages » du pays et induit, selon Kymlicka (2001, p. 9), certains problèmes graves qui sont à l'origine des conflits et de la fragmentation de la société. Ces problèmes et conflits dérivés de la diversité feront l'objet d'une analyse dans le prochain chapitre. Ici, nous allons objectiver la diversité de la société canadienne à partir des figures qui la composent du point de vue sociologique, anthropologique et démographique.

1.1 La diversité ethnoculturelle au Canada : Approche qualitative et quantitative

Le Canada a une longue tradition de recensement systématique et périodique de sa population. Celle-ci remonte à 1666, année du premier recensement effectué dans la colonie (Statistique Canada, 2021). Le premier recensement de la population de la Confédération a eu lieu en 1871 et s'est poursuivi avec une périodicité de dix ans conformément à l'article 8 de la loi constitutionnelle de 1867 (Statistique Canada, 2010). En 1951, cette périodicité a été réduite à cinq ans (Monnier, 1982, p. 924). De 1871 à nos jours, le Canada dispose des données statistiques fiables sur sa démographie ; ce qui permet de suivre son évolution et sa dynamique au fil des années. Ces recensements périodiques sont réalisés par Statistique Canada qui est l'organe officiel du gouvernement responsable des enquêtes démographiques (Laur, 2020, p. 82). Depuis 1867, cet organe du gouvernement et ceux qui l'ont précédé ont, au cours des différents recensements, collecté les renseignements sur l'origine ethnique des Canadiens et des Canadiennes. Ces données sont essentielles pour objectiver la diversité ethnoculturelle et linguistique de la société canadienne au fil du temps.

D'après le recensement de 2021, sur 36 991 981 habitants que compte le Canada, « plus de 8,3 millions de personnes, soit près du quart (23,0 %) de la population, étaient ou avaient déjà été des immigrants reçus ou des résidents permanents au Canada » (Statistique Canada, 2022d). En 2016, la population canadienne était de 35 151 728 habitants parmi lesquels 7 540 830 immigrants, environ 21,9% de la population du pays (Statistique Canada, 2017c, 2022a). Dans la terminologie utilisée par Statistique Canada pour ses recensements, les immigrants renvoient aux « personnes à qui les autorités de l'immigration ont accordé le droit de résider au Canada en permanence [y compris ceux] qui ont obtenu la citoyenneté canadienne par naturalisation » (Statistique Canada, 2017c).

Figure 1-1 Proportion des immigrant.e.s dans la population du Canada de 1871 à 2021



// signifie un bris de la série historique
Note(s) : Les lignes à l'intérieur des barres dans la zone ombrée du graphique pour les années allant de 2026 à 2041 indiquent l'intervalle entre les valeurs minimales et maximales projetées par l'ensemble des 11 scénarios considérés.
Source(s) : Recensement de la population, 1871 à 2006, 2016 et 2021 (3901); Enquête nationale auprès des ménages, 2011 (5178); *Projections démographiques pour le Canada et ses régions sur les thèmes de l'immigration et de la diversité,* 2016 à 2041 (5126); Les données présentées sont basées sur le scénario de référence.

Source : Statistique Canada, https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/221026/g-a001-fra.htm, octobre 2022.

La *Figure1-1* ci-dessus montre que le poids de l'immigration dans la dynamique démographique du Canada est en constante augmentation depuis plus d'un siècle. Cette entrée massive des immigrant.e.s au Canada depuis des décennies est une option politique choisie par le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux qui, conformément à l'article 95 de la *Loi constitutionnelle de 1867,* ont des pouvoirs partagés en matière d'immigration, mais avec une préséance des lois fédérales sur des lois provinciales en cas d'incompatibilité. En effet, la politique d'ouverture en matière d'immigration explique la

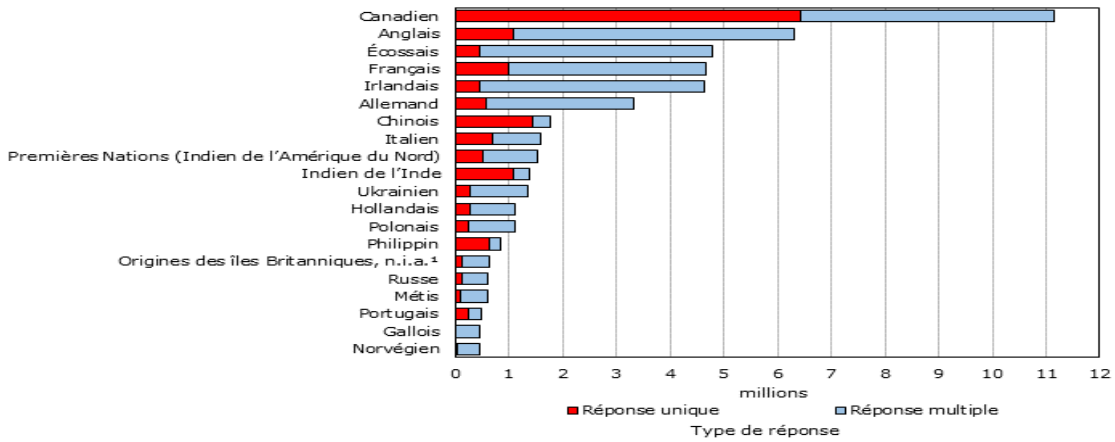
diversité ethnoculturelle de la population canadienne. Il ressort des données du recensement de 2021 que près d'une personne sur quatre au Canada est née à l'étranger et a immigré dans le pays pour en devenir citoyen ou résident permanent (Statistique Canada, 2022d). Les enfants de ces immigrants, nés au Canada, ne sont pas comptabilisés puisqu'ils sont canadiens de naissance. Mais sur le plan culturel et identitaire, ces enfants pourraient, par les mécanismes de la socialisation, s'identifier à leurs parents et renforcer ainsi la démographie des communautés d'origines étrangères. En 2016, 2,2 millions d'enfants de moins de 15 ans avaient au moins un parent né à l'étranger, soit environ 37,5% de la population totale des enfants (Statistique Canada, 2017a). Cette catégorie de jeunes canadiens issus de l'immigration récente représente « un pont entre les cultures » de leur pays de naissance et celles de leurs parents (Statistique Canada, 2017a). Les parents immigrants se déplacent de leur pays de naissance vers le Canada avec leur identité et leur bagage culturel. Ce qui vient enrichir la mosaïque ethnoculturelle que constitue la société canadienne.

En 2021, plus de 450 origines ethniques ou culturelles, 200 lieux de naissance et 450 langues ont été déclarés par la population canadienne (Statistique Canada, 2022c). Les origines les plus représentées dans le recensement sont les origines « canadienne » (5,7 millions de personnes), « anglaise », « irlandaise », « écossaise » et « française » (Statistique Canada, 2022c). En dépit de la baisse de leur poids démographique face à l'arrivée massive d'autres immigrant.e.s venus d'autres pays et d'autres continents, les personnes d'ascendance française (4,0 millions) et anglaise (5,3 millions), écossaise (4,4 millions) et irlandaise (4,4 millions), restent majoritaires dans le pays (Statistique Canada, 2022c). Jusqu'en 1971, près de 96 % de la population canadienne étaient d'origine

européenne, mais avec l'ouverture de l'immigration internationale dans les années 1960 aux autres régions du monde telles que l'Asie, l'Afrique, les Caraïbes, l'Amérique Centrale et du Sud, on a assisté à la naissance au sein de la société canadienne, des communautés afrocaraïbéennes, hispaniques et asiatiques qui sont venues enrichir la diversité du pays (Gouvernement du Canada, 2003; Statistique Canada, 2003).

D'après le *Graphique 1-2* qui représente les 20 origines ethniques les plus représentées au sein de la population canadienne en 2016, on constate que les Premières Nations et les Métis qui sont deux des trois peuples autochtones (avec les Inuit) du Canada représentent environ 6,2 % de la population, soit environ 2,1 millions de personnes.

Figure 1-2: Les 20 origines ethniques les plus représentées au Canada en 2016.



1. « Origines des îles Britanniques, n.i.a. » comprend les réponses générales indiquant les origines des îles Britanniques (p. ex. « Britannique », « Royaume-Uni ») ainsi que des réponses plus précises indiquant des origines des îles Britanniques qui n'ont pas été incluses ailleurs (p. ex. « Celte »).
Note : Dans ce graphique, la somme des origines ethniques est supérieure à la population totale étant donné qu'une personne pouvait déclarer plus d'une origine ethnique dans le cadre du recensement.
Source : Statistique Canada, Recensement de la population, 2016.

Source : Statistique Canada, https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016016/98-200-x2016016-fra.cfm, avril 2019.

Si l'on devait parler de Canadiens de souche pour se référer à ceux et à celles qui n'ont pas d'ascendance étrangère au Canada, les Premières Nations et les Inuits seraient les seules à pouvoir revendiquer ce statut, soit un peu plus de 1,5 million de personnes, puisque tous les autres groupes ethniques représentés au Canada ont au moins une ascendance étrangère.

Ainsi, le Canada porte bien son nom de pays d'immigration. En 1871, lors du tout premier recensement des populations dans la Confédération, une vingtaine de groupes ethniques avaient été dénombrés, 150 ans plus tard, ce nombre est passé à plus de 250. Ce qui montre que depuis sa création en 1867 en tant que fédération de trois groupes nationaux distincts tels que les Anglais, les Français et les Autochtones (Kymlicka, 2001, p. 26), le Canada a continué à se diversifier en accueillant massivement au fil de son histoire d'autres communautés ethnoculturelles issues de pays européens et non européens. Au cours du XXe siècle, le Canada a accueilli près de 13,4 millions de personnes qui font aujourd'hui partie de l'histoire de centenaire du pays (Statistique Canada, 2003). Depuis les origines, l'immigration constitue une source essentielle de la diversité ethnoculturelle au Canada. Pas seulement l'immigration contemporaine, mais aussi celle qui remonte à l'arrivée et à l'installation des premiers colons européens en Amérique du Nord au XVIe siècle.

En plus des identités ethniques d'origines étrangères, certaines Canadiennes se revendiquent une identité proprement canadienne sans nécessairement les associer à une ascendance étrangère. Par exemple, lors des enquêtes sur la diversité ethnique du Canada en 2002, Statistique Canada (2003) a révélé que « 11,6 millions de personnes, ou 55 % de la population âgée de 15 ans et plus a affirmé que l'identité canadienne était leur seule identité ethnique, ou qu'elle faisant partie de leur identité ethnique ». Les enquêtes de 2016 ont révélé les chiffres à peu près similaires puisque 11,1 millions de personnes, soit environ 32,3% de la population ont déclaré avoir une origine canadienne, « seule ou combinée à d'autres origines » (Statistique Canada, 2017d). Cet attachement d'une partie de la population à l'« identité canadienne » atteste que pour une catégorie de personnes, le Canada représente la nation à laquelle elle s'identifie, contrairement aux autres catégories

qui restent profondément attachées à leur identité ethnique, linguistique ou régionale. C'est ce qui explique en partie la différence de perception des enjeux identitaires et nationalistes entre les citoyens de ce pays multiculturel.

Selon Raney (2005, p. 7), la diversité et l'internationalisme qui sont les marques essentielles du Canada depuis les origines, constituent de nos jours les deux principaux socles de l'identité canadienne autour desquels se reconnaissent de plus en plus de Canadiens. Bien que les tensions existent entre certaines communautés autour des enjeux linguistiques, territoriaux et mémoriaux d'une part, et entre le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux autour des compétences politiques d'autre part, certains Canadiens associent ces enjeux à ceux de la nation canadienne, à la quête d'une identité collective qui soit commune à tous les Canadiens et Canadiennes en dépit de la diversité et des divergences entre les différentes entités du pays (Raney, 2005).

Cette perception de l'identité au Canada est cependant contrebalancée par des fragmentations identitaires et régionalistes qui s'opèrent sur l'autel des nationalismes régionaux comme au Québec et des revendications particularistes comme celles des peuples autochtones. Au-delà de l'ethnicité, la diversité au Canada est aussi façonnée par le régionalisme, les différences linguistiques et religieuses et le fédéralisme institutionnel qui rythment la vie sociopolitique du pays depuis plus de 150 ans. C'est un pays diversifié d'est en ouest par son histoire, sa géographie et son organisation politique en tant que confédération. Avant d'être un fait géographique, le régionalisme canadien est d'abord une construction historique des identités régionales qui suivit l'installation des colons européens sur les territoires autochtones à partir du XVIIe siècle (Harris, 2015). En effet, le régionalisme canadien est caractérisé d'une part par d'importantes différences

géographiques et économiques entre les régions du pays, notamment entre les zones périphériques riches en matière première où sont localisées la plupart des industries extractives, et les régions du centre qui sont des principales places financières et concentrent l'essentiel des industries secondaires du pays ; et d'autre part par des tensions entre les instances fédérales et provinciales autour des enjeux économiques, politiques et identitaires (Harris, 2015).

En effet, le Québec qui est la seule province majoritairement francophone du pays se bat pour préserver sa langue et sa culture en tant que nation distincte dans un pays majoritairement anglophone (Pawlay, 2005, p. 9). Aussi, les provinces de l'Ouest canadien se sentent politiquement et économiquement lésées dans la confédération à l'avantage des provinces de l'est dont les places fortes comme Ottawa, Toronto et Montréal profiteraient de leurs richesses sans contrepartie (Harris, 2015; Pawlay, 2005, p. 9). Ces différences régionales sont renforcées par le modèle d'organisation politique du pays (la confédération) dont les citoyens « ont l'habitude d'aligner leur idée politique sur les intérêts de leur région » (Pawlay, 2005, p. 9). Le régionalisme est ainsi une autre caractéristique de la diversité au Canada qui s'associe parfois avec les enjeux linguistiques, économiques ou culturels dans des luttes identitaires.

1.2 Bilinguisme et minorités linguistiques au Canada

La diversité linguistique au Canada est juridiquement basée sur le bilinguisme français-anglais instauré dans les institutions fédérales par la Loi sur les langues officielles adoptée par le gouvernement fédéral en juillet 1969. L'objectif de cette loi est de promouvoir le français et l'anglais en tant que langues officielles du pays, de protéger les communautés

de langue officielle en situation minoritaire et enfin de définir les obligations des instances fédérales et provinciales en matière de langues officielles (Hudon, 2013). Ce bilinguisme représente de nos jours « l'un des fondements identitaires du Canada contemporain tant du point de son importance symbolique dans le récit historique national qu'en vertu de son statut au sein de la culture politique canadienne » (Carlos, 2020, p. 186). Il a ainsi une forte charge identitaire pour des dizaines de millions de Canadiens francophones et anglophones, et constitue aussi bien, sur le plan national qu'international, l'une des principales caractéristiques du Canada en tant que pays de diversité.

Les chiffres du recensement de 2021 renseignent sur le rapport des Canadiens aux langues officielles et au bilinguisme. En effet, 21,4% (22,8% en 2016) des Canadien.ne.s ont déclaré le français comme leur première langue officielle parlée contre 75,5% (74,8% en 2016) pour l'anglais, 18% ont déclaré être bilingues, c'est-à-dire avoir la capacité de soutenir la conversation dans les deux langues officielles (Statistique Canada, 2022b). Enfin, en 2016, 1,8% des Canadien.ne.s avaient déclaré ne parler ni français ni anglais (Patrimoine canadien, 2019). Ces chiffres révèlent le poids démographique des langues officielles à l'échelle du Canada en général. Mais au niveau des provinces, on constate de profondes disparités dans la répartition démographique des locuteurs du français et de l'anglais sur le territoire canadien comme l'indique le tableau 1.

Tableau 1: Répartition démographique des populations par province ou territoire au Canada en fonction de leur connaissance des langues officielles

Province ou territoire	**Français seulement (Nombre de locuteur)**	**Anglais seulement (Nombre de locuteur)**	**Français et anglais (nombre de locuteur)**
Terre-Neuve-et-Labrador	125 (0,02 %)	477 900 (94,66 %)	25 945 (5,13 %)
Île-du-Prince-Édouard	135 (0,08 %)	131 465 (86,23 %)	19 380 (12,71 %)
Nouvelle-Écosse	600 (0,06 %)	856 205 (89,28 %)	98 940 (10,31 %)
Nouveau-Brunswick	60 175 (7,9 %)	442 430 (57,86 %)	260 125 (34 %)
Québec	3 980 280 (47,3 %)	445 575 (5,3 %)	3 898 980 (46,37 %)
Ontario	39 310 (0,3 %)	12 196 575 (86,5 %)	1 519 365 (10,78 %)
Manitoba	1 685 (0,1 %)	1 197 535 (90,3 %)	110 435 (8,3 %)
Saskatchewan	445 (0,04 %)	1 055 000 (94,5 %)	51 970 (4,7 %)
Alberta	3 105 (0,07 %)	3 894 690 (92,3 %)	258 330 (6,1 %)
Colombie-Britannique	1 780 (0,04 %)	4 461 290 (90,1 %)	326 865 (6,6 %)
Yukon	85 (0,2 %)	33 950 (85,2 %)	5 660 (14,2 %)
Territoires du Nord-Ouest	100 (0,2%)	35 940 (88,6 %)	4 295 (10,6 %)
Nunavut	60 (0,2 %)	33 100 (90,3 %)	1 390 (3,8 %)

Source : Adapté de Statistique Canada, 2021. https://www150.statcan.gc.ca/t1/tbl1/fr/tv.action?pid=9810022201

On remarque dans le tableau que la province du Québec est la seule qui compte une majorité de Francophones unilingue du pays (47,3 % contre 5,3% d'Anglophones unilingues). C'est aussi la province qui compte plus de personnes bilingues aussi bien en valeur absolue (3 898 980) qu'en pourcentage (46,37 %). Cependant, dans le reste des

provinces et territoires, ce rapport de représentativité des locuteurs des langues officielles s'inverse et donne une majorité écrasante aux Anglophones unilingues.

Dans les provinces canadiennes, l'identité des Francophones apparait très diversifiée et distincte. Le premier clivage est entre les Francophones du Québec et les Francophones hors Québec qui en dépit des origines nationales communes au sein du Canada français et de leur lutte partagée pour la survie du fait français au Canada, entretiennent très peu de relation culturelle et politique depuis les années 1960 du fait de la naissance du nationalisme québécois et des luttes identitaires et mémorielles sur lesquelles nous reviendrons plus tard dans le texte (Komatsu, 2016, p. 361; Laniel et Létourneau, 2010).

Aussi, dans la francophonie hors Québec, on retrouve une diversité d'identités revendiquées et assumées par les minorités francophones issues des différentes provinces du Canada. En effet, on distingue les Francophones de l'Ontario ou Franco-Ontariens, les Francophones de l'Alberta ou Franco-Albertaines, les Francophone de Saskatchewan ou Fransaskois, les Francophones du Manitoba ou Franco-Manitobains, les Acadiens etc. Ces communautés francophones minoritaires dans leurs provinces se sont regroupées dès 1975 au sein de la fédération des Francophones hors Québec, devenue en 1991 Fédération des Communautés Francophones et Acadiennes du Canada (FCFA) pour défendre les intérêts des Francophones en milieu minoritaire et la survie du fait français au Canada (Komatsu, 2016, p. 361-362; S. Quinty, communication personnelle, 14 décembre 2021).

Au-delà du français et de l'anglais qui sont les langues officielles du Canada, plusieurs autres langues coexistent dans le pays et sont utilisées dans les ménages, dans les foyers communautaires et dans certains services publics par des peuples autochtones et des

minorités ethnoculturelles issues de l'immigration récente[13]. En effet, selon Statistique Canada (2022d), 69,4 % des immigrants récents n'ont pas « le français ou l'anglais comme langue maternelle, c'est-à-dire la première langue qu'ils ont apprise dans l'enfance et qu'ils comprennent encore ». Les langues les plus représentées dans la population immigrante en 2021 sont l'arabe (10,3 %), le tagalog (8,4 %), le mandarin (7,9 %) et le pendjabi (6,5 %) (Statistique Canada, 2022d). En 2016, Statistique Canada (2017b) avait répertorié près de 70 langues autochtones et 22 langues immigrantes qui comptent chacune (les langues immigrantes) plus de 100 000 locuteurs[14]. Ces langues sont appelées dans le jargon institutionnel canadien des langues non officielles, c'est-à-dire des langues autres que le français et l'anglais qui sont utilisées quotidiennement par les Canadien.ne.s (Statistique Canada, 2022d). À ce propos, on peut dire que la diversité linguistique du Canada est marquée par le bilinguisme officiel dans ses institutions et le plurilinguisme de fait dans sa société.

1.3 La diversité religieuse et les autres diversités au Canada

La diversité de la société canadienne est également visible dans le domaine de la foi et des pratiques religieuses. En effet, dans le paysage religieux et cultuel canadien, on remarque la coexistence de plusieurs traditions religieuses dont certaines appartiennent aux peuples autochtones et d'autres aux descendants des colons européens et aux immigrants qui sont

[13] En Ontario, par exemple, les versions écrites et orales de l'examen de conduire sont offertes dans 27 langues parmi lesquelles les langues autochtones et immigrantes (Z. P.- Radio Canada, 2021)

[14] Selon Statistique Canada (2017b), « les langues autochtones désignent les langues (autres que le français et l'anglais) traditionnellement parlées par les Autochtones au Canada, c'est-à-dire les Premières Nations (Indiens de l'Amérique du Nord), les Métis et les Inuits. Les langues immigrantes désignent les langues dont la présence est initialement attribuable à l'immigration postérieure à la colonisation française et anglaise ».

successivement arrivés dans le pays depuis sa création. Ainsi, certaines religions sont plus anciennes que les autres au Canada.

Après les religions traditionnelles autochtones qui sont pratiquées depuis les temps immémoriaux, le christianisme apporté par les missionnaires européens pendant la colonisation est la religion plus ancienne au Canada. Il est aussi de loin la religion majoritaire selon les résultats du recensement de 2021 qui attestent que « plus de 19,3 millions de personnes ont déclaré une religion chrétienne, ce qui représente un peu plus de la moitié de la population du Canada (53,3 %) » (Statistique Canada, 2022c). Cependant, cette forte représentation du christianisme dans l'univers religieux au Canada est en baisse constante depuis quelques décennies, puisqu'en 2001 et en 2011 les chrétiens déclarés représentaient respectivement 77,1 % et 67,3 % de la population Canadienne (Statistique Canada, 2013, 2022c).

La baisse de la représentativité du christianisme dans la société canadienne s'explique d'une part par le flux migratoire qui dilue l'influence démographique de la religion chrétienne dans l'arrivée massive des immigrant.e.s ayant d'autres convictions religieuses et d'autre part par la baisse progressive de l'influence des religions dans la vie des Canadiens et des Canadiennes. La proportion de la population qui déclare ne pas avoir de conviction religieuse est passée de 16,5 % en 2001, à 23,9 % en 2011 et à 34,6 % en 2021d'après les chiffres de Statistique Canada (2022c). Quant aux minorités religieuses présentes dans le pays, leur nombre est en constante progression. Ainsi, la proportion des musulmans, des hindoues et des sikhs au Canada a plus que doublé, en passant respectivement de 2,0 % à 4,9 % , de 1,0 % à 2,3 %, de 0,9 % à 2,1 % entre 2001 et 2021 (Statistique Canada, 2022c).

En 2011, 7,2% ont déclaré appartenir à la religion musulmane, sikhe, hindoue ou bouddhiste (Statistique Canada, 2013); ce chiffre est monté à 10,3% en 2021. En plus de ces identités religieuses minoritaires, on peut citer entre autres les religions traditionnelles autochtones revendiquées par 81 000 personnes en majorité les Premières Nations soit environ 0,2% de la population, et la religion juive qui compte environ 325 000 fidèles déclarés en 2021, soit près 0,9% de la population totale du pays. Ces chiffres montrent une faible représentation des religions autochtones, y compris auprès des communautés autochtones du pays. Cependant, ces données doivent être relativisées d'autant plus que certaines communautés autochtones n'ont pas participé aux recensements de 2021 en signe de protestation après la découverte de plusieurs centaines de tombes anonymes dans le domaine des anciens pensionnats à travers le pays (Radio-Canada, 2022a).

Statistique Canada (2022c) révèle qu'en 2021, « parmi les 1,8 million de personnes ayant une identité autochtone au Canada, près de la moitié (47,0 %) ont déclaré ne pas avoir d'affiliation religieuse et plus du quart (26,9 %) ont déclaré être de religion catholique ». Si ces données sont réellement représentatives des réalités sur le terrain, cela attesterait de la disparition progressive des religions et des spiritualités autochtones. Une disparition à mettre à l'actif de l'entreprise coloniale qui pendant des siècles s'est employée à détruire les savoirs traditionnels et spirituels locaux pour installer les religions et les us et coutumes européens. Certains auteurs qualifient cette entreprise de destruction systématique dont ont fait l'objet des traditions autochtones, de génocide culturel (Brisson et al., 2000).

Au-delà des identités linguistiques, ethnoculturelles et religieuses, d'autres catégories identitaires et sociales telles que, les ainés, les femmes, la communauté LGBTQ+, les personnes en situation de handicap physique ou mental, les personnes utilisant la langue

des signes, etc., complètent la représentation de la diversité au Canada et sont protégées par la loi et divers programmes et politiques gouvernementaux en tant que minorités (A. Besler, communication personnelle, 12 novembre 2021; S. polaire Gouvernement du Canada, 2017). En ce qui concerne le Cameroun, la diversité sociale, religieuse, ethnoculturelle et linguistique est toute aussi composite, mais sa représentation est beaucoup plus complexe du fait des spécificités juridiques et politiques du pays et de l'indisponibilité des données qui malheureusement empêchent l'objectivation statistique de certaines de la plupart de ces catégories identitaires.

2 Les figures de la diversité au Cameroun

La diversité des milieux naturels et des groupes humains qu'on rencontre au Cameroun résume l'identité du pays qui est qualifié d'« Afrique en miniature » (Chétima, 2013; Tchawa, 2012). En effet, la pluralité ethnoculturelle, linguistique et religieuse qui existe dans le pays depuis ses origines résume le visage de l'Afrique.

2.1 La diversité ethnoculturelle et linguistique au Cameroun

La diversité ethnoculturelle au Cameroun est caractérisée par une ethnicité exceptionnellement hétéroclite, par des différences linguistiques, et par des modes d'organisation et des us et coutumes qui diffèrent d'un groupe à un autre. Les rapports de bienveillance ou d'hostilités qui existent entre les différents groupes ethnoculturels ou linguistiques sont déterminés par leur trajectoire migratoire au fil du temps (facteur historique), et par le facteur géographique marqué par un milieu naturel fort diversifié qui pèse sur la vie des groupes et influence leur art de vivre (Marguerat, 1976).

Même si la diversité ethnolinguistique est facilement observable dans la société camerounaise à travers la diversité des langues parlées dans la rue et dans les services publics, seules des données démographiques peuvent permettre de faire une étude comparative avec les formes de diversité qu'on rencontre au Canada. Cependant, contrairement au Canada qui a une culture des enquêtes démographiques solidement ancrée dans sa gouvernance depuis la naissance de la confédération en 1867, le recensement général des populations est relativement rare au Cameroun. Depuis l'accession du pays à l'indépendance au début des années 1960, seulement trois recensements généraux de la population ont été réalisés, respectivement en 1976, en 1987 et 2005 (BUCREP, 2011, p. 1; Ghouenzen Mfondi, 2020, p. 103).

Les problèmes structurels comme l'état des routes, le coût de formation des agents recenseurs, le désordre urbain et l'absence d'un système fiable d'adressage et de numérotation de l'habitat alourdissent le coût du recensement en Afrique comparativement aux pays occidentaux (Radio France International, 2010). C'est l'une des raisons qui expliquent cette différence entre le Canada et le Cameroun concernant la périodicité du recensement général des populations. Au Canada, le recensement est fait à intervalle de temps réguliers depuis 1871 alors qu'au Cameroun il est fait par à-coup, sans régularité. Le dernier recensement en date au Canada remonte à 2021 alors que celui du Cameroun remonte à 2005. Selon les Nations unies, l'intervalle de temps entre deux recensements de la population d'un pays doit être de dix ans, mais au Cameroun, il est d'environ vingt ans, officiellement du fait des problèmes budgétaires (BUCREP, 2011, p. 1). Cependant, au-delà du manque des moyens financiers invoqué par les pouvoirs publics pour expliquer la rareté des recensements au Cameroun, on peut se demander si l'État en fait réellement une

priorité. La culture des recensements et de la gouvernance multiculturelle à partir des données statistiques fiables n'est visiblement pas solidement ancrée au Cameroun comme elle l'est au Canada.

L'absence de données actualisées sur la composition sociodémographique du Cameroun est ainsi liée aux problèmes économiques du pays d'une part et à un manque de culture des recensements démographiques d'autre part. Cette insuffisance de données quantitatives du côté camerounais constitue l'un des défis à relever dans toute entreprise de comparaison de la diversité entre le Canada et le Cameroun. L'alternative à l'exploitation de données issues des recensements généraux de la population consiste à faire recours aux estimations et aux projections des institutions spécialisées, qu'elles soient nationales ou internationales. C'est à travers ces institutions que nous avons trouvé des données fiables nécessaires à l'objectivation de la diversité au Cameroun.

D'après les données du 3e Recensement général de la Population et de l'Habitat (RGPH) réalisé en 2005 par le Bureau Central des Recensements et des Études de Population (BUCREP)[15], la population du Cameroun en 2005 était de 17 463 836 habitants (BUCREP, 2011, p. vii). En 2020, la population camerounaise était estimée à environ 26 546 000 habitants (Banque Mondiale, 2020). Cette population est une constellation de groupes ethniques qui vivent les uns à côté des autres depuis la création du pays par l'ordre colonial allemand. À cette diversité ethnique qui remonte aux origines, plusieurs autres courants de la diversité traversent le corps social au Cameroun, notamment ceux liés aux langues officielles, aux aires culturelles et géographiques, à la religion, etc.

[15] Le BUCREP est un organisme public en charge des recensements. Il a été créé par décret présidentiel N° 99/230 du 04 octobre 1999.

Comme le rappelle Ngando Sandjè (2013, p. 153), « les brassages des peuples et des civilisations tout au long d'une histoire multiséculaire ont favorisé des identités métisses en même temps qu'elles sécrétaient au Cameroun un hybridisme morphologique et culturel tel qu'il est extrêmement difficile d'identifier aujourd'hui des types mono-ethniques à 100 % ». Chaque groupe ethnique du pays occupe ou revendique un territoire sur lequel il prétend disposer des droits ancestraux. Ce qui produit sur le plan sociologique une ethnicité à base territoriale qui permet de fixer chaque groupe dans un espace géographique donné. À cet égard, Njoya (2002, p. 242) parle du Cameroun comme d'un « triangle[16] badigeonné d'ethnies ».

De toute évidence, cette territorialisation des identités ethniques dans le triangle national montre que l'ethnicité au Cameroun est essentialisée dans l'espace. À la différence du Canada où les groupes ethnoculturels issus de l'immigration ne peuvent prétendre avoir des territoires qui leur sont propres. Même les nationalistes québécois qui considèrent le Québec comme leur patrie ne peuvent légitimement avoir de telles prétentions en lieu et place des autochtones qui sont les premiers occupants de ce territoire (Sioui, 1999). À cet effet, on peut dire que les réalités ethnoculturelles du Cameroun sont différentes de celles du Canada au niveau du lien entre l'identité des groupes ethnoculturels et le territoire. En fonction de la proximité des pratiques culturelles ou des familles linguistiques, les groupes ethniques du Cameroun sont répartis en quatre aires culturelles : l'aire Fang-Béti qui couvre le Sud et l'est du pays, l'aire soudano-sahélienne qui abrite les groupes de la partie septentrionale, l'aire Sawa dans la zone côtière qui borde l'Atlantique et enfin de l'aire des

[16] La carte géographique du Cameroun a la forme d'un triangle, par ricochet les camerounais qualifient parfois leur pays de « triangle national ».

Grassfields constituées des régions montagneuses de l'Ouest (Etoundi et al., 2020, p. 645; S. P. Nnomo Ela, communication personnelle, 17 août 2021).

Dans une étude sur l'ethnicité en Afrique postcoloniale publiée sous la direction de Amselle et M'Bokolo (1985), les auteurs montrent que l'ethnie qui a été consacrée par l'ethnologie coloniale comme une caractéristique fondamentale et figée des sociétés africaines n'est, en réalité, qu'une variable sociologique qui meut, s'adapte, se déconstruit et se reconstruit sur de nouvelles bases dans le temps et dans l'espace. Cependant, les États postcoloniaux en Afrique, imitant la politique coloniale, en ont fait une donnée essentielle de la gouvernance (Bamaze N'gani, 2018) que les gouvernants manipulent et instrumentalisent pour « légitimer pouvoirs personnels et dictatures oligarchiques » (Amselle et M'Bokolo, 2005, p. 9).

Le Cameroun n'échappe pas à cette omniprésence de l'ethnie sur sa scène sociopolitique depuis son accession à l'indépendance (Mbeng, 2019; Njoya, 2002). En dépit des discours politiques exhortant les populations à tourner le dos à l'ethnie et à la remplacer par l'État-nation, l'ethnicité demeure au cœur de la gouvernance et des luttes de pouvoir dans presque tous les domaines de la vie sociopolitique au Cameroun (Mbeng, 2019; Nyamnjoh, 1999). De l'administration publique aux médias, en passant par les partis politiques et les congrégations religieuses, l'ethnie est omniprésente en tant que source de pouvoir et facteur de domination (Abouna, 2011).

Les usages de l'ethnicité dans le contexte camerounais sont cependant relatifs et circonstanciels dans la mesure où, au Cameroun, ce concept renvoie en même temps au sentiment d'appartenance à un territoire, à un groupe culturel, à une unité administrative (région, département, arrondissement) ou encore à un groupe linguistique (Mulo Farenkia,

2011, p. 1485). En effet, l'opérationnalisation de l'ethnicité dans les relations intergroupes au Cameroun fait ressortir son caractère fluide et dynamique ainsi que les principaux traits marquants, que l'anthropologie attribue à un groupe ethnique, à savoir le partage de la langue, de l'espace, des us et coutumes, d'un nom commun, du sentiment d'appartenance, etc. (Amselle et M'Bokolo, 2005, p. 18).

Au Cameroun, certains groupes partagent la langue sans partager les us et coutumes, mais développent en leur sein un sentiment d'appartenance qui s'exprime en termes d'ethnicité ou de communautarisme linguistique (Toukam, 2011, p. 20). Par exemple, le partage du français ou de l'anglais, a développé auprès des Camerounais francophones ou anglophones d'ethnies différentes, le sentiment d'appartenance à une même communauté linguistique. Ce sentiment d'appartenance est beaucoup plus développé chez les Anglophones (que chez les Francophones) du fait de la marginalisation dont ils font l'objet en tant que minorité linguistique (Ebongue, 2018; Toukam, 2011, p. 20). Selon le philosophe et historien camerounais Jean-Baptiste Obama, le communautarisme qui se construit autour des langues officielles au Cameroun a transformé les Anglophones et les Francophones en de véritables tribus qui viennent s'ajouter à celles qui sont préexistantes[17]. Ainsi, en fonction du contexte, un Camerounais peut revendiquer une identité nationale en tant que citoyen, une identité francophone ou anglophone en tant que membre d'une communauté linguistique, une identité ethnique en tant que membre de son groupe ethnique, ou une identité régionale en tant que ressortissant d'une région administrative du pays. Toutes ces identités sont mobilisées et valorisées en fonction des enjeux en présence, des acteurs et du contexte de revendication.

[17] Préface de Siankam Njambou (1992, p. 2).

Cette possibilité d'appartenance multiple est évocatrice de la complexité des identités qui constituent la diversité ethnoculturelle et linguistique du Cameroun. Par exemple, l'identité anglophone au Cameroun est essentialisée par certains comme une identité ethnique caractéristique des populations originaires des régions du Nord-ouest et du Sud-ouest (deux régions anglophones du pays) (Dze-Ngwa et Kpughe Lang, 2015), alors que dans ces régions, Imbert (1973, p. 126) a recensé une soixantaine de groupes ethniques ayant chacun ses us et coutumes hérités de sa singulière histoire.

En effet, à l'échelle nationale, lors des négociations politiques ou des luttes de pouvoir, on constate que les citoyens originaires des deux régions anglophones du Cameroun se définissent comme Anglophones, mais à l'échelle de leurs régions, c'est-à-dire entre Anglophones, ils mettent en avant leurs villages d'origine qui coïncident très souvent territorialement avec les frontières de leurs groupes ethniques (Ndzi Etienne, communication personnelle, 19 août 2021). De même, un Mousgoum et un Peuhls[18], tous originaires de la partie septentrionale, portent l'identité nordiste alors qu'ils appartiennent à des groupes ethniques différents et occupent différents espaces dans le nord du pays.

La construction identitaire des communautés ethnoculturelles au Cameroun obéit, inclusivement ou exclusivement (ça dépend du contexte), à des logiques administratives, territoriales, ethniques, linguistiques et même politiques (Mulo Farenkia, 2011, p. 1485). À ce propos, on peut dire que l'identification ethnique au Cameroun se présente comme un compromis entre l'ethnicité et les représentations administratives, historiques, mémorielles et territoriales du sentiment d'appartenance.

[18] Les Peuhls et les Mousgoum sont parmi les multiples groupes ethniques qu'on rencontre dans la partie septentrionale du Cameroun

Chaque groupe ethnique a construit son identité en la rattachant à un territoire donné d'où il revendique le droit du sol sous forme de droit foncier ou de préséance de tout ordre sur les membres d'autres groupes ethniques considérés comme des allogènes (Mouiche, 2011a; Paupert, 2012). La territorialisation de l'identité devient ainsi une des caractéristiques de la construction identitaire des groupes ethnoculturels du Cameroun. Même lorsque les membres d'une communauté se déplacent de leur village d'origine pour s'installer dans un centre urbain, l'occupation de l'espace se fait, dans la plupart des cas, « sur la base des critères ethniques » (Abouna, 2011, p. 22). Dans plusieurs grandes agglomérations au Cameroun, du nord au sud, de l'est à l'ouest, on observe un véritable séparatisme ethnique dans l'occupation de l'espace. Nonobstant quelques exceptions, on retrouve en général dans chaque grande ville du Cameroun les quartiers catalogués par des noms des ethnies qui y sont majoritaires : quartier Haoussa, quartier Beti, quartier bamiléké, etc. (Abouna, 2011, p. 22).

Contrairement au Canada où l'ethnicité de la plupart des groupes ethnoculturels n'a aucun fondement territorial, au Cameroun, presque tous les groupes ethniques ont des représentations et des attachements territoriaux et sont considérés comme autochtones dans leurs régions d'origine respectives. Seulement, les notions d'« autochtonie » et d' « allochtonie », bien que présentes dans la constitution, ne sont pas clairement définies par le législateur camerounais (Ngando Sandjè, 2013, p. 153; Njoya, 2002, p. 241). Même les scientifiques ne s'entendent pas sur la définition de ces identités dans le contexte camerounais (Ngando Sandjè, 2013, p. 153). Cela crée une confusion dans les assignations ou les appropriations identitaires des groupes ethnoculturels en rapport avec l'autochtonie et l'allochtonie.

2.2 L'appropriation de l'identité autochtone par d'autres groupes ethniques au Cameroun

Dans la pratique, l'autochtonie au Cameroun comme ailleurs entretient des rapports très étroits avec les droits territoriaux et fonciers (Mouiche, 2011a, p. 74). NKou Mvondo (1998, p. 345) rattache l'autochtonie au Cameroun à la terre d'origine de l'ethnie qui l'a toujours occupée et définit l'autochtone comme « celui qui est originaire de l'espace territorial où il habite ». Ainsi, chaque groupe se définit comme autochtone sur ses terres ancestrales. Mais dans un contexte de construction de l'unité nationale marqué par la volonté de gommer les frontières ethniques et de faciliter le brassage des populations, cet état de fait renforce les clivages identitaires et constitue un frein à l'intégration nationale. D'autant plus que les citoyens camerounais qui se déplacent d'une région ou d'une ville à une autre, seront considérés comme des étrangers dans leur propre pays.

Dans son interaction avec d'autres groupes, chaque ethnie revendique une préséance tacite ou explicite sur son territoire d'origine. Par exemple, il existe un principe non écrit dans certains partis politiques qui dispose que les membres du parti ethniquement originaire d'une ville ou d'une localité aient la priorité de l'investiture à des postes électifs dans cette ville ou localité (Mbeng, 2019, p. 13). Aussi, plus explicite est la constitution du 18 janvier 1996 qui, dans son article 57, alinéa 2, dispose que le conseil régional, en tant qu'organe qui gère les affaires d'une région « doit refléter les différentes composantes sociologiques de la région ». Cette disposition constitutionnelle atteste du poids de l'ethnie dans la gestion des affaires publiques au Cameroun. C'est ce que l'anthropologue Paul Abouna (2011) appelle l'ethnocratie pour décrire l'omnipotence et l'omniprésence du fait ethnique dans

le fonctionnement de la société en général et des institutions de l'État en particulier au Cameroun.

Historiquement, la diversité ethnoculturelle est moins dynamique au Cameroun par rapport au Canada, dans la mesure où les différentes identités ethniques qui constituent la diversité au Cameroun sont restées quasiment les mêmes depuis les origines. Elles ont précédé la construction du pays et de l'État et sont restées relativement invariables jusqu'à nos jours. Alors qu'au Canada, excepté la diversité existante entre les peuples autochtones, toutes les autres identités nationales et ethnoculturelles qui existent aujourd'hui dans le pays sont nées de l'aventure coloniale européenne et de la longue tradition d'ouverture du pays à l'immigration, qui ont permis à des millions de personnes venues des quatre coins du monde de s'installer et de devenir citoyen.ne.s du pays.

2.3 La diversité religieuse et les autres diversités au Cameroun

Le paysage religieux au Cameroun est tout aussi éclaté comme au Canada. On y rencontre plusieurs mouvements religieux qui cohabitent plus ou moins pacifiquement depuis l'époque coloniale. D'après les chiffres du dernier, RGPH, l'islam et le christianisme sont les religions les plus représentées dans le pays, avec environ 65% de la population qui se réclame de la foi chrétienne et 21% qui se définissent comme musulmans (BUCREP, 2011, p. 96). En plus de ces deux religions monothéistes, les religions ancestrales sont représentées dans le paysage religieux du Cameroun avec environ 5,6% des adeptes, suivis par de nombreux autres systèmes de croyances qui se sont multipliés dans le pays au cours des dernières décennies (BUCREP, 2011, p. 97). En dépit de son caractère laïc, l'État du Cameroun entretient des relations de proximité avec les leaders musulmans et chrétiens qui

bénéficient auprès des institutions publiques d'une certaine considération, dans la mesure où ils sont souvent invités à faire la prière lors des cérémonies officielles; et la chaine de télévision publique leur offre des tribunes pour animer des émissions religieuses (Mballa Elanga, 2019, p. 257).

Avec l'avènement de la démocratie et la promulgation de la loi sur les libertés civiques et politiques dans les années 1990, on a assisté à une multiplication progressive des mouvements religieux plus ou moins dissidents qui viennent défier les anciennes chapelles sur le « nouveau théâtre de spiritualité » qu'est devenu le Cameroun (Mahini, 2019, p. 278). D'après les chiffres du ministère de l'administration territoriale qui a la charge de délivrer l'agrément d'activité aux associations, 47 associations religieuses ont été officiellement enregistrées dont 3 sont d'obédience islamique et 44 d'obédience chrétienne (Adama, 2020, p. 282; Sigankwe & Owona Ndounda, 2019, p. 11). Cependant, sur le terrain au moins un millier d'organisations religieuses d'obédience chrétienne sont en activité et agissent au vu et au su des autorités publiques qui adoptent le principe de la « tolérance administrative » (Tousse Djou, 2019, p. 116).

Cette inflation de l'offre religieuse depuis les années 1990 est loin d'être une spécificité camerounaise; elle s'inscrit dans le contexte général d'ouverture démocratique des États d'Afrique subsaharienne, marqué par l'« affaiblissement des autoritarismes, libéralisation politique, acceptation du pluralisme, ajustements structurels, accès élargi de la population aux moyens de communication… » (Mayrargue et Lasseur, 2011, p. 6). Toutefois, la création des associations religieuses au Cameroun est soumise au régime d'autorisation au titre de la loi du 19 décembre 1990 sur la liberté d'association (Mballa Elanga, 2019, p.

256). Ce qui n'a pas empêché une floraison de ministères de cultes et de congrégations religieuses qui mènent leurs activités sans autorisation.

La prépondérance de l'islam et du christianisme au Cameroun plonge ses racines dans l'histoire coloniale. L'islam s'est installé dans le pays par le truchement des guerres saintes menées par les musulmans peuls à partir du Nigeria jusqu'au nord du Cameroun vers la fin du XVIIIe siècle. Le christianisme, lui, a été implanté par l'activité des missionnaires européens installés sur les côtes camerounaises à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle (Mahini, 2019, p. 276; Mballa Elanga, 2019, p. 255). Le contexte colonial et postcolonial a favorisé le développement de ces religions au Cameroun. Les missionnaires européens étaient largement soutenus par l'ordre colonial et l'État postcolonial avec qui ils entretenaient des liens étroits (Mahini, 2019, p. 279). On peut, à cet effet, penser qu'ils faisaient partie intégrante du projet colonial. Aussi, les royaumes islamisés du Nord, une fois qu'ils se soumettaient au pouvoir colonial, bénéficiaient de la part de ce dernier, protection et appui (Bayart, 1985, p. 26-27). De même, le premier Président du Cameroun indépendant, Amadou Ahidjo, musulman peul du nord, pesa de tout son poids pour consolider l'islam dans le Nord et mettre à l'étroit les peuples non islamisés (Mahini, 2019, p. 280). C'est dans ce contexte que le christianisme et l'islam se sont progressivement imposés comme les deux plus grandes religions (en nombre de croyants) au Cameroun.

Cependant, en dépit de leur prépondérance, le christianisme et l'islam n'ont pas empêché l'émergence d'autres courants religieux concurrents. Au cours des dernières décennies, plusieurs centaines d'associations religieuses ont été créées au Cameroun dont certaines sont issues de la dissidence idéologique à l'intérieur du christianisme et de l'islam. Ce contexte de pluralisme religieux dans l'espace public n'est pas sans risque de conflits

d'influence et de luttes de positionnement entre les différentes chapelles au sein du christianisme et de l'islam. Aussi, l'envahissement de l'espace public par ces confessions religieuses constitue un défi pour les pouvoirs publics qui doivent préserver la neutralité religieuse de l'espace public et le caractère laïc de l'état consacré par la constitution.

Au-delà des formes dominantes de la diversité au Cameroun que sont les identités religieuses, ethnoculturelles et linguistiques, plusieurs autres formes de différences sociales sont présentes dans le pays, notamment celles liées au genre, à l'orientation sexuelle, au handicap physique ou mental, etc. Cependant, ces différences ne bénéficient pas de la même protection devant la loi et la société en général. La diversité de genre qui fait référence à la construction sociale et culturelle des différences entre les hommes et les femmes dans la société est au centre des préoccupations des pouvoirs publics depuis des décennies avec l'institutionnalisation de l'approche genre dans divers secteurs de la vie socioéconomique du pays (Kamdem et Ikellé, 2011, p. 54-55).

Ce changement intervient dans un contexte de revendication et de luttes émancipatrices qui émergent dans la société sous l'action des mouvements de femmes de divers ordres socioprofessionnels (Mba Bizo, 2008, p. 51). Cependant, en dépit de l'institutionnalisation du principe d'égalité entre l'homme et la femme dans la constitution et du principe d'équité de salaire dans le Code du travail, les femmes continuent d'être victimes de discrimination et de marginalisation dans le tissu social au Cameroun (Kamdem et Ikellé, 2011, p. 55). Les mœurs conservatrices du patriarcat en vigueur dans certains milieux au Cameroun, surtout en zone rurale, résistent aux changements institutionnels et aux pressions des organisations de défense des droits de femmes aussi bien nationales qu'internationales (Tchagang, 2016, p. 30).

Quant à la différence fondée sur l'orientation sexuelle, elle n'est tout simplement pas reconnue au Cameroun malgré l'existence attestée des organisations LGBT dans le pays (Biligha Tolane, 2018). Selon le Code pénal camerounais[19], l'homosexualité constitue un acte criminel punissable d'une peine de privation de liberté. Les Homosexuel.le.s sont aussi fortement combattus par le discours religieux et les représentations socioculturelles au Cameroun, car considérés par une grande partie de la population comme des adeptes des pratiques démoniaques introduites dans le pays par la colonisation et les élites en quête de pouvoir ésotérique (Menguele Menyengue, 2016, p. 69-70). À cet effet, contrairement au Canada, la différence liée à l'orientation sexuelle n'est pas constitutive de représentations sociales et politiques de la diversité au Cameroun. Cependant, en tant que fait social, elle est présente en situation minoritaire dans les sociétés camerounaise et canadienne.

3 Marginalités des peuples autochtones dans le multiculturalisme canadien et camerounais

La marginalité des peuples autochtones au Canada et au Cameroun n'est pas seulement une réalité historique. Elle reste d'actualité à travers diverses formes de rejet social, politique et culturel. Il est question ici de montrer qu'en dépit des discours sur la reconnaissance des peuples autochtones en tant que premiers peuples, ces derniers demeurent dans les marges politiques et historiques des sociétés multiculturelles canadienne et camerounaise.

3.1 La place des autochtones dans le multiculturalisme canadien : Entre marginalisation transhistorique et crise identitaire

[19] L'article 347 bis du Code Pénal énonce qu'« est puni d'un emprisonnement de six mois à cinq ans et d'une amende de 20.000 à 200.000 francs toute personne qui a des rapports sexuels avec une personne de son sexe ».

Dans le précédent chapitre, nous avons retracé à grands traits le processus conflictuel qui a abouti à la création du Canada actuel, en mettant en exergue la violence de l'emprise coloniale britannique et française sur les peuples autochtones et sur leurs ressources. Dans la présente section, nous allons assurer la continuité de ces évènements en les rattachant à l'actualité du conflit entre le Canada contemporain et les nations autochtones. En effet, les crises identitaires qui s'observent de nos jours chez les peuples autochtones du Canada sont considérées dans notre analyse comme des séquences d'un long processus conflictuel qui plonge ses racines dans l'histoire coloniale du pays.

De l'arrivée des colons sur le territoire actuel du Canada jusqu'à la création du pays en 1867, des conflits multiformes opposent les autochtones aux allochtones en lien avec des affirmations identitaires des uns et des autres sur le plan religieux, politique et culturel (Goulet, 2008, p. 84). Même si, par leur contexte, leurs enjeux, leur intensité et les moyens utilisés par les acteurs, les séquences des conflits actuels diffèrent des conflits qui ont marqué les pénétrations coloniales des XVI^{e} et XVII^{e} siècles, elles demeurent pour le moins une source de vives tensions entre les peuples autochtones et le reste du Canada.

Les résistances menées par les nations autochtones contre les Français, puis contre les Anglais ont eu lieu au moment où les autochtones étaient encore souverains sur leur terre et se battaient pour les préserver contre l'installation de l'ordre colonial européen. Après l'échec des résistances et le triomphe du projet colonial, les peuples autochtones sont devenus des « objets de compétence » entre les mains des pouvoirs coloniaux qui leur ont appliqué des régimes d'exception dont l'objectif était de limiter leur accès à une citoyenneté pleine et entière (Hamidi, communication personnelle, 3 février 2022). Les inégalités structurelles inhérentes aux problèmes d'accès aux services publics tels que les

soins de santé, l'éducation, la justice et même les biens de consommations courantes (eau, nourriture) sont observables dans les rapports entre les peuples autochtones et les autres Canadien.ne.s (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a).

L'essentiel de la *Loi sur les Indiens* adoptée en 1876 pour assimiler les peuples autochtones à travers la gestion administrative de leurs biens et de tous les aspects de leur vie, demeure aujourd'hui d'actualité en dépit des changements qui y ont été apportés au cours du XXe siècle et des appels de plus en plus nombreux pour son abolition (Gouvernement du Canada, 1999; Masmoudi, 2008). Cette loi a déstructuré les nations autochtones en remplaçant leurs institutions traditionnelles de gouvernance par des conseils de bandes qui sont à la solde de l'État canadien et manquent de légitimité auprès d'une bonne partie des peuples autochtones (N. Hamidi, communication personnelle, 3 février 2022; Mejía Mesa, 2019, p. 714). La *Loi sur les Indiens* représente, à elle seule, l'arbitraire, le paternalisme et le racisme qui ont marqué la politique des gouvernements canadiens envers les peuples autochtones au cours des 150 dernières années. Selon Morissette (2013, p. 94), la proclamation de cette loi constitue l'apogée du « rapport de domination coloniale sur les peuples autochtones » dans la mesure où elle est venue entériner la perte de l'autonomie politique de nations en les plaçant « officiellement sous la tutelle fédérale » . Cette loi permet au gouvernement canadien de gérer et de contrôler les territoires et même la définition de l'identité des Autochtones (Mejía Mesa, 2019, p. 746). C'est une forme d'appropriation du pouvoir d'assignation ou d'exclusion identitaire des peuples autochtones dont fait preuve l'État du Canada. Ainsi, les Autochtones ont perdu leur pouvoir de définition de soi; ce qui a ouvert la voie aux crises identitaires et aux luttes pour la reconnaissance auxquelles nous assistons de nos jours.

Au Canada, les autochtones ont toujours contesté l'emprise coloniale sur leur terre et sur leurs communautés, parfois au prix de la résistance active (Ross-Tremblay et Dupuis-Déri, 2021). De nos jours, les contestations autochtones dont l'enjeu principal est la survie culturelle et matérielle des premiers peuples sont proprement des conflits identitaires profondément enracinés (Redekop, 2012) dans des siècles d'injustice, de violence et de domination dont ils ont fait l'objet. La défense des droits territoriaux issus des traités historiques signés avec les autorités coloniales (la Couronne britannique) constitue l'un des moteurs des luttes autochtones depuis des décennies. Ces droits territoriaux négociés au fil des siècles avec la Couronne britannique dans un contexte de rapport de force défavorable aux peuples autochtones avaient accordé à ces derniers la possession des territoires qu'ils occupaient et de quelques espaces qui leur étaient garantis par le pouvoir colonial britannique comme « réserves de chasse » (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a).

Une telle disposition légale négociée avec la Couronne britannique est clairement une mise sous-tutelle coloniale de ces peuples qui, jadis, avaient la liberté de se mouvoir sur leur vaste territoire. Les réserves créées par l'administration coloniale avaient pour but de confiner les Autochtones, de les dominer et de les déposséder de leurs ressources (Hamidi, communication personnelle, 3 février 2022). Elles font partie d'un système globale de destruction des nations autochtones aussi bien physiquement, culturellement que spirituellement (Palmater, 2020, p. 1). Dans cette politique coloniale qualifiée de génocidaire par plusieurs auteurs autochtones (Brisson et al., 2000; Palmater, 2020; Ross-Tremblay, 2019), les pensionnats et les réserves ont joué un rôle de premier plan.

En effet, pour mieux asseoir les structures d'exploitations des terres autochtones au Canada, l'administration coloniale a mis en place une politique d'endiguement des peuples autochtones sur leurs territoires. Morissette (2021, p. 4) qualifie d'« ingérence » cette mainmise de l'administration coloniale qui a ôté aux nations autochtones le droit de s'autogérer et de bâtir leurs institutions suivant leurs us et coutumes. Comme le rappellent Hirt et Desbiens (2017, p. 712), la logique de création des réserves était de dégager des espaces nécessaires à la mise en valeur extensive de la colonie en regroupant les Autochtones dans des espaces fermés et contrôlés. C'est ainsi qu'ils ont été

> [D]éplacés, sédentarisés de force et assignés à résidence sur des portions limitées et dispersées de terres. Quand ils ne sont pas tout simplement expropriés par le biais de massacres de masse et de la violence, des traités sont signés avec eux, dans lesquels ils renoncent à certaines de leurs terres pour vivre sur les portions restantes destinées à leur usage exclusif (Hirt et Desbiens, 2017, p. 712).

Ces réserves, créées dans des régions difficiles d'accès et pauvres en ressources, étaient selon Ross-Tremblay (communication personnelle, 2 février 2022a), une transition vers l'éradication totale des Autochtones. Au-delà de la captation des ressources, les réserves ont permis au colonisateur d'enclaver culturellement les peuples autochtones et d'étouffer tout processus de développement de leur civilisation. Ross-Tremblay les qualifie de véritables « cliniques d'éradication » des Autochtones et soutient ipso facto la thèse d'un génocide perpétré contre les premiers peuples du Canada par les colonisateurs (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a).

De même, l'institution des pensionnats autochtones par le gouvernement canadien avec le concours des institutions religieuses entre 1880 et 1996 procédait de la même logique

d'acculturation et de déracinement des enfants autochtones (Dion et al., 2016). Selon la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVRC) (Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015, p. 41), des dizaines de milliers d'enfants autochtones ont été arrachés à leurs parents et envoyés dans des centres de rééducation où ils ont subi de nombreuses atrocités. L'objectif de ces centres était de « tuer l'indien dans l'enfant » selon la formule de l'époque, c'est-à-dire de le soustraire des influences culturelles de sa communauté pour l' « assimiler à la culture canadienne dominante » (Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015, p. 343).

Morissette (2016) a montré que les pensionnats n'étaient pas les seuls centres de rééducation et d'acculturation des enfants autochtones. Les « écoles de jour indiennes » qui ont fonctionné au Québec entre 1853 et 1958 ont également eu des répercussions dramatiques sur les cultures et la vie des peuples autochtones (Morissette, 2016, p. 126). Plusieurs membres de la communauté Atikamekw ont libéré la parole et dénoncé ces dernières années les abus sexuels, les humiliations et autres sévices dont ils ont été victimes à l'école de jour de Manawan dans les années 1960 et 1970 (Niosi et Radio-Canada, 2019). Pour des institutions qui ont été en activité pendant plus d'un siècle, l'ampleur des abus contre des milliers d'enfants autochtones qui y sont passés est insondable.

En s'attaquant aux enfants, le colonisateur avait touché l'âme des peuples autochtones et leur avait imposé le silence, la souffrance et les larmes comme condition d'existence (Hébert et St-Amand, 2021, p. 96). Une telle démarche visait clairement l'éradication de leur culture pour laisser libre cours à la culture du colonisateur. C'est d'ailleurs pour cette raison que la CVRC a retenu le terme de « génocide culturel » pour qualifier cette politique coloniale des pensionnats autochtones. C'est dans ce contexte que s'est installé dans les

communautés autochtones du Canada un profond sentiment d'insécurité culturelle et de peur existentielle; les ingrédients par excellence des conflits identitaires (Bertrand, 2002; Papé, 2011; Redekop, 2012; Thual, 1995).

Les conséquences de l'institutionnalisation des réserves et des pensionnats et plus globalement, du colonialisme pèsent de nos jours sur l'accomplissement des peuples autochtones dans le Canada contemporain. Elles s'observent à travers des traumatismes transgénérationnels dont les traces sont observables à travers les crises multiformes que traversent les Autochtones telles que la montée des violences, l'alcoolisme, la toxicomanie, les problèmes de santé mentale, le suicide, etc. (Dion et al., 2016; Morissette, 2021, p. 4; Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a; Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015). Ces conditions sociohistoriques des relations entre le pouvoir colonial et les peuples autochtones constituent de ce fait la toile de fond des conflits identitaires entre les premiers peuples et le Canada.

En tant que pays démocratique, ouvert à l'immigration, le Canada est, comme nous l'avons indiqué plus haut, une société culturellement diversifiée. Dans un tel contexte, les peuples autochtones se battent pour la préservation de leurs cultures et de leurs mémoires civilisationnelles, ainsi que pour la reconnaissance de leurs droits ancestraux et des traumatismes qu'ils ont subis en tant que peuples dans le processus colonial qui a abouti à la création du Canada contemporain. Cette lutte ne se fait pas contre les citoyens canadiens, mais contre l'État qui, en dépit des changements successifs de gouvernement, perpétue le système de domination raciale et coloniale sur les terres et les corps autochtones et engagent de ce fait ces derniers dans une longue et épuisante lutte pour leur survie physique, matérielle et culturelle (Palmater, 2020, p. 1). Le Canada contemporain, en tant

que produit du colonialisme européen sur les terres autochtones, a plus de 150 ans d'existence et est considéré par les Autochtones comme l'héritier et le perpétuateur d'un système génocidaire qui poursuit l'œuvre de destruction de leur communauté (Palmater, 2020).

La lutte des peuples autochtones contre l'ordre colonial est une constante dans l'histoire du Canada. Cette lutte remonte aux premières heures de la colonisation et s'est adaptée au fil du temps aux conditions sociopolitiques et aux rapports de force entre les acteurs politiques sur le terrain. Aujourd'hui, cette lutte a pour toile de fond des revendications dites « particulières » et « globales ».

Les « revendications particulières » portent sur le respect, par le Canada, des traités historiques signés par les peuples autochtones avec la Couronne britannique et ses autres obligations issues de la *Loi sur les indiens* de 1876. Et les « revendications globales », comme leurs noms l'indiquent, portent globalement sur « des droits ancestraux et sur le titre autochtone dans des régions du Canada où les droits fonciers des Autochtones n'ont pas été réglés au moyen d'un traité ou d'autres moyens juridiques » (Canada Indian and Northern Affairs Canada et Federal Interlocutor for Métis and Non-Status Indians, 2007, p. 2). En effet, contrairement aux « revendications particulières » qui se fondent sur la politique coloniale de la Couronne, les « revendications globales » constituent une remise en question du colonialisme par la quête des droits que le système colonial avait déniés aux autochtones.

Les différents gouvernements successifs du Canada ont eu à faire face à une série de griefs portés par les premiers peuples sur des questions liées aux « obligations qui incombent au Canada en vertu des traités historiques ou à la façon dont le Canada a géré les terres et les

finances des Premières Nations » (Bibliothèque numérique canadienne, 2016; Canada Indian and Northern Affairs Canada et Federal Interlocutor for Métis and Non-Status Indians, 2007). Les traités historiques sur lesquels se fondent une partie des revendications des Premières Nations du Canada sont des ententes conclues entre les gouvernements britannique et canadien au cours des trois derniers siècles et, qui « ont amené les Premières Nations à céder des terres en échange d'avantages ponctuels ou permanents, de droits permanents ou de terres de réserve » (Canada Indian and Northern Affairs Canada et Federal Interlocutor for Métis and Non-Status Indians, 2007, p. 2). Ces traités tirent leurs origines de la Proclamation royale du 7 octobre 1763 qui est l'un des premiers textes constitutionnels dans lesquels « le statut particulier des peuples autochtones est précisé » (Camil Girard et Carl Brisson, 2021, p. 167).

Le texte de la Proclamation royale définit les orientations de l'administration du territoire nouvellement cédé à la Grande-Bretagne par la France à l'issue de la guerre de Sept Ans, et établit « les éléments essentiels de la relation entre les Premières Nations et la Couronne, de la reconnaissance des droits ancestraux au Canada et de la définition du processus de conclusion de traités encore utilisés de nos jours » (Canada Aboriginal Affairs and Northern Development Canada, 2013). Dans la Proclamation royale, la Couronne britannique en tant que législateur, reconnait aux Autochtones « la possession entière et paisible [des terres] qui ont été ni concédées ni achetées et ont été réservées pour ces tribus ou quelques-unes d'entre elles comme territoires de chasse » (Canada Aboriginal Affairs and Northern Development Canada, 2013). Une telle reconnaissance implique pour les peuples autochtones le droit de propriété et d'exploitation des ressources de leurs territoires sous le contrôle de la Couronne.

Cependant, comme le montrent Girard et Brisson (2021, p. 174-175), au lieu de respecter ces engagements, les gouvernements successifs du Canada se sont employés à déposséder les Autochtones de leurs territoires en les transformant en « territoire public », que l'État exploite à sa guise sans égards aux droits des communautés autochtones. Une telle méprise des traités constitue l'une des causes latentes du conflit entre le Canada et les premiers peuples. Ces derniers adressent régulièrement des revendications à l'État pour qu'ils respectent ses obligations légales conformément aux traités signés. Ce sont des « revendications particulières », définies par le gouvernement comme des « revendication[s] formulée[s] par une Première nation à l'encontre du gouvernement fédéral relativement au non-respect d'un traité historique ou à la mauvaise gestion de terres ou d'autres biens lui appartenant » (Canada Indian and Northern Affairs Canada et Federal Interlocutor for Métis and Non-Status Indians, 2007, p. 3).

Les « revendications particulières » ne sont prises en compte par le gouvernement que lorsque les Premières Nations montrent que « le Canada ne s'est pas acquitté d'une obligation légale », notamment le « défaut de faire respecter un traité ou une autre entente entre les Premières Nations et le gouvernement du Canada; la violation de la *Loi sur les Indiens* ou d'une autre responsabilité législative; la mauvaise gestion des fonds ou d'autres biens des Premières Nations; et la vente ou la cession illégale d'une terre des Premières Nations » (Canada Indian and Northern Affairs Canada et Federal Interlocutor for Métis and Non-Status Indians, 2007, p. 3). En effet, ces revendications se font dans le cadre strict des traités signés et de la loi qui sont tous des émanations du rapport de force favorable au Canada.

Les Autochtones ont le droit de saisir les tribunaux pour que ceux-ci tranchent les litiges qui les opposent à l'État concernant par exemple le respect des traités historiques, même si ces tribunaux sont d'inspiration coloniale dont le fonctionnement fait peu de cas des normes de l'administration de la justice suivant les traditions autochtones. L'institutionnalisation du conflit entre les autochtones et l'État réduit considérablement le risque des conflits identitaires violents, car elle offre des perspectives institutionnelles de gestion et de résolution des problèmes posés par les Autochtones. En effet, depuis 1951 avec la réforme de la *Loi sur les Indiens*, les peuples autochtones peuvent affronter légalement l'État canadien devant les tribunaux en usant ainsi des moyens non violents de gestion et de règlements de litige (Gouvernement du Canada, 2019).

Même si les tribunaux canadiens sont étrangers aux us et coutumes autochtones la possibilité de faire recours à ces juridictions pour des affaires opposant les communautés autochtones à l'État est déjà en soi un moyen de réduire le risque de violence entre les parties. Les peuples autochtones disposent ainsi d'un moyen de pression (recours devant les tribunaux ou devant les instances internationales comme l'ONU par exemple) sur le gouvernement si ce dernier ne donne pas suite à leurs revendications dans le cadre des négociations. Cependant, au cours des dernières décennies, certains litiges entre les Autochtones et les gouvernements provinciaux et fédéral ont donné lieu à des scènes de violence. L'un des exemples les plus emblématiques est la « guerre du saumon ». En effet, le 11 juin 1981, l'intervention de plusieurs centaines de policiers provinciaux du Québec dans la réserve indienne de Listuguj pour interdire la pêche des saumons donna lieu à un affrontement violent avec à la clé plusieurs arrestations dans les rangs des Autochtones (Béland, 2021). Connu sous le nom de « la guerre du saumon », cette séquence

conflictuelle entre le gouvernement et les Autochtones a mis à jour « un conflit remontant aux sources mêmes du colonialisme » et marqué par deux conceptions contradictoires de la terre et de ses ressources : d'une part les Premières Nations qui entendent assurer la souveraineté ancestrale sur leur terre afin d'en prendre soin, et de l'autre, l'État canadien mû par « l'idée d'autorité, de domination de la nature et d'accumulation à des fins individuelles » (Ross-Tremblay et Dupuis-Déri, 2021, p. 161).

La genèse des conflits entre les peuples autochtones et l'État canadien vient du péché originel que furent la dépossession territoriale des premiers peuples et l'exploitation abusive de leurs ressources par les colonisateurs européens. En effet, plusieurs siècles après le contact avec l'ordre colonial, les récriminations des peuples autochtones portent aujourd'hui sur la gouvernance et l'exploitation des territoires autochtones, ainsi que sur le respect des traités historiques signés avec les représentants de la Couronne britannique (Bibliothèque numérique canadienne, 2016, p. 1). En dépit des promesses du gouvernement fédéral de « régler ces revendications au moyen de la négociation plutôt que des tribunaux », les problèmes demeurent non résolus (Canada Indian and Northern Affairs Canada & Federal Interlocutor for Métis and Non-Status Indians, 2007, p. 1), du fait de la complexité et de la lenteur du processus mis en place par l'État (Bibliothèque numérique canadienne, 2016, p. 1). Ce qui constitue une source de confusion et de frustration chez les Autochtones qui attendent depuis longtemps que le gouvernement du Canada assume enfin ses crimes et ses injustices envers les premiers peuples. Depuis au moins un demi-siècle, des rapports et autres recommandations sur les réparations du tort commis par l'État contre les Autochtones sont faits par divers organismes, y compris ceux qui relèvent du gouvernement, mais leur application est très souvent sommaire, si elle n'est pas renvoyée

aux calendes grecques. De telles manœuvres éloignent les perspectives d'une véritable réconciliation entre l'État canadien et les peuples autochtones (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a).

Selon les recommandations du rapport Hawthorn qui dresse les résultats de l' « étude sur les Indiens contemporains du Canada », diligentée par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien en 1966, les peuples autochtones « devraient être considérés comme étant plus que de simples citoyens, car leur statut de premiers occupants du pays leur confère certains droits » (Canada Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1994, p. 13). Aussi, du fait de la dépossession territoriale, de la violence coloniale, des injustices et des structures de domination qu'ils subissent depuis le début de la colonisation, ces peuples sont de nos jours les premières victimes de la création de la Confédération canadienne. Les structures sociales, politiques et économiques héritées de l'histoire coloniale du Canada, ont perpétué le régime de discrimination et de racisme contre les Autochtones; et les conséquences sont observables de nos jours sur les conditions de vie misérables de ces populations dans un pays aussi riche et prospère comme le Canada (St-Hilaire, 2015, p. 5). Presque tous les indices du développement humain chez les peuples autochtones du Canada sont au rouge (P. Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a) avec dans certains cas, « des conditions de vie comparables à celle des pays en voie de développement » (Rodon, 2019, p. 187) . Qu'il s'agisse du niveau d'éducation et de revenu, de l'accès aux conditions minimales d'existence (accès à l'eau potable par exemple) ou de l'espérance de vie, les peuples autochtones sont à la traine par rapport aux autres Canadiens qui eux, profitent largement des richesses du pays (St-Hilaire, 2015, p. 5). Ross-Tremblay (communication personnelle, 2 février 2022a) donne l'exemple de la région du nord de

l'Ontario majoritairement habitée par les peuples autochtones et où le coût de la vie est très élevé; notamment, « le prix de la nourriture » qui, dit-il, est un produit de subsistance de base mais dont les familles sont en manque alors qu'elles se trouvent dans l'un des pays les plus riches au monde. Selon Ross-Tremblay(communication personnelle, 2 février 2022a), plus les Autochtones « s'éloignent du centre de pouvoir, plus leurs conditions de vie se dégradent; pas d'accès à la route, pas d'accès à l'eau potable, pas d'accès à la nourriture » et leur vulnérabilité est instrumentalisée par le pouvoir dominant.

L'une des conséquences de la pauvreté ambiante dans les familles autochtones, relevées par Ross-Tremblay, est que les parents se voient retirer leurs enfants, non pas seulement pour des faits d'abus ou de violence, mais aussi parce qu'ils manquent des moyens de subsistance. Alors, il se crée autour de cette vulnérabilité une « industrie de la misère autochtone » qui permet de placer les enfants autochtones dans des familles d'accueil qui, à leur tour, en tirent des bénéfices (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a). À cet effet, on peut dire que les Autochtones sont encore largement confinés dans les marges socioéconomiques de la société canadienne. Ce qui expliquerait l'augmentation du taux de toxicomanie, de suicide et de violence dans ces communautés (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a).

3.2 Les peuples autochtones du Cameroun : entre inexistence juridique et invisibilité socioculturelle

Bien que le législateur camerounais proclame que « l'État assure la protection des minorités et préserve les droits des populations autochtones conformément à la loi[20] », il ne donne

[20] Préambule de la constitution de la République du Cameroun du 18 janvier 1996

pas les caractéristiques qui permettent de désigner des groupes particuliers comme peuples autochtones parmi la mosaïque des groupes ethnoculturels qui peuplent le Cameroun. Ce qui donne la latitude à chaque groupe ethnoculturel de se considérer comme autochtone sur ses terres ancestrales. Cependant, les instances internationales comme les Nations unies ou l'Union africaine (UA), à travers leurs organes spécialisés, classent deux groupes particuliers au Cameroun dans la catégorie des peuples autochtones: Les Peuples autochtones des forêts (encore appelés Pygmées) et les peuples Mbororo (Bureau International du Travail, 2015; Groupe de Travail de la CADHP & sur les Populations/Communautés Autochtones, 2005). Nous allons analyser la marginalité dans laquelle vivent ces groupes au Cameroun en insistant sur leurs conditions sociohistoriques spécifiques.

En lieu et place d'une définition générique des « peuples autochtones », la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples (CADHP) a plutôt défini des critères caractéristiques qui permettent de les identifier. En effet, pour la CADHP, les peuples autochtones en Afrique font l'objet de marginalisation et d'exclusion de la part des groupes dominants sur des enjeux liés aux « droits à l'existence, à la terre, à la culture et à l'identité, etc. » (Groupe de Travail de la CADHP et sur les Populations/Communautés autochtones, 2005, p. 96). Ainsi, il pèse sur ces groupes des menaces existentielles du fait de leur exclusion/marginalisation et de leur exploitation « à l'intérieur des structures politiques et économiques qui sont communément conçues pour refléter les intérêts et les activités de la majorité nationale » (Groupe de Travail de la CADHP et sur les Populations/Communautés autochtones, 2005, p. 100). C'est suivant ces critères que les Peuples autochtones des forêts

et les Mbororos ont été désignés par les instances internationales comme les peuples autochtones du Cameroun.

Les Peuples autochtones des forêts sont connus dans la littérature sous le nom de « Pygmées », mais cette appellation est considérée comme péjorative par les intéressés qui préfèrent être désignés comme des « Peuples autochtones des forêts » ou par les noms spécifiques de leurs sous-groupes respectifs notamment les Baka, les Bagyéli, les Bakola et les Bedzang (Emini, communication personnelle, 19 août 2021). Les Baka, les Bagyéli, les Bakola et les Bedzang comptent environ une centaine de milliers de personnes, réparties comme suit : 100 000 Baka, 30 000 Bagyéli et Bakola et un millier de Bedzang; selon les estimations les plus majorées qui sont par ailleurs invérifiables puisque les recensements au Cameroun ne font pas ressortir des statistiques par groupes ethniques (Bureau International du Travail, 2015). D'après d'autres estimations, ces groupes ne dépassent guère 35 000 âmes (Groupe de Travail de la CADHP et sur les Populations/Communautés autochtones, 2005, p. 20). Une fois de plus l'absence de statistique officielle explique ces écarts significatifs entre les estimations.

Les foyers de peuplement de ces peuples sont localisés au Cameroun dans les régions administratives du centre (département du Mbam-et-Kim), du sud (département de Dja-et-Lobo) et de l'est (départements de la Boumba-et-Ngoko, du Haut-Nyong et de la Kadey) (T. A. Emini, communication personnelle, 19 août 2021; Plateforme Gbabandi et al., 2019). Quant aux Mbororos, ce sont des peuples nomades ou semi-nomades qui vivent du pastoralisme et sont présents dans au moins dix-huit pays africains (Centre pour l'Environnement et le Développement et al., 2013, p. 46). Face aux exigences de la modernité (éducation, vie citoyenne, respect des frontières internationales…), à la rareté

des espaces de pâturage et à la multiplication des conflits avec les agriculteurs, les Mbororos se sont progressivement sédentarisés dans plusieurs pays dont le Cameroun, où certains ont délaissé l'élevage pour pratiquer diverses activités économiques telles que le transport, le commerce et l'agriculture (O. D. Chehou, communication personnelle, 21 août 2021).

Il est difficile de déterminer avec précision le nombre des Mbororos qui vivent au Cameroun. Le dernier recensement général de la population qui a eu lieu au Cameroun en 2005 n'a produit aucune donnée sur les peuples autochtones (Mbororos et Peuples autochtones des forêts). Même si l'un des thèmes d'analyse du rapport du BUCREP qui a réalisé ce recensement est intitulé « Groupes sociaux vulnérables », les statistiques sur les peuples autochtones n'apparaissent nulle part. Ce rapport reconnait quatre groupes sociaux vulnérables : les enfants et les jeunes, les femmes, les personnes âgées et les personnes vivant avec un handicap (BUCREP, 2010). L'absence de reconnaissance des peuples autochtones comme groupes sociaux vulnérables dans les statistiques officielles renforce leur marginalité et leur invisibilité dans la société camerounaise. Ainsi, le premier pas vers la visibilité sociale et culturelle des peuples autochtones au Cameroun serait de les faire apparaitre dans les recensements et statistiques officiels en tant que groupes vulnérables.

D'après certaines estimations qui datent de plusieurs années, les Mbororos du Cameroun représentent une population d'environ un million de personnes divisées en trois groupes : les Wodaabe qu'on retrouve dans la région du Nord ; les Jafun et les Aku qui sont localisés dans les régions du Nord-Ouest, de l'Ouest, de l'Adamawa et de l'Est (Centre pour l'Environnement et le Développement et al., 2013). Mais la présence des Mbororos ne se limite pas à ces régions. Au cours de leur sédentarisation, ils se sont éparpillés un peu

partout sur l'étendue du territoire à la recherche des débouchés ou des opportunités d'insertion socioéconomique, même s'ils sont toujours traités comme des étrangers partout où ils se trouvent au Cameroun (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021; Souaibou, communication personnelle, 25 août 2021; Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021).

Contrairement aux peuples autochtones du Canada qui ont un statut juridique inscrit dans la constitution et dans diverses lois, les peuples autochtones du Cameroun sont encore en quête d'une reconnaissance juridique. Le vide autour du statut des peuples autochtones au Cameroun constitue l'un des facteurs de leur marginalité et l'un des obstacles à leur reconnaissance et à leur intégration dans la société nationale. Comme il a été montré plus haut, l'identité autochtone est l'une des plus complexes et des plus fluides au Cameroun, d'une part, parce que le Cameroun n'a pas été une colonie de peuplement comme le Canada – la quasi-totalité des groupes ethnoculturels qui composent sa diversité est des peuples originaires de leurs zones de peuplement respectives; et d'autre part, parce que la proportion des nouveaux arrivants dans le pays est très faible comparée à celle du Canada. En effet, presque toutes les ethnies du pays se considèrent comme autochtones , même si la plupart de ces groupes se sont sédentarisés dans leurs régions actuelles de peuplement, il y a à peine quelques siècles (Mveng, 1963; Njeuma, 1989).

Si l'autochtonie dépend de l'antériorité de l'occupation de l'espace, les Peuples autochtones des forêts, localisés sur le plateau sud camerounais seraient les premiers peuples autochtones du Cameroun, car plusieurs recherches citées par Mveng (1963, p. 40-41) attestent de leurs présences en Afrique centrale en général et au Cameroun en particulier depuis plusieurs millénaires. Cependant, leur zone de peuplement ne couvre pas

l'étendue du territoire actuel du Cameroun. Ils ne sont autochtones que dans la zone forestière du plateau sud camerounais, leur zone de peuplement naturel (Bahuchet, 1991; Manga Ndjié Bindzi Mballa, 2009). De ce fait, les Peuples autochtones des forêts ne peuvent pas légitimement revendiquer l'autochtonie sur l'ensemble du territoire camerounais.

Face à cet imbroglio autour de l'autochtonie des groupes ethnoculturels au Cameroun, les Mbororos et les Peuples autochtones des forêts qui sont les seuls groupes à être identifiés par les instances internationales comme les peuples autochtones du Cameroun, rencontrent d'énormes difficultés pour se faire reconnaitre et faire entendre leur voix en tant que minorités autochtones (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021; T. A. Emini, communication personnelle, 19 août 2021). En effet, ils se sont organisés dans des groupes d'action commune (ONG, associations, groupes de pression, etc.) pour mener des luttes de reconnaissance auprès des instances nationales et internationales.

Au Cameroun, l'État ne reconnait les minorités ethnoculturelles et autochtones que du bout des lèvres afin de se prémunir des dynamiques séparatistes (Mouangué Kobila, 2009; Njoya, 2001). Dans ce contexte, la reconnaissance des Mbororos et des Peuples autochtones des forêts en tant que peuples autochtones disposant d'un statut particulier dans la société nationale demeure ambiguë. De plus, les relations entre ces peuples et les autres groupes ethnoculturels du pays sont marquées par des conflits localisés autour des enjeux fonciers et sur fond de discrimination et d'exclusion dont ils sont victimes.

Bien que les Mbororos et les Peuples autochtones des forêts soient considérés comme les peuples autochtones du Cameroun, ils ne partagent pas les mêmes espaces de vie ni les mêmes enjeux de survie. Les premiers sont des pasteurs nomades en cours de

sédentarisation dans presque toutes les régions du pays (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021) et les seconds sont des chasseurs-cueilleurs semi-nomades éparpillés dans quelques localités des régions du centre, de l'est et du sud du pays, où ils font face à la présence de plus en plus invasive de l'État et des communautés voisines dans leur habitat.

Les relations entre les Peuples autochtones des forêts et l'État sont marquées par des tensions permanentes liées à l'exploitation forestière que ces peuples considèrent comme une intrusion, voire une agression qui porte atteinte à leur existence (Emini, communication personnelle, 19 août 2021). Nkou Mvondo (2000, p. 487) rappelle que d'après la réforme foncière intervenue 1974 au Cameroun, tous les grands espaces inoccupés ou dont personne ne détient le titre de propriété relèvent du domaine national dont l'État a la charge de la gestion; il s'agit entre autres des savanes inhabitées, des forêts vierges, des terres occupées par des personnes ne détenant aucun titre foncier. Cette disposition légale entre en conflit avec la conception de l'espace par les Peuples autochtones des forêts qui considèrent la forêt, leur habitat naturel, comme un patrimoine ancestral dont ils sont les seuls dépositaires légitimes (Emini, communication personnelle, 19 août 2021). Dans cette perspective, les projets d'exploitation forestière dans les zones de peuplement des Peuples autochtones des forêts sont vécus par ces derniers comme une colonisation de leur terre par l'État.

Pour avoir vécu pendant longtemps à l'abri des influences coloniales européennes, les Peuples autochtones des forêts sont entrés en contact avec l'État moderne tardivement. Ce qui a tout aussi retardé leur soumission à l'autorité de l'État postcolonial. C'est dans l'ordre des choses que les peuples qui n'ont pas été soumis par les colonisateurs européens soient

plus enclins à préserver leur autonomie vis-à-vis de l'État postcolonial qui, organiquement et territorialement, est le prolongement historique de la colonie. Ainsi, les fondements du conflit entre les Peuples autochtones des forêts et l'État du Cameroun sont le fait d'un manque de reconnaissance de part et d'autre. Les premiers ne reconnaissent pas le second comme une organisation politique qui exerce sa souveraineté sur l'ensemble du territoire national, y compris dans leurs sites de peuplement. Les revendications territoriales sont ainsi au cœur de la lutte des Peuples autochtones des forêts pour leur reconnaissance et la préservation de leurs us et coutumes.

Cependant, contrairement aux revendications des peuples autochtones du Canada dont certaines s'appuient sur les accords historiques signés avec les colons, les peuples autochtones du Cameroun n'ont signé aucun accord ni avec les pouvoirs coloniaux ni avec le pouvoir postcolonial. Leurs revendications sont exclusivement inspirées par les droits ancestraux qu'ils détiennent, selon eux, sur leurs terres. Ils rejettent la citoyenneté et la modernité dont l'État est porteur et mettent en opposition leurs us et coutumes et leur attachement à leur milieu forestier (Manga Ndjié Bindzi Mballa, 2009).

Derrière l'image reluisante de pays démocratiques et multiculturels, ouverts sur le monde, qui valorisent la diversité de leurs populations, le Canada et le Cameroun offrent de l'intérieur une perspective beaucoup plus nuancée en rapport aux droits des minorités. Si le Canada est en avance sur le terrain de la reconnaissance juridique et politique des minorités autochtones et ethnoculturelles, le Cameroun reste évasif sur le sujet du fait de la singularité de sa composition sociodémographique dans laquelle tous les groupes revendiquent à tort ou à raison le statut de minorité et de peuple autochtone. En somme, qu'on soit au Cameroun ou au Canada, de la colonisation à nos jours, la lutte pour la

reconnaissance des minorités autochtones, linguistiques et ethnoculturelles qui dénoncent leur marginalisation et réclament plus d'espace de représentation est une constance historique. Dans le prochain chapitre, il sera question de présenter les acteurs, et d'analyser les revendications ainsi que les enjeux de cette conflictualité identitaire sur fond de marginalité sociale, culturelle, politique et institutionnelle des minorités.

TROISIÈME PARTIE - LES POLITIQUES D'IDENTITÉ À L'ÉPREUVE DES LUTTES IDENTITAIRES AU CAMEROUN ET AU CANADA : DE 1971 À NOS JOURS

Chapitre 6 - Dynamiques de survivance et nationalismes ethnolinguistiques au Cameroun et au Canada de 1970 à nos jours

Le début des années 1970 marque pour le Cameroun et le Canada, une nouvelle ère dans la construction de l'unité nationale. Au Canada, à cette période, le gouvernement ouvre un nouveau chapitre dans la gestion de la diversité en proclamant le multiculturalisme comme mode de gouvernance de l'État canadien et en annonçant une nouvelle politique autochtone après plusieurs années de consultation dans les communautés autochtones du pays (Manuel, 2018b, p. 53). Au Cameroun, la décennie 1970 est marquée par le renforcement de l'unité nationale par le changement du système de gouvernance, passé de l'État fédéral à l'État unitaire. Dans les deux pays, ces faits politiques innovants ont significativement influencé les rapports entre l'État et les minorités ethnoculturelles, linguistiques et autochtones. La dynamique des revendications des entités ethnoculturelles, linguistiques et autochtones au Canada et au Cameroun au cours des cinquante dernières années constitue le principal centre d'intérêt de ce chapitre. En effet, le propos ici est de dégager et d'expliquer les ressemblances et les différences tant sur les enjeux que sur les luttes de reconnaissance identitaires au Cameroun et au Canada. Ces luttes identitaires vont être analysées suivant le contexte politique, institutionnel, social et historique dans lequel elles se sont déroulées au cours des dernières décennies.

1 Les peuples autochtones du Canada en quête d'autonomie gouvernementale et de souveraineté nationale

L'échec des résistances des peuples autochtones à la colonisation n'a pas entamé la volonté de ces derniers de recouvrer la souveraineté sur les territoires dont la propriété leur a été reconnue par la Proclamation royale de 1763 et par les traités historiques signés avec la

Couronne britannique. Cette lutte pour la reconnaissance et l'autonomie gouvernementale engagée dans la Confédération canadienne par les peuples autochtones est loin d'être aisée. Elle est marquée au fil de l'histoire par des scènes de violence et de guérilla, des procédures judiciaires et des négociations plus ou moins apaisées entre les gouvernements fédéral et provinciaux et les nations autochtones.

1.1 La stratégie de rupture dans la résistance autochtone

Dès les années 1950, on a assisté à « l'émergence d'une conscience politique autochtone nationale[21] » qui a actualisé les revendications autour de la quête de l'autodétermination et de la souveraineté nationale des Autochtones. En effet, depuis environ un demi-siècle, les peuples autochtones du Canada sont engagés dans une lutte nationale de décolonisation dont l'ambition affichée est de mettre fin, entre autres, à l'assimilation, à la discrimination, au racisme systémique et à la dépossession territoriale (Manuel, 2018b).

Ainsi, la stratégie des luttes autochtones a évolué dès les années 1950 et 1960 suivant les contextes domestique et international marqués, d'une part, par la scolarisation et l'urbanisation des jeunes autochtones et le retour des vétérans autochtones qui ont participé à la Deuxième Guerre mondiale sous la bannière du Canada, et d'autre part, par le vent de libération qui souffle dans les colonies d'Afrique et d'Asie dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle (Capitaine et Helly, 2020b, p. 31). Ainsi, mus par un élan souverain de quête émancipatrice, de nouveaux acteurs des luttes autochtones ont pris naissance et ont abandonné la stratégie des pétitions anciennement utilisée par les chefs autochtones pour adopter celle de la critique radicale du colonialisme canadien à travers les publications

[21] Alexandre Bacon dans la préface de Manuel Arthur (2018b, p. 11-12)

intellectuelles pour certains, et la résistance armée pour d'autres (Capitaine et Helly, 2020b, p. 31-32). La dimension intellectuelle de cette lutte a consisté, ces dernières années, à remplacer la terminologie coloniale qui est par définition raciste et condescendante envers les peuples autochtones, par une production conceptuelle endogène qui définit l'identité autochtone dans une perspective autochtone (Taiaiake, 2018, p. 53).

En effet, depuis un demi-siècle on assiste dans les communautés autochtones à l'émergence d'un puissant mouvement de résistance qui ne croit plus aux discours et aux promesses du gouvernement canadien et mise désormais sur la stratégie de rupture et de confrontation avec les différents ordres de gouvernement (qu'il qualifie de colonialistes). Ces nouveaux acteurs des luttes autochtones sont convaincus que la bataille pour la décolonisation ne se gagnera que dans le cadre d'un conflit social permanent à l'intérieur du Canada[22]. L'avocate et activiste autochtone Pamela Palmater qui fait partie de ce nouveau courant de la résistance par la rupture, résume la stratégie de lutte qui est actuellement en exécution dans plusieurs communautés autochtones :

> *Going forward it will be critical for us to withdraw from all government and corporate tables, committees and negotiation processes that do not serve our best interests and respect our rights. It also means we have to continue to adapt our tactics as need and engage in diverse acts of local, regional and national resistance in multiple forums and help support those engaged in different ways. Resistance can be blockades, rallies, public education, media outreach, legal advocacy and litigation and/or political pressure domestically and internationally […] It's time*

[22] L'un de ces acteurs, le mouvement *Idle No More* créé en 2012 appelle à « une révolution pacifique pour honorer la souveraineté des peuples autochtones et protéger la terre, l'eau et le ciel » (La traduction est de nous)(Idle No More, s. d.)

> *national leaders stopped settling for land acknowledgements and started demanding land transfers* (2020, p. 254-255).

Cette stratégie de la résistance autochtone par la rupture a brutalement fait son apparition dans l'espace public canadien à l'été 1990 lors de la crise d'Oka qui a tenu en haleine le Québec et le reste du Canada pendant 78 jours (St-Amand, 2010, p. 93). En effet, pour s'opposer à la réalisation d'un projet infrastructurel sur leur territoire dans les environs de la ville de Montréal, des hommes et femmes Mohawks occupèrent le chemin de terre de la pinède, dressèrent des barricades sur les routes et bloquèrent le pont Mercier qui relie Montréal à sa banlieue (St-Amand, 2010, p. 82). Ce soulèvement mena à l'intervention de la police provinciale du Québec, de la Gendarmerie royale du Canada et de l'armée canadienne entre le 11 juillet et le 26 septembre 1990 sur le territoire Mohawk à Kanesatake, à l'ouest de l'ile de Montréal (De Bruine, 2013).

Cette crise, par son ampleur, sa violence, sa durée et ses enjeux, a profondément marqué les relations entre les peuples autochtones et le Canada, en rappelant à la société canadienne que, bien que la figure et l'identité de l'« Indien » soient considérées comme infamantes et confinées dans les marges du pouvoir politique, économique et culturel, elles vont toujours s'inviter dans l'espace public canadien pour rappeler bruyamment le malaise et le mal-être identitaires des peuples autochtones. Aussi, cette irruption des Autochtones dans l'espace public constitua un cri d'alarme sur les violations de leurs droits historiques sur les territoires qui font l'objet d'appropriation illégitime et parfois illégale, par les différents ordres de gouvernement canadien (Kalant, 2004, p. 1).

La marginalité autochtone qui revient hanter le mythe de la nation canadienne est propre à toutes les autres marginalités qui, selon Knaebel et Barel (1987, p. 8) « ne se stabilise[nt]

pratiquement jamais définitivement et revien[ne]nt presque toujours, après plus ou moins longtemps, réinquiéter, réveiller et restimuler l'institution ». Ainsi, la crise d'Oka a sérieusement bousculé l'imaginaire national du Canada en remettant au goût du jour le conflit identitaire au sein de la nation canadienne en construction, et en montrant que la souveraineté du Canada sur le territoire national est encore un mythe dans lequel les autochtones ne se représentent pas. Au contraire, certaines nations autochtones souhaiteraient asseoir leur propre souveraineté sur les territoires qu'ils réclament au nom des traités historiques signés avec la couronne britannique.

L'emploi des armes à feu par les Autochtones dans leur face à face avec la police et l'armée pendant la crise d'Oka a montré à l'opinion publique canadienne, le nouveau visage de la résistance autochtone et a ainsi rappelé la nécessité de « repenser les relations historiques entre les peuples autochtones [et le Canada] et de réaménager l'espace politique et géographique en prenant cette fois la perspective des Autochtones » (St-Amand, 2010, p. 93). À la suite de cette violente crise, le gouvernement fédéral à l'initiative du Premier ministre Brian Mulroney créa plusieurs cadres de dialogue et de gestion des revendications autochtones (Bibliothèque du Parlement, 2006, p. 5; Dupuis, 2007, p. 37-38). En 1991 ont été créées la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) et la Commission des revendications particulières des Indiens (CRPI) (Dupuis, 2007, p. 38-39). La CRPA fut chargée de faire la lumière sur les relations entre les peuples autochtones, le gouvernement canadien et la société canadienne en générale, et de proposer des solutions pour améliorer ces relations et prévenir d'autres crises (Dupuis, 2007, p. 38). La CRPI, pour sa part, avait le mandat d'enquêter sur les sources des différends entre les autochtones et le gouvernement canadien, et de favoriser le règlement des revendications particulières des

autochtones par voie de négociation entre les deux parties (Dupuis, 2012, p. 116). La CRPI était simplement un organe consultatif lors de sa création, mais en 2008, le gouvernement institua le Tribunal des revendications particulières (TRP) en le dotant des moyens conséquents et des compétences de décisions exécutoires sur des litiges liés aux revendications des peuples autochtones et aux indemnités (Dupuis, 2012, p. 16).

Dans une approche qualitative qui met l'accent sur le vécu et les opinions individuelles, la CRPI et la CRPA ont recueilli des informations directement auprès des membres de diverses nations autochtones et ont dressé un tableau réaliste des relations entre le Canada et les peuples autochtones, ainsi que des attentes et des revendications formulées par ces derniers (Dupuis, 2012, p. 116-117). Lors des enquêtes des différentes commissions auprès des communautés autochtones, le fait d'avoir opté pour des rencontres de proximité dans les réserves, d'avoir accordé une oreille attentive et d'avoir donné de la considération aux récits traditionnels des membres de diverses communautés a, selon Dupuis et Bovin (2012, p. 116-117), renforcé la confiance et la crédibilité de ces commissions auprès des peuples autochtones. Au regard du travail de ces commissions et de ses retombées, on peut conclure que la mise en place d'un cadre de dialogue concerté entre le gouvernement et les peuples autochtones est un moyen d'apaisement des tensions. Cet axiome est valable pour tous les acteurs impliqués dans des conflits identitaires, peu importe les enjeux en présence.

Après environ cinq années de consultation et de concertation qui lui ont permis de recueillir une quantité importante de données sur les conditions de vie et les revendications des peuples autochtones[23], la CRPA a rendu en 1996 un rapport dont la densité (plus de 4000 pages) témoigne du nombre de problèmes soulevés, de revendications formulées et des

[23] Le rapport de la CRPA a documenté des milliers de témoignages, de mémoires déposés devant la commission, d'enquêtes de terrain, de tables rondes nationales, de rapports spéciaux…

solutions proposées (Canada Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996). Cependant, nonobstant ce travail de fond qui devait permettre au Canada de réparer ses relations avec les peuples autochtones, on observe que les problèmes qui ont déclenché la crise d'Oka en 1990, notamment ceux liés aux revendications territoriales, à l'autonomie gouvernementale et à la souveraineté des peuples autochtones, demeurent irrésolus (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a). Cette situation entretient diverses formes de résistances plus ou moins violentes de la part des nations autochtones, décidées à ne pas renoncer à leurs droits face à l'État canadien qui exploite leurs ressources sans prendre en compte leurs intérêts culturels, identitaires et vitaux.

Ainsi, au cours des dernières années, des scènes de résistances ont été observées à divers endroits au Canada et ont mis une fois de plus en exergue la nouvelle stratégie de défiance vis-à-vis des autorités, adoptée par les Autochtones pour faire avancer leur cause. La plus récente est le blocage des axes ferroviaires en 2020, en Ontario, en Colombie britannique et au Québec par plusieurs communautés des Premières Nations hostiles à la construction d'un gazoduc sur les terres autochtones dans la province de la Colombie-Britannique (Bonhomme, 2020, p. 47). Il apparait ainsi que la question des terres et des ressources est un enjeu crucial dans les conflits entre les peuples autochtones et le Canada depuis la création de la confédération jusqu'à nos jours. Le déséquilibre dans le rapport de force entre ces entités en conflit complexifie davantage les négociations pour aboutir à la pacification des relations entre le Canada et les premiers peuples.

1.2 Une négociation déséquilibrée entre le gouvernement canadien et les peuples autochtones

En dépit de la souveraineté que le Canada exerce sur leurs terres, les nations autochtones n'ont jamais abandonné leur projet d'accéder à une réelle autonomie territoriale et gouvernementale. Et pourtant, le gouvernement du Canada, bien qu'il s'implique et accompagne le processus de réconciliation avec les peuples autochtones, s'oppose fermement à l'idée de l'exercice d'une quelconque souveraineté autochtone sur tout ou partie du territoire canadien (Bonhomme, 2020, p. 47-48). Cette position est nourrie par des enjeux politiques et des intérêts économiques dont la remise en question pourrait compromettre le développement économique des territoires sur lesquels les peuples autochtones ont des prétentions de souveraineté (Gentelet, 2005, p. 169).

Aussi, l'on peut comprendre que le Canada ne souhaite pas ouvrir la brèche aux modifications de ses frontières internationales par la création d'États-nations autochtones sur ce qui est reconnu par le droit international comme son territoire. Sur le plan économique, les territoires revendiqués par les Autochtones regorgent énormément de ressources dont le Canada ne peut se passer pour soutenir son économie. Ces enjeux sont existentiels pour l'État canadien; ce qui explique sa ferme opposition aux velléités souverainistes des nations autochtones, même si, soutient Ross-Tremblay (communication personnelle, 2 février 2022a) ces dernières n'ont pas de projet sécessionniste de création de nouveaux pays. La conception de la souveraineté et de l'autonomie des Nations autochtones est différente de celle des nations modernes comme il sera montré plus bas. En effet, ces revendications ne font peser aucun risque sur les frontières internationales du Canada.

Dans leurs mouvements de résistance, les peuples autochtones se présentent comme des acteurs politiques au même titre que les représentants du gouvernement canadien et

souhaitent, de ce fait, mener des négociations sur un même pied d'égalité suivant le modèle « *nation to nation* » (Giroux, 2017, p. 71-72). De ce point de vue, les nations autochtones se considèrent comme des entités politiques légitimes pour négocier d'égale à égale avec le Canada. Cependant, du côté de l'État canadien, il subsiste le paternalisme et les relents colonialistes qui consistent à traiter les peuples autochtones comme des colonisés (Palmater, 2020, p. 22; P. Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a), surtout qu'au Canada, c'est l'État « qui détermine qui sont les acteurs politiques et quelle est leur capacité d'action » (Giroux, 2017, p. 71). Le leader autochtone Arthur Manuel (2018b, p. 82) résume bien ce rapport de sujétion entre les communautés autochtones et le gouvernement canadien dans le processus de négociation lorsqu'il affirme que : « [A]lors que nous aspirons de notre côté à établir un partenariat avec l'État canadien, celui-ci cherche plutôt à perpétuer un rapport colonialiste aussi désuet que dévastateur ». La colère et le mépris ressentis par les nations dans leurs rapports avec le Canada sont d'après la théorie de la reconnaissance parmi les « facteurs qui poussent les sujets à s'engager dans un conflit d'ordre pratique » (Honneth, 2013, p. 231). En effet, les différences de représentation et de considération entre le Canada et les nations autochtones explique en partie l'échec des négociations entre ces entités.

À travers la *Loi sur les Indiens* de 1876, le gouvernement canadien a créé les Conseils de bandes qui sont censés administrer les réserves, représenter et parler au nom des peuples autochtones. Ils sont l'équivalent des chefferies traditionnelles dans l'organisation administrative du Cameroun. Les chefferies traditionnelles au Cameroun sont des survivances du passé colonial. Elles ont été créées par les pouvoirs coloniaux pour remplacer les royaumes et les micro-États précoloniaux. Elles jouent aujourd'hui le rôle

d'auxiliaire de l'administration auprès des populations et sont placées sous la tutelle d'un ministère du gouvernement (Ndougsa, 2018). Dans la nomenclature administrative au Cameroun, on distingue par hiérarchie en termes de taille et d'importance, les chefferies de 1er degré, de 2e degré et de 3e degré qui sont respectivement à l'échelle territoriale d'un département, d'un arrondissement, et d'un quartier ou d'un village (Décret N°77/245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles, 1977). Les chefferies traditionnelles sont reconnues par l'État comme le creuset des cultures locales qui permet aux différents groupes ethnoculturels qui constituent la nation camerounaise de conserver leurs us et coutumes et de protéger leur patrimoine culturel, matériel et immatériel (Ndougsa, 2018, p. 102).

Au Canada, sur le plan administratif, les Conseils de bande dans les communautés autochtones du Canada fonctionnent à peu près sur la même base que les chefferies traditionnelles au Cameroun, puisqu'ils sont sous la tutelle d'un représentant du gouvernement fédéral responsable des affaires autochtones (Morissette, 2007). Les Conseils de bande qui sont censés représenter les peuples autochtones manquent d'autonomie dans la gestion de leurs communautés et de leurs revendications, car ils sont soumis à la *Loi sur les Indiens* qui, en dépit de nombreux amendements qu'elle a connus au cours de l'histoire, demeure un régime d'exception raciste, misogyne, paternaliste et coloniale (Borrows, 1994; Hamidi, communication personnelle, 3 février 2022; Taiaiake, 2018). La légitimité de ces institutions autochtones créées de toute pièce par le gouvernement fédéral est très contestée dans les réserves, car elles sont considérées par certains comme de petites mains de la colonisation que le gouvernement fédéral a installées dans les communautés autochtones pour mieux les asservir (Ross-Tremblay,

communication personnelle, 2 février 2022a). Près de 634 Conseils de bande à travers le Canada sont soumis au gouvernement fédéral et ne peuvent par définition défendre sérieusement les intérêts des peuples autochtones, car ils ne prennent et n'exécutent que des décisions approuvées par le gouvernement canadien (Hamidi, communication personnelle, 3 février 2022).

De nombreuses contestations enregistrées au cours de ces dernières décennies dans les réserves ont exposé le manque de légitimité et de représentativité des conseils de bande dans les communautés autochtones du Canada, notamment au Québec avec la révolte des Nations Algonquins de Lac-Barrière en 1996, Innus de Malioténam en 1992, et Micmacs de Restigouche en 1998 (Giroux, 2017; Morissette, 2007). Plus récemment, entre janvier et mars 2020, la révolte des Wet'suwet'en (Colombie-Britannique), des Mohawks (Ontario et Québec) et des Mig'maq (Québec) pour contester le projet d'exploitation du Gaz liquéfié considéré comme dégradant pour leur milieu de vie (Bonhomme, 2020, p. 46-47) atteste d'un climat de défiance qui règne dans les réserves envers le gouvernement fédéral et les Conseils de bande. Ainsi, dans les représentations du gouvernement canadien, les nations autochtones ne sont pas considérées comme des interlocutrices souveraines, mais plus comme des forces politiques ou des groupes de pression à l'intérieur du grand ensemble canadien (Giroux, 2017, p. 73).

1.3 Critique de la reconnaissance et de l'autonomie gouvernementale accordées aux peuples autochtones par le gouvernement fédéral

Face aux dénonciations des injustices, du racisme et de la discrimination contre les Autochtones, le gouvernement canadien sous la direction du Premier ministre Pierre Elliot Trudeau a proposé en 1969 à travers le *Livre blanc*, une nouvelle politique indienne qui consistait à abolir purement et simplement la *Loi sur les Indiens* et les traités historiques,

et à mettre fin aux réserves (Palmater, 2020, p. 214). Cette réforme avait pour but affiché de mettre fin aux discriminations contre les peuples autochtones et de refonder les relations entre ces peuples et les autres Canadien.ne.s sur le principe de l'égalité et de la non-différenciation entre les citoyens et les citoyennes, conformément aux exigences de la démocratie libérale (Capitaine et Helly, 2020b, p. 31; Gentelet, 2005, p. 164). Elle devait selon Arthur Manuel (2018b, p. 54) conduire à l'« assimilation graduelle, dans la grande mosaïque culturelle canadienne, des Premières Nations, qui deviendraient ainsi de simples groupes ethniques… ». Cette perspective de fondre l'identité et le statut d'Indien dans un melting-pot culturel n'était pas du goût de plus de 200 chefs autochtones venus de tout le pays et réunis sur la colline Parlementaire à Ottawa en juin 1969 « pour assister à l'annonce fort attendue de la nouvelle politique autochtone du gouvernement » (Manuel, 2018b, p. 53). Cette annonce fut pour eux non seulement un espoir déçu, mais surtout un scandale qui allait remobiliser les peuples autochtones au sein des différents mouvements de résistance.

La *Loi sur les Indiens* est unanimement dénoncée comme colonialiste, paternaliste, raciste et passéiste. Cependant, contre toute attente, la proposition gouvernementale de l'abroger a fait l'unanimité contre elle auprès des peuples autochtones qui, jusqu'aujourd'hui, ne souhaitent pas l'abrogation de cette loi. Bien qu'elle soit discriminatoire, cette loi a un effet positif dans le Canada multiculturel contemporain en ce sens qu'elle garantit aux nations autochtones un statut distinct des autres groupes ethnoculturels et nationaux du pays (Capitaine et Helly, 2020b, p. 31). À ce propos, Borrows (1994, p. 40) affirme que "*The short-term reliance on Indian Act status does set Indians apart from broader Canadian society and is symbolic of their distinctive culture, treaties and self-government, though*

the Act encumbered its exercise". Ainsi, les Autochtones exploitent astucieusement cette loi qu'elles ne cessent de dénoncer à juste titre, afin de protéger leur identité et d'acquérir des droits collectifs supplémentaires dans la société multiculturelle canadienne.

L'universitaire d'origine mi'kmaq Pamela Palmater (2020, p. 214-215), l'une des défenseures les plus acharnées des droits autochtones au Canada, pense que la *Loi sur les Indiens* est devenue un prétexte pour le gouvernement canadien et la classe politique en général qui préfèrent s'attaquer à elle plutôt qu'au « racisme génocidaire » contre les peuples autochtones qui a fait son lit dans le pays depuis des siècles. En effet, la résistance des peuples autochtones contre l'abolition de la *Loi sur les Indiens* en 1969 est présentée par Arthur Manuel (2018b, p. 52) comme « le début du mouvement autochtone contemporain ».

Pour Pamela Palmater (2020, p. 215-216), la *Loi sur les Indiens* est raciste et doit absolument être réformée, notamment en ce qui concerne l'exclusion et la discrimination envers les enfants et les femmes autochtones, ainsi que la dévalorisation de l'identité et de la tradition des nations autochtones. Mais, son abolition signifierait l'élimination pure et simple des droits autochtones d'autant plus que certaines dispositions de cette loi garantissent des droits spécifiques aux peuples autochtones tels que l'exemption des taxes sur la propriété, la préservation des réserves comme territoires autochtones, et une certaine autonomie des Nations autochtones vis-à-vis des gouvernements provinciaux.

De ce qui précède, il apparait que l'opposition des peuples autochtones à l'abolition de la *Loi sur les Indiens* est une démarche rationnelle qui vise à protéger leurs droits spécifiques en tant que premiers peuples dans la société multiculturelle canadienne. Le gouvernement canadien a dès lors renoncé à cette abolition, du moins temporairement, puisque les

différents partis politiques qui aspirent à gouverner n'ont pas forcément le même avis sur la question. En effet, si dans les prochaines années le même projet d'abolition revient sur la table sans de réelles garanties de protections des droits acquis et revendiqués par les peuples autochtones, il ne fait aucun doute que ces derniers s'y opposeront farouchement dans la mesure où la *Loi sur les Indiens* leur garantit des droits spécifiques et constitue pour eux un marqueur identitaire qui les définit comme peuples distincts dans la société canadienne.

Ce n'est pas seulement la *Loi sur les Indiens* que les peuples autochtones utilisent pour faire avancer leur cause. Ils mettent à contribution divers institutions et instruments juridiques mis en place par le Canada. On peut dire à ce propos que dans la lutte pour la reconnaissance des peuples autochtones du Canada, les institutions libérales mises en place par l'État démocratique moderne leur servent parfois de tremplin. Ce qui constitue un avantage par rapport au contexte politique et institutionnel plus difficile dans lequel les peuples autochtones du Cameroun se battent pour leurs droits. Cette différence de contexte institutionnel et politique entre le Cameroun et le Canada sera développée dans le prochain chapitre.

Au Canada, les différents ordres de juridiction sont mis à contribution dans la lutte des peuples autochtones pour le respect de leurs droits en tant que premiers peuples du Canada. À partir des années 1960, la reconnaissance par les tribunaux canadiens des injustices, des abus et des violations des droits dont sont victimes les premiers peuples a impulsé un souffle nouveau dans la lutte pour la reconnaissance des Autochtones. En effet, à divers endroits du pays, plusieurs décisions des tribunaux ont été prononcées en leur faveur concernant les droits territoriaux. L'une des plus emblématiques est une décision de la Cour

suprême en 1973, passée dans la postérité sous le nom de *L'arrêt Calder* du nom de Frank Calder, un chef autochtone et homme politique de la Colombie-Britannique très impliqué dans la défense des droits territoriaux des peuples autochtones. À la tête du conseil tribal de Nisga'a, une nation autochtone de la Colombie-Britannique, Frank Calder avait trainé la province devant la Cour suprême du Canada pour faire reconnaitre les droits territoriaux des peuples autochtones au-delà des instruments juridiques que les colonisateurs avaient institués après leur installation (Murphy, 2001, p. 117; St-Hilaire, 2015, p. 119). Dans sa décision historique qui marque le tournant dans la reconnaissance politique et juridique des droits territoriaux des Premières Nations au Canada, la Cour suprême du Canada reconnut que les autochtones ont des droits de propriété sur des territoires qu'ils occupent depuis des temps immémoriaux (Dupuis, 2012, p. 115; Murphy, 2001, p. 117).

Ce précédent historique a ensuite fait jurisprudence pour de nombreux cas de litiges territoriaux entre les Autochtones et l'État canadien au point de pousser ce dernier à changer sa politique envers les revendications autochtones, à reconnaitre l'existence des droits ancestraux des premiers peuples au Canada et à ouvrir des négociations avec eux à ce sujet (Grammond et al., 2012, p. 326). Selon Murphy (2001, p. 117-118) et St-Hilaire (2015, p. 19), l'arrêt Calder fait partie des facteurs qui ont poussé le gouvernement à légiférer sur la reconnaissance des droits ancestraux des autochtones à travers l'article 35 de la loi constitutionnelle de 1982. Cet article stipule clairement à l'alinéa 1 que « Les droits existants — ancestraux ou issus de traités — des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés ». Cet épisode montre que dans certaines circonstances, les Autochtones peuvent se servir des juridictions de l'État moderne canadien pour faire avancer leurs causes.

Si l'arrêt Calder a constitué le déclencheur d'une dynamique positive et jurisprudentielle dans la lutte des peuples autochtones pour la reconnaissance, l'inscription des droits ancestraux et issus des traités dans la constitution canadienne, constitue une victoire fondamentale qui a radicalement changé l'ordre juridique du Canada en rapport aux droits des peuples autochtones. Comme il a été montré plus haut, c'est au prix de nombreuses luttes que les Autochtones ont réalisé de tels résultats. Depuis la naissance de la Confédération canadienne, les autochtones n'ont jamais cessé de se battre pour leur droit. Et l'histoire des dernières décennies atteste que c'est toujours à la suite des luttes acharnées des autochtones que le gouvernement du Canada a daigné leur accorder des droits qu'ils revendiquent depuis la naissance de la confédération en 1867.

La quête de l'autonomie gouvernementale et de la souveraineté territoriale est au cœur des revendications des nations autochtones du Canada depuis des décennies. Dans son rapport, la CRPA avait indiqué que « la mise en œuvre du droit des peuples autochtones à l'autodétermination et à l'autonomie gouvernementale » faisait partie des mesures réparatrices des relations entre les premiers peuples et le Canada (Canada Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996). Cependant, il reste à savoir si le gouvernement et les Autochtones ont la même conception de l'autodétermination et de l'autonomie gouvernementale. Déjà entre les Autochtones, il y a des divergences sur l'identité politique à adopter et sur les formes de relations que la communauté doit entretenir avec les institutions coloniales; pendant que certains décident de travailler au sein de ces institutions, d'autres par contre s'en éloignent (Taiaiake, 2009, p. 32-33).

L'existence de cette pluralité de vue sur l'identité politique et l'autonomie gouvernementale dans les communautés autochtones a été attestée par le rapport de la

CRPA. En effet, certains Autochtones associent l'autonomie gouvernementale à la réinstauration des institutions traditionnelles autochtones abolie par la colonisation, alors que d'autres y voient une participation plus accrue des Autochtones dans les institutions de l'État canadien afin d'intervenir dans la prise des décisions qui les concernent au niveau des différents ordres de gouvernement (Canada Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1993, p. 41-42).

Du côté du gouvernement canadien, il n'y a pas de doute que l'autonomie gouvernementale et l'autodétermination des peuples autochtones ne sont pas envisageables en dehors de la confédération (Canada Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1993, p. 36). D'autant plus que la loi constitutionnelle de 1982, bien qu'elle reconnaisse dans son article 35, alinéa 1, le droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale, elle ne prévoit aucune disposition qui pourrait permettre à court, à moyen ou à long terme l'accession des nations autochtones à la souveraineté internationale. Cependant, conscient des différences de conception et d'aspiration vis-à-vis de l'autonomie gouvernementale entre les différentes nations autochtones, le gouvernement du Canada a mis en place des mécanismes différenciés adaptés à chaque situation. Sur le plan politique, ces processus se fondent sur la reconnaissance par le gouvernement canadien du :

> [F]ait que les peuples autochtones du Canada ont le droit de se gouverner, c'est-à-dire de prendre eux-mêmes les décisions touchant les affaires internes de leurs collectivités, les aspects qui font partie intégrante de leurs cultures, de leurs identités, de leurs traditions, de leurs langues et de leurs institutions et, enfin, les rapports spéciaux qu'ils entretiennent avec leur terre et leurs ressources

(Gouvernement du Canada; Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord, 2008).

Cette reconnaissance du droit des Autochtones à l'autonomie interne est une avancée notoire dans la quête de l'autonomie politique par les nations autochtones au Canada. Même si l'autonomie politique au sens du gouvernement n'est qu'une autonomie sans souveraineté nationale des peuples autochtones, puisqu'elle ne s'accompagne pas du droit à l'autodétermination internationale. Il faut noter à ce propos que la création des États-nations autochtones indépendants ne fait pas partie des revendications autochtones telles qu'elles sont formulées, car le rapport des peuples autochtones au territoire et à la souveraineté est différent de celui existant dans les États modernes westphaliens (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a).

Si pour l'État westphalien, le territoire est le principal support de la souveraineté, pour les cosmogonies autochtones, il est considéré comme le support de l'identité qui doit être respecté et entretenu en tant qu'élément constitutif de la terre mère qui est l'origine de l'Homme (Gentelet, 2005, p. 168; Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a; Sioui, 1999). Cette différence de conception et de représentation du réel entre les traditions occidentales et autochtones constitue l'une des dimensions de la crise identitaire des peuples autochtones dans la société canadienne. Alfred Taiaiake (2018, p. 52) rappelle à ce propos que « l'imposition des concepts et des termes euroaméricains construits pour régir les identités autochtones » a engendré des « répercussions conflictuelles et perturbatrices » sur les communautés. Ainsi, la prise en compte des perspectives autochtones devient-elle incontournable dans tout projet qui vise l'autonomie

gouvernementale et l'émancipation politique, culturelle et identitaire des peuples autochtones du Canada.

Selon Ross-Tremblay (communication personnelle, 2 février 2022a), l'aspiration profonde des peuples autochtones n'est pas de créer des États indépendants au Canada, elle est plutôt d'accéder à l'autonomie et à la gouvernance de leurs communautés en se référant à leurs propres épistémologies, c'est-à-dire en prenant pour fondement de l'action leurs systèmes de pensée, indépendamment des traditions politiques et juridiques imposées par l'État moderne westphalien. Une telle disposition est, selon les autochtones, la seule voie possible vers l'autoguérison, après des siècles de traumatisme colonial (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a; Taiaiake, 2018, p. 50).

Ces dernières années, le gouvernement fédéral a accéléré la mise en œuvre des recommandations de la CRPA, particulièrement celles qui concernent l'autonomie gouvernementale des nations autochtones. En effet, depuis 2018, en plus d'autres aides financières versées aux conseils tribaux et à diverses institutions et associations autochtones, le gouvernement fédéral a institué le Programme de reconstruction des Nations autochtones doté d'une enveloppe de 100 millions de dollars sur cinq ans, et destiné à accompagner les groupes autochtones qui le souhaitent, à « rebâtir leurs Nations d'une manière qui correspond à leurs priorités et aux besoins propres à leurs communautés » (R. C.-A. et A. du N. Gouvernement du Canada, 2021).

Ainsi, on peut dire que l'autonomie gouvernementale et l'autodétermination des peuples autochtones n'ont pas seulement un coût politique pour le Canada, elles s'accompagnent aussi d'accords financiers entre le gouvernement fédéral et les gouvernements autochtones autonomes dont le but est de permettre aux peuples autochtones de se reconstruire, de

renforcer leur sentiment d'appartenance à leurs nations respectives et de mettre sur pied des systèmes de gouvernance conformes à leurs aspirations (Gouvernement du Canada, 2015, 2019).

Depuis les années 1970, les autochtones ont accentué la pression sur le gouvernement fédéral dans leurs revendications territoriales, poussant ainsi le Canada à ouvrir des négociations qui, jusqu'ici, ont permis de signer avec diverses nations autochtones une trentaine d'accords sur l'autonomie gouvernementale et les revendications territoriales concernant près de 40 % du territoire du pays (Gouvernement du Canada, 2013). Ces accords, appelés traités modernes (différents des traités historiques signés avec la Couronne britannique) permettent aux communautés autochtones signataires « de gouverner leurs affaires internes et d'assumer une plus grande responsabilité et un meilleur contrôle sur les décisions qui concernent leurs collectivités » (Gouvernement du Canada, 2013). Cette ouverture du gouvernement canadien à l'autodétermination et à l'autonomie gouvernementale des peuples autochtones est sans doute encouragée par la déclaration des Nations unies sur les peuples autochtones (Organisation des Nations unies, 2007) et surtout par l'article 35 de loi constitutionnelle de 1982, qui reconnait la sacralité des droits ancestraux dont jouissent les peuples autochtones sur le territoire canadien.

Ainsi, il apparait que les relations entre le gouvernement canadien et les peuples autochtones ont significativement évolué au cours des 150 dernières années. La *Loi sur les Indiens* qui encadrait drastiquement la vie des autochtones et les maintenait dans les marges des institutions a été profondément remaniée dans la deuxième moitié du XXe, même si certaines de ces dispositions continuent d'être dénoncées par des leaders communautaires autochtones, notamment celles qui encadrent la transmission du statut d'autochtone à la

descendance des couples mixtes (Jung, 2022), ou encore celle qui organise le fonctionnement des conseils de bandes dans les réserves (Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a). Cette ouverture qu'on observe de part et d'autre dans les relations entre le gouvernement et les peuples autochtones au Canada est quasi inexistante au Cameroun, du fait de l'absence d'un cadre politique, institutionnel et législatif adéquat à l'expression des revendications identitaires et subversives.

2 Les peuples autochtones du Cameroun en quête de statut et de reconnaissance

Il existe un décalage significatif entre les droits et le statut des peuples autochtones au Canada et au Cameroun. Alors que les Autochtones du Canada luttent pour conserver les acquis issus des traités historiques avec les colonisateurs, les Autochtones du Cameroun courent encore derrière une hypothétique reconnaissance de leur statut. Les obstacles à une telle reconnaissance de base du statut des peuples autochtones au Cameroun sont au moins à deux niveaux. D'abord au niveau des lois en vigueur et de l'organisation institutionnelle et politique de l'État. Et ensuite au niveau des autres communautés ethnoculturelles du pays qui entretiennent des relations conflictuelles avec les Mbororos et les Peuples autochtones des forêts, qui sont considérés par diverses organisations internationales comme les seuls peuples autochtones du Cameroun.

2.1 Les Peuples autochtones des forêts face à l'État et aux Bantous

Au Cameroun, les Peuples autochtones des forêts ont relativement été peu touchés par la colonisation européenne du pays entre 1884 et 1961. L'isolement de leur habitat au cœur de la forêt équatoriale au sud du pays, humide et pathogène, explique cette exception dans l'histoire coloniale du Cameroun. Il leur a permis de conserver l'essentiel de leur art de vivre durant toute la période de domination européenne. Cependant, un demi-siècle après

l'accession du Cameroun à l'autodétermination internationale, les Peuples autochtones des forêts subissent de plus en plus l'influence des cultures majoritaires et sont même physiquement menacés de disparition par la déforestation grandissante qui sévit dans leur habitat naturel (Ngo Mbai, 2020; Tagne Foko, 2013).

Dans leur cosmogonie, les Peuples autochtones des forêts considèrent la forêt comme un lien essentiel qui les rattache au monde des ancêtres. Cette cosmogonie se rapproche de celle des peuples autochtones du Canada qui glorifient la nature et voient dans la terre une source créatrice de l'humanité (Sioui, 1999). Ainsi, la vie et la survie matérielles et spirituelles des peuples autochtones des forêts du Cameroun dépendent des relations qu'ils entretiennent avec le milieu forestier (Bigombe Logo, communication personnelle, 1 septembre 2021). Or, les forêts camerounaises subissent depuis plusieurs décennies des coupes massives d'arbres destinés à l'exportation ou pour faire place à l'agro-industrie, y compris dans les sites de peuplement des peuples autochtones.

En effet, seulement en 2020, plus de 100 hectares de forêt au Cameroun ont été engloutis par les projets agroindustriels et entre 2005 et 2017, l'exportation des billes de bois est passée de 200 000 mètres cubes à environ 7 millions de mètres cubes (Kouagheu, 2021a). Ces projets particulièrement destructeurs pour l'écosystème des Peuples des forêts, sont tous conduits sous la supervision de l'État du Cameroun qui semble avoir pris l'option de retirer les Autochtones des forêts pour les ramener en ville afin de faire de la place à l'agro-industrie et à l'exploitation forestière. En tant que Peuples autochtones des forêts, les Baka, les Bagyéli et les Bedzang ont toujours vécu de la chasse, de la cueillette et de la pêche (Emini, communication personnelle, 19 août 2021). Mais les activités de chasse sont désormais règlementées par l'État, au nom de la protection des animaux en voie de

disparition; ce qui constitue pour les Peuples autochtones des forêts une menace existentielle (Tagne Foko, 2013).

La destruction de leur milieu de vie par l'exploitation forestière, la restriction de leur liberté de chasse, les contrôles d'identités auxquels les forces de l'ordre les soumettent, est autant de facteurs conflictuels qui marquent les relations entre l'État du Cameroun et les Peuples autochtones des forêts (Manga Ndjié Bindzi Mballa, 2009, p. 239). Ils sont particulièrement hostiles aux modes de vie que l'État leur impose et qui sont étrangers à leurs us et coutumes et à leurs aspirations. C'est ce qui explique la ténacité avec laquelle ces peuples se battent pour la reconnaissance de leur spécificité identitaire et culturelle dans la nation camerounaise.

Les Peuples autochtones des forêts mènent leur lutte pour la reconnaissance à travers de nombreuses associations organisées à l'échelle des villages, des arrondissements, des départements, du pays et même de l'Afrique centrale; d'autant plus que ces peuples sont dispersés dans plusieurs pays de la sous-région tels que la République du Congo, la République démocratique du Congo (RDC), la République centrafricaine (RCA), le Cameroun et le Gabon. Dans ces pays, ils font face pratiquement aux mêmes défis existentiels, notamment ceux liés à la stigmatisation et à la marginalisation de leurs communautés ainsi qu'à la destruction de leur habitat (Emini, communication personnelle, 19 août 2021).

Les organisations communautaires qui sont en première ligne dans cette lutte pour la reconnaissance sont créées par et pour les peuples autochtones, afin de réduire le risque de l'imposture et de la fausse représentation. Certains organismes créés par des individus véreux ont dans le passé perçu auprès des institutions gouvernementales et internationales,

de l'argent pour la réalisation de divers projets au profit des peuples autochtones qui, en définitive, n'ont pas été les bénéficiaires (Emini, communication personnelle, 19 août 2021). Ainsi, l'un des défis des associations communautaires des Peuples autochtones des forêts est de lutter contre l'appropriation illicite de leur identité par des personnes étrangères à leur groupe. Au niveau national, il y a une plateforme qui réunit la plupart de ces associations. Elle est dénommée *Gbabandi* en langue Baka, qui signifie « termitière » (Gbabandi, 2021).

Créé en 2016, *Gbabandi* travaille avec plus de 100 communautés autochtones réparties dans toutes les régions forestières du Sud-Cameroun et constitue « l'espace qui leur permet de communiquer, de maintenir le dialogue intercommunautaire pour initier des réflexions qui les amèneraient à imaginer un futur commun et de s'investir collectivement pour aller vers les changements souhaités » (Gbabandi, 2021). Parmi les associations regroupées autour de la plateforme *Gbabandi*, nous pouvons citer, entre autres, l'Abagueni et l'Adebaka qui regroupent les Baka de Djoum, l'Adebago qui regroupe les Bagyieli de Campo Ma'an, l'Adepa à Bipindi, le *Nga sam tè adjè* qui regroupe les Baka à Messamena, et l'Association des Populations Baka du Département de la Boumba et Ngoko (ASBABUK).

Ces associations sont attachées soit à un village, à un arrondissement ou à un département et se mobilisent localement pour défendre les droits des peuples autochtones et protéger leur habitat et leurs cultures contre les poussées assimilationnistes des tribus bantoues voisines qui sont majoritaires. Elles se mobilisent aussi contre les projets d'expropriation des terres que conduit l'État pour les multinationales d'exploitation forestière et de l'agro-industrie. Elles sont aidées dans leur quête de droit et d'estime sociale par un vaste réseau

d'organisations de la société civile et des ONG internationales qui servent de relai à leurs revendications et mobilisent les fonds sur la scène nationale et internationale pour financer les projets de développement dans divers villages et campements (Emini, communication personnelle, 19 août 2021).

L'Association des représentants Bagyéli du département de l'Océan (ARBO) et la *Bagyéli's Cultural and Development Association* (BACUDA) défendent les intérêts des Bagyéli (un des trois groupes des Peuples autochtones des forêts) dans les limites du département de l'Océan dans la région du Sud. Avec l'appui d'autres organisations de défense des droits des peuples de la forêt comme le *Forest Peoples Programme* (FPP) et l'association Okani, elles montent régulièrement au créneau pour dénoncer la destruction du milieu de vie des Peuples des forêts par l'État et ses partenaires à travers des projets dits de « développement », mais qui, en réalité, sont destructeurs de leur mode de vie, de leur identité et de leur habitat. C'est le cas du projet de création d'une vaste plantation de production du palmier à huile pour lequel l'État du Cameroun a octroyé plus de 18 000 hectares de forêt dans le département de l'Océan à une multinationale singapourienne de l'agro-industrie dont la branche camerounaise est dénommée *Palm Resources Cameroon S.A (Biopalm)* pour un bail de 50 ans renouvelables (Kouagheu, 2021a; Ndi, 2021; Ngeunga, 2019; Okani, 2019).

Ce projet lancé par le gouvernement en 2011 devait offrir à *Biopalm* environ 200 000 hectares de terres pour qu'elle y investisse près de 900 milliards de FCFA soit environ 1,8 milliard de dollars canadiens (Freudenthal et Lomax, 2013). Malgré les marches de protestation, les pétitions envoyées à l'ONU[24], les réunions de sensibilisation et

[24] Le 8 avril 2019, en concertation avec les autorités traditionnelles Bagyéli, l'association Okani et le *Forest Peoples Programm* ont envoyé une lettre au Comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination

d'information à l'adresse des autorités sur les conséquences néfastes de ce bail sur les Peuples autochtones des forêts, le projet a suivi son cours et les populations locales ont été massivement expropriées. Ce qui met en exergue le déséquilibre du rapport de force entre l'État et ces peuples qui n'ont pas beaucoup de marge de manœuvre face à la puissance publique.

Contrairement aux peuples autochtones du Canada qui ont à leur disposition plusieurs instruments légaux de négociation et de pression sur le gouvernement fédéral, tels que les traités historiques signés avec la Couronne, la loi constitutionnelle de 1982 qui reconnait leurs droits ancestraux, et la jurisprudence prononcée par diverses juridictions du pays, les peuples autochtones du Cameroun s'appuient seulement sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones comment instrument juridique, pour défendre leurs droits. En dehors de cette déclaration, aucune disposition constitutionnelle ou légale issue des lois internes au Cameroun n'impose à l'État la reconnaissance des droits collectifs aux peuples autochtones (Mouangué Kobila, 2009). Et pourtant, d'autres pays d'Afrique centrale comme le Congo, la RDC et la RCA se sont dotés des lois nationales de protection et des politiques de représentation des peuples autochtones (T. A. Emini, communication personnelle, 19 août 2021); ce qui permet à ces derniers de participer en tant que citoyens à la prise des décisions dans les institutions publiques. L'absence de mesures spécifiques de protection et de représentation des Peuples autochtones des forêts au Cameroun constitue une source indirecte de discrimination et de la non-reconnaissance de cette minorité qui, en plus de la marginalisation dans les institutions de l'État, sont victimes de

raciale pour dénoncer le projet de *Biopalm* et demander l'aide de l'ONU pour faire arrêter ce projet (Forest Peoples Programme, 2019).

stigmatisation de la part des autres groupes ethnoculturels du pays (T. A. Emini, communication personnelle, 19 août 2021).

En effet, comme pour le cas des Mbororos qui sera développé dans la section suivante, les relations que les peuples autochtones des forêts entretiennent avec les communautés voisines (Bantous et semi-Bantous) sont marquées par une conflictualité permanente liée au contrôle de l'espace et de ses ressources. Les Bantous et les Semi-Bantous qui sont voisins des peuples autochtones des forêts sont constitués des communautés ethniques hétérogènes dans lesquelles on trouve, entre autres, les ethnies Bassa, Bakoko, Yassa,Tikar, Manguissa, Eton, Bëne, Fong, Ewondo, Ntumu, Mbida-Mbané, Mvog-Nyengue, Yebekolo, Yezum, Bamvelë, Bulu, Ngumba, Mvaë et les Fang dans les régions du Sud et du Centre (Abega, 1997; Dkamela & Oyono, 2003; Mveng, 1963; Oyono, 2002), et les ethnies Ndjem, Badjoué Mpoubien, Bbaya, Mkako, Mbum, Mpiemu, Maka, Mbonga, Pol, Akpwakum dans la région de l'Est (Boutinot et al., 2018, p. 53-54; Burnham et al., 1986, p. 87).

Ces groupes ont chacun un sentiment de supériorité sur les Peuples autochtones des forêts qu'ils considèrent comme des êtres inférieurs ou des sauvages (Althabe, 1965, p. 587-589; Emini, communication personnelle, 19 août 2021; Manga Ndjié Bindzi Mballa, 2009; Mveng, 1963, p. 43). Cette attitude méprisante et paternaliste des Bantous et Semi-Bantous vis-à-vis des Peuples des forêts sont sources de conflits entre ces communautés, d'autant plus qu'elle s'accompagne de la part des chefs bantous des prétentions de contrôle et d'appropriation des espaces, des ressources et même des corps de ceux qu'ils qualifient de « Sauvages ». Ainsi, les chefs bantous voisins considèrent les Peuples autochtones des forêts qui jouxte leur village comme leur propriété qu'ils peuvent exploiter à leur guise

(Emini, communication personnelle, 19 août 2021). Ce rapport de sujétion se ressent dans la manière dont les ressources locales sont exploitées entre les Bantous et les Peuples autochtones des forêts.

En effet, depuis des décennies, les Peuples autochtones des forêts luttent pour la préservation de leur habitat et de leurs territoires de chasse qui subissent de plus en plus les assauts de l'État, des multinationales et des communautés bantoues voisines qui ont elles aussi des liens très étroits avec la forêt (Laburthe-Tolra, 1981). Le contrôle et la gestion des forêts et de leurs ressources sont ainsi devenus des enjeux de conflits entre les communautés locales d'une part et entre ces dernières et l'État d'autre part (Oyono & Efoua, 2006, p. 154). Dans un contexte de déforestation avancée et de création des espaces protégés par l'État, les territoires de chasse se rétrécissent de plus en plus pour les Peuples des forêts et leurs voisins, ce qui augmente les tensions et entretient le climat d'adversité, de concurrence et de lutte permanente entre les communautés.

Au-delà des rivalités pour le contrôle des territoires de chasse avec les Bantous, les peuples autochtones sont également engagés dans la lutte pour leur représentation dans les structures de gouvernance locale. Ainsi, ils ont réussi à obtenir de la part de l'État la création de plusieurs chefferies traditionnelles de 3^{e} degré (environ cinq), notamment dans le département de la Mboumba et Ngoko, alors que jusqu'ici, les chefferies traditionnelles étaient exclusivement l'apanage des Bantous. Cette évolution, aussi importante symboliquement, tend à déconstruire les préjugés sur les Peuples autochtones des forêts, qui sont présentées comme « idiots », « sauvages », « primitifs », et incapables d'exercer une quelconque autorité, car ne sont bons que pour être soumis aux Bantous (Emini, communication personnelle, 19 août 2021). Aussi, la création des chefferies traditionnelles

dirigées par les Peuples autochtones des forêts permet à ces derniers d'institutionnaliser leur leadership au niveau local et ainsi de participer à la conservation et à la gestion de leurs ressources (Ndombong and my forest, 2021).

Cependant, en dépit de ces progrès institutionnels qui améliorent la représentativité des Peuples autochtones des forêts dans les institutions de gouvernance locale, les peuples bantous voisins font encore preuve de résistance et de condescendance, car ils n'acceptent pas que leurs « sujets » (les Peuples autochtones des forêts) bénéficient de cette reconnaissance de circonstance de la part de l'État (Emini, communication personnelle, 19 août 2021). C'est ce qui montre que la lutte pour la reconnaissance des peuples autochtones au Cameroun rencontre des obstacles aussi bien au niveau institutionnel (l'État) qu'au niveau social (les populations). Le parcours de reconnaissance des Mbororos, un autre peuple autochtone, atteste de ces difficultés.

2.2 Le parcours de reconnaissance des Mbororos au Cameroun

Le peuple Mbororo constitue l'une des minorités les plus marginalisées au Cameroun (Bureau International du Travail, 2015). Depuis le début des années 1990, elles sont engagées dans une lutte pour la reconnaissance dont le principal enjeu est l'accès à la terre et à une citoyenneté pleine et entière (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021; Mouiche, 2011b; Pelican, 2008b; Tandaye, communication personnelle, 25 août 2021; Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021). Cette lutte pour l'émancipation des Mbororos au Cameroun peut être analysée sous le prisme des théories de la reconnaissance élaborées par les auteurs tels que Ricœur (2005), Honneth (2000) et Taylor (1994). De ce point de vue, on peut dire que la marginalité dans laquelle se trouvent les peuples

autochtones au Cameroun s'explique théoriquement et empiriquement par le défaut de reconnaissance de la part de l'État et de la société en générale.

L'accomplissement des Mbororos, en tant que minorité autochtone au Cameroun, apparait depuis des décennies comme une longue lutte pour la reconnaissance, tant ils sont marginalisés dans les institutions de l'État et dans les villes et villages où ils se sont sédentarisés (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021; Souaibou, communication personnelle, 25 août 2021; A. Tandaye, communication personnelle, 25 août 2021). Ainsi, les peuples Mbororo se sont engagés dans un parcours de reconnaissance fait de lutte et de résistance contre les injustices et d'autres formes d'abus dont ils sont victimes dans leurs différents sites de peuplement au Cameroun. Après s'être sédentarisés par petits groupes dans presque toutes les dix régions administratives du pays, les Mbororos luttent aujourd'hui pour acquérir des droits collectifs, notamment l'accès à la terre, à la sécurité de leurs biens et des membres de leur communauté ainsi que l'amélioration des conditions d'exercice de leur principale activité économique et patrimoniale qu'est l'élevage (Dahirou, 2006). Ce sont des enjeux de survie pour ce peuple qui a longtemps vécu dans le nomadisme et qui, du fait du boom démographique, de la raréfaction des terres vacantes, et des politiques publiques (scolarisation, état civil, citoyenneté…), a été obligé de se sédentariser et d'abandonner son mode de vie originel.

C'est à partir des années 1990 que les Mbororos s'engagent véritablement dans la lutte pour la reconnaissance au Cameroun avec la création en 1992 de l'association pour le développement social et culturel des Mbororos plus connue sous son acronyme en anglais de MBOSCUDA (*Mbororo Social and Cultural Development Association*) (Mouiche, 2011b; Pelican, 2008b). Jusqu'au début des années 1990, ce peuple vivait dans un quasi-

anonymat et dans l'indifférence des pouvoirs publics (Mouiche, 2011b). Avec l'avènement du multipartisme et des luttes politiques, on a assisté à la multiplication des luttes de reconnaissance ethnorégionales au Cameroun (Pelican, 2008b, p. 546-547). Dans ce contexte les peuples autochtones n'ont pas manqué l'occasion d'occuper l'espace public pour poser le problème de la marginalisation et du rejet dont ils sont victimes partout sur le territoire national. C'est ainsi que les Mbororos ont commencé à intéresser les acteurs politiques et à s'impliquer dans les activités de lobbying pour défendre leurs droits collectifs (Mouiche, 2011b, p. 71-72).

La création de la MBOSCUDA en tant que plateforme d'échange et de concertation entre les communautés Mbororo du Cameroun, et acteur de premier plan dans la lutte pour la reconnaissance des peuples Mbororo attestent de la volonté de cette minorité de se soustraire de la marginalité dans laquelle elle a été confinée depuis des décennies. En effet, le rôle de cette association qui représente les intérêts des Mbororos au Cameroun est de renforcer le sentiment d'appartenance de leurs membres, de lutter contre l'exclusion dont ils sont victimes , et promouvoir leur participation politique et leur développement social, culturel et économique (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021; Hickey, 2011; Pelican, 2008b, p. 548-549; Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021).

Les activités de la MBOSCUDA s'inscrivent dans une logique de lutte pour la reconnaissance des Mbororos en tant que minorité autochtone vulnérable qui doit être protégée par l'État conformément à la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Cette lutte pour la reconnaissance est proprement une lutte identitaire pour la survie de cette minorité ethnoculturelle dans la société multiethnique et multiculturelle camerounaise. Elle est surtout menée par les élites Mbororo éduquées qui

font du lobbying auprès de l'État et des ONG nationales et internationales pour attirer l'attention des décideurs sur le sort de leurs communautés au Cameroun. Les plaidoyers de la MBOSCUDA sont centrés, entre autres, sur les enjeux de l'éducation et de la formation des jeunes Mbororo dont l'écrasante majorité se trouve en marge du système éducatif et productif, sur l'autonomisation des femmes et sur une meilleure représentation des Mbororos dans les organes de prise des décisions (MBOSCUDA, 2022).

Aussi l'accès aux services sociaux de base tels que l'approvisionnement en eau potable, l'éducation et les soins de santé primaires et de la maternité est un cheval de bataille des communautés Mbororo (Dahirou, 2006) qui, du fait de leur condition de marginaux, sont doublement impactées par la mauvaise gouvernance et l'inégale répartition des ressources au Cameroun. La MBOSCUDA mène régulièrement des campagnes de sensibilisation dans les communautés Mbororo afin d'encourager les parents à envoyer leurs enfants à l'école. La lutte pour l'émancipation de cette minorité est aussi une lutte interne que mènent les élites Mbororo éduquées afin d'élever le niveau d'éducation au sein de leurs communautés (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021). L'éducation et la formation des jeunes Mbororo constituent un maillon essentiel dans la lutte contre la marginalisation, d'autant plus que les jeunes éduqués qui connaissent leurs droits en tant que citoyens et peuples autochtones seront mieux outillés pour défendre les droits collectifs de leur communauté auprès de l'État et surtout dans les instances internationales qui se montrent de plus en plus sensibles à la cause des peuples autochtones dans le monde.

Cet objectif est loin d'être atteint. En dépit des progrès significatifs dans la scolarisation des enfants Mbororos, le taux d'analphabétisation et de sous-scolarisation reste élevé dans cette communauté de deux millions de personnes environ (Chehou, communication

personnelle, 21 août 2021; Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021). En effet, Pelican (2008b, p. 553) a relevé un manque d'appropriation par les populations Mbororo des activités de la MBOSCUDA qui apparaissent comme élitistes, profitant plus aux leaders éduqués qu'aux communautés à la base. Les élites qui gravitent autour de la MBOSCUDA se serviraient de la cause autochtone pour développer leur carnet d'adresses et voyager dans le monde au nom de leurs communautés sans que celles-ci ne soient informées (Pelican, 2008b, p. 553). Cette rupture entre le leadership associatif et politique et la base communautaire chez les Mbororos peut être expliquée par le manque d'information et le désintérêt que certains membres de la communauté ont vis-à-vis de la participation citoyenne, en raison d'un niveau d'éducation bas ou inexistant. Certains ne sont jamais allés à l'école et ignorent tout du monde associatif et de leurs droits.

Au-delà de l'aspect identitaire, les revendications que formulent les Mbororos touchent aussi les questions d'accès aux ressources vitales comme l'eau et la terre, ou liées à la citoyenneté (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021; Pelican, 2008b). Contrairement aux revendications relatives au statut de peuple autochtone qui ne mobilisent pas toutes les communautés, la lutte pour l'accès aux ressources vitales telles que la terre et l'eau bénéficie de l'appropriation des membres de toutes les communautés Mbororo partout au Cameroun, car il s'agit des enjeux qui touchent directement et quotidiennement la vie et la sécurité des personnes et de leurs biens. Peu importe qu'ils soient allés à l'école ou pas. Cette lutte se mène davantage localement, et chaque communauté Mbororo s'organise dans sa région de peuplement pour défendre son droit d'accès à la terre et aux ressources en eau.

En tant qu'anciens peuples nomades nouvellement sédentarisés dans divers villes et villages du Cameroun, les Mbororos ont du mal à se faire reconnaitre leur droit d'établissement par les populations locales. Dans les régions de l'Ouest, du Nord-ouest, de l'Est et du septentrion où on retrouve les plus grands peuplements Mbororo au Cameroun, les jeunes Mbororos nés sur place ne sont généralement pas reconnus par les populations locales comme originaires de la région; ils sont toujours considérés comme des personnes venues d'ailleurs qui ne peuvent légitimement revendiquer le droit du sol ou une quelconque appartenance régionale. C'est ce qui donne lieu aux multiples crises identitaires, tant individuelles que collectives, qui traversent les communautés Mbororo au Cameroun.

En dépit de leur sédentarisation qui remonte pour certaines communautés à plusieurs décennies, les peuples Mbororo peinent à trouver leur « chez-soi » au Cameroun; ils sont considérés comme des étrangers partout où ils se trouvent sur l'étendue du territoire national, même s'ils se sont bien intégrés dans l'environnement socioculturel du lieu où ils se trouvent (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021; Souaibou, communication personnelle, 25 août 2021; Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021). Comme illustration, le village Didango dans le département du Noun à l'Ouest du Cameroun est le théâtre d'une lutte d'influence entre les Bamoun (l'ethnie majoritaire dans le Noun qui y est établi depuis des siècles) et les Mbororos. Les premiers accusent les seconds d'être étrangers et de vouloir ériger dans le Noun un royaume Mbororo, qui viendrait concurrencer le royaume bamoun (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021).

Selon la tradition orale, la présence des Mbororos dans le Noun remonte à la fin du XIXe siècle lorsqu'un groupe sous la conduite d'un chef nommé Ardo Bouba, s'est installé aux

environ de l'arrondissement de Koutaba actuel, vers 1889 (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021). Dans un recensement démographique effectué entre 1966 et 1967, plusieurs groupements du département Bamoun (ancien nom du département du Noun actuel) tels que Njintout, Njinka, Koundoum-Njisse, Kounga, Mayap, étaient déjà habités par une importante minorité Mbororo (Wontcheu Tchokonte, 1968). Le groupe arrivé avec Ardo Bouba dans le Noun vers 1889 a peut-être été renforcé par d'autres groupes issus du flot massif des Mbororos arrivés successivement dans les Grassfields du Cameroun entre les années 1920 et 1950 (Mfewou et al., 2020).

Il est à cet effet établi que les Mbororos sont présents dans le département du Noun depuis au moins un siècle et peuvent légitimement revendiquer un sentiment d'appartenance et d'attachement à ce département. Dans le récit qui retrace leur origine dans le Noun, les Mbororos affirment que le village actuel de Didango qui est leur fief a été fondé en 1905 par deux membres de leur communauté, Moussa et Yerima Sale en 1905 (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021). Cette version de l'histoire constitue le socle de la construction et du rattachement de l'identité Mbororo à Didango.

Afin de faciliter leur intégration socioéconomique dans le Noun, l'État a immatriculé au bénéfice des Mbororos plus de 300 hectares de terres dans certains villages tels que Didango, Koutaba, et Mancha, etc. (Mfewou et al., 2020, p. 82). Or, dans un contexte de pression démographique sur les terres, les agriculteurs Bamoun considèrent les Mbororos comme des étrangers qui doivent se limiter à l'élevage sans avoir de prétention foncière (Dzudie, 2022). Ce problème est général et empêche que les Mbororos aient accès à la propriété foncière où ils sont installés au Cameroun. L'hostilité des populations locales dans un contexte de raréfaction des terres agricoles et de pression démographique est ainsi

un défi majeur pour les Mbororos qui sont entrainés dans de nombreux conflits fonciers avec divers groupes, particulièrement dans les régions de l'Ouest, du nord-ouest, de l'Est et de l'Adamaoua où ils sont fortement implantés (Keen, 2019; Mfewou et al., 2020; Pelican, 2008b; Petel et Vircoulon, 2021).

En plus de ces enjeux fonciers, l'hostilité de certains groupes vis-à-vis des Mbororos est liée aux enjeux de pouvoir que les autorités traditionnelles exercent au niveau local. C'est le cas du conflit entre les Mbororos et les Bamoun à Didango dans le département du Noun que nous venons d'évoquer plus haut. En effet, la transformation de la chefferie de 3e degré de Didango en un lamidat Mbororo, suivie des appels insistants des Mbororos pour que l'État érige leur village en chefferie de 1er degré, crée les tensions entre cette communauté et les Bamoun (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021). Nonobstant l'abolition du royaume bamoun par l'administration coloniale française et la proclamation de la République du Cameroun au lendemain de l'indépendance, le roi des Bamoun qui est l'unique chef traditionnel de 1er degré dans le Noun, reste un personnage très influent et très respecté par son peuple. Ce dernier voit d'un œil hostile toute velléité d'installation d'un autre roi concurrent ou d'un autre chef de 1er degré sur le « territoire » des Bamoun (Nji Npochinto, communication personnelle, 21 août 2021).

Les Mbororos de Didango ont certainement compris que le renforcement du pouvoir de leur lamido[25] leur permettrait également de renforcer leur identité culturelle et ainsi de légitimer leur attachement et leur sentiment d'appartenance au territoire qu'ils occupent. C'est ce qui explique leur témérité à réclamer le passage de leur lamidat[26], de la chefferie de 3e degré à celle de 1er degré (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021).

[25] Un lamido chez les Mbororos et les Peulhs du Cameroun est un chef politique et spirituel.
[26] Territoire de commandement d'un lamido.

Une telle démarche est considérée par les Bamoun proches du palais royal comme un crime de lèse-majesté et une trahison à l'endroit du peuple Bamoun, qui a offert l'hospitalité aux Mbororos quand ces derniers étaient à la recherche d'un site de sédentarisation. Cette lutte d'influence pour le contrôle et l'exercice du pouvoir traditionnel dans le Noun avait déjà coûté quelques années de prison au lamido Moussa, le grand-père de l'actuel Lamido, qui fut emprisonné pour des raisons politiques (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021). La proximité de la dynastie des rois bamoun avec le régime en place au Cameroun depuis 1960 permet au palais royal d'étouffer toute velléité d'érection d'une chefferie supérieure Mbororo à Didango. Mais ces derniers résistent et se battent pour la reconnaissance de leur identité en tant que peuple et surtout de leur droit d'établissement et de propriété à Didango qui est devenu au fil de l'histoire, leur village.

Dans d'autres zones de peuplement Mbororo au Cameroun, on constate les mêmes tensions avec les populations locales autour des enjeux de pouvoir et de contrôle des ressources vitales telles que la terre et l'eau. Ainsi, dans le département du Djerem, région de l'Adamaoua au nord du Cameroun, les Mbororos sont fortement implantés, et représentent par endroit l'ethnie majoritaire, notamment à Ngaoundal, l'un des deux arrondissements que compte le département du Djerem (Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021). Même dans ce contexte majoritaire, les Mbororos sont sous-représentés dans les structures de gouvernance locales. Par exemple, parmi les trente-et-un conseillers municipaux que compte Ngaoundal, il n'y a que quatre membres de la communauté Mbororo, un groupe qui est pourtant majoritaire dans la commune (Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021). Cette sous-représentation atteste des difficultés que rencontrent les Mbororos à se faire reconnaître par d'autres communautés comme

citoyens à part entière capables d'exercer des postes de responsabilité dans diverses institutions du pays. Elle pose ainsi le problème de la participation des Mbororos dans les structures de pouvoir aussi bien localement qu'à l'échelle nationale.

Dans la partie septentrionale du Cameroun (Adamaoua, Nord et Extrême-Nord), les peuples Mbororo sont régulièrement en conflit avec les Peuhls qui sont majoritaires et dominants dans cette région depuis les indépendances, et même avant. Ces conflits sont majoritairement liés à la lutte pour l'accès à la terre et à l'eau sur fond de « précarité foncière » des Mbororos qui ont du mal à trouver les zones de pâturage pour leur bétail et d'habitation pour leur famille (Petel et Vircoulon, 2021, p. 9). Dans la région de l'Adamaoua et plus précisément dans les départements de la Vina, du Mbéré, du Djerem et de Faro et Deo, les Mbororos sont habituellement victimes d'expropriation de la part des élites peules qui, pour construire des ranchs, n'hésitent pas à corrompre les responsables administratifs pour s'accaparer des terres occupées par les Mbororos depuis des générations et dont certains détiennent mêmes des titres de propriété (Petel et Vircoulon, 2021, p. 9; Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021).

Les mêmes abus contre cette minorité autochtone sont constatés et documentés dans les régions du Nord et de l'Extrême-Nord, où les éleveurs Mbororo sont tenus de payer périodiquement le « droit du sol », en nature (bétail) comme en argent aux lamibé[27] avant de traverser leurs territoires ou de s'y installer (Petel et Vircoulon, 2021, p. 10). Ces dérives, documentées par la presse et les organisations de la société civile, suscitent très peu de réactions de la part des pouvoirs publics qui n'interviennent pas sérieusement pour mettre fin au racket dont sont victimes les Mbororos (Yaouba, communication personnelle,

[27] Pluriel de lamido.

21 août 2021). Aussi, dans le département du Djerem (région de l'Adamoua), les conflits fonciers opposent les agriculteurs de l'ethnie Gbaya aux éleveurs Mbororos et poussent ces derniers à se déplacer vers d'autres localités à la recherche de zones de pâturage pour leur bétail. Ce qui les expose à l'insécurité entretenue par des groupes mafieux qui pullulent dans la région à la recherche du bétail et des otages qu'ils échangent contre des rançons. Les riches éleveurs de la communauté Mbororos sont particulièrement visés par ces organisations criminelles qui, entre 2015 et 2018, ont collecté dans la région près de deux milliards de FCFA de rançon, soit environ quatre millions de dollars canadiens (Petel et Vircoulon, 2021, p. 14). Cette situation de conflit foncier, d'insécurité et de banditisme touche particulièrement les éleveurs Mbororo et a entrainé l'appauvrissement des familles entières dont certaines ont perdu la totalité de leur cheptel (Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021).

Ainsi, on peut dire qu'au Cameroun, le peuple Mbororo est l'un des groupes les plus vulnérables du fait de son identité minoritaire, de son mode de vie fondé sur la transhumance et de la dépendance vis-à-vis de son cheptel dans un contexte de raréfaction des terres (pâturages) et des ressources en eau. Les difficultés d'accès à la terre, la stigmatisation et la marginalisation dont les Mbororos sont victimes de la part des populations locales, l'insécurité ainsi que le manque de représentation au niveau des instances de prise de décisions sont autant de défis auxquels ils font face dans les villes et villages du Cameroun. En dépit de leur ténacité dans de nombreuses luttes auxquelles ils sont engagés dans différentes localités pour faire reconnaitre leurs droits, cette communauté demeure encore dans les marges politiques, sociales et culturelles de la société camerounaise.

2.3 L'absence d'une politique nationale de reconnaissance envers les peuples autochtones au Cameroun

Le droit des minorités autochtones au Cameroun est une question sensible qui interpelle presque tous les groupes ethnoculturels du pays, indépendamment des critères définis par les instruments internationaux tels que la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (Organisation des Nations Unies, 2007), le rapport du groupe de travail de la CADHP sur les populations autochtones (Groupe de Travail de la CADHP & sur les Populations/Communautés Autochtones, 2005), et la Convention n°169 de l'Organisation internationale du Travail (OIT) relative aux peuples indigènes et tribaux (Convention C169 - Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, 1991). Bien qu'il consacre le principe de la protection des droits des minorités et des peuples autochtones dans la Constitution, le constituant camerounais ne dresse pas pour autant la liste des groupes appartenant à ces catégories à protéger (Mouangué Kobila, 2009, p. 98-99).

L'indétermination qui plane sur la désignation des peuples autochtones au Cameroun rend particulièrement complexe toute ambition de définition et de systématisation des droits différenciés et spécifiques à ces groupes. Elle expliquerait la réticence du Cameroun à ratifier certains instruments internationaux relatifs aux peuples autochtones et dont les dispositions sont contraignantes à l'instar de la Convention n° 169 de l'OIT, qui, jusqu'ici, n'a toujours pas été ratifiée par le pays.

Avec les demandes de reconnaissance de plus en plus résonnantes des Peuples autochtones des forêts et des Mbororos, soutenues par de nombreuses organisations de défense des

droits des peuples autochtones, l'État du Cameroun se montre de plus en plus réceptif aux interpellations relatives aux droits de ces groupes marginalisés. Ainsi, le Cameroun a voté en 2007 pour l'adoption de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones dont l'article 26 stipule que « les peuples autochtones ont le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent traditionnellement, ont le droit de les utiliser et de les mettre en valeur... », et les États doivent accorder « reconnaissance et protection juridiques à ces terres» dans le respect des coutumes, traditions et régimes fonciers des peuples autochtones concernés . Aussi en 2005, le Cameroun a adopté le rapport du Groupe de travail de la CADHP sur les populations autochtones qui constitue la référence officielle de l'Union africaine sur des questions liées aux droits des peuples autochtones en Afrique (Groupe de Travail de la CADHP & sur les Populations/Communautés autochtones, 2005, p. 10).

En dépit de cette reconnaissance formelle à travers la ratification ou l'adoption de certains instruments internationaux d'une part et la constitutionnalisation de la protection des minorités et des peuples autochtones à partir de 1996, le Cameroun ne s'est pas doté d'une loi ou d'une politique officielle en vertu de laquelle il traite les problèmes et les revendications des peuples autochtones, comme c'est le cas au Canada avec diverses lois et politiques consacrées spécifiquement au traitement des revendications et droits des peuples autochtones. À ce sujet, Mouagué Kobila (2009, p. 96-97) doute de la pertinence d'une telle loi dans la mesure où, selon lui, la Constitution qui est la loi fondamentale du pays constitue en soi une garantie de l'intangibilité de la protection des minorités et des peuples autochtones en droit camerounais. Cependant, la Constitution qui est citée par l'auteur, contrairement à celle du Canada, ne dit pas clairement qui est autochtone et qui

ne l'est pas au Cameroun. Aussi, elle ne définit pas les droits auxquels les peuples autochtones peuvent prétendre dans leur rapport à l'État et à la société.

Au Canada, le législateur et les gouvernements successifs ont levé la plupart de ces ambiguïtés au cours des dernières décennies avec des lois et des politiques publiques qui définissent explicitement les contours de l'identité et des droits autochtones reconnus et protégés par l'État. En effet, au Canada, la question que l'on se pose au sujet des droits des peuples autochtones n'est plus de savoir avec qui et sur quoi négocier, mais plutôt quand et comment négocier pour établir des relations harmonieuses et pacifiques entre l'État et les peuples autochtones. Le manque de précision du législateur camerounais sur les modalités de protection des droits des peuples autochtones laisse, selon Njoya (2001, p. 46), « libre cours à des interprétations subjectives propres à en dévoyer le sens ». Il permet ainsi aux entrepreneurs politiques d'instrumentaliser cette question pour la détourner à des fins électoralistes (Mouangué Kobila, 2009, p. 97). Ce qui laisse très souvent à la marge de la promotion culturelle, économique et politique, les peuples autochtones du Cameroun.

Les Mbororos et les Peuples autochtones des forêts qui sont considérés internationalement comme les peuples autochtones du Cameroun, ne trouvent pas de place spécifique et ne bénéficient pas de droits particuliers dans la législation camerounaise sur la protection des peuples autochtones. En effet, ces deux grands groupes dont l'existence en tant que peuples est menacée au Cameroun du fait de leur vulnérabilité ne sont pas clairement protégés par le législateur camerounais, ou du moins pas plus que les autres groupes. Une telle indifférenciation juridique entre les peuples autochtones et le reste de la population au Cameroun ne permet pas aux premiers de protéger leur culture, leur identité, et leur mode de vie nomade et semi-nomade. Au contraire, depuis les années 1950, le gouvernement

camerounais s'est employé à sédentariser les Peuples autochtones des forêts, avec des résultats très mitigés tant sur le plan social, économique que culturel. La « fixation géographique » de ces peuples qui étaient habitués à se mouvoir de part et d'autre de leur « amphithéâtre forestier » les a coupés de leur identité et de leurs ressources (Dkamela et Oyono, 2003, p. 342).

Les politiques gouvernementales à l'adresse des minorités et des peuples autochtones au Cameroun sont depuis des décennies inspirées par une « interprétation personnelle des lacunes et des ambiguïtés de la constitution » (Njoya, 2001, p. 24). Ce qui permet aux gouvernants d'étouffer les aspirations identitaires des minorités et des peuples autochtones au nom de l'unité nationale. Les programmes de sédentarisation de ces groupes qui, à l'origine, sont essentiellement voués à une vie de mouvement à l'intérieur de l'espace forestier pour le cas des pygmées et sur de longues distances à la recherche des pâturages pour le cas des pasteurs Mbororo constituent une forme d'assimilation des peuples autochtones au mode de vie sédentaire des groupes majoritaires. Ces programmes sont en principe contraires à l'esprit de tous les instruments internationaux sur les droits des peuples autochtones qui visent à protéger le mode de vie spécifique et la culture de ces peuples contre les poussées assimilationnistes des groupes majoritaires.

Nonobstant quelques membres de ces groupes qui conservent encore leur mode de vie nomade ou semi-nomade, la plupart d'entre eux se sont sédentarisés et se sont convertis dans des activités agricoles et le petit commerce qui ne leur réussissent pas toujours du fait des problèmes structurels qui pèsent sur eux (Chehou, communication personnelle, 21 août 2021; Emini, communication personnelle, 19 août 2021; Souaibou, communication personnelle, 25 août 2021; Yaouba, communication personnelle, 21 août 2021). En effet,

les Peuples autochtones qui se sont sédentarisés dans les villes et villages du Cameroun font face à de graves conflits fonciers avec d'autres groupes tel que discuté précédemment. Nkou Mvondo (1998, p. 347) souligne que l'autochtonie est substantiellement liée au droit des populations à la terre, ce qui, au Cameroun, rend la nécessité d'une réforme foncière urgente afin que l'État puisse redistribuer les terres en tenant compte des droits des Peuples autochtones consacrés par divers textes internationaux cités plus haut. Cette réforme permettrait par exemple de doter les Mbororos des terres pour leurs installations et pour la pratique de leurs activités patrimoniale qu'est l'élevage bovin. Aussi, elle reconnaitrait les droits fonciers des Peuples autochtones des forêts sur d'immenses réserves forestières qui, autrefois, furent leur habitat et leur terrain de chasse où ils avaient des droits de mouvement illimités.

Certes, selon la Loi n° 94/01 du 20 janvier 1994 portant régime des forêts, l'État permet à chaque communauté villageoise de disposer et d'exploiter une forêt communautaire ne dépassant pas 5000 hectares (Kam Yogo, 2012; Kouagheu, 2021b; Oyono et Efoua, 2006). Cette législation concourt à la mise en œuvre de la décentralisation comme système de gouvernance choisi depuis 1972 par le Cameroun en tant qu'État unitaire décentralisé. La création des forêts communautaires par l'État a pour vocation de répondre aux besoins de reconnaissance et de participation des communautés locales et des peuples autochtones à la gestion et à l'exploitation des ressources de leur terroir, dans une logique de gestion participative ou décentralisée des forêts au Cameroun (Joiris et al., 2014; Oyono et Efoua, 2006).

La loi sur le régime forestier et ses textes d'application ont également institué la redevance forestière annuelle (RFA) qui est une taxe annuelle à laquelle sont soumises les entreprises

ayant obtenu de la part de l'État des concessions ou des titres d'exploitation forestière (Oyono et Efoua, 2006, p. 155). Dans l'esprit de cette loi, il apparait clairement que la RFA est un droit du sol que les compagnies forestières doivent verser à l'État et aux communautés locales pour favoriser le développement social et économique des populations riveraines des forêts exploitées. À cet effet, l'article 68 de la loi de 1994 sur le régime stipule qu' « En vue du développement des communautés villageoises riveraines de certaines forêts du domaine national mises en exploitation, une partie des revenus tirés de la vente des produits forestiers doit être reversée au profit desdites communautés selon les modalités fixées par Décret ». Cependant, près de trois décennies après son institutionnalisation, les retombées de la RFA pour les peuples autochtones sont très mitigées puisque les communautés locales ne cessent de se plaindre depuis des années de la gestion calamiteuse de leur ressource par l'État et les élites locales (Eteme, 2015; Oyono et Efoua, 2006). En effet, les ressources générées par la RFA sont massivement captées par les élites et les entrepreneurs politiques locaux avec la complicité du pouvoir central qui ne fait rien pour s'assurer de la gestion transparente et équitable de la RFA au niveau local (Eteme, 2015, p. 27).

La Loi de 1994 sur le régime forestier qui est l'un des principaux instruments de la gestion décentralisée et participative des forêts au Cameroun ne comble pas les attentes des peuples autochtones en matière de reconnaissance, de droit de chasse et de liberté de mouvement dans leur milieu de vie que sont les forêts du Sud-Cameroun (Emini, communication personnelle, 19 août 2021). Les forêts communautaires s'avèrent modestes pour remplacer les parcs protégés, érigés parfois dans les sites sacrés à hautes valeurs identitaires et mémorielles pour les populations autochtones. De plus, le peu d'espace que ces

aménagements offrent aux Peuples autochtones des forêts fait l'objet de convoitise et même de conflits avec leurs voisins bantous (Kouagheu, 2021b).

La loi sur le régime forestier, comme toutes les lois sur les droits des peuples autochtones au Cameroun, n'identifie pas spécifiquement les Peuples autochtones des forêts comme les communautés locales devant bénéficier de la RFA. Ce régime couvre toutes les communautés locales partout où il y a des forêts à exploiter, peu importe, les conditions identitaires et historiques de chaque peuple. Et lorsqu'on sait que les Peuples autochtones des forêts sont minoritaires et partagent presque les mêmes espaces de vie avec les Bantous qui les méprisent et les marginalisent, la redistribution de la RFA ne peut être que défavorable à cette minorité autochtone.

3 Revendications identitaires des minorités non autochtones au Cameroun et au Canada

Au-delà des luttes de survivance des peuples autochtones, le Canada et le Cameroun sont également traversés par des luttes pour la reconnaissance des minorités linguistiques et ethnoculturelles qui cherchent à préserver leurs identités dans un contexte de rapport de pouvoir inégal avec les groupes majoritaires. Ces luttes identitaires qu'engagent les minorités ethnoculturelles et les communautés de langue officielle en situation minoritaire vont être analysées à la lumière des conflits linguistiques, de représentation et d'antériorité qui sont tous des formes des conflits identitaires qu'on retrouve dans les deux pays.

3.1 La lutte pour la reconnaissance des minorités ethnoculturelles au Cameroun et au Canada : Études de cas

Deux cas d'études de luttes identitaires des minorités ethnoculturelles vont faire l'objet d'analyse dans cette section : les conflits d'antériorité des groupes ethniques dans les villes

de Yaoundé et Douala au Cameroun et les luttes pour la reconnaissance des minorités racisées en Ontario au Canada.

3.1.1 Enjeux fonciers, revendication d'autochtonie et conflit d'antériorité au Cameroun: Le cas des villes de Douala et de Yaoundé

Au-delà du problème anglophone au Cameroun, les entretiens de recherche menés auprès des autorités traditionnelles à Yaoundé et à Douala, deux grandes villes cosmopolites du Cameroun, ont révélé l'existence de tensions identitaires entre les différentes communautés ethnoculturelles sur fond de conflit d'antériorité. Thual (1995, p. 21) présente les conflits d'antériorités comme une des formes de conflits identitaires dans lesquelles les protagonistes prétendent être les premiers occupants de l'espace et perçoivent les autres groupes comme des intrus. Au Cameroun, ces conflits d'antériorité se manifestent par des revendications du statut d'autochtones par des groupes ethniques qui occupent des villes et villages du pays depuis la veille de la pénétration coloniale, et se considèrent de ce fait comme les autochtones de ces lieux. Les villes de Yaoundé et de Douala, qui sont respectivement la capitale politique et la capitale économique du Cameroun, sont particulièrement touchées par ces dynamiques conflictuelles.

Douala et Yaoundé sont aujourd'hui des centres urbains multiculturels, et aussi des territoires historiques des peuples Sawa et Ewondo (Sa Majesté Bilé Abessolo, communication personnelle, 22 août 2021; Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell, communication personnelle, 3 septembre 2021). Ce sont ces peuples qui ont accueilli les premiers colons allemands qui se sont établis dans ces villes entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle. De nos jours, Douala et Yaoundé accueillent des millions de Camerounais venus de tout le pays avec leurs cultures, leurs langues maternelles et leurs représentations

identitaires. Cependant comme révélé dans les entretiens, ces villes multiculturelles sont à l'image du Cameroun, traversées par des crises identitaires et des conflits du vivre-ensemble dont l'un des principaux enjeux est le foncier (Sa Majesté Bilé Abessolo, communication personnelle, 22 août 2021; Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell, communication personnelle, 3 septembre 2021; Sa Majesté Madiba Songué, communication personnelle, 4 septembre 2021; Souop, communication personnelle, 25 août 2021) .

En tant que construction politique et historique de la modernité, les villes de Douala et de Yaoundé ont fait l'objet de patrimonialisation et d'appropriation par l'État moderne. Selon Yché (2021, p. 97), la patrimonialisation consiste à affecter à tout actif réel ou immatériel « un statut juridique favorisant, dans la durée, la création de valeur en permettant leur exploitation économique ». La mise en valeur des terres au Cameroun qu'elles soient en ville ou dans les campagnes fait toujours l'objet de négociation entre l'État – dont le territoire est sa manifestation tangible (Yché, 2021, p. 29) – et les populations locales qui estiment avoir un droit de regard sur la gestion de ce qu'elles considèrent comme un patrimoine ancestral. Ce conflit de légitimité entre l'État et les communautés locales est observé dans plusieurs régions du pays, mais il est plus prégnant dans les villes de Yaoundé et de Douala qui, comme dans le reste du Cameroun, sont traversées par des crises de l'hétérogénéité ethnoculturelle. Loin d'être une fatalité, ces crises résultent des enjeux de pouvoir et du vivre-ensemble entre les peuples qui sont originaires de ces villes et qui réclament plus de reconnaissance de la part de la nation, d'une part, et ceux qui viennent des autres régions du pays et qui s'y sont établis comme citoyens et citoyennes,

conformément à la constitution de 1996 qui stipule dans son préambule que tout citoyen a « le droit de se déplacer librement et de se fixer en tout lieu ».

Cependant, en dépit de cette constitutionnalisation du droit de tout citoyen de s'établir partout sur l'étendue du territoire national et de jouir des mêmes droits et devoirs que les autres, on assiste au Cameroun à des revendications des droits du sol de la part des peuples natifs[28]. À Yaoundé et à Douala, ces revendications portent essentiellement sur le contrôle des terres dans ces centres urbains en plein boom démographique depuis des décennies. Le lien étroit entre le territoire et la construction des identités ethniques au Cameroun (Tsofack, 2006), rend intelligible la dimension identitaire des conflits autour de l'appropriation foncière dans les villes de Yaoundé et de Douala. Ces conflits qui sont de fait des conflits d'antériorité révèlent une peur existentielle que les ethnies originaires de ces grandes villes manifestent devant ce qu'elles appellent la disparition programmée de leur groupe à cause de la lutte pour le contrôle de leur terre ancestrale et de ses ressources (Sa Majesté Bilé Abessolo, communication personnelle, 22 août 2021; Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell, communication personnelle, 3 septembre 2021; Sa Majesté Madiba Songué, communication personnelle, 4 septembre 2021). Les conflits d'antériorité au Cameroun naissent dans la plupart du temps de la crise foncière et de la rareté des espaces d'installation pour des dizaines, voire des centaines de milliers de personnes qui vident les campagnes chaque année pour s'installer dans les centres urbains du pays et principalement à Yaoundé et à Douala qui attirent l'essentiel de cet exode depuis l'indépendance (Dongmo, 1980).

[28] Comme mentionné précédemment, les peuples natifs renvoient dans cette thèse aux groupes qui revendiquent le statut d'autochtone dans une ville ou région donnée au Cameroun en vertu de leur antériorité sur le territoire par rapport aux autres groupes.

Le peuplement de Douala, par l'arrivée massive des populations venues des quatre coins du Cameroun, est un phénomène historique qui remonte à la période coloniale. À la fin des années 1970, seulement un habitant de la ville de Douala sur cinq était né dans le département du Wouri dont elle est le chef-lieu (Mainet, 1979, p. 143). Le contact entre ces peuples venus des autres régions du pays et les peuples Sawa, natifs de Douala, s'est initialement fait sans tension, mais de nos jours la lutte pour le contrôle du foncier dans cette ville surpeuplée met les natifs à l'étroit et installe un climat de tension entre ces derniers et les « nouveaux arrivants » (Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell, communication personnelle, 3 septembre 2021; Sa Majesté Madiba Songué, communication personnelle, 4 septembre 2021).

Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell (communication personnelle, 3 septembre 2021) qui est le Chef traditionnel du Canton Bell, une autorité traditionnelle à Douala, affirme que plus de 70 % des terres de Bali, le quartier où est situé son Palais, sont entre les mains des « étrangers », entendus des allogènes, au point où ses notables, dit-il, n'ont pas de terre dans le Canton et sont obligés d'aller se loger ailleurs. Il dénonce à cet effet l'indifférence des pouvoirs publics face aux menaces existentielles qui pèsent sur son peuple. De même, Sa Majesté Madiba Songué (communication personnelle, 4 septembre 2021), qui est l'un des chefs Sawa du département du Wouri, pointe du doigt comme sources de tensions identitaires entre les Douala et les allogènes, la promiscuité et les problèmes de subsistance dans un contexte d'explosion démographique, ainsi que l'attachement de Douala à la terre de leurs ancêtres face aux velléités d'accaparement foncier des opérateurs économiques.

Les problèmes du vivre-ensemble entre les natifs et les allogènes se posent dans les mêmes termes à Douala et à Yaoundé. Sa Majesté Bilé Abessolo (communication personnelle, 22 août 2021), un chef traditionnel à Yaoundé, indique que les discours tribalistes[29] et les conflits identitaires entre les communautés qui vivent dans sa zone de commandement ne sont pas spontanés. Selon lui, ils découlent très souvent des disputes pour l'appropriation du foncier ou tout simplement des problèmes de voisinage entre les personnes qui appartiennent à des groupes ethniques différents. Mais il met davantage l'accent sur les conflits fonciers qui opposent généralement les descendants des natifs aux descendants des allogènes autour des actes de vente des terres qui remontent souvent à plusieurs décennies. Les descendant.e.s des peuples natifs qui se sentent à l'étroit sans espace pour se loger dans leur « village » s'emploient parfois à déguerpir les descendants des allogènes sur les espaces que leurs parents avaient pourtant régulièrement achetés auprès des natifs.

Sa Majesté Bilé Abessolo (communication personnelle, 22 août 2021) qui s'implique dans la résolution de nombreux conflits fonciers à Yaoundé, cite en exemple le cas d'une famille qui, par besoin d'argent a vendu toutes ses terres au point de manquer d'espace où inhumer ses morts alors que dans la tradition de ce peuple, c'est un affront de solliciter un cimetière public pour y enterrer ses proches. Les enfants de cette famille, par fierté, ont cru devoir reconquérir les terres vendues en contestant l'acte de vente délivré par leurs parents sous prétexte qu'ils ne peuvent pas être dans leur village d'origine et manquer de caveau familial. Selon Sa Majesté Abessolo, la résolution de ce type de conflit devant les tribunaux ne permet pas de pacifier les relations intercommunautaires à la base, c'est pourquoi il a

[29] Dans le jargon camerounais, un discours tribaliste renvoie à tout type de communication visant à stigmatiser ou à exclure une personne ou un groupe de personnes du fait de leur appartenance à une tribu ou une ethnie.

toujours privilégié dans de tels cas spécifiques, une approche communautaire par médiation qui consiste à expliquer aux acquéreurs le contexte local et la valeur identitaire et symbolique des terres querellées afin de les convaincre d'obtenir le dédommagement et de partir. Sa Majesté Abessolo pense que la généralisation de la misère et le mal-être social qui règnent dans certaines familles sont à l'origine de ces ventes frénétiques des terres ancestrales.

Un conflit similaire oppose actuellement des dizaines de familles du Canton Bell à Douala à une société d'investissement qui a acheté plus de 2 hectares de terrain au cœur du canton Bell pour y construire un complexe hôtelier. Bien que certaines familles ayant des titres fonciers aient reçu des centaines de millions pour céder leurs terres et leurs habitations pour la réalisation de ce projet de près de 60 milliards de FCFA (environ 127,74 millions de dollars canadiens), d'autres membres du clan Bell s'y opposent avec l'appui des autorités traditionnelles qui évoquent des lieux de rites traditionnels et des sanctuaires qui ne sauraient être bradés (Camerounactuel, 2022a; EcoMatin, 2021; Njombe, 2022).

La complexité des conflits fonciers entre natifs et allogènes dans les villes camerounaises est que les premiers revendiquent la reconnaissance de leurs droits d'autochtones sur la terre de leurs ancêtres, alors que les allogènes revendiquent la reconnaissance de leurs droits de citoyen à qui la Constitution octroie le droit de s'installer partout sur l'étendue du territoire national. On est en face d'un conflit entre le droit moderne et le droit traditionnel autour de la gestion du patrimoine foncier au Cameroun en général et dans les grands centres urbains en particulier. Les natifs accusent les allogènes de préserver la terre de leurs ancêtres dans leurs villages respectifs et de venir accaparer des terres ancestrales d'autres

peuples (Sa Majesté Madiba Songué, communication personnelle, 4 septembre 2021, communication personnelle, 4 septembre 2021).

La représentation de l'occupation de l'espace dans les villes camerounaises sous l'angle de l'autochtonie et de la survivance est l'ingrédient qui donne une dimension identitaire aux conflits fonciers et empoisonne le vivre-ensemble entre les communautés ethnoculturelles dans les villes de Yaoundé et de Douala. En tant que capitales économique et politique du Cameroun, respectivement, les villes de Yaoundé et de Douala, sont les zones par excellence de brassage des populations. Cependant, les natifs de ces villes cosmopolites pensent que ce brassage ne doit pas se faire au détriment de la nécessaire préservation des identités collectives, des intérêts matériels et de la culture mémorielle des populations locales (Sa Majesté Bilé Abessolo, communication personnelle, 22 août 2021; Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell, communication personnelle, 3 septembre 2021; Sa Majesté Madiba Songué, communication personnelle, 4 septembre 2021).

Si les politiques d'identités au Cameroun attachent chaque citoyen à sa région et à son département d'origine, la constitution du pays prône en revanche la liberté de l'individu et son droit de se sentir chez lui partout où il est installé sur l'étendue du territoire national. C'est une contradiction politique qui brouille le message sur le vivre-ensemble. Ainsi, deux des participants originaires de l'Ouest avec qui nous avons eu des entretiens à Yaoundé ont révélé que les individus qui revendiquent l'autochtonie dans le secteur de la ville où ils exploitent leurs commerces les obligent souvent à payer des sommes d'argent au nom du « droit d'occupation » (Singhe, communication personnelle, 21 août 2021; Tchoupe, communication personnelle, 21 août 2021). C'est généralement le cas lors des périodes des fêtes de fin d'années, lorsqu'il y a des manifestations culturelles ou de façon fortuite. Ces

citoyens camerounais installés à Yaoundé ont déclaré être obligés de s'y soumettre afin de préserver les bonnes relations avec leurs « hôtes ». En effet, en l'absence d'une définition claire de l'autochtonie et des droits qui s'y rattachent au Cameroun, c'est chaque groupe qui s'organise pour imposer ses droits d'antériorités aux citoyens venus d'autres régions. Même s'il est légitime que les personnes dont les parents sont originaires des régions, des départements et des villes qui accueillent des Camerounais de toutes les origines puissent bénéficier d'un minimum de protection de la part des pouvoirs publics, surtout en ce qui concerne le patrimoine foncier, il est indéfendable dans un État de droit que chaque groupe ethnique instaure sa taxe à tous ceux qui s'installent sur « son territoire ». Ce sont des manifestations du conflit d'antériorité à petite échelle, car l'identité ethnique au Cameroun se confond avec l'histoire et le territoire sur lequel le groupe est établi. Si ce dernier perd son territoire, il perd de fait son identité et entre en crise ou en conflit avec d'autres groupes pour reconquérir ce qu'il estime être un droit ancestral.

3.1.2 Les minorités ethnoculturelles dans la société canadienne : Le cas de la minorité noire francophone de l'Ontario

Les besoins d'intégration des minorités ethnoculturelles sont au cœur du multiculturalisme canadien (Dewing, 2013; Lalonde, communication personnelle, 15 février 2022; Leman et Canada Bibliothèque du Parlement Service de recherche, 1994; Patrimoine canadien, 2020). Il devient dès lors utile de se pencher sur le rapport que ces minorités entretiennent avec le reste de la société et sur ce qu'elles pensent de la politique du multiculturalisme au Canada. Pour ce faire, dans l'impossibilité de travailler sur toutes les minorités ethnoculturelles représentées au Canada et d'analyser leurs rapports aux institutions, la minorité noire francophone de l'Ontario a été choisi comme cas d'étude. Son statut de

communauté doublement minoritaire (minorité raciale et minorité linguistique) dans son environnement permet d'avoir une vue d'ensemble sur la dynamique des minorités dans la minorité et plus spécifiquement sur la place des minorités ethnoculturelles racisées dans la société et les institutions canadiennes.

La Francophonie ontarienne est constituée d'une diversité d'identités venues des quatre coins du monde (Jolin, communication personnelle, 25 octobre 2021; Mercier, communication personnelle, 27 avril 2022). En plus des Francophones natifs et natives de l'Ontario, la communauté franco-ontarienne s'est renforcée au fil des dernières décennies avec l'installation dans la province, de nouveaux arrivants francophones venus d'Europe, d'Asie, d'Afrique et des Amériques (Carrière, communication personnelle, 30 mai 2022; Madibbo, 2005, p. 2). Dans une province majoritairement anglophone, les Francophones de l'Ontario représentent les communautés de langue officielle en milieu minoritaire. En dépit de cette identité commune fondée sur le partage d'une langue minoritaire et qui fait d'eux une minorité linguistique, tous les Francophones de l'Ontario ne sont pas logés à la même enseigne (Anonyme, communication personnelle, 18 octobre 2021; Vianney, communication personnelle, 15 octobre 2021).

Les immigrant.e.s noires francophones constituent une minorité dans la Francophonie ontarienne et font face à plusieurs obstacles qui jalonnent leur parcours d'intégration (Bitchoka, communication personnelle, 2 novembre 2021; Madibbo, 2005). Ces obstacles sont principalement liés à leur identité de francophones, d'immigrant.e.s et de Noir.e.s dans un contexte de discrimination, d'inégalité et d'injustice fondées sur la langue et sur la couleur de peau (Anonyme, communication personnelle, 18 octobre 2021; Vianney, communication personnelle, 15 octobre 2021). La superposition de plusieurs identités

minoritaires sur les Noir.e.s pèse sur leur parcours d'intégration et les condamne dans la marginalité sociale, institutionnelle et culturelle au sein de la francophonie ontarienne. Les revendications portées ces dernières années par les communautés noires francophones pour une meilleure représentation de leur identité dans la francophonie ontarienne attestent, d'une part, de l'existence de frustrations et, d'autre part, de leur volonté de participer aux dynamiques culturelles, institutionnelles et politiques de la francophonie ontarienne (Bitchoka, communication personnelle, 2 novembre 2021).

Les communautés noir.e.s de l'Ontario font face à la discrimination et au racisme systémique dans la société et dans les institutions de la province (Feireisen, 2020; Gouvernement de l'Ontario, 2022b; Routhier, 2020); y compris dans les communautés francophones qui sont elles aussi des minorités linguistiques en Ontario (Vianney, communication personnelle, 15 octobre 2021). Michael Ford, qui est le ministre des Affaires civiques et du Multiculturalisme de l'Ontario a reconnu en marge de la publication du « Rapport d'étape annuel 2022 : Plan stratégique de l'Ontario contre le racisme » qu'en dépit du multiculturalisme et de nombreuses opportunités d'emploi et de participation à la prospérité dans la province, « le racisme et la haine systémiques empêchent de nombreuses personnes autochtones, noires et racisées de concrétiser ces possibilités » (Gouvernement de l'Ontario, 2022b). La permanence et la persistance du racisme systémique contre les minorités racisées au Canada en général et en Ontario sont documentées par des associations communautaires et des militants antiracistes qui travaillent sur le terrain avec ces communautés (Anonyme, communication personnelle, 18 octobre 2021; Gasïrabo, communication personnelle, 5 novembre 2021). Elles sont d'ailleurs reconnues par de

nombreuses personnalités politiques au niveau fédéral (Lalonde, communication personnelle, 15 février 2022)

L'analyse de la marginalité des Noir.e.s sur fond de racisme systémique en Ontario permet d'examiner le niveau de protection que la *Loi sur le multiculturalisme,* apporte aux minorités racisées dans leur rapport avec les institutions et avec la société en général. La situation des Noir.e.s francophones dans la francophonie ontarienne nous renseigne sur la façon dont les minorités nationales ou linguistiques traitent d'autres minorités dans leurs communautés. La lutte pour la reconnaissance des minorités dans la minorité est une réalité sociologique observable dans plusieurs communautés linguistiques ou ethnoculturelles en situation minoritaire au Canada. Par exemple, la minorité anglophone du Québec est une communauté de langue officielle en situation minoritaire qui se bat pour préserver ses droits culturels et linguistiques dans cette province majoritairement francophone (Corbeil, 2010; Lalonde, communication personnelle, 15 février 2022). De même, les membres de la minorité noire francophone de l'Ontario luttent à l'intérieur du grand ensemble franco-ontarien contre la discrimination et l'exclusion dont ils sont victimes (Garneau, 2010; Madibbo, 2005).

La présence des Noir.e.s au Canada remonte au moins au XVIe siècle, notamment au Québec et en Nouvelle-Écosse, par le truchement de l'esclavage (Ba, 2019; Madibbo, 2005, p. 2). Mais dans l'imaginaire populaire, l'expérience noire au Canada est un phénomène récent, au point où, les personnes noires sont régulièrement questionnées sur leur pays d'origine dans la plupart de leurs interactions avec les personnes blanches (Gasïrabo, communication personnelle, 5 novembre 2021). Ce qui est ressenti par certains membres de la communauté comme des microagressions, car, en dépit du fait qu'ils sont

Canadiens depuis des générations pour certains, l'étiquette noire les poursuit et on les renvoie systématiquement à leurs origines étrangères (Gasïrabo, communication personnelle, 5 novembre 2021). La discrimination dans ce contexte devient évidente lorsque les Canadiens et Canadiennes blancs ne sont pas soumis à ces questions intempestives sur leurs origines.

Le présupposé des allusions aux pays d'origine des personnes noires est qu'un.e Noir.e. ne peut pas être « un.e canadien.ne de souche », même si l'histoire de Manuel Da Costa, un Noir qui servît d'interprète entre des nations autochtones et des colons français et anglais au début du XVIe siècle montre que des Noir.e.s étaient présents au Canada longtemps avant la création du pays (Madibbo, 2005; Sadu, 2009). Cette forme d'adversité à laquelle font face les minorités noires au Canada fait partie de ce que Thual (1995, p. 21) appelle le conflit d'antériorité pour décrire un conflit identitaire dont au moins un des protagonistes prétend être le premier occupant, et considère l'altérité comme un intrus à subjuguer.

Le préjugé de la contemporanéité noire au Canada est l'un des facteurs de la marginalisation des Noir.e.s dans la société et agit négativement sur leur sentiment d'appartenance à la citoyenneté canadienne qui, par définition, ne tient pas compte de l'endroit où l'on vient et de quand l'on s'est établi dans le pays. Les sociabilités des communautés noires au Canada en général et en Ontario en particulier font apparaitre deux perspectives de leur rapport à l'altérité: la marginalité et la résistance. La marginalité des identités noires est observable dans la société canadienne en général, notamment dans les sphères politiques, économiques, culturelles et sociales (Anonyme, communication personnelle, 18 octobre 2021; Vianney, communication personnelle, 15 octobre 2021). Cependant, en dépit des pesanteurs structurelles qui pèsent sur leurs épaules, les

communautés noires font preuve de résilience et de résistance, en développant des solidarités ethnonationales pour surmonter les défis auxquels elles font face. Toutefois, comme il sera soutenu plus loin dans le texte, ces solidarités fondées sur l'ethnicité et sur les nationalités d'origine dispersent les énergies et fragilisent les communautés noir.e.s dans leurs luttes pour la reconnaissance et contre le racisme systémique dont elles sont victimes dans la société canadienne.

Plusieurs leaders associatifs, membres des communautés noires qui ont participé à cette recherche, soutiennent que le fait d'être noir dans la société canadienne est clairement un facteur de vulnérabilité, car il active diverses formes de rejet plus ou moins subtiles qui vont du refus de louer son appartement à une famille immigrante noire au regard inquisiteur dans l'espace public (transport en commun, lieux de manifestation publique, institutions publiques…) en passant par la discrimination à l'embauche (Bitchoka, communication personnelle, 2 novembre 2021; Vianney, communication personnelle, 15 octobre 2021). Même dans les communautés de langue officielle en situation minoritaire, on enregistre la discrimination sur l'accent que l'une des participantes à cette recherche a appelé le « linguisme » qui, selon elle, constitue un biais de discrimination et de racisme (Anonyme, communication personnelle, 18 octobre 2021). Cette discrimination ressentie par la communauté noire dans la société multiculturelle canadienne est confirmée et documentée par plusieurs recherches et rapports d'études publiées par les chercheurs spécialisés et les institutions publiques, aussi bien provinciales que fédérales (Gouvernement de l'Ontario, 2022; Madibbo, 2020; Madibbo, 2007).

En 2021, le gouvernement de l'Ontario a lancé le programme de subventions contre le racisme et la haine (PSRH) d'un montant de 3,2 millions de dollars sur trois ans

(Gouvernement de l'Ontario, 2021). Ce fond sert à renforcer les capacités des organismes communautaires à prévenir le racisme et la haine, à favoriser le dialogue interculturel dans la collectivité, à améliorer l'accès des victimes de racisme à l'information et aux conseils et enfin à promouvoir la libération de la parole des personnes victimes de haine et de racisme dans la communauté, pour une meilleure compréhension des réalités vécues par les minorités racialisées en Ontario (Gouvernement de l'Ontario, 2021). Il s'ajoute à d'autres subventions de plusieurs millions de dollars que la province a allouées aux communautés racisées et autochtones et aux organismes confessionnels et culturels pour lutter contre le racisme et la marginalisation de leurs identités dans l'espace public (Gouvernement de l'Ontario, 2021).

Aussi, en plus des subventions des gouvernements provinciaux, le gouvernement fédéral offre des subventions aux organismes communautaires des peuples autochtones et des minorités ethnoculturelles pour les aider à faire face au racisme systémique. En effet, depuis des décennies, le gouvernement fédéral dépense des millions de dollars pour financer sa politique de multiculturalisme et de lutte contre le racisme (Patrimoine canadien, 2020). En 2018, 23 millions de dollars ont été alloués sur deux ans au Programme de soutien aux communautés, au multiculturalisme et à la lutte contre le racisme pour aider les communautés ethnoculturelles du pays à mieux lutter contre le racisme, à participer à des discussions sur le multiculturalisme et la diversité et à financer la recherche sur les disparités et les défis auxquels font face les peuples autochtones et les communautés racisées et religieuses en situation minoritaire au Canada (Patrimoine canadien, 2018, 2020). Pour informer les communautés noires sur ce qui est fait au niveau fédéral à leur propos, le Caucus des libéraux noirs qui rassemble les députés noir.e.s fédéraux du parti

libéral a mis sur pieds un bulletin d'information, *InfoLib Noir,* qui sensibilise les communautés noires du Canada sur les grands enjeux qui les concernent au niveau fédéral et « les efforts déployés par le gouvernement […] pour s'assurer que les Canadiens noirs participent au processus d'élaboration de […] politiques et que [leurs] opinions sont entendues » (*Infolib Noir*, 2022).

Si les fonds alloués par les différents ordres de gouvernements sont importants pour la vitalité des minorités racialisées dans la société multiculturelle canadienne, ils ne permettent pas jusqu'ici d'inverser la tendance et de favoriser la participation des communautés noires dans les cercles de prises de décision au niveau local, provincial et fédéral. Les organismes communautaires qui représentent les Noir.e.s demandent une meilleure représentation des personnes noires dans les institutions provinciales et fédérales, afin que les communautés noires puissent véritablement s'identifier et se sentir intégrées dans la société multiculturelle canadienne et dans les institutions de l'État (W. Bitchoka, communication personnelle, 2 novembre 2021). Même dans les communautés francophones de l'Ontario qui devraient mieux comprendre la problématique de l'exclusion et de la marginalité que subissent les minorités, puisqu'elles sont aussi en situation minoritaire, la place des Noir.e.s francophones n'est guère plus reluisante.

Le manque de reconnaissance des Noir.e.s et l'absence d'appui à la lutte contre le racisme de la part de l'Assemblée de la Francophonie de l'Ontario (AFO) sont pointés du doigt (Chabannes, 2021; Radio-Canada, 2020a). Aussi, les leaders noir.e.s francophones de l'Ontario dénoncent la très faible représentativité des Noir.e.s dans les postes clés des organismes francophones de la province (W. Bitchoka, communication personnelle, 2 novembre 2021; Chabannes, 2021; D. Gasïrabo, communication personnelle, 5 novembre

2021; J.-M. Vianney, communication personnelle, 15 octobre 2021). Ils affirment que la grande majorité des Noir.e.s qui travaillent dans les organismes communautaires sont juste des cautions morales de la diversité, car ils sont recrutés à des postes de bénévoles ou dans les conseils d'administration sans disposer de réels pouvoirs.

La sous-représentation des communautés racialisées dans les appareils exécutifs des organismes francophones en Ontario se ressent sur leurs plans stratégiques, car ceux-ci n'intègrent pas la prise en charge des enjeux majeurs qui pèsent sur le quotidien des Noir.e.s dans la province, notamment le racisme systémique, la discrimination à l'embauche, les difficultés d'intégration, la discrimination dans l'accès aux postes de responsabilités, etc. (Anonyme, communication personnelle, 18 octobre 2021; Besler, communication personnelle, 12 novembre 2021). L'AFO et plusieurs autres organismes francophones de la province ont reconnu l'existence de ces problèmes et l'urgence de s'y pencher à court terme afin de faire de la francophonie ontarienne une communauté véritablement inclusive et respectueuse de la diversité (Gervais, communication personnelle, 26 mai 2022; Grunerud, communication personnelle, 25 avril 2022; Jolin, communication personnelle, 25 octobre 2021).

Au-delà de ces difficultés liées au manque d'ouverture des institutions à la diversité, les communautés noires sont, elles aussi minées par des problèmes internes qui les affaiblissent dans leur lutte commune contre le racisme et pour leur meilleure représentation dans les cercles de prise de décision au niveau local, provincial et fédéral. En effet, le leadership dans les communautés noires au Canada en général est émietté entre les différentes communautés qui se réunissent par nationalité et même par ethnicité. Ainsi, même si les noms des organismes donnent une impression d'inclusivité, ils sont souvent

presque exclusivement constitués par des personnes originaires d'un même pays (Haïti, Cameroun, Mali, Côte d'Ivoire, Nigeria, Ghana, R.D. Congo, etc.) ou d'une même ethnie, plutôt qu'en tant que minorité racialisée faisant face aux mêmes difficultés (Besler, communication personnelle, 12 novembre 2021).

Aussi, les subventions versées aux organismes communautaires par les gouvernements provincial et fédéral créent des tensions dans certaines communautés du fait des luttes internes pour le contrôle des ressources et des soupçons de détournement des fonds. L'un des exemples est la crise qui a secoué la communauté camerounaise d'Ottawa entre 2020 et 2021 autour de la gestion des fonds alloués par certains organismes subventionnaires pour la lutte contre la Covid-19 (Angers, 2021). Ainsi, les problèmes de gouvernance financière, le manque d'organisation et les conflits de leadership accentuent les divisions au sein des communautés noires. À partir de cette perspective d'analyse, on peut affirmer que les responsabilités sont partagées entre les pouvoirs publics et les organismes communautaires sur la situation de la communauté noire dans la société canadienne, même si la part la plus importante de la responsabilité revient aux pouvoirs publics qui ont plus de marges de manœuvre que les organismes communautaires.

À cet effet, pour une meilleure efficacité des ressources allouées pour lutter contre la marginalité des minorités ethnoculturelles, les institutions subventionnaires devraient insister auprès des organismes bénéficiaires, sur la nécessité de rassemblement autour des projets communs afin que les ressources ne soient pas dispersées entre les groupes ethniques ou les nationalités. De même, pour être plus crédibles auprès des responsables fédéraux et provinciaux, les minorités ethnoculturelles devraient mieux s'organiser, encourager la participation de leurs membres dans les activités communautaires et

citoyennes au-delà de leurs cercles ethniques ou nationaux et améliorer leur leadership afin que leurs voix soient de plus en audibles (Besler, communication personnelle, 12 novembre 2021; Lalonde, communication personnelle, 15 février 2022). Pour cela, il est nécessaire de fédérer les actions et les énergies pour agir ensemble et parler d'une même voix (Besler, communication personnelle, 12 novembre 2021; Gasïrabo, communication personnelle, 5 novembre 2021; Lalonde, communication personnelle, 15 février 2022).

En effet, au lieu de créer de nouveaux organismes communautaires qui se chevauchent dans leurs objectifs, il serait plus utile de renforcer les capacités de ceux qui existent déjà. Plusieurs organismes s'expriment au nom des Noir.e.s francophones de l'Ontario sans que personne ne sache qui est représentatif et qui ne l'est pas. Il serait plus efficace de se rassembler et de constituer un groupe de pression solide autour d'un seul et unique organisme qui serait chargé de plaider la cause de toute la communauté dans les instances provinciales et fédérales. C'est ce que les pouvoirs publics ont exprimé comme souhaits, même s'ils ont à leur tour reconnu des pesanteurs institutionnelles, sociales, culturelles et historiques qui maintiennent les Noir.e.s dans une relative marginalité au Canada (Lalonde, communication personnelle, 15 février 2022).

3.2 Insécurité linguistique et conflit identitaire : Analyse croisée des luttes pour la reconnaissance des minorités linguistiques au Cameroun et au Canada

Le Cameroun et le Canada en tant que pays bilingues dont le français et l'anglais constituent les langues officielles font face à des tensions permanentes liées à la lutte des communautés de langue officielle en situation minoritaire contre leur marginalisation et leur assimilation par les communautés linguistiques majoritaires. Ces tensions s'observent d'une part dans l'administration publique qui est censée impulser le bilinguisme dans les

institutions de l'État et d'autre part dans la société en générale où l'insécurité linguistique des communautés de langue officielle en situation minoritaire inscrit ces dernières dans une perpétuelle quête de légitimité et de reconnaissance.

3.2.1 Insécurité linguistique des communautés de langue officielle en situation minoritaire au Cameroun et au Canada

L'insécurité linguistique se produit dans des situations d'interaction entre deux langues ou des variations stylistiques à l'intérieur d'une même langue (Calvet, 1999). Elle se manifeste aussi bien par des jugements dépréciatifs qu'un locuteur a sur sa façon de s'exprimer dans une langue (Labov, 1976, p. 183) qu'au statut d'une langue par rapport à une autre dans un contexte de bilinguisme et de plurilinguisme (Calvet, 1999, p. 160). C'est cette seconde perspective de la notion d'insécurité linguistique qui est abordée dans ce travail, c'est-à-dire qu'elle est conceptualisée comme une dimension de ce que Bretegnier (2020, p. 41-42) appelle la « conflictualité relationnelle aux langues », à savoir une situation de concurrence, de conflit ou de rapport de pouvoir entre deux langues qui sont en contact. Le postulat qui est soutenu dans cette section est que les rapports inégalitaires de pouvoir entrent le français et l'anglais en tant que langues officielles au Cameroun et au Canada, amènent les Anglophones et les Francophones de ces pays respectifs à s'investir dans une quête de légitimité, pour pouvoir utiliser leur langue dans l'espace public et surtout dans leur interaction avec les institutions de l'État.

L'insécurité linguistique des communautés de langue officielle en situation minoritaire se manifeste dans une situation d'interaction avec l'altérité linguistique, par le sentiment d'illégitimité qu'a un individu à l'égard de sa langue maternelle ou de la langue officielle dans laquelle il se sent confortable (Talbot, communication personnelle, 6 octobre 2021).

En effet, en l'abordant dans cette section, l'insécurité linguistique fait référence à la crise de l'identité linguistique que traversent les communautés de langue officielle en situation minoritaire au Cameroun et au Canada, du fait de la dépréciation de leur langue dans les services publics ou dans les interactions sociales dans un contexte de bilinguisme officiel. Les communautés de langue officielle en situation minoritaire dans les deux pays, reprochent à l'État la marginalisation et l'assimilation dont elles sont victimes dans le fonctionnement des institutions publiques. Le principal objet de cette marginalisation est la langue de service et du travail (Awasom, 2020; Etamé, communication personnelle, 6 octobre 2021; Gervais, communication personnelle, 26 mai 2022; Gratton, communication personnelle, 28 octobre 2021; Ndzi , communication personnelle, 19 août 2021; Noutcha Issoy, communication personnelle, 25 août 2021; Talbot, communication personnelle, 6 octobre 2021). Servir les citoyens dans la langue officielle de leur choix est au cœur des débats sur le bilinguisme des institutions publiques au Cameroun et au Canada. L'utilisation systématique de la langue officielle majoritaire dans le service public est dénoncée comme un projet d'assimilation linguistique de la minorité par la majorité.

De cette assimilation, les groupes minoritaires redoutent la disparition progressive de leur identité, d'où leur mobilisation pour la survie identitaire (linguistique) à travers la préservation de la langue qui est ainsi devenue un marqueur identitaire important. C'est ce contexte de tension qui accompagne les dénonciations, les revendications et plus globalement les luttes pour la préservation des droits linguistiques des communautés de langue officielle en situation minoritaire que nous qualifions ici de conflit linguistique. Ce conflit est avant tout institutionnel, car il oppose l'État aux citoyens qui revendiquent légitimement le droit d'utiliser la langue officielle de leur choix dans leur interaction avec

l'administration publique. L'idée selon laquelle la langue officielle majoritaire est plus légitime pour servir de langue de travail et de service dans les institutions publiques est une violation des droits linguistiques des communautés de langue officielle en situation minoritaire. En vertu de la *Loi sur les langues officielles* au Canada et de la *Loi sur le bilinguisme* au Cameroun, c'est à l'agent public de s'adapter à la langue du citoyen qui demande le service et non le contraire. C'est cette conviction qui nourrit les luttes de survivance de l'anglophonie au Cameroun et de la francophonie au Canada, en tant que communautés de langues en situation minoritaire dans ces pays.

Pour le cas des luttes de survie des communautés de langue officielle en situation minoritaire au Canada, Robert Talbot (communication personnelle, 6 octobre 2021) préfère plus le concept de « tension linguistique » plutôt que celui de conflit linguistique afin de marquer la différence avec les guerres civiles identitaires qui secouent certains pays. Par exemple, le Cameroun est traversé depuis quelques années par un conflit armé dont l'un des enjeux tourne autour des droits linguistiques et culturels de la minorité anglophone. Substantiellement, la différence entre le Cameroun et le Canada sur la question du conflit linguistique est plus au niveau des moyens employés par les acteurs du conflit qu'au niveau de la nature même des enjeux. Les enjeux du conflit linguistique sont les mêmes au Canada et au Cameroun, puisqu'ils sont liés à la survie identitaire et aux droits linguistiques des communautés de langue officielle en situation minoritaire (Ebongue et Djoum Nkwescheu, 2018; Eyoh, 1998a; Jolin, communication personnelle, 25 octobre 2021; Quinty, communication personnelle, 14 décembre 2021; Thériault et al., 1999).

En effet, ces tensions linguistiques qui traversent le corps social et les institutions publiques divisent la société nationale autour des frontières des langues officielles. De ce fait, elles

donnent aux revendications des droits linguistiques une dimension identitaire et socioanthropologique, qui mobilisent les citoyens sur la base du sentiment d'appartenance à une communauté de destin constituée autour du partage d'une langue commune, mais menacée de disparition. C'est dans cette perspective que ces tensions linguistiques sont devenues, au fil des décennies, des conflits identitaires et politiques au Cameroun et au Canada.

3.2.2 Les droits linguistiques des Franco-Ontarien.ne.s : un cas emblématique de l'insécurité et du conflit linguistiques au Canada

Au Canada, depuis les années 1960, on assiste à la construction de nouvelles identités francophones au-delà de l'identité canadienne-française qui fut le socle de la francophonie canadienne du milieu du XIXe siècle jusqu'aux années 1960 : ce sont les francophonies minoritaires du Canada (Remysen, 2019; Thériault et al., 1999). Cette nouvelle construction identitaire au sein de la francophonie canadienne a une dimension territoriale et régionale et rattache de ce fait chaque communauté francophone à la province où elle est établie. Ainsi, on retrouve la francophonie du Québec qui est « le foyer principal et historique » du Canada français (Thériault et al., 1999, p. 10) et les francophonies minoritaires, qui regroupent les communautés francophones établies dans d'autres provinces telles que les Franco-Ontarien.ne.s, les Franco-Albertain.e.s, les Fransaskois.e.s, les Franco-Manitobain.e.s, etc. Cependant, en dépit de ces nouvelles identités francophones rattachées à leurs provinces respectives, on ne peut parler de territorialisation de l'identité francophone, car il s'agirait d'une identification plus géographique que territoriale comme le soutient Thériault (Thériault et al., 2009, p. 3) qui pense que, « pour

la francophonie canadienne, où qu'elle se trouve, le territoire n'est pas un donné, pas plus aujourd'hui qu'autrefois ».

Les communautés francophones en situation minoritaire au Canada se réclament de la francophonie canadienne et portent ensemble, depuis des siècles, la lutte pour la survie du fait français au Canada et plus largement en Amérique du Nord. Cependant, ces communautés ont progressivement perdu le sentiment d'appartenance à la grande nation canadienne française d'Amérique du Nord, du fait de l'éparpillement des populations francophones et du « rétrécissement de l'univers géographique, culturel, politique à l'espace provincial » (Thériault et al., 1999, p. 11-12). Il est important de noter que l'identité canadienne française s'est consolidée progressivement entre le XIXe et le XXe siècle sur la base des luttes menées par les Canadien.ne.s français.es contre la domination politique, culturelle et économique des Anglais et pour la reconnaissance de l'Acte d'Amérique du Nord comme « le résultat d'un ''pacte'' solennel entre ''deux peuples fondateurs '', égaux en droits et en privilèges d'un bout à l'autre du pays » (Bock et Charbonneau, 2015, p. 9). Avec l'émergence de l'idéologie indépendantiste au Québec dans les années 1960, la francophonie canadienne s'est fragmentée et on assista à une crise identitaire à l'intérieur du Canada français et à l'éclatement de la francophonie canadienne (Fleury, communication personnelle, 17 mai 2022; Quinty, communication personnelle, 14 décembre 2021). Cette crise fut marquée par la volonté du Québec de faire cavalier seul dans la lutte pour la survivance du fait français au Canada (Allaire, 2001, p. 98).

En effet, les contingences politiques et historiques comme la poussée indépendantiste au Québec et le système fédéral ont progressivement fragmenté la francophonie canadienne, qui apparait aujourd'hui très éclatée avec la régionalisation des identités francophones dans

les provinces du pays (Allaire, 2001, p. 13). Cette fragmentation identitaire au sein de la francophonie canadienne s'explique par l'échec du projet national du Canada français en tant que communauté politique (Thériault et al., 1999, p. 10) et aussi par l'autonomie des provinces vis-à-vis du pouvoir central. En effet, la plupart des enjeux qui préoccupent les communautés francophones dans leur milieu de vie tels que l'éducation, la santé, l'emploi, les droits linguistiques, etc., sont d'abord de juridiction provinciale (Allaire, 2001, p. 14). C'est ainsi qu'on est passé, dans les années 1970, d'une identité canadienne-française qui regroupait toutes les communautés francophones du Canada aux identités fragmentées dans lesquelles on fait la différence entre les Francophones du Québec et les Francophones hors Québec.

En dépit de cet éclatement de l'identité francophone au Canada, tous les descendants des colons français qu'ils soient au Québec ou hors Québec, à l'exception des Acadien.ne.s, revendiquent le même héritage : celui du Canada-français, dont la référence est construite au fil de l'histoire « autour de la valorisation du double héritage catholique et français » en Amérique du Nord (Thériault et al., 1999, p. 10). Cet héritage commun légué par l'histoire de la présence française en Amérique du Nord et par plusieurs siècles de lutte de survie contre l'assimilation anglaise, constitue le socle mémoriel qui rassemble encore de nos jours nombre de francophones qui revendiquent une identité canadienne-française. Par exemple, Jacqueline Pelletier qui est une retraitée francophone de l'Ontario avec qui nous nous sommes entretenus se définit d'abord comme Canadienne française avant de se reconnaitre dans l'identité franco-ontarienne (communication personnelle, 22 avril 2022). Aussi, Mathieu Fleury (communication personnelle, 17 mai 2022) qui a occupé le poste de Conseiller municipal du Quartier 12 Rideau-Vanier à Ottawa entre 2010 et 2022 a affirmé

lors de notre entretien qu'il est Franco-canadien, franco-ontarien et franco-ottavien. Une telle identification montre que certains Francophones hors Québec sont encore nostalgiques de l'identité canadienne française qui rassemblait jadis tous les Francophones du pays autour des mêmes luttes de survie du fait français au Canada.

Même si la lutte pour les droits linguistiques a été menée par toutes les communautés francophones en situation minoritaire au Canada, celle des Francophones de l'Ontario a été la plus difficile (Robillard, 2009, p. 31); c'est pourquoi elle sert de référence dans le présent travail. Les premières traces du conflit linguistique entre les Francophones et les Anglophones en Ontario remontent au XIXe siècle lorsque les évêques irlandais tentèrent d'imposer l'anglais comme langue de service dans les institutions catholiques en Amérique du Nord, alors que les communautés francophones voulaient créer des paroisses et des écoles de langue française (Gervais, 1999, p. 153). L'antagonisme linguistique entre les catholiques irlandais (Anglophones) et les catholiques canadiens-français en Ontario s'est manifesté à plusieurs reprises au cours de l'histoire, notamment lors du conflit sur la langue d'instruction au début du XXe siècle. Les Irlandais avaient alors soutenu l'interdiction du français à l'école (Bock et Charbonneau, 2015, p. 13).

Au début du XXe siècle, le fossé se creuse entre les Francophones et les Anglophones de l'Ontario sur fond de discrimination et de marginalisation des Francophones dans plusieurs institutions, notamment dans l'armée où l'anglais est la langue dominante et où les Francophones n'occupent que des postes subalternes; et dans le système scolaire où les directives du ministre de l'Éducation passée dans la postérité sous le nom du « Règlement 17 » interdisent dès 1912 l'usage du français dans les écoles ontariennes au profit de

l'anglais désigné comme la langue exclusive d'enseignement et d'apprentissage (Gervais, 1999, p. 154; Robillard, 2009, p. 15-16).

Cette exclusion du français dans le système éducatif ontarien qui fut très mal vécue par les Francophones de l'Ontario et les Canadien.ne.s français.e.s en général, créa un climat de tension permanente entre les deux groupes linguistiques dominants de la province (Robillard, 2009, p. 15). Le conflit culturel et linguistique entre les Francophones et les Anglophones du Canada s'est exacerbé au début du XXe siècle, un contexte marqué par le refus des Francophones de participer aux différents conflits auxquels était engagé l'Empire britannique, notamment la guerre des Boers et la Première Guerre mondiale (Robillard, 2009, p. 14). Ainsi, les enjeux politiques se sont invités dans le conflit linguistique et ont contribué à la détérioration des relations entre le Canada anglais resté fidèle à l'Empire britannique et le Canada français décidé à rester à l'écart de la politique étrangère de la Grande-Bretagne.

Les politiques discriminatoires contre les Francophones en Ontario ont donné naissance à un vaste mouvement de protestation qui a constitué le ferment de l'identité franco-ontarienne au cours du XXe siècle. À ce propos, la lutte pour l'abrogation du « règlement 17 » entre 1912 et 1927 constitua un moment fondateur de la mémoire et de l'identité collective des Francophones de l'Ontario (Gratton, communication personnelle, 28 octobre 2021; Martel, 2005, p. 70). Elle permit à cette minorité linguistique de « prendre conscience et de sa spécificité et de se donner une conscience politique autonome» (Bock et Charbonneau, 2015, p. 7). Elle a également enraciné dans la mémoire collective des Franco-Ontarien.ne.s la peur existentielle de perdre leur identité sous le poids des politiques assimilationnistes de la majorité anglophone. Cette peur existentielle a

développé en Ontario français les réflexes de veille et de lutte pour la reconnaissance et la protection du fait français dans la province.

La création de groupes de pression et d'organisations secrètes destinés à défendre les droits des Canadiens français, atteste d'un sentiment d'insécurité linguistique et culturelle que nourrit la minorité francophone de la province d'une part et d'un refus obstiné de se plier face à la domination linguistique et politique des Anglophones, d'autre part (Gratton, communication personnelle, 28 octobre 2021). Dans leur lutte contre le « règlement 17 » , les Canadien.ne.s français.e.s de l'Ontario reçurent le soutien des Francophones d'autres provinces, notamment ceux du Québec (Gervais, 1999, p. 153). Cependant, cette solidarité a été rompue par la crise identitaire des années 1960 au Québec, lorsque la province se retira du projet national canadien-français et amorça son propre projet émancipateur et indépendantiste, différent de celui des autres communautés francophones hors Québec (Bock, 2001; Bock et Charbonneau, 2015, p. 11). On assista alors à l'ère des rapports complexes, voire conflictuelle entre la francophonie du Québec et les autres francophonies canadiennes (S. Quinty, communication personnelle, 14 décembre 2021; Remysen, 2019). C'est à partir de cette rupture entre le Québec et le reste du Canada français que le nom « Franco-Ontarien » a commencé à émerger (Gratton, communication personnelle, 28 octobre 2021).

De la deuxième moitié du XIXe à nos jours, le conflit linguistique en Ontario est marqué par la lutte de la minorité francophone pour le maintien des services en français dans diverses institutions et administrations publiques de la province. Cette lutte est jalonnée par des épisodes emblématiques comme la lutte pour l'usage du français comme langue d'enseignement des écoliers francophones entre 1912 et 1927, la bataille pour sauver

l'hôpital Montfort en 1997, les grandes manifestations pour la création de l'université française de l'Ontario en 2018, etc.

Gignette Gratton (communication personnelle, 28 octobre 2021) raconte que lorsqu'elle était Directrice générale de l'Association française des conseils scolaires de l'Ontario dans les années 1980, ils ont dû se battre pour rehausser l'image de la francophonie dans le secteur éducatif qui, à force d'être exclue, avait fini par perdre sa fierté. Les écoles de langue française étaient alors dévalorisées y compris par des Francophones qui n'avaient plus confiance dans leur langue et pensaient que les écoles françaises constituaient un inconvénient pour l'avenir de leurs enfants (Gratton, communication personnelle, 28 octobre 2021). Ce sentiment de défaitisme et d'illégitimité est encore observable aujourd'hui auprès de certains Franco-ontarien.ne.s qui ont presque honte de parler le français dans un environnement majoritairement anglophone (Carrière, communication personnelle, 30 mai 2022). Cet état de fait est symptomatique de l'insécurité linguistique dans laquelle est née la résistance des communautés de langue officielle en situation minoritaire au Canada en général et en Ontario en particulier.

Les luttes linguistiques des Franco-ontarien.ne.s pour l'offre de service en français dans divers domaines dans la province plongent leurs racines dans l'histoire des luttes hégémoniques entre les Canadiens anglais et les Canadiens français en Ontario. La résistance franco-ontarienne qu'on observe de nos jours n'est que le prolongement d'une longue histoire de lutte engagée par des générations précédentes pour la survie du fait français en Ontario (Carrière, communication personnelle, 30 mai 2022; Gervais, communication personnelle, 26 mai 2022; Gratton, communication personnelle, 28 octobre 2021). Les Francophones de l'Ontario ont toujours su se mobiliser pour défendre leur

identité linguistique et culturelle et assurer ainsi la pérennité de leur communauté en Ontario. La ville d'Ottawa qui est historiquement l'une des places fortes des mobilisations pour les droits linguistiques des Francophones est devenue une ville bilingue en 2017 après plusieurs années de batailles institutionnelles et de négociations menées aussi bien avec le gouvernement de l'Ontario qu'au sein du conseil municipal d'Ottawa par les Franco-ontarien.ne.s (Fleury, communication personnelle, 17 mai 2022). Le statut de ville bilingue oblige la ville d'Ottawa à offrir les services aux populations dans les deux langues officielles et à instaurer le bilinguisme dans son administration (Fleury, communication personnelle, 17 mai 2022).

Ce nouveau statut d'Ottawa, ville bilingue, a été obtenu de haute lutte par les élus et divers organismes de la francophonie ontarienne. La majorité des élus municipaux (anglophones) s'y étaient opposés sous prétexte que ce statut couterait trop chère à la ville et donnerait plus de pouvoir à la minorité francophone dans un contexte où plusieurs variétés de langues minoritaires sont parlées à Ottawa, et que dans certains quartiers « il y a plus de Chinois que de Francophones » (Radio-Canada, 2017). Et pourtant Mathieu Fleury (communication personnelle, 17 mai 2022), qui a porté ce projet au sein du Conseil municipal d'Ottawa soutient que la ville, avec un budget de plus de 4 milliards de dollars et environ 15 000 employés, a les ressources suffisantes pour assumer cette responsabilité politique et sociale et relever le défi du bilinguisme. Les arguments émis contre ce projet par certains conseillers municipaux attestent du peu de considération que ces élus accordent à l'identité francophone et montrent aussi que même dans la capitale fédérale du Canada, la survie du fait français n'est pas un acquis. L'hostilité de certains Anglophones à la

reconnaissance des droits linguistiques de la minorité francophone de l'Ontario est plus que jamais tenace et vivace (Carrière, communication personnelle, 30 mai 2022) .

Néanmoins, en dépit de cette hostilité, les Franco-ontarien.ne.s réussissent à faire avancer leur cause au niveau fédéral, provincial et municipal. La reconnaissance du caractère bilingue de la ville d'Ottawa et la création de l'Université de l'Ontario français sont parmi les succès majeurs engrangés ces dernières années par les Franco-ontarien.ne.s dans leur lutte pour la reconnaissance. Le statut de ville bilingue a permis d'améliorer l'offre de services en français à Ottawa. Ainsi, dans le secteur des loisirs, des services sociaux, des centres d'appels, ainsi que dans les administrations publiques de premières lignes, les agents doivent être bilingues pour pouvoir servir les citoyen.ne.s dans la langue officielle de leur choix (Fleury, communication personnelle, 17 mai 2022).

Cependant, Mathieu Fleury (communication personnelle, 17 mai 2022) reconnait que le bilinguisme d'Ottawa n'est pas encore effectif dans plusieurs secteurs, notamment les services d'urgence, le transport en commun et les services offerts par des prestataires privés à la ville. Nos observations réalisées à Ottawa dans le cadre de la présente recherche nous ont permis de constater l'insuffisance des services en français dans le transport en commun, qui est pourtant un service de première ligne dont les agents sont appelés à interagir directement avec les citoyen.ne.s.

Si le fait francais est encore d'actualité en Ontario, c'est grâce au labeur des générations de Franco-ontarien.ne.s qui se sont mobilisés à travers l'histoire pour faire reconnaitre leur identité et leurs droits linguistiques. C'est dans ce contexte que l'historien et militant franco-ontarien Gaétan Gervais (1986, p. 9) affirma que « l'Ontario français c'est le nom d'un combat ». On pourrait dire la même chose des ressortissants des régions anglophones

du Cameroun qui se battent depuis les années 1970 contre la marginalisation linguistique dont ils sont victimes en tant que communauté de langue officielle en situation minoritaire.

3.2.3 Insécurité et conflit linguistiques au Cameroun : Une dimension du problème anglophone

Contrairement au Canada, les communautés de langue officielle au Cameroun sont établies sur des territoires continus. Elles ont, de ce fait, constitué des communautés linguistiques homogènes qui occupent des territoires continus. Ainsi, on distingue clairement, du point de vue territorial, la partie anglophone et la partie francophone du Cameroun. Comme il a été montré dans le chapitre 4, ces territoires sont issus du partage colonial du Cameroun entre la France et la Grande-Bretagne au lendemain de la Première Guerre mondiale.

Comme pour le cas du Canada, le conflit linguistique au Cameroun est intimement lié aux enjeux de représentation et de reconnaissance entre les Anglophones et les Francophones. En dépit de son statut revendiqué de nation une et indivisible, le Cameroun est traversé par des enjeux ethniques et linguistiques à travers lesquels les citoyen.ne.s se représentent (Tchoungui, 2000). Entre le 1er octobre 1961 – date de création de la République fédérale du Cameroun constituée de deux États fédérés, dont l'un francophone et l'autre anglophone – et le 20 mai 1972 – date de l'abrogation du fédéralisme et la création de l'État unitaire, le bilinguisme du Cameroun obéissait au principe de territorialité (Ebongue, 2018, p. 208) qui sanctuarise la zone d'usage de l'anglais dans les frontières du Cameroun anglophone et celle du français dans les frontières du Cameroun francophone.

Même si la capitale fédérale du Cameroun était à Yaoundé, dans la partie francophone, les interactions entre les entités anglophone et francophone n'avaient pas donné lieu à des

conflits linguistiques tels qu'ils existent de nos jours (Ebongue, 2018, p. 208). Cependant, depuis l'abrogation du fédéralisme, le français et l'anglais en tant que langues officielles du pays, sont devenues les langues administratives sur toute l'étendue du territoire national. On passe ainsi du bilinguisme de territorialité au bilinguisme de personnalité qui, selon Ebongue et Djoum Nkwescheu (2018, p. 12), voudrait que l'administration publique s'adapte à la langue de l'usager. Mais dans les faits, on assiste au règne hégémonique du français dans les services publics, y compris dans les régions anglophones du pays (Blasius Chiatoh, 2018, p. 222), créant ainsi un profond sentiment d'exclusion et de marginalisation dans la conscience collective des camerounais.es d'expression anglaise (Eyoh, 1998a, p. 249). Ces derniers sont victimes d'assimilation et se sentent « étrangers dans leur propre pays » (Ateki Seta, communication personnelle, 31 août 2021; Ebongue et Djoum Nkwescheu, 2018, p. 12; Ndzi , communication personnelle, 19 août 2021).

Dans les services administratifs, les Anglophones sont généralement obligés de s'exprimer en français lorsqu'ils s'adressent aux agents publics. Une telle domination linguistique est à la base des frustrations que les Anglophones nourrissent vis-à-vis de l'État camerounais et de ses institutions (Ndzi Ngah, communication personnelle, 19 août 2021). Ces sentiments de frustration attestent de l'existence d'un conflit identitaire structurant entre les deux communautés linguistiques. Ce conflit se manifeste sur un double plan culturel et linguistique, mais draine avec lui d'autres enjeux, notamment ceux liés au partage du pouvoir politique et économique, à la forme de l'État, au contenu des programmes scolaires, etc. Les termes « francophone » et « anglophone » dans le contexte camerounais sont eux-mêmes composites et ne renvoient pas nécessairement à des compétences linguistiques, mais plus à des réalités historiques, culturelles et géographiques.

Contrairement au Canada où le français et l'anglais sont des langues maternelles, au Cameroun elles sont des langues secondes au sens didactique (Ebongue et Djoum Nkwescheu, 2018, p. 11) et étranger au sens historique et politique. En effet, les tensions qui existent entre les deux communautés de langue officielle sont liées aux facteurs historiques, politiques et géographiques qui ont contribué à la conflictualisation des rapports entre la minorité anglophone et l'État du Cameroun. C'est ce qui donne à ce conflit une dimension structurante, dans la mesure où il pèse sur tous les aspects du rapport entre les Anglophones et l'État du Cameroun.

Les Camerounais d'expression anglaise dénoncent l'insécurité linguistique dans laquelle ils se trouvent et la « sécondarité » de leur identité dans les institutions de l'État et dans la société en général. Ces ferments du conflit linguistique se manifestent par la seconde place qui est systématiquement réservée à l'entité anglophone, notamment en ce qui concerne les postes électifs ou nominatifs dans l'appareil de l'État, la langue de service dans l'administration publique ou la place que l'on réserve à l'héritage britannique dans les institutions (Mandjack et Ndock, 2019, p. 121).

L'insécurité linguistique est traitée ici comme la principale cause des conflits linguistiques qui traversent le Cameroun et le Canada. De ce postulat, émerge l'idée selon laquelle le vivre-ensemble harmonieux entre le français et l'anglais en tant que langues officielles dans les deux pays ne pourrait se réaliser que si les pouvoirs publics s'emploient à respecter leurs lois fondamentales respectives en assurant la légitimité et l'égalité des deux langues dans les institutions publiques et dans la société en général. C'est ainsi que chaque communauté de langue officielle se sentirait en sécurité et préserverait son identité linguistique. Ce qui éloignerait le spectre des conflits entre les communautés linguistiques

dans ces deux pays. Daniel Souop (communication personnelle, 25 août 2021) qui est un éducateur établi à Yaoundé pense que la solution au conflit linguistique au Cameroun passe par le système éducatif qui devrait selon lui instituer le bilinguisme dans le cursus scolaire dès le niveau élémentaire afin de former en bas âge une nouvelle génération de citoyennes et de citoyens parfaitement bilingues. Ces derniers pourraient alors offrir ou recevoir des services en français et en anglais dans la collectivité sans difficulté.

Au Canada, il existe plusieurs programmes d'apprentissage des langues officielles dès la maternelle et la première année parmi lesquels les « programmes d'immersion française » qui permettent aux enfants dont le français n'est pas la première langue de recevoir à l'école une partie des enseignements en français (ACPI, 2020). Ces programmes ont été lancés en Ontario dans les années 1970 et sont de nos jours très sollicités au point où les établissements qui les offrent manquent de places pour satisfaire la demande qui est de plus en plus croissante, avec plus de 10 000 élèves qui s' y inscrivent chaque année (I. T. Radio Canada, 2017). Dans les écoles ontariennes qui offrent ces programmes, au moins 50% de l'enseignement dans le cycle élémentaire est offert en français (Gouvernement de l'Ontario, 2022a). Selon l'Association canadienne des professionnels de l'immersion (ACPI), ces programmes comptent plus de 500 000 élèves à travers tout le Canada et constituent « le moyen le plus efficace pour un enfant de devenir fonctionnellement bilingue » (ACPI, 2020). Il est à noter que ces programmes sont différents des écoles bilingues au Cameroun qui n'ont en réalité rien de bilingue que les noms. Dans ces institutions scolaires censées impulser le bilinguisme dans le système éducatif, cohabitent les sections anglophone et francophone qui sont indépendantes l'une de l'autre et offrent

des enseignements exclusivement en anglais et en français respectivement (Souop, communication personnelle, 25 août 2021).

Depuis la réunification du Cameroun en 1961, le système éducatif camerounais est divisé en deux sous-systèmes : le sous-système anglophone qui est l'héritier de la colonisation britannique et le sous-système francophone qui suit le modèle de l'ancien colonisateur français (Fossi, 2013, p. 183). Une telle division qui perdure de nos jours constitue un obstacle à l'impulsion du bilinguisme dans le système éducatif camerounais. Pour contourner ces obstacles, le gouvernement a lancé en 2008 le Programme d'éducation bilingue spécial (PEBS) dans le cycle secondaire, dont l'objectif est de « doter les jeunes apprenants de solides arguments linguistiques et socioculturels susceptibles de leur permettre de devenir au terme de leur parcours des citoyens camerounais effectivement bilingues » (Fossi, 2013, p. 180). C'est l'équivalent des programmes d'immersion française au Canada, mais ces derniers sont institués dès la maternelle et le cycle primaire alors que le PEBS au Cameroun commence à partir du secondaire. Daniel Souop (communication personnelle, 25 août 2021) note à ce propos ce qu'il qualifie de l'incohérence de la politique gouvernementale relative à la promotion du bilinguisme dans le système éducatif au Cameroun.

Cependant, le bilinguisme fonctionnel dans la société camerounaise et dans l'administration publique n'est pas le seul enjeu du conflit des revendications des Anglophones au Cameroun. Depuis des décennies, cette minorité linguistique se mobilise pour réclamer le retour au fédéralisme et le partage du pouvoir politique au sommet de l'État (Eyoh, 1998a, p. 260). Dès lors, il parait évident qu'on ne saurait traiter le conflit

linguistique au Cameroun sans prendre en compte les enjeux de pouvoir politique et la forme de l'État. Ces enjeux seront largement analysés dans le prochain et dernier chapitre.

De ce qui précède, on peut remarquer que les revendications identitaires des peuples autochtones et des minorités ethnolinguistiques au Cameroun sont centrées sur les enjeux de pouvoir et de participation, de reconnaissance, des droits fonciers ainsi que des droits linguistiques. Ces revendications croisent celles des Autochtones et des communautés ethnoculturelles et linguistiques du Canada, à la seule différence qu'au Canada, les demandes de reconnaissance des Autochtones s'accompagnent depuis les années 1960 de la lutte pour leur accession à l'autonomie gouvernementale. Aussi, au Canada, les revendications des communautés ethnoculturelles issues de l'immigration se limitent à leur représentation dans les cercles de prises de décision et à la lutte contre le racisme dont elles sont victimes. Alors qu'au Cameroun, les groupes ethnoculturels ont des revendications des droits spécifiques en vertu de leurs statuts de premiers occupants des terres. Les raisons historiques qui expliquent ces différences ont été explicitées aussi bien dans le présent chapitre que dans les précédents. La plus forte ressemblance des dynamiques identitaires au Cameroun et au Canada a été observée sur les enjeux linguistiques avec la lutte pour la reconnaissance des droits linguistiques des communautés de langue officielle en situation minoritaire.

Chapitre 7 - Gouvernance inclusive et prévention des conflits identitaires au Cameroun et au Canada: Bilan et perspectives

Au début des années 1970, des changements significatifs sont intervenus dans l'organisation des institutions politiques au Canada et au Cameroun, surtout en ce qui concerne les politiques de gestion de la diversité. Au Canada, on assista à la proclamation de la politique sur le multiculturalisme et de la *Loi sur les langues officielles*. Au Cameroun, ce fut l'abrogation du système fédéral au profit de l'État unitaire qui constitua la réforme majeure de l'État. Ces évolutions dans les deux pays ont été suivies par d'autres changements dans les politiques publiques en faveur de la gouvernance inclusive. Le propos de ce chapitre est de jeter un regard rétrospectif sur les politiques de gouvernance inclusive adoptées au Cameroun et au Canada depuis les années 1970, afin d'examiner leur efficacité dans la prise en charge des revendications identitaires et des luttes pour la reconnaissance des minorités nationales, ethnoculturelles et linguistiques dans les deux pays. Deux variables ont été mobilisées à cet effet : l'organisation politique et les pratiques institutionnelles de l'État d'une part, et les politiques d'identités mises en place par ce dernier pour répondre aux aspirations de diverses minorités identitaires, d'autre part.

1 L'État et la prise en charge des revendications identitaires au Cameroun et au Canada : organisation et fonctionnement

La gouvernance de la diversité au Cameroun et au Canada est influencée aussi bien par les pratiques politiques et institutionnelles que par la forme administrative de l'État. Ces éléments vont être examinés dans chacun de ces pays, à la lumière des différences culturelles, historiques et sociales qui traversent leurs sociétés respectives.

1.1 La démocratie canadienne et camerounaise à l'épreuve des revendications identitaires des minorités nationales et ethnoculturelles

L'ordre politique au Cameroun et au Canada est fondé sur les principes démocratiques de dévolution de pouvoir. Ces deux États revendiquent une culture de la gouvernance étatique inspirée du libéralisme politique qui garantit aux citoyens les droits qui leurs sont reconnus par la Constitution. Cependant, entre ces principes proclamés et la réalité observable sur le terrain, il y a un écart qui influence la façon dont chacun de ces États traite l'adversité politique et les revendications des minorités linguistiques, nationales et ethnoculturelles. L'organisation de l'État et de la société constitue, à cet effet, une variable politique pertinente pour comparer la gouvernance pluraliste au Cameroun et au Canada et la façon dont ces États prennent en charge les enjeux identitaires dans leurs sociétés respectives.

Le système gouvernemental du Canada repose sur le parlement, qui est formé de trois piliers majeurs : le Gouverneur général qui représente la Couronne britannique, la Chambre des communes où siègent les députés élus par les citoyens et les citoyennes, et enfin le Sénat dont les membres sont nommés par le Gouverneur sur avis du Premier ministre (Bibliothèque du Parlement, 2016). Cette cohabitation entre la Couronne et la Chambre des communes fait du Canada une monarchie constitutionnelle et une démocratie parlementaire.

Mais dans les faits, la Couronne qui est le symbole de la monarchie constitutionnelle n'exerce que des fonctions symboliques de représentation (Bonenfant, 1954, p. 44). L'essentiel de ses pouvoirs est confié aux gouvernements élus par le peuple. En effet, le Premier ministre issu des élections exerce le pouvoir exécutif en toute autonomie et souveraineté depuis le rapatriement de la Constitution canadienne du Parlement britannique en 1982 qui marqua « la toute dernière étape de l'accession du Canada à sa

pleine identité souveraine (Patrimoine canadien, 2015, p. 12). À cet effet, on peut dire que le principal pilier de la démocratie canadienne est la Chambre des communes, formée des députés élus qui, à leur tour, désignent le Premier ministre chef du gouvernement. Celui-ci est le principal chef d'orchestre de l'exécutif gouvernemental canadien. Ainsi, peut-on affirmer que « [D]ans la monarchie constitutionnelle qu'est le Canada, le gouvernement gouverne et la Couronne règne » (Patrimoine canadien, 2015, p. 16).

Bien que le Cameroun soit un pays membre du Commonwealth au même titre que le Canada, la Couronne britannique n'y est pas représentée dans l'organisation politique de l'État. Aussi, le parlementarisme tel qu'il existe au Canada depuis la création de la Confédération en 1867 n'a été expérimenté au Cameroun qu'au cours de la première décennie qui suivît la réunification du pays. C'était sous le régime fédéral de 1961 à 1972 et seuls les deux États fédérés (Cameroun oriental et Cameroun occidental représentant respectivement les parties francophone et anglophone du pays) fonctionnaient suivant le système parlementaire, puisque l'État fédéral lui-même était sous un régime présidentiel très centralisé (Aboya Endong, 2014). En dépit de la Constitution de 1996 qui fait du Cameroun un État unitaire décentralisé, on peut dire à l'épreuve des faits que la centralisation du pouvoir autour du Président de la République est la marque du régime politique au Cameroun depuis les indépendances (Wandji K, 2011).

Suivant la Constitution du 18 janvier 1996, le Cameroun est dirigé par un Président de la République élu au suffrage universel direct, qui incarne l'unité nationale et définit la politique de la nation[30]. Le pluralisme politique marqué par la diversité des offres politiques et l'organisation des élections pour la désignation des gouvernants a véritablement pris

[30] Constitution du 18 janvier 1996, articles 5 et 6.

corps au Cameroun au début des années 1990 à la faveur du vent de démocratisation qui a soufflé dans la plupart des pays africains à cette époque. En effet, depuis l'accession du Cameroun à la souveraineté internationale le 1er janvier 1960, cinq élections présidentielles multipartites y ont eu lieu, respectivement en 1992, 1997, 2004, 2011 et 2018, et ont toutes été contestées par l'opposition du fait des irrégularités observées dans l'organisation du scrutin ou dans la proclamation des résultats (Fokwa, 2020, p. 24). La crise de confiance entre les acteurs politiques et les institutions démocratiques au Cameroun, depuis l'institution du multipartisme en 1990, montre que la démocratie camerounaise est encore dans sa phase embryonnaire.

L'histoire politique de l'Afrique post-indépendance marquée par les coups d'État, les guerres civiles et les conflits ethniques (République centrafricaine, RDC, Togo, Sierra Leone, Tchad, Soudan, etc.) montre que dans les États où les populations ne se reconnaissent pas dans le pouvoir qui les gouverne, les tendances subversives sont légion. La passivité des gouvernants face aux risques de soulèvement lié à la mauvaise gouvernance et à la crise de représentation en Afrique post-indépendance a inspiré le sociologue camerounais Jean Marc-Ela qui affirme « Depuis les années 60, l'on avait fini par oublier que dans l'histoire de l'Afrique noire, l'arbitraire, les injustices, et la domination ont été rarement subis dans la passivité » (Ela, 1998, p. 25).

En effet, l'idée qui est soutenue dans cette section est que l'un des facteurs qui pourraient expliquer la permanence des conflits identitaires au Cameroun et la violence qui s'y est invitée, notamment dans la partie anglophone au cours des dernières années, est la permanence des ressentiments que nourrit une partie de la population face aux dysfonctionnements des institutions publiques et à la crise de représentation des élites au

sein des appareils politiques et administratifs. Ces élites qui sont censées représenter les groupes dont elles sont issues sont totalement coupées de leurs bases. Cette fracture crée une dissonance entre la représentation identitaire au sommet de l'État et le ressenti de la marginalisation, de l'injustice et de l'exclusion qu'expriment les membres des différents groupes ethnoculturels et linguistiques qui forment la société camerounaise.

Depuis la création du Canada en 1867, les différents gouvernements qui ont présidé à sa destinée et à celle de ses citoyens ont été élus par la population au scrutin majoritaire uninominal à un tour (Brassard, 2019, p. 64). On remarque à ce propos que la démocratie canadienne est en constante progression depuis plus de 150 ans. Elle a donné une certaine vitalité aux institutions politiques du pays qui, bien qu'elles aient adopté des lois racistes et discriminatoires à différents moments de l'histoire, sont aujourd'hui crédibles dans la gouvernance démocratique. La preuve est que dans l'histoire récente, les élections canadiennes n'ont presque jamais été contestées contrairement à ce qu'on observe au Cameroun. La culture politique fondée sur la gouvernance démocratique des institutions permet à l'État de gérer les revendications identitaires des minorités nationales, autochtones et ethnoculturelles, etc., par des moyens politiques, législatifs et judiciaires en faisant évoluer ses programmes, ses lois et sa Constitution vers plus d'inclusivité. Cependant, il est à noter que les réformes démocratiques au Canada ont été, tout au long de l'histoire, le fruit des luttes acharnées des franges de la population qui étaient exclues et marginalisées par les institutions de l'État.

En effet, le pluralisme politique et culturel qui est aujourd'hui la marque de la gouvernance de l'État canadien est le fruit d'une longue quête de droits politiques et culturels de la part des minorités. Bien que le vote a été institué au Canada depuis 1867, les femmes, les Inuits

et les Autochtones qui ne vivent pas dans des réserves n'ont obtenu le droit de vote qu'en 1918, 1950 et 1960, respectivement; et les Canadiens d'origine asiatique ainsi que les citoyens ne possédant pas de propriété n'ont eu le droit de se présenter aux élections qu'en 1948 (Brassard, 2019, p. 64). Ainsi, la démocratie représentative du Canada s'est ajustée au fil du temps par la reconnaissance du droit de vote et d'éligibilité à l'ensemble de la population. Ce droit permet aux populations de désigner leurs représentants et de participer indirectement à la gouvernance de leur pays. Mais cette évolution démocratique n'a pas pour autant permis d'enrayer les conflits identitaires et politiques (certes de basse intensité) qu'on observe dans le pays autour des enjeux de la reconnaissance des droits des peuples autochtones et de l'identité nationale des Canadien.n.e.s-Français.e.s du Québec.

L'exemple canadien démontre que la mise en place de structures démocratiques qui assurent la liberté d'expression et de manifestation, ainsi que la représentativité des gouvernants, ne réduit pas nécessairement les revendications identitaires des groupes minoritaires, mais au moins elle conjure le risque de violence dans le cadre de ces dynamiques conflictuelles. Même quand il s'est agi de la sécession du Québec, une revendication qui porte atteinte à l'intégrité physique du Canada, c'est la voie politique, et non la voie des armes, qui a été privilégiée pour gérer cette épineuse question. En revanche, pour les mêmes enjeux au Cameroun, c'est la voie des armes qui a prévalu avec l'affrontement entre les sécessionnistes anglophones et l'État.

Pour trancher la question de la souveraineté du Québec, le gouvernement provincial du Québec, à travers deux referendums organisés respectivement en 1980 et 1995, a demandé démocratiquement aux populations si elles souhaitent se séparer du Canada et créer un État souverain ou demeurer une province fédérée à la Confédération canadienne telle qu'elle

existe de nos jours (C. Gagnon, 1995; Guénette et Gagnon, 2017). Ainsi, face aux trompettes souverainistes qui se font entendre depuis les années 1960, les institutions ont donné aux populations l'occasion de se prononcer. À deux reprises, les populations ont rejeté démocratiquement l'idée de l'indépendance du Québec et ont choisi de rester dans la Confédération canadienne (Radio-Canada, 2020b). Une telle approche a certainement permis à chaque acteur de tirer les conséquences de la position de la majorité des Québécois.e.s au sujet de l'indépendance. Comme l'a mentionné Honneth (2013, p. 81), le recours à la violence dans la lutte pour la reconnaissance n'a pour but que d'attirer l'attention de son partenaire et de lui faire prendre conscience de l'existence d'un problème à résoudre. Lorsqu'il y a d'autres moyens de se faire entendre, comme la voie politique, le risque de violence devient négligeable. C'est l'une des leçons qu'on peut tirer de la gestion du projet indépendantiste au Québec.

Même si le Cameroun ne fait pas recours au referendum pour régler les revendications des sécessionnistes comme ce fut le cas au Québec, il peut permettre aux voix sécessionnistes de se représenter sur l'échiquier politique afin de régler le problème de la représentation politique de toutes les sensibilités idéologiques de la nation. Depuis les années 1970, les sécessionnistes anglophones au Cameroun subissent la répression brutale de l'État central qui les réduit à une vie clandestine dans les périphéries de l'espace public et politique en interdisant leurs manifestations et en emprisonnant leurs leaders (Atanga, 2011, p. 184). Cette répression de l'adversité politique s'inscrit dans une longue tradition de la « quasi-diabolisation de la périphérie par les régimes du Président Ahmadou Ahidjo (1958-1982) et de son successeur Paul Biya (en poste depuis 1982) » (Mouiche, 2000, p. 212). Le déficit de démocratie et le rapport de domination entre l'État central et les périphéries politiques

renforcent chez les Anglophones sécessionnistes ou fédéralistes les sentiments d'exclusion et de marginalisation de leurs identités sur l'échiquier politique du pays.

En octobre 1992, les résultats très contestés de la première élection présidentielle multipartite au Cameroun, qui donnaient Paul Biya, Francophone et actuel Président du Cameroun, vainqueur avec 39% de suffrage exprimé contre 36% pour Ni John Fru Ndi, Anglophone, leader du *Social Democratic Front* (SDF), donnèrent les arguments aux Anglophones pour prouver leur marginalisation. D'autant plus que non seulement plusieurs sources informelles donnaient le candidat anglophone Ni John Fru Ndi vainqueur, mais aussi la Cour Suprême l'organe chargé de proclamer les résultats en dernier ressort avait elle-même reconnu les fraudes massives qui ont émaillé le scrutin, avant de proclamer finalement Paul Biya vainqueur (Atanga, 2011, p. 155-156; Mack-Kit, 2007, p. 28). Ces faits politiques peu glorieux pour la crédibilité des institutions camerounaises ont renforcé dans les milieux nationalistes anglophones la thèse selon laquelle, les Francophones et leur alliée, la France, n'accepteraient jamais qu'un Anglophone dirige le Cameroun (Atanga, 2011, p. 102). Cela participe à la construction de l'image d'une démocratie camerounaise dévoyée. Certains parlent même d'une démocratie de façade dans la mesure où elle ne permet pas l'alternance au somment de l'État (Fokwa, 2020, p. 25) avec seulement deux présidents depuis plus de soixante ans (Ahmadou Ahidjo de 1960 à 1982, et Paul Biya de 1982 à nos jours).

La dernière élection présidentielle d'octobre 2018, toujours remportée par l'inamovible Paul Biya, s'est également soldée par des contestations durement réprimées par les forces de l'ordre qui ont procédé à l'arrestation massive des militants et des leaders de l'opposition (Jeune Afrique, 2019; journal du Cameroun, 2018; La Tribune Afrique, 2019).

Dans un contexte d'instrumentalisation de l'ethnicité dans les luttes politiques au Cameroun (Abouna, 2011), la défaite ou la victoire électorale d'un parti est très souvent présentée dans l'imaginaire populaire comme la défaite ou la victoire d'une ethnie ou d'un groupe d'ethnies sur les autres. De même, les contestations électorales sont assimilées à des manœuvres de certaines ethnies de conquérir le pouvoir de l'État au moyen du chaos qu'elles tentent de provoquer par des manifestations de rue. La violence des discours et des luttes identitaires au Cameroun est liée à ce climat politique fait de suspicion, de stigmatisation, de marginalisation et de manipulation des consciences et des institutions par les entrepreneurs politiques au pouvoir ou en quête de pouvoir. La mise en place des institutions démocratiques crédibles et le respect des principes de l'État de droit démocratique par les gouvernants pourraient atténuer le niveau de violence qu'on a observé dans le pays ces dernières années au nom de l'identité.

Contrairement au Cameroun, de nombreuses luttes de diverses minorités (nationales, linguistiques, autochtones, sexuelles et raciales) ont eu lieu au Canada au cours des dernières décennies sans donner lieu à des conflits armés, exceptée la crise d'Oka en 1990, qui a été analysée dans le précédent chapitre. L'explication qu'on pourrait en donner est que la démocratie canadienne absorbe mieux les revendications identitaires et l'adversité entre les différentes forces politiques du pays, peu importe les enjeux. Alors qu'au Cameroun toute manifestation contre le régime en place est qualifiée d'insurrection et réprimée comme telle. La gouvernance du Cameroun depuis les indépendances est historiquement fondée sur la domination et la répression de toute voix dissidente (Aseh, 2011). Des sécessionnistes anglophones qui ont finalement pris les armes contre l'État en

2018 avaient déjà mis en garde dès 2011 (quand un des leurs avait été emprisonné) contre cette gouvernance autoritaire du pays, en menaçant de recourir à la violence en ces termes:

> *If the Fon's release is not obtained with others, we are prepared to ask for it in our own fashion, and don't you raise your eyes at the casualties. We know ourselves well. Indeed, we have not been very tactful in opening all our mind. Everybody is now alerted and on guard but when the last straw drops, that will only mean more outrageous and internecine fighting. And, of course, more blood-baths* (Atanga, 2011, p. 184).

Ils ont mis leur menace à exécution quelques années plus tard sous la forme d'une insurrection armée (depuis 2017) dont l'objectif politique est la création d'un État anglophone indépendant qu'ils ont nommé « Ambazonie » du nom de la baie d'Ambas qui borde la partie littorale des régions anglophones du Cameroun. Il ressort de ce qui précède que le mode de gouvernance est une variable qui pourrait expliquer la violence armée des conflits identitaires au Cameroun, alors qu'au Canada les conflits de même type demeurent largement non violents. Une autre variable comparative qui influence la gouvernance de la diversité et les politiques d'identité au Cameroun et au Canada est la forme de l'État dans chacun de ces deux pays. Le Canada est sous un régime fédéral coopératif, mais centralisé, alors que le Cameroun est sous un régime unitaire décentralisé.

1.2 Le fédéralisme coopératif centralisé au Canada et le régime unitaire décentralisé au Cameroun: un exutoire des revendications séparatistes?

La diversité originelle du Canada et du Cameroun a convaincu les pères fondateurs de ces entités politiques multiculturelles d'opter pour le fédéralisme dans le souci de préserver les spécificités identitaires de chaque province ou États fédérés. Si le Canada a maintenu ce

système d'organisation politique depuis plus de 150 ans, le Cameroun, pour sa part, l'a abrogé en 1972, après seulement une décennie d'expérience, pour passer à l'État unitaire (Dong Mougnol et Tsala Tsala, 2012; Kpwang Kpwang, 2012). Cette dynamique centralisatrice du pouvoir politique au Cameroun, tranche avec la dynamique décentralisatrice du partage des compétences entre le gouvernement fédéral et les provinces fédérées au Canada.

La différence d'approche de la gouvernance de la diversité entre le Cameroun et le Canada influence plus ou moins directement les dynamiques conflictuelles entre les différentes entités ethnoculturelles et linguistiques dans les deux pays. L'idée qui est soutenue dans cette section est qu'au Canada, le fédéralisme coopératif est devenu au fil des décennies l'un des exutoires des revendications dissidentes et des conflits identitaires alors qu'au Cameroun, l'hypercentralisation du pouvoir autour de l'État unitaire, contrairement à l'objectif politique déclaré, a plutôt entrainé des dynamiques séparatistes et aggravé les clivages ethnoculturels et linguistiques dans le pays tel qu'il sera montré plus bas.

Au cours des discussions qui ont abouti à la création de la Confédération du Canada le 1er juillet 1867, les 33 délégués accrédités par les provinces pour mener les échanges étaient divisés au sujet de la forme que devait prendre l'union des provinces : d'une part, les unitaristes dirigés par John McDonald défendaient l'idée de la création d'un État unitaire, et d'autre part, les fédéralistes conduits par George-Étienne Cartier et George Brown, voulaient la création d'un État fédéral propice à l'expression de la diversité culturelle et à l'autonomie des provinces (Lapointe-Gagnon, 2019, p. 31). Ainsi, le pacte fédératif entre les quatre provinces fondatrices du Canada apparut comme un compromis entre les partisans du système unitaire et ceux du système fédéral.

En effet, les négociateurs s'accordèrent dès septembre 1864 à la conférence de Charlottetown pour créer une union fédérale sous la forme d' « un mariage où chacun des conjoints tout en confondant sentiments et intérêts gardait son identité » (Bonenfant, 1954, p. 23-24). Ainsi, la Confédération qui fut proclamée par l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique (AANB) en 1867 prit les allures d'une solution médiane entre le fédéralisme et le centralisme dans le nouvel État. Chouinard (2019, p. 52) parle à ce propos d'une « fédération fortement centralisée ». Sur la base de ce consensus, le Canada fut créé le 1er juillet 1867 sous la forme d'une confédération, par quatre provinces confédérées : le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Écosse, le Québec et l'Ontario (Bonenfant, 1954, p. 24; Chouinard, 2019, p. 60; Lapointe-Gagnon, 2019, p. 39). Plus tard, la Confédération est passée progressivement de quatre à dix provinces. Les provinces du Manitoba, de la Colombie-Britannique, de l'île-du-Prince-Édouard, de Saskatchewan, d'Alberta et de Terre-Neuve firent respectivement leur entrée dans la Confédération canadienne en 1870, 1871,1873,1905, 1905 et 1949; (Bonenfant, 1954, p. 24). C'est donc à partir de 1949 que le fédéralisme canadien est constitué de dix entités fédérées qui existent à ce jour[31].

La création de la République fédérale du Cameroun a, elle aussi été jalonnée par un long processus de facilitation extérieure (dont les Nations Unies) et de négociation entre les différentes forces politiques du pays. Comme il a été montré au chapitre 5, à la veille des indépendances, le Cameroun était divisé en deux territoires : le Cameroun oriental, sous domination française, et le Cameroun occidental sous contrôle de la Grande-Bretagne –

[31] En plus de ces dix entités fédérées (provinces), le Canada compte aussi trois territoires que sont les Territoires du Nord-Ouest, le Yukon et le Nunavut. Mais ces derniers sont placés sous l'autorité directe du parlement alors que les provinces exercent leurs compétences constitutionnelles de plein droit (Gouvernement du Canada, 2017).

qui pour des raisons administratives, le divisa en deux territoires distincts, le *Northern Cameroon* et le *Southern Cameroon* afin de les rattacher à sa colonie voisine du Nigeria (Johnson, 1970, p. 112).

L'accession du Cameroun français à l'indépendance le 1er janvier 1960 et la lutte des nationalistes pour la réunification des deux Cameroun poussèrent les Nations Unies et la Grande-Bretagne à organiser le 11 février 1961 un plébiscite au Cameroun occidental pour demander aux populations si elles souhaiteraient obtenir l'indépendance dans le cadre de la fédération indépendante du Nigeria ou si elles la voudraient dans le cadre d'une réunification avec la République indépendante du Cameroun (Abwa, 2010, p. 361-362; Anyangwe, 2009, p. 87-88; Atanga, 2011, p. 47-48; Dong Mougnol et Tsala Tsala, 2012, p. 142). Les populations du *Northern Cameroon* votèrent massivement pour la fédération indépendante du Nigeria et celles du *Southern Cameroon*, actuel Cameroun anglophone, choisirent la réunification avec la République du Cameroun (Atanga, 2011, p. 48). C'est dans ce contexte que les leaders politiques de la République du Cameroun francophone et ceux du *Southern Cameroon*, anglophone, engagèrent des négociations pour mettre sur pieds les modalités pratiques de la réunification entre les deux entités du Cameroun que l'histoire avait séparées.

Après plusieurs rencontres préparatoires et rounds de négociation entre février 1961 et août 1961, le consensus fut trouvé pour la création le 1er octobre 1961 de la République fédérale constituée de deux États fédérés : d'une part le Cameroun oriental (ex-Cameroun français) et le Cameroun occidental (ex-*Southern Cameroon*). Avec le recul, plusieurs sources attestent que les négociations qui ont abouti à la création de la République fédérale étaient marquées par de nombreux vices de procédure et un rapport de forces largement en faveur

de la partie francophone, car le projet de la constitution qui a donné lieu à l'État fédéral, a été rédigé sous la houlette des élites francophones aidées par des constitutionnalistes français, au grand dam des délégués anglophones dont certains n'ont découvert le projet de constitution qu'au début de la conférence de Foumban (Abwa, 2011, p. 196; Kpwang Kpwang, 2012, p. 165; Le Vine, 1964, p. 213; Mbonda, 2019; Mohamed et al., 2017). Williard Johnson (1970, p. 168) a noté une impréparation de la délégation anglophone qui s'est manifestée par des dissensions et des confusions dans ses rangs pendant la conférence, contrairement à la délégation du Cameroun francophone qui avait une parfaite maitrise de son dossier et de la structure fédérale qu'elle souhaitait mettre en place.

C'est seulement à la conférence constitutionnelle de Foumban du 17 au 21 juillet 1961, au cours de laquelle les délégués des deux parties ont entériné la réunification du Cameroun, que le projet de la Constitution fédérale rédigé par la partie francophone fut soumis à l'approbation des délégués anglophones qui n'ont finalement pas eu le temps de l'étudier en profondeur et de l'amender (Abwa, 2010, p. 388; Atanga, 2011, p. 48-49; Kpwang Kpwang, 2012, p. 165). Abwa (2010, p. 387-388) affirme que John Ngu Foncha, le chef de la délégation du *Southern Cameroon,* était en possession du projet de la Constitution soumis par la partie francophone plusieurs mois avant la conférence de Foumban, mais ne l'avait pas présenté aux autres membres de la délégation. Était-ce pour des calculs politiciens liés à l'attribution des postes dans le futur État fédéral? La question mérite d'être posée compte tenu des conséquences significatives de ces manœuvres sur le destin des Anglophones. Surtout que John Ngu Foncha qui assumait les fonctions de Premier ministre du *Southern Cameroon* durant les négociations hérita du poste de Vice-Président de la République fédérale du Cameroun après la réunification (Kpwang Kpwang, 2012, p.

165-166). Pour Julius Ngoh[32] (2001, p. 159-164), il n'y a pas de doute que John Ngu Foncha et certaines élites anglophones qui dirigeaient les négociations du côté anglophone se sont compromis avec la partie francophone en échange des postes importants dans le futur gouvernement fédéral.

De ce qui précède, on peut conclure que les bases politiques de la réunification des deux Cameroun étaient sapées durant les négociations au cours desquelles la partie anglophone n'a été qu'un faire-valoir, trahie par ses élites et noyautée par la partie francophone. Cette fourberie constitue la cause lointaine des conflits sociopolitiques et identitaires contemporains entre les Anglophones et l'État du Cameroun. C'est l'histoire qui juge ainsi sévèrement les acteurs politiques camerounais, anglophones comme francophones, qui poursuivirent leurs agendas personnels lors des négociations qui allaient sceller à jamais le destin du nouvel État réunifié et indépendant du Cameroun.

Les mêmes intrigues et rapports de force ont marqué les négociations entre les provinces fondatrices de la Confédération canadienne. Mais chaque délégué défendait sa province et aucune source n'a jusqu'ici soupçonné la moindre compromission de la part des représentants des provinces fondatrices de la Confédération canadienne comme on en a vu au Cameroun. Depuis son institutionnalisation par la *Loi constitutionnelle de 1867*, le fédéralisme canadien a évolué dans le temps au gré des luttes d'influence entre les entités fédérées et le pouvoir central d'une part et des luttes identitaires des Canadien.ne.s-français.e.s et des peuples autochtones d'autre part.

Comme le rappellent Brady et Cardinal (2006, p. 436), le fédéralisme canadien est un « cadre politique, normatif et institutionnel d'emménagement de la citoyenneté » dans ce

[32] Julius Ngoh est un historien anglophone à la réputation établie au Cameroun. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages et articles scientifiques sur l'histoire du Cameroun.

pays traversé d'est en ouest, et du nord au sud par de grands traits de pluralité ethnoculturelle et linguistique ainsi que par d'importantes disparités. Bonenfant (1954, p. 29) explique la pertinence du fédéralisme pour le Canada en soutenant qu'il « demeure la seule solution politique dans un pays étendu et varié où un État unitaire et uniforme ne peut exister à raison de considérations historiques, sociales, géographiques ou économiques ». Les considérations qui justifient le recours au fédéralisme au Canada, telles que la diversité des trajectoires historiques et des cultures, l'existence des entités ethnonationales en quête d'autonomie et les disparités géographiques sont aussi présentes au Cameroun.

Mais au lieu d'ajuster et d'adapter le fédéralisme aux réalités camerounaises comme c'est le cas au Canada, les dirigeants politiques ont plutôt décidé de l'abandonner au profit de l'État unitaire. Cette réforme intervenue au début des années 1970 pèse de nos jours sur les rapports conflictuels entre le pouvoir central au Cameroun et une partie des Anglophones qui réclament le retour au fédéralisme pour certains et la sécession pour d'autres (Ebongue, 2018, p. 212-213). L'État unitaire, dans son fonctionnement, a aggravé la marginalisation de la minorité anglophone avec la prépondérance du français dans les services publics, l'assimilation des Anglophones à travers le système éducatif et l'organisation des juridictions qui sont calquées sur le modèle français au détriment du modèle anglo-saxon, dont les Anglophones sont familiers depuis l'époque coloniale (Atanga, 2011; Ateki Seta, communication personnelle, 31 août 2021; Ndzi Ngah, communication personnelle, 19 août 2021; Noutcha Issoy, communication personnelle, 25 août 2021).

Le système fédéral était d'autant plus pertinent pour le Cameroun qu'il permettait à l'État fédéral de centraliser sa souveraineté sur des questions stratégiques telles que la défense et la politique étrangère d'une part, et de garantir à chaque État fédéré sa souveraineté dans

l'autogestion de ses affaires internes, notamment les secteurs de l'éducation, de la santé, du service public, du maintien de l'ordre, etc. Un tel système attribue des compétences à chaque entité fédérée pour la préservation de son identité et des héritages historiques.

Cependant, après seulement 11 ans de fédéralisme, le Cameroun bascula dans le système unitaire sous prétexte que la fédération est un frein pour l'unité et l'intégration nationales, en plus d'être un modèle coûteux et complexe (Kpwang Kpwang, 2012, p. 172-173). Les arguments mobilisés par les précurseurs de l'État unitaire au premier rang desquels Ahmadou Ahidjo, le Président du Cameroun de 1960 à 1982, mentionnent le dédoublement des institutions (gouvernement, parlement, administration,) entre les deux États fédérés en plus de celles de l'État fédéral comme source de gaspillage des ressources de l'État et de la lourdeur administrative, d'où la nécessité de tout centraliser dans un État unitaire (Tegna, 2013).

Les difficultés de l'État à supporter financièrement le budget des États fédérés et de l'État fédéral ainsi que l'exigence de la construction de l'unité nationale ont été avancées par le pouvoir en place pour organiser le référendum du 20 mai 1972 au cours duquel les populations devaient répondre par « oui » ou « non » si elle acceptait le passage du système fédéral au système unitaire (Anyangwe, 2009, p. 106-107). À l'issue de la consultation, on enregistra 3 144 846 « oui » contre 176 « non ». Ainsi prit fin l'éphémère expérience du fédéralisme au Cameroun. Ce référendum est l'une des principales causes du conflit identitaire actuel dans les régions anglophones du Cameroun, « un conflit refoulé depuis 1972 et qui revient avec violence » (Mohamed et al., 2017).

Cette révision constitutionnelle a eu lieu en dépit de l'article 47 de la Constitution fédérale de 1961 qui disposait que, « Toute proposition de révision de la présente Constitution

portant atteinte à l'unité et à l'intégrité de la Fédération est irrecevable[33] ». Pour les nationalistes anglophones, ce référendum n'était qu'une manœuvre anticonstitutionnelle du Président Ahidjo dans le but d'« annexer » la partie anglophone du Cameroun et atteindre son objectif de soumettre les peuples anglophones à son pouvoir autoritaire (Anyangwe, 2009, p. 104-105; Atanga, 2011, p. 115). Anyangwe (2009, p. 104) compare même ce référendum à l'Anschluss[34]. Ce qui atteste du degré de ressentiment des Anglophones après le passage de l'État fédéral à l'État unitaire qu'ils considèrent comme un « coup d'État civil » (Nkot, 1999, p. 665). Contrairement au Cameroun, le Canada a maintenu son système fédéral en dépit de ses imperfections et de la permanence des conflits de compétences entre le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux.

Dans la première décennie qui a suivi la réunification des Cameroun francophone et anglophone, le premier était « cinq fois plus populeux, dix fois plus étendu et quinze fois plus riche » que le second (Benjamin, 1971, p. 281). Cette disparité entre les deux entités politiques a pesé lors des négociations qui ont abouti à la création de la République fédérale du Cameroun, mais aussi sur le rapport de pouvoir entre l'entité anglophone et l'entité francophone au sein des institutions fédérales (Le Vine, 1971, p. v; Mandjack et Ndock, 2019, p. 120). En effet, dans la mémoire collective des Anglophones, les accords politiques qui furent à la base de la Constitution de 1961, n'ont pas été respectés par l'entité francophone, qui a profité de son poids démographique, géographique et politique pour noyauter l'entité anglophone (Anyangwe, 2009; Atanga, 2011).

La République fédérale du Cameroun (1961-1972) était constituée de deux États fédérés (anglophone et francophone) qui disposaient chacun de son gouvernement, de son

[33] Constitution du 1er septembre 1961, article 47.
[34] L'annexion de l'Autriche par l'Allemagne Nazi en 1938.

administration et de son assemblée législative en plus de l'assemblée des chefs traditionnels au Cameroun anglophone (Kpwang Kpwang, 2012, p. 165; Tegna, 2013) . Ces États fédérés, chapeautées par les institutions fédérales telles que le gouvernement fédéral et l'Assemblée fédérale conservaient de réelles compétences pour la gestion des affaires locales, d'autant plus que pour aller d'un État fédéré à un autre, il fallait disposer d'un laissez-passer (Ebongue, 2018, p. 208). L'abrogation du système fédéral réduisit à néant ces compétences des Anglophones de gérer eux-mêmes leurs institutions, car le Cameroun devint un État centralisé et monolithique. C'est le début du déclin de l'héritage colonial britannique et de l'assimilation de la minorité anglophone par la majorité francophone.

Les différentes formes d'organisation politique et administrative au Cameroun anglophone et au Cameroun francophone pendant la fédération entre 1961 et 1972 capitalisaient respectivement les héritages des systèmes coloniaux britannique et français dans le pays (Le Vine, 1971, p. v). Elles constituent de nos jours le fondement des revendications identitaires des Anglophones. Ces derniers veulent préserver leur héritage historique, de même que la majorité francophone a préservé le sien. Cependant, il semble que ces revendications n'ont pas seulement pour but de sauver un héritage ; elles visent aussi à soustraire la partie anglophone du régime centralisateur et autocratique qui s'est installé à Yaoundé depuis l'indépendance du pays (Ndzi Ngah, communication personnelle, 19 août 2021) – un régime marqué par les restrictions des libertés fondamentales et des droits démocratiques des citoyens. L'imposition du parti unique dès 1966 par le régime Ahidjo au nom de l'unité nationale et la répression massive et brutale des manifestations publiques (des partis d'oppositions, des syndicats et des associations d'étudiants) par le régime actuel

de Biya donnent raison à ceux qui pensent qu'en voulant obtenir l'autonomie dans le cadre de la fédération avec la partie francophone, les Anglophones veulent aussi se mettre à l'abri de la gouvernance autocratique et centralisatrice des institutions que les élites francophones imposent au pays (Atanga, 2011, p. 194).

La question de la gouvernance et du rapport de pouvoir politique avec les citoyens et avec les institutions est ainsi l'un des enjeux du conflit entre l'entité anglophone et le pouvoir central au Cameroun. Les brutalités contre les populations et autres violations des droits humains attribués aux forces de défense et de sécurité ces dernières années dans le sillage de la guerre civile contribuent à délégitimer l'État et ses représentants dans les régions anglophones (Ateki Seta, communication personnelle, 31 août 2021). Ainsi, on peut remarquer que dans ce conflit, les enjeux politiques, linguistiques et culturels nourrissent les revendications identitaires de la minorité anglophone.

Le point culminant du conflit est atteint en 2016 lorsqu'éclatèrent les grandes manifestations de rue dans les régions anglophones, notamment dans le Nord-ouest et le Sud-ouest (Ebongue et Djoum Nkwescheu, 2018, p. 13; Nwati, 2021, p. 4). Il apparut alors clairement que le conflit qui couvait entre les deux communautés linguistiques depuis des décennies et lié à l'identité de la minorité anglophone entrait dans une phase de confrontation active. Les revendications portées par les manifestant.e.s faisaient clairement référence à l'exclusion de la langue anglaise et à l'assimilation des Anglophones par la majorité francophone à travers le système éducatif et l'administration entre autres. Les syndicats d'avocats et d'enseignants furent les premiers à se mobiliser pour réclamer les réformes structurelles et la prise en compte des spécificités du système anglo-saxon dans l'élaboration des programmes, des textes règlementaires et des politiques publiques dans

leurs secteurs respectifs (Ebongue et Djoum Nkwescheu, 2018, p. 13; Nwati, 2021, p. 7). Face au mutisme du gouvernement, ils sont descendus dans la rue et ont ensuite décrété la « *ghost town*[35] ». C'est dans ce contexte que des étudiants, des commerçants et une partie de la population se sont joints aux protestations.

L'objectif déclaré de ces manifestations de rue était de rompre avec le projet assimilationniste dont font l'objet les Anglophones à travers la marginalisation de leur héritage historique et de leur identité linguistique. Cette mobilisation a levé le voile sur le problème anglophone que certains acteurs politiques et de la société civile proches du pouvoir refusaient de reconnaitre. Ceux qui délégitimaient les revendications anglophones et niaient l'existence du malaise identitaire de l'entité anglophone ont été obligés de revoir leur position et de reconnaitre du bout des lèvres la légitimité de certaines revendications maintenant que le problème s'est posé bruyamment.

À la suite de la répression dont les étudiants, les enseignants, les avocats et d'autres membres de la société civile ont été victimes de la part des forces de sécurité camerounaises dès novembre 2016 dans les régions anglophones, la situation s'est envenimée et le conflit s'est durablement installé dans cette partie du pays. L'arrestation des leaders syndicaux initiateurs de ce mouvement populaire non structuré, qui a pris naissance hors de tout cadre politique, a poussé de nombreux manifestants dans la clandestinité pour certains et à l'exil pour d'autres. C'est dans ce contexte que les violences se sont généralisées de part et d'autre avec la création de groupuscules armés qui revendiquent désormais la sécession et l'indépendance de la partie anglophone du Cameroun, car, disent-ils, les Anglophones sont

[35] « Ghost town » ou « Ville morte » en français est une stratégie de lutte utilisée par les Anglophones dans leurs régions contre le pouvoir en place. Elle consiste à déserter les rues, les commerces, les écoles et autres lieux d'activité du quotidien dans le but de paralyser le fonctionnement des villes et des institutions.

des citoyens de seconde zone dans la République du Cameroun (Nwati, 2021, p. 7-8). Ces mouvements séparatistes sont présentés par les pouvoirs publics comme des « groupes terroristes » et pourtant, ils illustrent juste les fractures d'un pays où couvent des tensions multiples depuis des décennies (Eboko et Awondo, 2018).

Au regard de ce qui se joue au Cameroun actuellement, la Confédération canadienne apparait comme l'exemple d'un État traversé par des clivages et des enjeux identitaires, mais qui a su les contenir dans les cadres institutionnels. Le fédéralisme canadien permet aux entités fédérées de légiférer et de modifier leurs constitutions respectives à l'exception de tout ce qui a trait à la fonction du lieutenant-gouverneur, qui est le représentant du Roi d'Angleterre dans les provinces (Bonenfant, 1954, p. 25). La *Loi constitutionnelle* de 1867 a défini en son article 91, 29 domaines de compétences exclusives du gouvernement fédéral et en son article 92, 16 domaines de compétence des gouvernements provinciaux dont les plus pertinents sont résumés dans le tableau ci-après proposé par Chouinard (2019, p. 49).

Tableau 2: Partage des principales compétences entre les paliers fédéral et provincial au Canada

Compétences fédérales	**Compétences provinciales**	**Compétences partagées ou concurrentes**
Monnaie et banques	Éducation	Immigration
Défense nationale	Santé	Agriculture
Droit criminel	Aide sociale	Pensions de vieillesse
Statistiques et recensement	Administration de la justice	
Échange et commerce interprovincial et international	Ressources naturelles	
Autochtones	Municipalités	
Citoyenneté	Droit civil	
Radio et télévision	Célébration du mariage	
Énergie nucléaire	Commerce intraprovincial	
Pénitenciers	Propriété privée	
Assurance-emploi	Relation de travail	
Propriété intellectuelle		
Navigation et sécurité des eaux		

Source : Chouinard, S. (2019). Le fédéralisme. In *Le Canada dans le monde : Acteurs, idées, gouvernance*. Presses de l'Université de Montréal, p.49.

Il ressort de ce tableau que les domaines de compétence qui touchent à la souveraineté nationale et aux enjeux stratégiques pour le Canada tels que la défense nationale, les relations internationales, la monnaie et les banques, la citoyenneté, l'énergie nucléaire, etc. sont de la compétence du gouvernement fédéral. Une telle disposition permet au pouvoir central d'assurer la paix et la sécurité et de protéger les intérêts vitaux du pays, aussi bien à l'intérieur de la Confédération que sur la scène internationale. Quant aux gouvernements provinciaux, ils contrôlent les domaines de compétences qui leur permettent « de protéger leurs spécificités culturelles et locales » (Chouinard, 2019, p. 48).

En effet, l'article 93 de la *Loi constitutionnelle* de 1867 donne compétence aux législatures provinciales de définir les politiques éducatives sur leurs territoires respectifs dans le respect des droits des minorités religieuses (protestantes au Québec et catholiques hors du Québec) à une éducation séparée, respectueuses de leurs identités. Aussi, les provinces ont la compétence de prélever les taxes, d'exploiter et de vendre les ressources naturelles de leurs territoires, d'administrer la justice, le droit civil, de gérer le système de santé, et autres.

L'exploitation des ressources naturelles et la taxation directe des produits permettent aux provinces de disposer des ressources conséquentes pour le fonctionnement de leur administration. Il est à noter que d'après cette organisation de la fédération, le gouvernement central a le pouvoir d'abroger, pour une raison ou une autre, une loi provinciale dans un délai d'un an, même si cette disposition n'a plus été utilisée au cours des dernières décennies (Bonenfant, 1954, p. 26). Aussi, les compétences subsidiaires, c'est-à-dire celles qui n'ont pas été expressément définies et attribuées par la *Loi constitutionnelle*, tombent dans le giron du gouvernement fédéral.

Ainsi, avec une telle organisation, les provinces qui ont des identités spécifiques très marquées comme le Québec, la seule province unilingue francophone du pays, ont le pouvoir de préserver leur identité sur leur territoire et de définir les politiques publiques en fonction de leurs aspirations. Cette compétence a le mérite de réduire la portée des revendications sécessionnistes. Le fédéralisme est donc l'un des modèles de gouvernance à travers lequel le Canada répond aux luttes pour la reconnaissance des minorités nationales et linguistiques à l'intérieur de ses frontières. Cependant, ce modèle est loin d'être parfait. Il est marqué, comme dans tous les autres systèmes fédéraux, par l'imbroglio autour des compétences et la difficulté de définir les pouvoirs dévolus à chaque ordre de gouvernement.

En effet, comme l'a remarqué Bonenfant (1954, p. 30) il y a de cela plusieurs décennies, le partage des pouvoirs entre le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux est « la grande difficulté…du fédéralisme canadien ». Depuis les origines jusqu'à nos jours, la Confédération canadienne est marquée par d'incessants conflits de compétences entre les ordres de gouvernement fédéral et provincial. Du fait de leur régularité tout au long de l'histoire, ces conflits de compétences entre les provinces et l'État central sont devenus « un aspect fondamental de la structure politique canadienne » (Lapointe-Gagnon, 2019, p. 45).

Au conflit de compétences entre le pouvoir central et les pouvoirs locaux dans la Confédération, s'ajoutent les divergences idéologiques entre les entités fédérées concernant le contenu du fédéralisme canadien et les attentes des uns et des autres vis-à-vis de ce système de gouvernance. En effet, pour les Francophones, le fédéralisme canadien doit favoriser le vivre-ensemble entre les peuples et l'autogouvernement des provinces,

alors que les Anglophones le considèrent comme un moyen pour renforcer l'efficacité des politiques publiques et construire une identité pancanadienne au-delà des clivages linguistiques, régionaux ou provinciaux (Brady et Cardinal, 2006, p. 437). Il en ressort que les Francophones, étant minoritaires dans le pays, ont une conception identitaire et autonomiste du fédéralisme contrairement aux Anglophones qui sont, quant à eux, moins dogmatiques et davantage pragmatiques sur les questions identitaires au sein de la Confédération canadienne. Par exemple, la nation canadienne-française a ses survivances dans les revendications identitaires au Canada, alors qu'on trouve rarement les partisans d'une nation canadienne-anglaise (Brady et Cardinal, 2006, p. 448-449); tout simplement parce que les Canadiens anglais sont majoritaires et ne courent pas le risque d'une disparition identitaire contrairement aux Canadiens français qui traversent une profonde crise identitaire marquée par la peur existentielle autour de leur culture et de leur langue en situation minoritaire dans diverses provinces du Canada.

Si dans les sociétés de diversité, les groupes minoritaires ont toujours besoin de plus d'autonomie et d'indépendance vis-à-vis du pouvoir central, c'est pour mieux préserver leur identité culturelle et leur héritage historique contre l'assimilation par des groupes majoritaires. C'est le cas par exemple des peuples autochtones et des Francophones du Québec qui sont des minorités nationales dans la Confédération canadienne. Comme il a été montré plus haut, au cours de plus de 150 ans d'histoire de la Confédération canadienne, le combat des minorités francophones et des peuples autochtones a toujours été, prioritairement, la survie de leurs identités et de leurs cultures dans un pays de plus en plus multiculturel où les tendances pluralistes menacent de fondre les peuples fondateurs dans le flot de la diversité ethnoculturelle au même titre que les nouveaux arrivants. De ce point

de vue et au regard des conflits identitaires dans lesquels sont engagés les Canadiens français et les peuples autochtones au Canada, il semble que le fédéralisme n'apporte pas encore de réponse attendue par ces minorités nationales reconnues par la Constitution comme des peuples fondateurs.

À ce propos, on peut observer que les Francophones du Québec sont très critiques du fédéralisme tel qu'il est pratiqué actuellement au Canada, car ils voudraient un fédéralisme communautaire ou multinational qui érigerait les communautés nationales comme des « pôles d'identification » et des « piliers de l'État fédéral » (A.-G. Gagnon, 2006, p. 7), ce qui n'est pas le cas du modèle canadien actuel, puisque ce dernier privilégie une citoyenneté unificatrice et commune à l'échelle du Canada sans la reconnaissance des spécifiés régionales ou provinciales (Brady et Cardinal, 2006, p. 440). L'un des symboles de l'unité politique du Canada est l'allégeance que prêtent tous les députés de toutes les provinces à la monarchie britannique.

Pour des raisons politiques et historiques qui remontent à la défaite de la France face à l'Empire britannique lors de la guerre de conquête (1754-1760), les Canadien.ne.s français.e.s entretiennent un rapport douloureux avec les serments d'allégeance à la monarchie britannique (Noël, 2022). Ce conflit mémoriel est particulièrement perceptible dans les institutions politiques québécoises où des élus refusent souvent de prêter allégeance au roi ou à la reine pour manifester leur désaveu du régime constitutionnel canadien qui fait du roi d'Angleterre, le roi du Canada. C'est par exemple le cas de certains députés de l'Assemblée nationale du Québec, élus lors des élections du 3 octobre 2022, qui ont refusé de prêter allégeance au roi Charles III (La Presse canadienne, 2022), alors qu'en vertu de la Constitution du Canada, les députés fédéraux et provinciaux doivent prêter

allégeance à la monarchie britannique avant leur entrée en fonction[36]. Le serment au roi devient ainsi un théâtre de lutte identitaire entre les Canadien.ne.s Français.e.s et le Canada. La centralisation des lois et des politiques sur la citoyenneté et l'allégeance à la monarchie britannique est apparue comme un moyen pour le gouvernement fédéral d'affirmer sa souveraineté sur le contrôle des frontières et de l'identité politique de la Confédération canadienne.

La demande de reconnaissance d'une nation québécoise par les nationalistes du Québec est similaire à la demande de la minorité anglophone du Cameroun qui revendique sa reconnaissance en tant que nation établie sur son territoire qu'est l'ex-*Southern Cameroon*. La représentation de l'identité nationale anglophone s'appuie sur l'histoire coloniale et sur les circonstances qui ont abouti à la naissance de l'ancienne République fédérale du Cameroun. Pour les Anglophones, les négociations qui ont abouti à la République fédérale du Cameroun engageaient deux nations souveraines d'égale valeur (Anyangwe, 2009, p. 90). De ce postulat dont la véracité reste à démontrer, les Anglophones tirent la conclusion que le *Southern Cameroon* fut un État souverain et constitue aujourd'hui une nation distincte qui a droit à l'autodétermination (Anyangwe, 2009, p. 91). Si on peut reconnaitre aux Anglophone les attributs d'une minorité nationale tels que définis par Kymlicka (Kymlicka, 2001, p. 24-25), c'est-à-dire des peuples qui partagent une même langue

[36] Article 128 de la *Loi constitutionnelle de 1867* stipule que « Les membres du Sénat ou de la Chambre des Communes du Canada devront, avant d'entrer dans l'exercice de leurs fonctions, prêter et souscrire, devant le gouverneur-général ou quelque personne à ce par lui autorisée, — et pareillement, les membres du conseil législatif ou de l'assemblée législative d'une province devront, avant d'entrer dans l'exercice de leurs fonctions, prêter et souscrire, devant le lieutenant-gouverneur de la province ou quelque personne à ce par lui autorisée, — le serment d'allégeance énoncé dans la cinquième annexe de la présente loi ; et les membres du Sénat du Canada et du conseil législatif de Québec devront aussi, avant d'entrer dans l'exercice de leurs fonctions, prêter et souscrire, devant le gouverneur-général ou quelque personne à ce par lui autorisée, la déclaration des qualifications énoncée dans la même annexe. »

(l'anglais), un même héritage historique et culturel distinct des autres (l'héritage colonial anglo-saxon) et qui sont établis sur un territoire donné (*Southern Cameroon*), on ne peut pas en revanche leur reconnaitre une quelconque souveraineté politique lors des négociations qui ont abouti à la réunification du 1er octobre 1961. La raison est que l'ONU ne leur avait pas offert l'option de constituer un État souverain après leur indépendance. Comme l'indique la question du plébiscite citée plus haut, les populations de l'ex-Cameroun britannique devaient choisir entre rejoindre la fédération du Nigeria et se réunifier avec la République indépendante du Cameroun.

Nonobstant l'existence d'un courant indépendantiste au sein de la population et de la classe politique, l'ONU et la Grande-Bretagne n'avaient pas envisagé l'option de l'indépendance pour le *Southern Cameroon*. Par conséquent, ce territoire n'a jamais eu des attributs d'un État indépendant et souverain contrairement à ce qui est soutenu dans les milieux nationalistes anglophones. Il s'agissait à cet effet d'« un mariage inégalitaire entre deux anciennes colonies » (Mohamed et al., 2017) qui s'est traduit par la faiblesse de la position des Anglophones lors de la conférence constitutionnelle de Foumban qui a donné naissance à la République fédérale du Cameroun le 1er octobre 1961. En vertu de cette trajectoire historique singulière et de l'héritage colonial distinct de celui de la majorité francophone, le maintien du fédéralisme tel qu'il a existé entre 1961 et 1972 au Cameroun aurait permis à la minorité anglophone de mieux préserver son identité nationale et sa spécificité linguistique, culturelle et institutionnelle, et ainsi atténuer les revendications sécessionnistes qui ont pris de l'ampleur dans le pays au cours des dernières années.

À l'observation, on peut dire que c'est à travers la reconnaissance des Francophones du Québec en tant que minorité nationale par le gouvernement fédéral (Bouchard, 2011, p.

426) ainsi que par le transfert des compétences élargies au Québec, que le Canada a fragilisé la position des souverainistes québécois – même si le fédéralisme canadien, tel qu'il fonctionne aujourd'hui, continu d'être vitupéré par la classe politique québécoise qui l'estime trop centralisé et pas assez ouvert aux communautés nationales (Gagnon, 2006, p. 7).

On rencontre aussi dans le contexte camerounais des revendications pour un fédéralisme communautaire ou multinational comme voulu par le Québec. Cabral Libii (2021) est l'un des précurseurs de ce courant au Cameroun[37]. Il propose le rétablissement du fédéralisme, non pas à deux États fédérés comme ce fut le cas entre 1961 et 1972, mais à plusieurs régions ou entités identitaires fédérées dont la rationalité serait la communauté ethnoculturelle. Cabral Libii (2021, p. 29) postule que « les frontières communautaires existent de façon tangible » au Cameroun et la solution aux tensions identitaires et au clivage entre Francophone et Anglophone dans le pays serait tout simplement de « poser l'État sur les communautés » constituées sur une base identitaire. La faiblesse d'une telle proposition est qu'il existe au Cameroun une infinité d'identités linguistiques, régionales, ethniques et culturelles dont certaines se recoupent sans que l'on soit capable de déterminer les contours, encore moins le nombre exact.

Au-delà du clivage francophone-anglophone, trouver des communautés humaines qui auraient chacune une identité homogène susceptible d'être le socle d'une entité fédérée dans un vaste ensemble fédéral peut s'avérer impossible dans le contexte camerounais, sinon on se retrouverait avec des centaines de petites entités qui se ressemblent sur certains

[37] Cabral Libii est un jeune acteur politique et député de la Nation depuis 2020. Président du Parti Camerounais pour la Réconciliation Nationale (PCRN), il a été classé 3e aux élections présidentielles de 2018.

traits et se distinguent sur d'autres. Fonder le fédéralisme sur un objet aussi mal défini (communauté identitaire) est à tout point de vue, hasardeux. Le terme de fédéralisme communautaire prend plus de sens dans le contexte québécois que dans celui du Cameroun qui est constitué d'au moins 250 communautés ethniques.

Entre le Canada et le Québec, la question du fédéralisme et de la citoyenneté est un objet de conflit (Brady et Cardinal, 2006). Le gouvernement fédéral a toujours défendu les principes et les valeurs d'une citoyenneté néo-libérale commune à tous les Canadiens et à toutes les Canadiennes, alors que le Québec a une longue tradition de revendication d'une citoyenneté identitaire qui, selon lui, est gage de son autonomie et de sa résistance à l'assimilation anglo-saxonne (Brady et Cardinal, 2006, p. 441). À cet effet, il y a une permanence des conflits de compétences entre le gouvernement fédéral et le gouvernement du Québec sur des questions identitaires et particulièrement celles liées à la place de la langue française au Québec et plus globalement au Canada. À titre illustratif, l'une des revendications actuelles du gouvernement québécois est le rapatriement de l'ensemble des pouvoirs dans la procédure de l'immigration afin de pouvoir octroyer les visas aux immigrants francophones sans passer par Ottawa (Carabin, 2022).

L'enjeu des compétences sur l'immigration pour le gouvernement du Québec est de se servir de ce levier pour protéger la langue française à travers l'accueil et l'intégration massifs des immigrants francophones. Même dans la province de l'Ontario, l'un des théâtres de la lutte pour la survie du fait français au Canada, les minorités francophones misent sur l'accueil massif des immigrants francophones pour renforcer la francophonie ontarienne qui est à l'étroit dans une province majoritairement anglophone (Grunerud,

communication personnelle, 25 avril 2022; Jolin, communication personnelle, 25 octobre 2021; Mercier, communication personnelle, 27 avril 2022).

Le fédéralisme canadien, dans son opérationnalisation, permet aux Canadiens et aux Canadiennes de s'identifier à deux communautés politiques : le Canada en tant que pays et la province en tant qu'entité fédérée. Mais dans ce contexte, l'identification au Canada, à ses valeurs et à sa citoyenneté n'est pas une option, elle s'impose à tout citoyen contrairement à l'identification à la communauté politique provinciale, qui reste un choix pour tout.e citoyen.ne. Par exemple, on peut être Canadien résident au Québec sans s'identifier à l'identité québécoise de langue française, tout comme il y des Francophones de l'Ontario qui ne s'identifient pas comme Franco-Ontarien.ne, mais comme Canadien.ne-Français.e, ou tout simplement comme Canadien.n.e. Certes, pour des raisons politicienne et identitaire, certains francophones du Québec rejettent symboliquement la nationalité canadienne et revendique plutôt une « nationalité Québécoise ». C'est par exemple le cas du nationaliste québécois Mathieu Bock Coté qui, lors de ses apparitions dans les médias en France, n'hésite pas à reprendre les journalistes qui le présentent comme « Canadien », pour les faire remarquer qu'il est plutôt « Québécois », ce qui n'est pas la même chose pour lui.

Aussi, pour des raisons historiques, les peuples autochtones dont l'identité est antérieure à la création du Canada ne s'approprient pas nécessairement la citoyenneté canadienne qu'ils rattachent au colonialisme qui a détruit leur civilisation (Palmater, 2020; Ross-Tremblay, communication personnelle, 2 février 2022a). En effet, si le fédéralisme canadien permet aux minorités nationales ou régionales de préserver leurs spécificités identitaires et culturelles à travers l'autogouvernement au niveau des provinces, il n'offre pas ces droits

aux nations autochtones en quête de reconnaissance politique. Au contraire, selon Papillon (2006, p. 463-464), le fédéralisme canadien constitue plutôt un obstacle majeur à l'autodétermination des nations autochtones d'autant plus que la *Loi constitutionnelle* à la base du système fédéral ne les reconnait pas comme des « entités politiques constituantes ». Aussi, les droits collectifs des minorités ethnoculturelles issues de l'immigration sont dans l'angle mort du fédéralisme canadien. C'est pour apporter des solutions à cette marginalisation identitaire des populations issues de l'immigration que la politique du multiculturalisme a été instituée en 1971 par le gouvernement fédéral avec pour but de rendre l'État canadien plus sensible aux demandes de reconnaissance des minorités issues ethnoculturelles.

2 Le multiculturalisme et la promotion du vivre-ensemble au Canada et au Cameroun : Analyse croisée des dynamiques institutionnelles et politiques

Le multiculturalisme est l'une des dimensions de la gouvernance pluraliste revendiquée par le Cameroun et le Canada. Il repose sur la reconnaissance et la promotion de la diversité culturelle ainsi que sur des politiques d'identités en faveur de la participation et de la représentation des groupes minoritaires à divers niveaux de gouvernance. Cette section s'emploie à analyser comment le multiculturalisme est pensé et appliqué dans les deux pays.

2.1 Les politiques d'identité au Canada et au Cameroun : entre institutionnalisation et improvisation

La politique du multiculturalisme a été instituée au Canada en 1971, un peu plus d'un siècle après la création du pays. Elle est l'œuvre de Pierre-Elliot Trudeau[38], l'ancien Premier

[38] Premier ministre libéral du Canada entre le 20 avril 1968 et le 3 juin 1979, puis entre le 3 mars 1980 et le 30 juin 1984.

ministre qualifié de « Père » du bilinguisme et du multiculturalisme canadien par l'historien Michael Bliss (1994, p. 246). En 1988, la politique du multiculturalisme est devenue une loi fédérale (Adama, 2020, p. 63; Direction des services législatifs, 2014). À cet effet, elle est l'un des piliers du pluralisme que le pays ne cesse de promouvoir depuis les années 1970 comme modèle de gouvernance de sa riche diversité. Avant cette consécration législative du multiculturalisme comme loi fédérale, la *Charte canadienne des droits et libertés* adoptée en 1982 et inscrite dans la constitution du pays, disposait déjà en son article 27 que « toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens ». Le Canada est ainsi devenu le premier pays au monde à avoir inscrit dans sa Constitution le multiculturalisme comme valeur devant orienter le processus de prise des décisions au niveau fédéral (Dewing, 2013, p. 5; Ghouenzen Mfondi, 2020, p. 115).

À la différence du Canada qui compte à ce jour plus d'un demi-siècle d'expérience du multiculturalisme avec d'importants textes législatifs et programmes gouvernementaux sur la question, le Cameroun n'a connu la première formulation du multiculturalisme en tant que politique publique qu'en 2017, lorsque le Président de la République Paul Biya a annoncé par décret, la création de la Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme (CNPBM)[39]. Dans l'histoire du Cameroun indépendant, c'est la première fois qu'un dirigeant camerounais à ce niveau de responsabilité utilise le concept de multiculturalisme comme modèle de gouvernance dans les institutions publiques. Cependant, le Président Paul Biya qui a initié cette réforme[40]

[39] Décret n°013/2017 du 23 janvier 2017 portant création et organisation de la Commission nationale pour la promotion du bilinguisme et du multiculturalisme (CNPBM).

[40] Dans la préface du livre de Jean-Marie Bodo, *Le multiculturalisme camerounais et sa praxis quotidienne*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2020, p. 8.

soutient qu'avant la création de la CNPBM, il existait déjà des lois qui « favorisaient l'entente entre les diverses entités socioculturelles de [la] Nation ». On peut à ce propos parler d'un multiculturalisme avant la lettre.

La CNPBM a été créée pour « promouvoir le bilinguisme et le multiculturalisme au Cameroun, dans l'optique de maintenir la paix, de consolider l'unité nationale du pays et de renforcer la volonté et la pratique quotidienne du vivre-ensemble de ses populations » (Mafany Musonge, 2019, p. 6). Son objectif est ambitieux et pourtant elle manque encore de moyens législatifs et politiques pour effectuer un travail de veille et contraindre les entités publiques et privées à respecter les principes de l'inclusivité dans la gouvernance en commençant par le bilinguisme qui est consacré par la Constitution (Efoua Mbozo'o, communication personnelle, 24 août 2021).

La CNPBM est un organe consultatif sur lequel s'appuie le Président de la République pour donner une dimension multiculturelle aux politiques publiques et rendre les institutions de l'État plus en plus inclusives. La diversité des membres de cet organe (magistrats, universitaires, membres de la société civile, religieux, Anglophones, Francophones, jeunes, moins jeunes, hommes, femmes, administrateurs civils...) rend compte de la volonté de rassembler le maximum de sensibilités socioculturelles dans cette institution chargée de faire des propositions à l'État pour protéger le bilinguisme et le multiculturalisme dans son fonctionnement. Même si cette diversité répond à des objectifs politiques louables, elle peut constituer un frein à l'efficacité de la CNPBM dans la mesure où, en tant que nouvelle institution devant aiguiller l'État sur la pratique du multiculturalisme, les critères de choix de ses membres devraient être axés sur la compétence technique et non sur l'appartenance identitaire (Efoua Mbozo'o, communication personnelle, 24 août 2021). Aussi, ses

membres qui sont nommés par le Président de la République restent sous l'autorité de ce dernier et ne disposent pas de moyens juridiques pour agir directement sur les institutions ou les décideurs du secteur public qui ne respecteraient pas les principes du bilinguisme et du multiculturalisme. Au Canada, ce problème a été réglé depuis 1988 par la consécration législative de la politique du multiculturalisme qui est ainsi devenue une loi; c'est-à-dire qu'elle s'impose à tout le monde y compris au Premier ministre. Les citoyens eux-mêmes veillent à son application et peuvent interpeller par des voies légales ou traduire devant les tribunaux, toute institution qui ne la respecterait pas.

Comme toute politique gouvernementale, les politiques d'identité canadiennes et camerounaises ne sont pas des générations spontanées. Il résulte des luttes identitaires et des revendications plus ou moins violentes des minorités nationales, ethnoculturelles et linguistiques dans les deux pays, à différents moments de leur histoire. Au Canada, la proclamation de la politique du multiculturalisme par le gouvernement fédéral en 1971 fait suite à des mouvements sociopolitiques qui ont agité le pays au cours de la décennie 1960, notamment l'intensification de la lutte pour la reconnaissance des Autochtones, la montée du nationalisme au Québec et les ressentiments manifestés par des minorités ethniques issues de l'immigration (Leman et Canada Bibliothèque du Parlement Service de recherche, 1994).

Au Cameroun, même si les manifestations identitaires et les revendications de diverses minorités ethnoculturelles constituent une constante dans l'histoire du pays (Mandjack et Ndock, 2019), ce n'est qu'à la fin de la décennie 2010 que l'État a décidé d'ériger le multiculturalisme au rang de modèle de gouvernance sociale, politique et institutionnelle. Cette évolution est directement liée au contexte sociopolitique marqué par de grandes

manifestations dans les régions anglophones du pays sur fond de revendication identitaire et de contestation de la suprématie de la langue française et du modèle de gouvernance des Francophones dans les institutions et le service public (Ghouenzen Mfondi, 2020, p. 113). Le multiculturalisme est donc pensé aussi bien au Cameroun qu'au Canada, comme une solution politique aux conflits identitaires nés de la lutte pour la reconnaissance des minorités ethnoculturelles, nationales et linguistiques dans les deux pays.

Au Canada, la loi définit la politique du multiculturalisme comme la reconnaissance et la promotion de la diversité culturelle et raciale dans la société canadienne (Direction des services législatifs, 2014). À cet effet, la *Loi sur le multiculturalisme canadien* présente la politique du multiculturalisme comme une « caractéristique fondamentale de l'identité et du patrimoine canadiens » et une « ressource inestimable pour l'avenir du pays » (art.3 alinéa 1b). Ainsi, elle impose aux institutions fédérales (art.3 alinéa 2), entre autres, de garantir « l'égalité des chances d'emploi et d'avancement » aux « Canadiens de toutes les origines »; de promouvoir la participation de tous et de toutes à l'évolution du pays, de sensibiliser le public sur la connaissance et le respect de la diversité de la société canadienne, de « recueillir des données statistiques permettant l'élaboration de politiques, de programmes et d'actions tenant dûment compte de la réalité multiculturelle », et de « conduire leurs activités en tenant dûment compte de la réalité multiculturelle du Canada ».

Selon la Députée fédérale, Marie-France Lallonde (communication personnelle, 15 février 2022), le multiculturalisme canadien dans ses fondements et ses usages a pour but de permettre aux différentes entités culturelles du pays de conserver chacune son identité culturelle et de la valoriser dans l'espace public dans le respect des lois, sans courir le

risque d'être discriminées. Le gouvernement fédéral s'appuie sur la *Loi sur le multiculturalisme* pour combattre la discrimination et promouvoir l'égalité de chance dans la société, afin que toutes les Canadiennes et tous les Canadiens, sans distinction de pays d'origine ou de culture, puissent contribuer à l'évolution du pays (Canada Multiculturalisme et al., 1993; Côté-Vaillancourt et Maclure, 2021, p. 90).

Pour renforcer le sentiment d'appartenance des membres des minorités ethnoculturelles et racialisées dans la société canadienne et réaffirmer la « canadianité » de leur identité, le gouvernement fédéral a entrepris depuis quelques décennies un travail mémoriel qui consiste à souligner et à valoriser la contribution de chaque communauté à l'édification du Canada. Par exemple, dès 1995, la Chambre des communes a proclamé le mois de février comme le mois de l'histoire des Noirs au Canada, un mois au cours duquel « les Canadiens célèbrent les multiples réalisations et apports de Canadiens noirs et de leurs communautés qui, tout au long de l'histoire, ont grandement contribué à faire du Canada un pays culturellement diversifié, compatissant et prospère » (Patrimoine canadien, 2021). Plusieurs autres minorités racialisées et ethnoculturelles ont également des mois qui sont consacrés à la promotion de leurs identités culturelles et de leurs patrimoines historiques. C'est le cas du mois de mai qui est le « mois du patrimoine asiatique » et « le mois du patrimoine juif canadien », le mois d'octobre qui est le « mois du patrimoine latino-américain », le mois de juin qui est désigné comme le « mois national de l'histoire autochtone », etc. (Patrimoine canadien, 2017).

Presque tous les mois de l'année sont consacrés à la célébration de l'immense patrimoine culturel et historique des différentes communautés ethnoculturelles et nationales qui constituent la société canadienne. C'est l'une des réalisations de la *Loi sur le*

multiculturalisme dont l'un des objectifs est justement de promouvoir les différentes identités culturelles des Canadiens et des Canadiennes. Mais cela n'empêche que les minorités racialisées en général soient quotidiennement aux prises avec le racisme systémique dans la société.

Même si le multiculturalisme a une portée générale et vise à « garantir l'exercice effectif des droits communs à la citoyenneté » (Kymlicka, 2001, p. 51) dans le contexte canadien, il est surtout destiné à favoriser l'intégration des minorités ethnoculturelles issues de l'immigration (Adama, 2020, p. 64). À ce propos, on peut affirmer que la *Loi sur le multiculturalisme* au Canada se présente comme le « service après-vente » de la politique canadienne de l'immigration qui, depuis les années 1950, a ouvert le pays aux vagues d'immigrant.e.s venus des quatre coins du monde. L'intégration de ces populations qui s'installent dans le pays avec leurs cultures d'origine et leurs religions aussi diverses que variées est prise en charge par la *Loi sur le multiculturalisme*. Cependant, les minorités nationales au Canada telles que les Canadien.ne.s-Français.e.s du Québec et les peuples autochtones ne se représentent pas dans cette loi sous prétexte que celle-ci traite leurs revendications et leurs droits au même titre que ceux des minorités ethnoculturelles issues de l'immigration, alors qu'elles constituent des minorités nationales, fondatrices du Canada (Garcea, 2008, p. 148).

La distinction théorique entre les minorités ethnoculturelles et les minorités nationales a été établie par Kymlicka (2001, p. 29). Pour cet auteur, les minorités ethnoculturelles sont des groupes issus de l'immigration qui « ne constituent pas des nations et ne résident pas sur leur terre d'origine ». L'une des caractéristiques des minorités ethnoculturelles au Canada est qu'elles doivent apprendre le français ou l'anglais, c'est-à-dire la langue de leur

pays d'accueil, pour pouvoir s'intégrer. Dans ces conditions, elles ne peuvent légitimement pas revendiquer une quelconque identité nationale et ne sont donc pas des minorités nationales au Canada. C'est par exemple le cas des immigrants venus d'Afrique subsaharienne, des pays arabes, d'Asie, d'Europe, etc., au cours des dernières décennies. Quant aux minorités nationales, selon Kymlicka (2001, p. 25), ce sont des « communautés historiques plus ou moins institutionnelles, occupant un territoire donné, ou leur terre natale, et partageant une langue commune et une culture distincte ». C'est à ce titre que les peuples autochtones et les descendants des Canadiens français sont qualifiés de minorités nationales au Canada à la différence des groupes issus de l'immigration récente que Kymlicka (2001) qualifie de groupes ethniques ou ethnoculturels. Suivant cette analyse, on peut dire que le Canada est un État multinational et polyethnique en ce sens qu'il compte des minorités nationales et des minorités ethnoculturelles.

Le Cameroun peut aussi être qualifié de pays multinational et polyethnique au sens de Kymlicka (2001, p. 44) dans la mesure où les Francophones et les Anglophones sont des communautés historiques territorialisées et partageant une même langue officielle et une même culture administrative et institutionnelle héritée de leur passé colonial respectif. Ces deux entités forment, au sens de Kymlicka, des communautés nationales, qui s'ajoutent à environ 250 groupes ethniques que compte le pays. Le Cameroun est de ce fait un État multinational et polyethnique. Pour prendre en compte cette diversité à plusieurs échelles, le Cameroun et le Canada ont ainsi opté pour le multiculturalisme, mais son application est contextualisée dans chacune de ces entités politiques.

Kymlicka (2001, p. 30) précise tout de même dans sa théorie que les immigrants peuvent prétendre à un statut de minorité nationale s'ils « s'implantent dans une même région et

obtiennent les pouvoirs leur permettant de se gouverner eux-mêmes ». Cependant, force est de constater qu'un tel modèle d'intégration est quasi inexistant dans les sociétés politiques contemporaines et est très loin du modèle prôné par le multiculturalisme canadien. Par exemple, il n'est pas envisageable que le Canada crée une onzième province ou un quatrième territoire dans lequel les populations issues de l'immigration, aussi diverses qu'elles soient, s'installeraient pour s'autogouverner comme le font les Inuits au Nunavut ou les Québécois au Québec.

En tant que minorité nationale, les nationalistes québécois se sont toujours opposés au multiculturalisme canadien qu'ils considèrent comme un instrument de banalisation de leur identité nationale et culturelle (Facal, 2006, p. 241). Selon eux, le multiculturalisme les réduit au rang de « simple groupe » ethnique dans la mosaïque ethnoculturelle du Canada au lieu de reconnaitre et de consolider leur identité de « peuple fondateur » du Canada aux côtés des Canadiens anglais (Bouchard, 2011, p. 425; Garcea, 2008, p. 148). Cette revendication d'une identité nationale originelle de la part des Francophones du Québec fait échos à la revendication de la minorité anglophone au Cameroun qui, elle aussi, prétend être une nation avec une culture, un territoire et un peuple distinct (Anyangwe, 2009; Atanga, 2011).

Pour gérer l'extrême diversité de sa population, amplifiée par le double héritage colonial franco-britannique, le Cameroun a toujours pratiqué la politique des identités depuis son accession à l'indépendance. Même si celle-ci n'a pas été formalisée comme une politique officielle de l'État, elle s'est traduite dans les faits par la prise en compte plus ou moins équitable des grands équilibres ethnolinguistiques dans les recrutements et les nominations dans l'administration publique (Menguele Menyengue, 2020, p. 198-199; Toukam, 2011,

p. 135-139). L'équilibre du pouvoir entre les grands groupes culturels du pays a été institué par la Constitution du 1er septembre 1961, qui a donné naissance à la République fédérale du Cameroun. Elle disposait en son article 9 que les postes de Président et de Vice-Président de la République fédérale ne peuvent être occupés par les personnes originaires d'un même État fédéré; ce qui veut concrètement dire que deux Francophones ou deux Anglophones ne peuvent pas concomitamment se partager les postes de Président et de Vice-Président. Cette disposition constitutionnelle protège clairement l'équilibre des pouvoirs entre les Francophones et les Anglophones au sommet de l'État.

Aussi, le recrutement dans les écoles de formation des élites politico-administratives du pays est encadré par un décret présidentiel daté du 7 septembre 1982 qui stipule que l'admission des candidats aux concours administratifs d'entrée dans la fonction publique doit se faire par quota en fonction de la province d'origine des parents[41]. Cette politique qui est encore en vigueur actuellement est connue par le grand public sous le nom de l'équilibre régional. Elle mérite d'être examinée en profondeur, car, dans sa mise en œuvre, elle est accusée d'être l'une des causes des conflits identitaires au Cameroun (Efoua Mbozo'o, communication personnelle, 24 août 2021; Sa Majesté Biloa Effa, communication personnelle, 30 août 2021) alors qu'en pratique elle était censée les conjurer.

2.2 De l'échec de la politique de l'équilibre régional à l'institutionnalisation du multiculturalisme au Cameroun

Même si les dix provinces ou régions que compte le Cameroun ne représentent pas des entités ethnoculturelles homogènes, la politique de l'équilibre régional a, selon Mandjack

[41] Décret n° 82-407 du 07 septembre 1982 modifiant et complétant certaines dispositions du décret n° 75-496 du 03 juillet 1975 fixant le régime général des concours administratifs.

et Ndock (2019, p. 21), donné le ton à « une bataille pour la conquête ou la domestication de l'État à partir des terroirs ethniques considérés comme des bases-arrières identitaires ». Comme toute politique de représentation à des postes de responsabilité au sein de l'appareil d'État, celle pratiquée au Cameroun est fondamentalement élitiste. Elle procède par cooptation des élites au sein de chaque groupe. Des élites autoproclamées ou sélectionnées par le pouvoir sur la base des affinités de divers ordres et qui n'ont reçu aucun mandat de la part de leurs groupes qu'elles sont censées représenter. Ainsi, l'État au Cameroun apparait comme « un énorme ''gâteau national'' dont les parts doivent être distribuées aux différentes ethnies à travers leurs représentants respectifs » (Monga, 2002, p. 336). Dans ce contexte, le vivre-ensemble dans la diversité promu par le pouvoir en place prend les allures d'une culture aristocratique de redistribution des privilèges entre les élites recrutées dans chaque groupe ethnique du pays. Cette représentation de la diversité ethnoculturelle au sommet de l'État est citée par les représentants du pouvoir en place comme la preuve du vivre-ensemble entre les différents groupes ethniques du pays alors que de toute évidence, on pourrait plutôt parler de « manger-ensemble » entre les élites, pour reprendre une expression populaire dans l'opinion publique camerounaise.

L'engrenage identitaire sur fond de luttes pour le contrôle du pouvoir et des ressources de l'État depuis la libéralisation de l'espace politique dans les 1990 au Cameroun a montré les limites, voire l'échec de la culture élitiste de la cohésion nationale. Mouiche (2000, p. 213) fait le même constat et parle d'une « unité nationale de façade, artificiellement entretenue », qui n'a pas résisté « aux pressions des forces centrifuges », c'est-à-dire celle des populations dont les aspirations et les intérêts n'ont pas été pris en compte par les élites politico-administratives dans le projet de construction de l'État-nation post-indépendance.

L'échec du premier modèle du multiculturalisme, qualifié ici de multiculturalisme informel, c'est-à-dire celui qui ne repose ni sur une législation claire ni sur une formulation politique rigoureuse, a poussé le gouvernement camerounais à innover dans le domaine de la philosophie politique du vivre-ensemble dans la diversité. En consacrant clairement le multiculturalisme comme sa boussole en matière de la gouvernance de la diversité, l'État du Cameroun a ainsi officiellement donné naissance à ce que nous appelons ici le multiculturalisme camerounais dont le contenu est encore en construction. Selon Bodo (2020, p. 34) le multiculturalisme camerounais est

> [A]u service de l'intégration nationale qui consiste à susciter la participation active à la société tout entière, de l'ensemble des femmes et des hommes appelés à vivre durablement en acceptant sans arrière-pensée que subsistent des spécificités notamment culturelles, mais en mettant l'accent sur les ressemblances et les convergences dans l'égalité des droits et des devoirs, afin d'assurer la cohésion du tissu social.

En tant que concept d'apparition récente sur la scène politique et intellectuelle camerounaise, le multiculturalisme dans ses dimensions théoriques et politiques est encore embryonnaire au Cameroun (Ghouenzen Mfondi, 2020). Pour donner un contenu théorique et pratique au multiculturalisme camerounais, l'État, à travers la Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme (CNPBM), multiplie les consultations auprès de divers acteurs de la société civile, du gouvernement et des milieux politiques, et des citoyens dans diverses régions du pays, y compris celles qui sont en crise comme les régions anglophones (Ticky Njoh, communication personnelle, 31 août 2021). Les universitaires sont également mis à contribution à travers les colloques au cours

desquels ils sont appelés à réfléchir et à dresser les contours que pourrait avoir la politique du multiculturalisme au Cameroun. La CNPBM s'appuie sur ces données pour « élaborer des plans stratégiques » et « des projets de textes juridiques » sur le vivre-ensemble dans un contexte de bilinguisme et de multiculturalisme (Mafany Musonge, 2019, p. 6).

Aussi, le Cameroun entend s'inspirer des meilleures pratiques du multiculturalisme dans des pays qui ont une longue expérience avec cette forme de gouvernance, comme le Canada, la Suisse et la Belgique. À ce propos, les membres de la CNPBM ont effectué plusieurs missions de travail et de consultation au Canada, en Belgique et en Suisse dans le but de s'informer sur la législation et les pratiques du multiculturalisme en vigueur dans ces pays et de s'inspirer de leurs modes de résolution des conflits linguistiques et identitaires entre les différentes entités nationales et linguistiques (Mafany Musonge, 2019, p. 6; Ticky Njoh, communication personnelle, 31 août 2021). Ces consultations tous azimuts et ces missions à l'étranger ont pour but de permettre au Cameroun de sortir de l'impensé politique et intellectuel du multiculturalisme et de définir son contenu et les moyens de sa réalisation au niveau des institutions publiques et de la société en général.

Concernant les langues officielles au Canada, la première loi sur les langues officielles a été votée par le Parlement canadien en 1969 (Commissariat aux langues officielles, 2014). Au même moment a été créé le Commissariat aux langues officielles chargé de promouvoir les lois sur les langues officielles, de protéger les droits linguistiques des communautés de langue officielle en situation minoritaire et d'assurer l'égalité du français et de l'anglais dans la société canadienne. Ce Commissariat reçoit les plaintes des citoyens, mène des enquêtes et fait la facilitation entre les institutions publiques et les usagers en cas de litiges

sur le respect de la *Loi sur les langues officielles*, mais il ne dispose pas de moyens de coercition (Etamé, communication personnelle, 6 octobre 2021; Talbot, communication personnelle, 6 octobre 2021). Il peut également intervenir auprès des tribunaux sur des questions liées à l'application des droits linguistiques. C'est également dans cette perspective que s'inscrit la CNPBM au Cameroun. Elle reçoit les plaintes des citoyens, mène les enquêtes et formule des recommandations aux institutions publiques (Efoua Mbozo'o, communication personnelle, 24 août 2021)[42]. La CNPBM a à ce propos mis à la disposition du public une ligne de téléphone gratuite, appelée « numéro vert » qui permet aux citoyens et citoyennes de dénoncer des cas de discrimination fondée sur la culture, la langue ou la religion dont ils sont victimes ou témoins sur l'entendue du territoire national. Parmi, ces premières recommandations qui ont été suivies d'effets, il y a la création d'une loi sur les langues officielles, la toute première au Cameroun après plus de 60 ans de bilinguisme. Elle a été promulguée le 24 décembre 2019 et dispose dans ses grandes lignes que :

- L'État garantit l'égalité du français et de l'anglais dans l'ensemble des secteurs de l'activité administrative, économique, sociale et politique. (Article 8)
- L'État s'assure que l'usage de l'anglais et du français est effectif dans les services publics. (Article 9)
- L'État s'assure que toutes les informations contenues dans les produits manufacturés destinés aux publics sont présentées dans les deux langues officielles. (Article 10)

[42] Lors de notre entretien dans le bureau de Samuel Efoua Mbozo'o, l'un des membres de la CNPBM, il a reçu le courrier d'un citoyen qui faisait le signalement d'un « discours tribaliste » supposément tenu par un célèbre sociologue au cours d'un débat télévisé.

Ces articles de la *Loi portant promotion des langues officielles au Cameroun* apportent des solutions législatives et juridiques au conflit linguistique entre Francophones et Anglophones qui dure depuis l'abrogation du système fédéral en 1972. Dans sa lettre, cette loi répond à l'essentiel des revendications de la minorité anglophone concernant la place de l'anglais dans l'administration en particulier et dans l'espace public en général (Blasius Chiatoh, 2018; Ebongue, 2018; Eyoh, 1998b; Konings et Nyamnjoh, 1997; Ndzi Ngah, communication personnelle, 19 août 2021).

Si elle est effectivement appliquée, cette loi pourrait disqualifier une bonne partie des arguments que mobilisent les sécessionnistes anglophones. Mais, lors de nos observations de recherche à Yaoundé et à Douala (août-septembre 2021 et juin-juillet 2022), à part des plaques signalétiques bilingues installées devant la majorité des bâtiments publics, les services dans les administrations publiques dans ces deux villes étaient encore majoritairement unilingues, en français. Cela s'explique en raison du temps qu'il faut à l'État pour renforcer les capacités de son personnel à offrir les services dans les deux langues, conformément à l'article 6 de la *Loi portant promotion des langues officielles au Cameroun*. Ce dernier invite les responsables des administrations publiques et des collectivités territoriales à former leur personnel à l'usage du français et de l'anglais.

Aussi, la CNPBM a également suggéré au chef de l'État de convoquer une grande assise nationale pour permettre aux diverses entités politiques, ethniques, linguistiques et régionales du pays de s'exprimer sur les problèmes du vivre-ensemble dans la diversité (Efoua Mbozo'o, communication personnelle, 24 août 2021; Ticky Njoh, communication personnelle, 31 août 2021). Ces assises ont été convoquées par le Président Paul Biya du 30 septembre au 4 octobre 2019 sous le nom du Grand dialogue national (GDN) avec pour

objectif d'examiner « dans le cadre de [la] Constitution, […] les voies et moyens de répondre aux aspirations profondes des populations du nord-ouest et du Sud-ouest, mais aussi de toutes les autres composantes de [la] Nation[43] ».

Le fait d'associer le problème anglophone à ceux des autres composantes de la Nation au cours du GDN n'a pas été du goût des Anglophones qui voudraient être traités comme une entité à part avec des problèmes spécifiques (Ateki Seta, communication personnelle, 31 août 2021). Aussi, le contexte politique, marqué au Cameroun par la répression des manifestations de l'opposition et l'interpellation de plusieurs leaders de l'opposition et des centaines de militants quelques mois avant la tenue du GDN, ainsi que par la poursuite de la guerre dans les régions anglophones, a empêché cette initiative de relever le défi de la représentation. Plusieurs partis politiques dont le Mouvement pour la Renaissance du Cameroun (MRC), deuxième force politique du pays d'après les résultats des élections présidentielles du 7 octobre 2018, ainsi que certains acteurs sécessionnistes anglophones l'ont boycotté (Asen, 2019).

Lors de ses travaux, le GDN a refusé d'aborder les questions sensibles du retour au fédéralisme et de la refonte du système électoral qui sont pourtant les enjeux majeurs des conflits sociopolitiques et identitaires de ces dernières années au Cameroun. Les conclusions de ces assises semblent avoir seulement satisfait le pouvoir en place. Très peu de concessions ont été faites aux protagonistes du conflit dans les régions anglophones, notamment en ce qui concerne leur demande d'autonomie et du retour au fédéralisme, et les partis d'oppositions n'ont pas obtenu la refonte du système électoral qui, d'après eux,

[43] Extrait du discours radiotélévisé du président Paul Biya le 10 septembre 2019.

est taillé pour perpétuer le pouvoir en place avec des élections truquées (Sa Majesté Biloa Effa, communication personnelle, 30 août 2021).

Le GDN était pourtant une occasion de dialoguer et de consolider l'unité nationale dans la diversité au Cameroun. Mais comme c'est de tradition dans l'histoire du pays, le pouvoir en place profite toujours de sa position dominante pour imposer ses orientations; ce qui aboutit à la perpétuation des conflits politiques et identitaires dans la société. Le respect de la diversité et de l'adversité politique a beaucoup manqué dans l'État postcolonial au Cameroun qui est ainsi devenu un théâtre permanent de conflits entre les grands ensembles linguistiques, ethnoculturels et politiques qui le composent.

La quête de traitement spécifique dans l'ensemble multiculturel national par les Anglophones au Cameroun rappelle celle des Québécois qui sont en conflit avec le multiculturalisme canadien parce qu'ils ne voudraient pas que leurs revendications identitaires soient assimilées à celles des autres minorités du pays.

2.3 Le rejet du multiculturalisme par les minorités nationales au Canada

Presque tous les gouvernements québécois de ces dernières décennies ont adopté l'interculturalisme en tant qu'idéologie politique de gestion de la diversité en le présentant comme un contre modèle du multiculturalisme canadien (Bouchard, 2012, p. 11-12). Le projet de cette idéologie nationale québécoise repose sur trois principes : le rejet du multiculturalisme canadien, le rejet de l'assimilation de la nation québécoise par le Canada anglais et l'importance de l'intégration des nouveaux arrivants au Québec sur la base des valeurs fondamentales de la nation québécoise, avec l'affirmation du français comme langue commune (Bouchard, 2012, p. 11-12). Il apparait que cette opposition des Francophones du Québec au multiculturalisme s'inscrit moins dans le rejet de la diversité

que dans la continuité de la lutte historique des Canadien.ne.s-Français.e.s pour leur reconnaissance en tant que communauté nationale distincte au Canada.

De même, les peuples autochtones ne voient pas d'un bon œil leur assimilation à la mosaïque formée des groupes ethnoculturels issus de l'immigration, car cela diluerait leur demande de reconnaissance, en tant que premiers peuples, dans le vaste ensemble des revendications identitaires des nouveaux arrivants (Garcea, 2008, p. 149). Depuis des décennies, les Autochtones ont toujours souhaité être reconnus comme des nations préexistantes au pays et qui, de ce fait, peuvent légitimement prétendre à l'autodétermination et à la reconnaissance de leurs droits ancestraux sur le territoire qu'occupe actuellement le Canada. Ainsi, du point de vue des Autochtones et des nationalistes québécois, la *Loi sur le multiculturalisme* canadien est une loi d'intégration des groupes ethnoculturels issus de l'immigration et non une loi qui promeut la reconnaissance des entités nationales à l'intérieur de la Confédération canadienne. Cette perception explique pourquoi ces minorités nationales ne se représentent pas dans le multiculturalisme canadien.

Le pluralisme canadien, dans ses autres composantes, tient compte de ces spécificités identitaires exprimées dans les demandes de reconnaissance des minorités nationales du pays. En effet, le fédéralisme et l'autonomie gouvernementale des provinces sont une réponse aux demandes de reconnaissance des minorités régionales et nationales. Pendant que le multiculturalisme est destiné à promouvoir l'identité culturelle des minorités ethnoculturelles issues de l'immigration et à les protéger contre la marginalisation et l'exclusion par les cultures dominantes, le fédéralisme satisfait aux demandes d'autonomie gouvernementale des minorités nationales et singulièrement des Francophones du Québec

(Kymlicka, 2001, p. 47; Trudeau, 1967). Toutes ces mesures constituent, pour l'État canadien, l'aménagement politique de la diversité de sa population. Dans le chapitre précédent, l'autonomie gouvernementale proposée par le gouvernement fédéral aux peuples autochtones a été largement analysée. Il n'est plus utile de la développer ici. Dans la section suivante, sera analysé le rapport entre la diversité religieuse et le multiculturalisme au Canada et au Cameroun.

3 Diversité religieuse et vivre-ensemble: expériences croisées du pluralisme religieux au Cameroun et au Canada

Les différences de religions et de valeurs sont constitutives de l'histoire du Cameroun et du Canada. À cet effet, la présente section analyse d'une part le processus de sécularisation et de laïcisation de l'État au Cameroun et au Canada, et d'autre part les politiques de résolutions ou de prévention des conflits religieux dans les deux pays. Dans cette section, l'analyse des rapports entre le religieux et le séculier/laïc dans le contexte canadien et camerounais se fera suivant la « sociologie de la domination » théorisée par Max Weber (1995). Elle postule que dans un contexte de cohabitation entre un groupement politique moderne et un groupement théocratique, les valeurs religieuses entrent fatalement en conflit avec les principes qui régentent l'ordre politique moderne. Compte tenu des fondements et des buts de ces deux ordres de pouvoirs, il y a toujours une lutte de domination et un choc de légitimité qui les opposent (Weber, 1995, p. 96). Autrement dit, pour la survie des États modernes, Weber pense qu'il y a une réelle nécessité de séparer le politique du religieux parce qu'ils constituent deux « sphères de valeurs » distinctes, voire opposées. Au Canada et au Cameroun, bien que l'État soit séparé des ordres religieux, les frontières entre ces deux sphères d'influence ne sont pas pour autant étanches.

3.1 Identités religieuses à l'épreuve de la sécularisation/laïcisation de l'État : histoire et actualité d'un enjeu complexe du pluralisme religieux au Canada

Au Canada, l'identité religieuse fut au cœur de la confrontation entre les Anglophones, les Francophones et les Autochtones dans le processus historique qui a abouti à la création de la nation. Mais au fil du temps, grâce à une sécularisation progressive des institutions et de la société canadienne, on a assisté à la pacification des relations entre les différentes religions qui coexistent dans le pays. L'implantation des autres confessions religieuses (différentes du catholicisme et du protestantisme/anglicanisme) au cours du XXe siècle par le truchement de l'immigration, a profondément recomposé le champ religieux du Canada. Au champ religieux moins éclaté, divisé entre les anglicans, les catholiques et les croyances autochtones, a succédé une mosaïque de systèmes de croyances ; d'où la complexification des enjeux de la sécularisation et de la laïcisation que nous constatons de nos jours dans la société canadienne.

Après l'installation de sa colonie en Amérique du Nord au XVII^{e} siècle, le royaume de France maintint sur place la même structure du pouvoir qui existait en métropole ; c'est-à-dire une structure marquée par des liens organiques entre l'Église catholique et le pouvoir politique (Milot, 2009, p. 63). En effet, du fait de la colonisation française, le catholicisme s'implanta dans la Nouvelle-France comme une religion d'État. Dans un contexte de sujétion, les peuples autochtones furent ainsi obligés d'abandonner leurs systèmes de croyances pour épouser celui du colonisateur. Aussi, la conquête britannique (1754-1760) déversa sur le pays, des anglicans, des protestants et même des catholiques venant des pays autres que la France (Lemieux, 1996, p. 138). Le territoire, autrefois contrôlé politiquement et culturellement par le royaume de France, devint ainsi un espace diversifié aussi bien du point de vue religieux, linguistique, ethnique que culturel (Milot, 2009, p. 63). Ce contact

entre les colonisateurs français et anglais fut marqué dans la deuxième moitié du XVIII^{e} siècle par la lutte d'influence entre les catholiques (Français) et les anglicans/protestants (Anglais).

Durant près d'un siècle, la concurrence entre ces deux ensembles politico-religieux prépara l'avènement des luttes identitaires à connotation religieuse dans la Confédération canadienne. Puisque les Canadien.ne.s-Français.es se trouvaient après la conquête anglaise dans une situation de sujétion politique, les catholiques devinrent dans ce contexte, une minorité religieuse (Milot, 2009, p. 63). Cependant, dans le souci de préserver la stabilité sociale et politique de sa nouvelle colonie, le royaume d'Angleterre institua un système institutionnel qui permit une cohabitation religieuse pacifique entre la majorité anglicane et la minorité catholique (Milot, 2009, p. 63).

Le facteur religieux fut constitutif du processus de colonisation des territoires en Amérique du Nord. La religion devint pour les uns et les autres un marqueur de l'identité politique. Dans ce pluralisme religieux, les systèmes de croyances des peuples autochtones furent oblitérés par les religions dominantes. Dès la création de la Confédération canadienne, le gouvernement fédéral, avec l'aide précieuse des Églises catholiques et anglicanes, institua des pensionnats destinés à accueillir des enfants autochtones arrachés de force à leurs parents pour subir l'endoctrinement colonial à travers l'instruction et l'éducation religieuse qui avaient pour but de les couper physiquement, culturellement et spirituellement de leurs racines autochtones (Baum et Houle, 2014, p. 102). C'est ainsi que des dizaines de milliers d'enfants autochtones furent déracinés de leurs cultures ancestrales et forcés d'épouser la culture et la religion occidentales. Selon la Commission royale sur les peuples autochtones cités par Baum et Houle (2014, p. 103), la plupart des enfants qui ont été internés dans ces

pensionnats souffrent aujourd'hui du malaise identitaire et de la crise existentielle qui les empêchent de « répondre positivement aux défis de la vie de tous les jours ».

Les préjudices causés aux peuples autochtones par les églises ont été reconnus un siècle plus tard par les différentes congrégations chrétiennes qui ont participé à ce « génocide culturel et spirituel » (Brisson et al., 2000). Les excuses ont été adressées aux victimes, dans la pleine reconnaissance des méfaits causés par les Églises à la vie et à la spiritualité des peuples autochtones. L'Église catholique romaine, par la voix du Pape François 1er en visite au Canada en juillet 2022, a présenté les excuses aux survivants des pensionnats en demandant « pardon pour le mal commis par de nombreux chrétiens contre les peuples autochtones…pour la manière dont, malheureusement, de nombreux chrétiens ont soutenu la mentalité colonisatrice des puissances qui ont opprimé les peuples autochtones » (Baig, 2022; Radio-Canada, 2022b). Près de trois décennies plus tôt, en 1994, l'assemblée générale de l'Église presbytérienne du Canada, tenue à Winnipeg, avait déjà adressé aux peuples autochtones une lettre intitulé « *An Apology to the Aboriginal Peoples of Canada* » dans lequel on peut lire :

> *We acknowledge that the stated policy of the Government of Canada was to assimilate Aboriginal peoples to the dominant culture, and that The Presbyterian Church in Canada cooperated in this policy. We acknowledge that the roots of the harm we have done are found in the attitudes and values of western European colonialism, and the assumption that what was not yet moulded in our image was to be discovered and exploited. As part of that policy we, with other churches, encouraged the Government to ban some important spiritual practices through which Aboriginal peoples experienced the presence of the creator God. For the*

> *Church's complicity in this policy we ask forgiveness* (General Assembly of the Presbyterian Church in Canada, 1994).

Au-delà de l'alliance objective et de circonstance qui unit toutes les Églises (les catholiques et les anglicans) au sujet de l'assimilation des peuples autochtones du Canada à la culture occidentale, les deux confessions religieuses se sont employées à étendre leur influence dans le pays. Cette lutte de positionnement et d'influence n'avait pas donné lieu à un conflit ouvert, selon Milot (2009, p. 63). Mais Laniel et Thériault (2017, p. 39) donnent plus d'importance à la dimension religieuse de la confrontation entre les Anglais et les Français pendant la conquête de la Nouvelle-France entre 1754 et 1760. En effet, ils affirment que :

> C'est à titre de catholiques que les Canadiens français furent constamment désignés et attaqués à partir de la Conquête. C'est au trait religieux de leur identité qu'ils furent ramenés, par des anglo-protestants vexés de ne pas retrouver dans leur nouvelle colonie les avantages de l'Église d'État anglicane, en lutte contre la superstition et l'influence papistes (Laniel et Thériault, 2017, p. 39).

Selon ces auteurs, l'entrée des Anglais sur le territoire que contrôlaient les descendants des colons français d'obédience catholique fut un acte d'hostilité des protestants contre les catholiques. La suite des évènements invite cependant à plus de circonspection, puisque les Anglais qui dominaient politiquement le territoire ont par pragmatisme opté pour une politique d'ouverture et de tolérance religieuse (Milot, 2009). Cette politique en faveur de la coexistence pacifique entre les religions peut être considérée comme le point de départ de la liberté religieuse en vigueur dans la société canadienne actuelle.

Dans l'*Âge séculier* (2011), Taylor montre que la laïcité et le sécularisme sont une conquête progressive de la modernité. Ils sont nés avec l'État-nation moderne pour résoudre les conflits de religion qui déchiraient la société chrétienne occidentale vers la fin du Moyen-Âge (Asad, 2015; Gaziaux, 2013). Ainsi, l'émergence des institutions laïques fut initialement pensée comme la solution à l'hégémonie politique de l'Église sur les sociétés occidentales vers la fin du 18e siècle. Mais de nos de nos jours, l'église traditionnelle semble ne plus être l'adversaire principal des institutions laïques dans la plupart des pays occidentaux. À l'observation, les nouveaux ennemis de l'État séculier multiculturel sont à chercher dans les milieux fondamentalistes et extrémistes de tous bords, notamment les extrémistes religieux et les extrémistes de la laïcité encore appelés laïcistes.

Les extrémistes religieux dont il s'agit ici sont ceux qui estiment que toutes les sociétés dans lesquelles ils se trouvent doivent fonctionner suivant les us et coutumes définis par l'orthodoxie religieuse. Une telle posture entre en conflit avec les principes fondamentaux des États séculiers ou laïcs qui relèguent la pratique et les normes religieuses dans la sphère privée. C'est à ce propos que Zarka (2012) soutient que les fondamentalistes religieux sont des ennemis de la laïcité. Une autre catégorie des ennemis de la laïcité est constituée de ses prétendus défenseurs qui font preuve d'extrémisme au point de dénaturer l'esprit et la lettre des institutions laïques. Ils sont appelés ici les ennemis intimes de la laïcité en paraphrasant *Les ennemis intimes de la démocratie* de Tzvetan Todorov (2012). Dans l'esprit originel de la laïcité, les institutions laïques n'ont pas vocation à supprimer les pratiques religieuses des citoyen.ne.s mais plutôt à garantir la neutralité de l'État vis-à-vis de celles-ci, parce que, affirme Baubérot (2012, p. 48-49) la laïcité s'applique aux institutions et non aux

individus. Ces derniers conservent leur liberté de conscience et d'appartenance religieuse conformément aux principes de la laïcité.

Le fait de travestir la laïcité pour imposer une posture de neutralité religieuse à la société et empêcher les individus de pratiquer leur culte en toute liberté est une atteinte à la paix sociale et à la liberté religieuse qui est pourtant le fondement des sociétés séculières. Comme le dit Coutel (2012, p. 21), être laïc ce n'est pas s'opposer à la religion en tant que telle; mais c'est s'opposer à l'influence de celle-ci sur les affaires publiques. Selon Zarka (2012, p. 4), les ennemis de la laïcité portent le masque de ses partisans en instrumentalisant la laïcité et en en faisant une arme dans des luttes identitaires et politiciennes. Cette instrumentalisation de la laïcité à de fins politiciennes s'observe au Québec. En effet, la *Loi sur la laïcité de l'État* votée au Québec en 2019 a constitué une source de tension entre plusieurs organisations religieuses et le gouvernement. Les organisations comme le National Council of Canadian Muslims, la World Sikh Organization of Canada, le Mouvement juif, pour ne citer que ceux-là (Labelle, 2020; Radio-Canada, 2019), trouvent cette loi discriminatoire envers les minorités religieuses. C'est dans cet ordre d'idée que Michael Nafi (2020, p. 78) parle d'une loi « christianno-centrique » dont le but est d'entretenir la domination du christianisme dans la société.

Il est utile de préciser que, comme l'a mentionné Milot (2009, p. 61), la notion de laïcité ne fait pas partie du droit canadien au niveau fédéral même si l'État fonctionne sur la base des principes laïcs. La *Loi constitutionnelle* qui donna naissance à la fédération canadienne le 1er juillet 1867 ne fait mention ni de la laïcité ni de la séparation de l' Église et de l'État, mais repose « implicitement » sur deux principes fondamentaux qui définissent bel et bien l'État séculier actuel à savoir : 1) Qu'il n'y a pas de religion d'État et 2) que les activités

religieuses ne font l'objet d'aucune restriction constitutionnelle (Milot, 2009, p. 67). Encore plus contemporaine, la *Charte canadienne des droits et des libertés* de 1982 reconnait clairement aux Canadien.ne.s comme première liberté fondamentale « la liberté de conscience et de religion ». Ainsi, sans pour autant que le terme laïcité apparaisse dans sa législation, le Canada promeut les principes de la laïcité dans le but de faciliter le vivre-ensemble harmonieux entre les différentes entités religieuses du pays.

La *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec est venue cristalliser les débats autour des marqueurs identitaires des minorités religieuses, comme le foulard pour les musulmanes ou la kippa pour les juifs. Dans ce contexte, les communautés qui se voient obligées de se défaire d'une partie de leurs pratiques cultuelles et culturelles se sentent visées et stigmatisées. Par conséquent, le conflit s'installe progressivement entre ces minorités religieuses et les institutions de l'État qui se revendiquent pourtant laïques et séculières. Si tout le monde accepte la nécessaire sécularisation des institutions publiques, il existe de profondes divergences sur le contenu de celle-ci. La réappropriation politique et sociale de la laïcité et du sécularisme est à ce propos nécessaire, afin de créer une communauté de sens et de contenu autour de ces principes fondateurs de l'État moderne. En dépit de ses valeurs qui tendent à s'universaliser, la pratique de la laïcité est loin d'être uniforme dans toutes les sociétés ; elle est contingente au contexte sociopolitique et historique de chaque pays comme nous allons voir avec le cas du Cameroun qui diffère de celui du Canada sur plusieurs points.

3.2 Le pluralisme religieux au Cameroun à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux : la neutralité de l'État en question

Le Cameroun est un pays multiconfessionnel et laïc au même titre que le Canada. Cependant, au Cameroun, la laïcité ne fait pas l'objet de conflits de valeur et de débats d'interprétation entre les ordres religieux (Moussa, communication personnelle, 20 août 2021) et l'État séculier, comme c'est le cas au Canada et plus singulièrement au Québec. À l'observation, l'État du Cameroun a toujours été bienveillant envers les principales forces religieuses du pays. Celles-ci influencent significativement la société camerounaise et ses institutions du fait de la présence voulue ou tolérée du facteur religieux dans les cercles du pouvoir et les affaires publiques (Adama, 2016, p. 2009). Les associations religieuses, à travers leurs représentants, sont généralement invitées à des cérémonies officielles et protocolaires organisées par les pouvoirs publics, telles que la Fête nationale, les prestations de serment de nouveaux responsables d'institutions publiques et autres réceptions dans les lieux du pouvoir (Adama, 2020, p. 282-283; Moussa, communication personnelle, 20 août 2021). Ainsi, bien que la constitution définisse le pays comme un État laïc, il y a des liens étroits entre plusieurs courants religieux et les institutions publiques.

Dans l'un de ces rapports de terrain, l'ONG International Crisis Group (2015, p. 13) rapporte les propos d'un leader religieux influent de Douala qui confirme cette proximité entre les ordres religieux et les pouvoirs publics au Cameroun en ces termes : « Nous travaillions régulièrement avec les hommes politiques et les membres du gouvernement. Ils nous consultent. Ils viennent souvent nous voir et on les aide ». Aussi dans le souci de lutter contre la radicalisation dans certaines confessions religieuses, les pouvoirs publics s'appuient sur certains leaders religieux pour encadrer les discours religieux et prôner le

dialogue et le vivre-ensemble dans divers lieux de culte. En s'employant à former les imams sur les questions de citoyenneté et de laïcité, le Conseil des Imans et Dignitaires musulmans du Cameroun (CIDIMUC) devient à ce propos un allié de l'État dans la lutte contre l'extrémisme et la radicalisation dans les mosquées au Cameroun; son Coordonnateur général est régulièrement invité à des cérémonies officielles et joue le rôle d'interface entre les pouvoirs publics et les dignitaires musulmans du pays (Moussa, communication personnelle, 20 août 2021).

Au-delà des liens informels qu'il entretient avec des confessions religieuses du pays, l'État du Cameroun apporte son soutien à l'organisation de certaines activités religieuses, à l'acquisition foncière et à l'achat du mobilier pour la construction et l'aménagement des lieux de cultes, et à la couverture médiatique des activités religieuses par des médias à capitaux publics (Adama, 2020, p. 282-283). À titre d'illustration, la Commission Nationale du Hadj (CNH), une institution chargée d'organiser le pèlerinage des fidèles musulmans à la Mecque, est logée au ministère de l'administration territoriale et présidée par le ministre lui-même. À travers cette institution, c'est l'État qui organise l'accomplissement de ce pilier de l'islam en une violation de l'esprit de la laïcité tel qu'énoncé par la Constitution de 1996 qui, dans son préambule, dit clairement que « l'État est laïc. La neutralité et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les religions sont garanties ». Une telle disposition constitutionnelle devrait en principe maintenir l'État à l'écart des activités religieuses de tout ordre.

Il apparait dès lors que les réalités de la laïcité au Cameroun diffèrent à plusieurs égards de celles des autres États laïcs, car dans ce pays une certaine confusion règne dans l'application de la laïcité telle que définie par la Constitution (Mahini, 2019, p. 279). La

collusion manifeste entre l'État et les principales confessions religieuses que sont l'Église catholique, l'Islam et l'Église évangélique du Cameroun (EEC) (Mballa Elanga, 2019, p. 257) alimente cette confusion. Mais dans une logique de coopération, de bienveillance et de contrôle, les pouvoirs publics assistent les principales confessions religieuses dans leur organisation, leur fonctionnement et l'accomplissement de leurs activités cultuelles. C'est une adaptation de la laïcité, d'une part aux objectifs politiques du pouvoir en place qui utilise les ressources de l'État pour attirer la sympathie des ordres religieux, et d'autre part, au contexte social et historique du pays marqué par une forte religiosité des citoyen.n.e.s qui se manifeste de plus en plus dans l'espace public.

Pour l'édition 2022 du pèlerinage à la Mecque, l'État a offert une subvention d'un milliard de FCFA (environ 2 135 000 $ CAD) aux pèlerins (Camerounactuel, 2022b). Aussi, selon les données de terrain récoltées par Mballa Elanga (2019, p. 259), la construction des clochers de la Cathédrale Notre-Dame des victoires de Yaoundé et de la basilique mineure Marie-Reine-des-Apôtres de Mvolyé à Yaoundé a été faite sur financement public au profit de l'Église catholique. Un autre facteur qui atteste de la bienveillance de l'État vis-à-vis du fait religieux dans ses institutions est l'aménagement des espaces de prière dans plusieurs administrations publiques, afin de permettre aux agents publics qui sont croyant.e.s d'accomplir leurs prières sur les lieux mêmes de leur service (Ndam, 2021). Ainsi, de ce qui précède, on peut dire que la cohabitation entre l'État et les principales confessions religieuses du pays, telles que le catholicisme, l'islam et le protestantisme est plutôt harmonieuse, et parfois s'opère en violation du principe de la neutralité religieuse de l'État. Tout le contraire de ce qui se passe au Canada où, bien que la *Charte des droits et des libertés* garantisse la liberté de conscience des Canadien.ne.s, y compris des agents publics

dans l'exercice de leurs fonctions (excepté au Québec où la *Loi sur la laïcité de l'État* tend à la limiter), l'État ne finance pas pour autant la construction des lieux de culte et les activités cultuelles comme cela se fait au Cameroun.

Toutefois, nos observations dans la ville d'Ottawa ont révélé qu'il y a des liens informels entre les dirigeants gouvernementaux à divers postes de responsabilité et les leaders religieux. Par exemple, le Premier ministre et certains ministres ont l'habitude de faire des visites de courtoisies dans des lieux de cultes pendant des fêtes religieuses ou à l'occasion de diverses activités cultuelles ou culturelles. Aussi, certains responsables politiques sont souvent reçus dans des lieux de cultes à l'approche des échéances électorales. Cette gestion politique de la laïcité montre qu'aussi bien au Cameroun qu'au Canada, il n'a y pas de rupture totale entre le fait politique et le fait religieux ni entre l'État et les confessions religieuses.

L'omniprésence des religions dans presque tous les aspects de la vie d'une nation en dépit des exigences de la laïcité s'explique selon Féron (2020, p. 78) « par leurs complexité et ambiguïté inhérentes, et par le fait qu'elles constituent des systèmes très divers et changeants, qui peuvent être appréhendés tantôt comme des entités culturelles, des structures idéologiques, des acteurs politiques, des institutions ou des communautés ». Cependant, on peut tout de même constater au regard de ce qui précède que les frontières entre l'État séculier et les ordres religieux sont plus étanches au Canada qu'au Cameroun où ces deux ordres de pouvoir s'illustrent plutôt par leur proximité et leur grande complicité.

Au Cameroun, même si on ne peut parler de guerre religieuse dans le pays comme on en a vu au Liban (Chrabieh, 2005) ou au nord du Nigeria (Okoye, 2014), on peut cependant

observer des dynamiques conflictuelles à l'intérieur des confessions religieuses d'une part et entre celles-ci d'autre part. Cette relative conflictualité marque une autre différence entre les dynamiques religieuses au Canada où des tensions intra et interreligieuses sont presque inexistantes depuis plusieurs décennies et le Cameroun, qui est de temps en temps agité par des conflits intra et interreligieux localisés.

L'émergence de nouveaux courants doctrinaux qui concurrencent les courants traditionnels au sein de l'islam et du christianisme a donné lieu à des rivalités intra et interconfessionnelles au Cameroun. En effet, cette section cherche à montrer que le radicalisme religieux qui s'installe progressivement dans l'univers de la foi au Cameroun constitue la principale menace contre la coexistence pacifique entre les différentes confessions religieuses (Moussa, communication personnelle, 20 août 2021). Aussi, elle analyse les tensions que crée l'extrémisme religieux entre les différentes entités ethnorégionales, car « dans sa dimension identitaire, la religion reste, au Cameroun, une affaire d'appartenance ethnique » (Lasseur, 2005, p. 95).

Historiquement, la géopolitique du religieux au Cameroun fait apparaitre les identités religieuses comme constitutives des identités ethniques; notamment au nord du pays où les clivages ethniques se superposent à la géographie religieuse (International Crisis Group, 2015, p. 28). Dans cette zone, l'islam est la religion exclusive des Peuls, des Kotoko, des Arabes Shoa, et des Mandara alors que le christianisme reste l'apanage des Toupouri, des Massa, des Moundang, des Guiziga, des Mafa, des Mofou, des Dïï, des Guidar, des Gbaya, des Zoulgo, des Mada et des Namchi (International Crisis Group, 2015, p. 15; Lasseur, 2005, p. 95). Le conflit religieux y est presque toujours en lien avec l'ethnicité, du fait de l'instrumentalisation politique des appartenances ethnoreligieuses par divers acteurs

(Assana, 2021). En dépit de cette constellation d'innombrables groupes ethniques, le clivage le plus apparent et le plus évident dans le nord du Cameroun est entre musulmans et non-musulmans (Lasseur, 2005, p. 100).

Même s'il n'existe aucune trace de guerre religieuse sanglante ayant opposé les confessions religieuses au Cameroun, les relations entre elles sont ponctuées de tensions, de rivalités et même de conflits passifs et actifs (Onomo Etaba, 2014, p. 105), que l'État se charge d'endiguer pour éloigner le spectre de guerre civile religieuse dans le pays. Les nouveaux courants religieux (fondamentalisme islamique, pentecôtistes revivalistes ou églises réveillées) qui émergent à l'intérieur de l'islam et du christianisme bousculent le leadership des courants traditionnels et mettent à mal l'œcuménisme qui, jusque-là, a assuré un climat apaisé entre les différents courants religieux au Cameroun (International Crisis Group, 2015). Ces nouveaux mouvements religieux gagnent du terrain en faisant du prosélytisme dans les rues et dans les milieux défavorisés du pays. Ils sont animés par la volonté de rompre avec l'orthodoxie des chapelles traditionnelles et à imposer un nouvel ordre religieux fondamentaliste qui défend l'application stricte des textes, dont certains, font l'éloge du séparatisme, du radicalisme et de l'intolérance entre les courants religieux (International Crisis Group, 2015).

Même si ces nouvelles entités ne se placent pas directement dans une position de belligérance avec l'État ou avec d'autres courants religieux, elles font des sermons enflammés dans lesquels ils critiquent dans des termes les plus virulents la culture de la modernité, les us et coutumes africains et d'autres systèmes de croyances (Adama, 2016, p. 209). Une telle position doctrinale et discursive qui se manifeste par le radicalisme dans l'interprétation des textes et la virulence dans la prédication, met ces nouveaux

mouvements religieux en confrontation, voire en conflit avec d'autres courants doctrinaux du christianisme et de l'islam.

Au nord du Cameroun où les musulmans sont dominants, on a assisté au début des années 1990 au « réveil du christianisme nordiste » dont l'un des traits est la radicalisation du discours sur fond de ressentiment contre les Peuls qui, sous le régime Ahidjo[44], se servaient des pouvoirs publics pour islamiser de forces les chrétien.ne.s et d'autres populations non musulmanes (Lasseur, 2005, p. 100-104). Cette rancœur nourrit la tension et entretient un climat conflictuel entre les chrétiens et les musulmans (Lasseur, 2005, p. 100). La domination peule au nord Cameroun est antérieure au régime d'Ahidjo; elle remonte à la fin du XVIIIe siècle avec la vague d'islamisation qui a soufflé sur la partie septentrionale du Cameroun à partir du Nigeria et qui permît aux Peulhs de soumettre par les armes, les autres tribus de la région et ainsi de construire leur hégémonie sur la base de l'islam (Assana, 2021, p. 57). On peut dire que les relations conflictuelles entre les chrétien.ne.s et les musulman.e.s dans cette partie du territoire national ont une dimension ethnique et sont marquées dans leur dynamique par une mémoire historique de domination musulmane peule sur les populations non islamisées.

En effet, bien que les affrontements ne soient pas ouverts et permanents entre les chrétiens et les musulmans, ils se déroulent de manière localisée par des opérations de manipulations et d'incitation à la haine et à la révolte contre l'une ou l'autre des deux confessions religieuses. Comme illustration, entre septembre 2003 et avril 2004, des tracts anonymes antichrétiens intitulés « Plan de lutte contre les chrétiens » circulèrent massivement dans

[44] Ahmadou Ahidjo fut le premier président du Cameroun indépendant. Musulman Peulh du Nord, il dirigea le Cameroun entre 1960 et 1982 avant de démissionner pour céder la place à Paul Biya, un chrétien du sud.

la ville de Maroua[45], et suscitèrent l'émoi des autorités administratives, des leaders religieux et des populations (Adama, 2016, p. 212). Certains observateurs attribuèrent ces manœuvres belligènes aux extrémistes musulmans, alors que d'autres y virent des manœuvres des courants extrémistes chrétiens à des fins électoralistes (Adama, 2016, p. 212; International Crisis Group, 2015, p. 16; Lasseur, 2005, p. 106; Onomo Etaba, 2014, p. 104-105).

Encore plus contemporains sont les incidents survenus en septembre 2021 entre les parents d'élèves musulmans et les dirigeants d'un collège privé d'enseignement secondaire d'obédience catholique dans la ville de Ngaoundéré, une autre grande agglomération de la partie septentrionale du Cameroun. En effet, les parents d'élèves musulman.e.s et certains dignitaires musulman.e.s n'avaient pas apprécié le port obligatoire de l'écusson sur la tenue scolaire décidé par les responsables du collège; en cause, la présence de la croix, symbole du Christ, sur l'étoffe que devaient arborer les élèves (Meidogo Shakur, 2021). Face au refus de l'établissement d'abroger sa décision sous prétexte du respect du règlement intérieur de l'établissement, l'imam de la grande mosquée de la ville signa un communiqué dans lequel il appela au boycott de ce collège par les fidèles musulmans, et dénonça au passage « une méthode subtile d'évangélisation savamment orchestrée » (Ngono Atangana, 2021).

Cette controverse est loin d'être un épiphénomène; elle rappelle la fragilité des relations entre les communautés chrétiennes et musulmanes au nord du Cameroun du fait de la montée de l'intolérance et du radicalisme religieux. L'historien Hamadou Adama (2020, p. 289) a en effet désigné la montée des courants radicaux et le déficit de la communication

[45] Une des trois grandes agglomérations du nord du Cameroun.

parmi les « écueils qui jalonnent la construction d'un vivre-ensemble apaisé entre musulmans et chrétiens au Cameroun ». Au-delà des tensions localisées dans divers endroits du pays entre l'islam et le christianisme, ces derniers entretiennent des rapports conflictuels avec ce que l'historien des religions Onomo Etaba (2014, p. 22) appelle les religions traditionnelles originelles (RTO) qui sont en fait les religions endogènes.

Les religions endogènes sont les systèmes de croyance qui existaient au Cameroun avant l'arrivée de l'islam et du christianisme. Ces formes de croyances font l'objet de mépris et d'objurgation de la part des courants radicaux de l'islam et du christianisme. Dans le département du Noun à l'ouest du Cameroun, où cohabitent depuis plus d'un siècle le christianisme, l'islam et les religions traditionnelles originelles, l'émergence de courants fondamentalistes de l'islam dans les années 1990 a brisé l'équilibre et les rapports harmonieux qui existaient jusqu'alors entre les différents courants religieux de la communauté (Moussa, communication personnelle, 20 août 2021). En effet, le Noun est depuis deux décennies plongé dans une profonde crise de l'hétérogénéité religieuse marquée par une dégradation des rapports entre les tendances religieuses sur fond de divergences doctrinales irréconciliables, d'extrémisme religieux et de velléités dominatrices et conquérantes des radicaux de tout bord.

Sur le plan doctrinal, les fidèles des religions traditionnelles originelles dans le Noun comme partout au Cameroun et en Afrique, pratiquent des rites et des cultes à l'adresse des divinités généralement trouvées dans leur environnement naturel (forêt, fleuve, rocher, sépultures ancestrales…). Ces divinités sont censées résoudre leurs problèmes vitaux immédiats. Onomo Etaba (2014, p. 91) les appelle « les dieux des besoins », c'est-à-dire ceux-là qui apportent la pluie en cas de sècheresse, la nourriture en cas de famine, la

fécondité en cas de stérilité, etc. Ces croyances religieuses, fondées sur la soumission aux divinités concrètes, sont en rupture avec les religions monothéistes que sont l'islam et le christianisme qui, elles, ne reconnaissent qu'un seul Dieu invisible et intouchable dont les prescriptions sont révélées dans les saintes Écritures (Onomo Etaba, 2014, p. 90-93).

En dépit de ces profondes divergences doctrinales et face aux conflits qui agitaient son royaume au début du XXe siècle entre les ordres religieux importés et les ordres religieux endogènes, le roi Njoya[46] inventa dès 1915 dans le pays Bamoun, une nouvelle religion dénommée *Nwet-Kwete* qui est un syncrétisme religieux entre le christianisme, l'islam et les religions traditionnelles originelles et dont la doctrine est un mélange des mystiques traditionnelles et des versets de la Bible et du Coran (Bah, 2014, p. 350; Komidor Njimoluh, 2014, p. 169). C'est cette politique de tolérance, d'acceptation et de dialogue interreligieux qui permit à la dynastie bamoun de maintenir la cohésion sociale et spirituelle des populations pendant près d'un siècle, jusqu'à ce que l'émergence du radicalisme religieux dans les années 2000 vienne bousculer cet ordre établi.

L'activisme des courants religieux radicaux dans le Noun est venu réinstaurer le clivage conflictuel entre les différentes confessions religieuses et à l'intérieur de celles-ci, d'une part, et entre l'ordre religieux et l'ordre traditionnel, d'autre part. On assiste de nos jours à un conflit permanent entre les leaders religieux fondamentalistes issus de l'islam et les autorités traditionnelles, gardiennes des us et coutumes bamoun, car les premiers combattent certaines pratiques patrimoniales des Bamoun sous prétexte qu'elles vont à l'encontre du monothéisme. Par exemple, le courant *Wahhabite* a interdit la célébration du Ngouon qui est la fête patrimoniale du peuple Bamoun depuis plus de cinq cents ans

[46] Le Roi Njoya a régné sur le Royaume Bamoun de 1889 à 1933. C'est sous son règne que le peuple Bamoun a connu l'islam puis le christianisme et la colonisation européenne.

(International Crisis Group, 2015, p. 17). Cela a créé des tensions entre ses adeptes et le courant conservateur de la société bamoun, en commençant par la Cour royale.

Aussi, nos observations sur le terrain ont montré que le département du Noun connait des rivalités qui s'accompagnent souvent de scènes de violence entre les différentes factions de l'islam qui se battent pour le contrôle des mosquées et des fidèles dans divers quartiers et villages. Depuis le début des années 2000, plusieurs localités du Noun et plusieurs villes du Cameroun parmi lesquelles Foumban, Foumbot, Koutaba, Bafia, Yaoundé, Douala et Ngaoundéré ont été le théâtre d'affrontements sanglants entre le courant *Wahhabite* qui revendiquent une application rigoriste de l'islam et le courant *Tidjanite* dont les pratiques sont à cheval entre l'islam et les traditions locales (International Crisis Group, 2015). Certains de ces heurts se sont soldés par des pertes en vies humaines (International Crisis Group, 2015, p. 16).

Financé par des pays du Golf, principalement l'Arabie saoudite, le Koweït, l'Égypte et le Qatar, le courant *Wahabite* s'illustre par son prosélytisme pétulant à travers la construction d'infrastructures sociales telles que les écoles, les hôpitaux, les orphelinats, les forages, etc., dans les grandes villes du Cameroun comme Yaoundé, Douala, Maroua, Foumban, Ngaoundéré, Garoua, etc. (International Crisis Group, 2015, p. 6-11). De tels investissements dans les milieux sociaux en crise au Cameroun permettent à ce courant rigoriste de l'islam de gagner les cœurs des populations marginalisées et ainsi d'étendre son réseau sur le territoire national.

Dans certains contextes, des mouvements religieux radicalisés se réclamant du courant fondamentaliste de l'islam n'hésitent pas à faire recours à la violence généralisée pour, disent-ils, convertir les peuples infidèles. C'est le cas de Boko Haram, un groupe qui

revendique son appartenance à l'islam et qui mène des activités terroristes dans le bassin du lac Tchad, y compris au nord du Cameroun depuis plus d'une décennie (Abba, 2019). Les actions violentes de Boko Haram au Cameroun ont renforcé le clivage entre le Nord majoritairement musulman et le Sud majoritairement chrétiens. La quasi-totalité des adeptes de Boko Haram recrutés au Cameroun vient de la partie septentrionale du pays, frontalière avec le nord du Nigeria, d'où est né ce mouvement radical (Higazi, 2013). En effet, pendant la période où les menaces de Boko Haram pesaient sur le quotidien des Camerounais.e.s, les musulmans ressortissants du nord du pays faisaient l'objet de représentations acrimonieuses et de suspicions sur leur prétendue collusion avec Boko Haram (Mahamat, 2020, p. 286); ce qui constitue un facteur de mépris et de marginalité identitaire contre les nordistes. Ce réflexe de stigmatisation du musulman nordiste est symptomatique des périodes de crise. Après le coup d'État manqué du 6 avril 1984, deux ans après la passation de pouvoir entre le président sortant Ahmadou Ahidjo musulman peul du Nord et le président Paul Biya chrétien du Sud, les musulmans ressortissants du Nord avaient fait l'objet de purge dans l'appareil d'État et de stigmatisation dans la société, car on les assimilait aux putschistes (International Crisis Group, 2015, p. 15).

Le radicalisme religieux au Cameroun est aussi du côté des congrégations religieuses chrétiennes. Autant dans le catholicisme, le protestantisme que dans les églises de réveils, on observe à différentes échelles l'affirmation des positions de plus en plus radicales sur des questions de société. Dans le catholicisme, le radicalisme est moins prégnant que dans d'autres congrégations religieuses, mais des individus se réclamant de cette chapelle adoptent des positions radicales contre les musulmans sur des sujets aussi sensibles que le

voile à l'école, le cours de catéchèse et le port des signes religieux catholiques par des élèves musulmans dans des écoles catholiques (Adama, 2020, p. 289).

En 2014, la destruction par les flammes, un vendredi jour de la grande prière rituelle chez les musulmans, de plus de trois cents foulards d'élèves musulmanes par le proviseur du lycée de Yagoua, à l'extrême nord du Cameroun, avait suscité l'ire de la communauté musulmane du pays et réveillé les risques d'affrontement interreligieux (237online, 2014). Même s'il n'est pas certain que l'acte du proviseur avait des motivations religieuses, sa symbolique est suffisamment forte pour inquiéter la communauté musulmane surtout dans une région où, depuis quelques années, les différentes congrégations religieuses chrétiennes affichent une « mentalité conquérante et prosélyte » (Lasseur, 2005, p. 99).

La multiplication des églises de réveil qui adoptent un discours radical et diabolisant contre l'Église catholique et l'islam est révélatrice d'un changement d'ère au sein du christianisme au Cameroun. Ces nouvelles chapelles présentent l'Église catholique comme le suppôt des francs-maçons; et en retour le clergé catholique considère les prêtres des églises de réveil comme des gourous qui profitent du mal-être des personnes fragiles pour les arnaquer (International Crisis Group, 2015, p. 22). Ce radicalisme véhément est l'un des facteurs de risque de conflits intra et interconfessionnels au Cameroun. Il est vu d'un œil inquiet par les pouvoirs publics qui redoutent les discours anarchiques et radicaux susceptibles de susciter les affrontements et ainsi de troubler l'ordre public (Adama, 2020, p. 282).

On constate qu'à ce propos que les églises de réveils constituent le drain de l'intolérance religieuse au sein du christianisme au Cameroun. Leur doctrine est marquée par une interprétation rigoriste de la Bible et par des discours enflammés contre le mal qu'ils croient trouver dans la société et surtout dans d'autres confessions religieuses, en pensant

qu'elles sont les seules voies pour atteindre le Salut (International Crisis Group, 2015, p. 23-24). Difficile de ne pas faire de rapprochement avec le radicalisme et le fondamentalisme qu'on rencontre dans certains courants au sein de l'islam.

En somme, la gouvernance inclusive au Cameroun et au Canada repose sur une organisation institutionnelle et des pratiques politiques spécifiques à chacun des deux États. Il y a de toute évidence une ressemblance entre les dynamiques identitaires des minorités nationales, ethnoculturelles et linguistiques dans ces entités politiques. On peut, à ce propos, dire que les défis du vivre-ensemble dans la diversité se posent de la même manière au Cameroun et au Canada, en dépit des trajectoires historiques fort différentes entre ces deux pays. Ce qui distingue fondamentalement le pluralisme canadien du pluralisme camerounais en ce qui concerne la gouvernance de la diversité est que la première repose sur les institutions solidement établies et ancrées dans les pratiques démocratiques (bien qu'imparfaites), alors que le second manque d'ancrage institutionnel et de culture démocratique dans sa pratique de la gouvernance inclusive. Le résultat est que pendant que la plupart des conflits identitaires et sociopolitiques au Canada se gèrent au niveau institutionnel sans que les protagonistes recourent à la violence, ceux du Cameroun se soldent dans la rue et parfois au moyen des armes.

Au-delà de la forme de l'État qui marque la différence d'approche de la gouvernance pluraliste au Cameroun et au Canada, les deux pays se rejoignent dans la promotion du multiculturalisme dans leurs sociétés respectives en générale et dans les institutions publiques en particulier. Toutefois, comme dans divers autres domaines, la trajectoire singulière et l'historicité de chacun de ces deux États induisent des différences de

temporalité, de contenu et d'application de la politique du multiculturalisme dans leurs sociétés respectives.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le fait minoritaire associé à l'identité linguistique, nationale, ethnoculturelle et religieuse est consubstantiel aux dynamiques sociales, politiques et institutionnelles au Cameroun et au Canada depuis leur création en tant qu'organisations politiques. Ces deux pays sont traversés en permanence par des luttes pour la reconnaissance et des revendications des droits collectifs de la part de nombreux groupes minoritaires qu'on rencontre dans leurs sociétés nationales respectives. Leurs trajectoires historiques sont marquées par la quête permanente d'une identité nationale fusionnelle, capable de rassembler autour d'un idéal commun, toutes les entités infranationales, linguistiques et ethnoculturelles qui les constituent. Les politiques d'identité mises en place par les gouvernements successifs au Cameroun et au Canada ont toujours eu pour objectif de répondre aux luttes identitaires de multiples groupes et de construire une société nationale véritablement intégrée, au-delà des clivages linguistiques, nationaux, ethnoculturels, religieux, etc. Ces politiques inspirées du multiculturalisme en tant que politique de gestion de la diversité ont fait l'objet d'une analyse comparative dans cette thèse.

En dépit de leur éloignement géographique, et d'innombrables couches de différence qui les séparent (niveau économique, système démocratique, cultures populaires, géographie, climat…), le Cameroun et le Canada ont des trajectoires historiques et des déterminants identitaires qui les rapprochent et offrent aux chercheurs en sciences humaines et sociales, d'intéressantes perspectives de comparaison. En effet, ce qui nous a intéressé dans ces deux États multiethniques et multinationaux est la façon dont les institutions gèrent la diversité de la société nationale d'une part et traitent les revendications des groupes minoritaires d'autre part. La diversité a plusieurs composantes minoritaires dans les sociétés

multiculturelles, mais celles dont la gestion a fait l'objet de comparaison entre le Cameroun et le Canada dans la présente thèse sont les composantes linguistiques, ethniques, nationales et religieuses. Elles sont au cœur des conflits identitaires dans les deux pays.

L'historicité des conflits pour la survie identitaire des peuples autochtones et des minorités nationales, linguistiques et ethnoculturelles au Cameroun et au Canada a été reconstituée dans cette thèse dans le but d'analyser dans le temps long, les luttes identitaires et les revendications qu'on observe de nos jours de la part de ces groupes. Le recours à l'histoire, à la sociologie, à l'anthropologie et aux statistiques nous a permis d'objectiver les conflits identitaires qui sont nés des rapports de pouvoir inégaux entre divers groupes dans les sociétés camerounaise et canadienne et qui constituent l'un des principaux défis de la diversité dans ces grands ensembles multiculturels.

Cette thèse a montré que l'identité peut être mobilisée pour enrichir la diversité et renforcer la cohésion nationale tout comme elle peut être mise au service du conflit et des luttes identitaires. Tout dépend d'une part, du contexte et de la façon dont elle a été construite et d'autre part des représentations qu'en font les acteurs sociaux. En effet, nous avons traité l'identité dans une perspective constructiviste en la considérant comme une construction sociohistorique à travers laquelle les individus se présentent et se représentent dans leurs interactions dans la société. Cependant, cette conception constructiviste n'a pas occulté les pesanteurs de l'identité et du fait identitaire sur l'action publique et sur l'accomplissement des individus et des groupes sociaux. Reconnaitre la réalité intangible des dynamiques de l'identité dans les sociétés contemporaines s'est imposé comme un préalable à une analyse objectivante des conflits identitaires au Cameroun et au Canada.

Sans essentialiser l'identité, nous l'avons analysée suivant la conception de Brubaker (2001, p. 69), c'est-à-dire en tant que catégorie de pratique à travers laquelle les acteurs sociaux « [rendent] compte d'eux-mêmes, de leurs activités, de ce qu'ils ont en commun avec les autres et de ce en quoi ils en diffèrent ». Une telle conception a été accompagnée par l'usage de l'approche qualitative dans la collecte des données ; ce qui a permis de contextualiser les conflits identitaires au Cameroun et au Canada en analysant dans chaque contexte la façon dont les acteurs du conflit pensent et agissent, et en intégrant dans le schéma explicatif, les conditions historiques, géographiques, politiques et institutionnelles de chaque pays. Cette démarche a pu nous éviter le piège de la généralisation dans l'analyse des revendications identitaires et des politiques d'identité qui sont au cœur de la thèse.

Certes, le caractère multiple et fluide de l'identité dans les représentations sociales et politiques a constitué un obstacle majeur à la systématisation de l'analyse sur les différentes revendications portées par des groupes minoritaires au sein des grands ensembles multiculturels camerounais et canadien. L'existence des identités multiples (que nous appelons les catégories infra-identitaires) dans une minorité représente un défi pour l'analyse des revendications identitaires de cette minorité, surtout lorsque ces catégories infra-identitaires sont elles-mêmes victimes de discrimination ou de manque de reconnaissance. Cette réalité observée dans la francophonie canadienne et chez les Anglophones au Cameroun montre que les revendications et représentations identitaires ne font presque jamais l'unanimité au sein des groupes qui les formulent.

Les défis du vivre-ensemble dans la diversité sont parmi les plus prégnants auxquels sont confrontées les sociétés multiculturelles dans cette ère marquée par le réveil des identités et des luttes pour la reconnaissance des minorités. Depuis des décennies, le Cameroun et

le Canada revendiquent le pluralisme comme modèle de gestion de leurs sociétés dont le bilinguisme français-anglais doublé d'une constellation d'identités nationales et ethnoculturelles apparait comme leur dénominateur commun. En dépit de la proclamation d'une gouvernance démocratique qui se veut ouverte sur la diversité, le Cameroun et le Canada font face à de multiples luttes de reconnaissance menées par divers groupes minoritaires au nom de l'identité. Dans ces deux pays, plusieurs minorités identitaires se plaignent de l'exclusion, de la marginalisation, de la domination ou de la dépossession des droits dont ils font l'objet de la part des groupes majoritaires et de l'État. Ces luttes qui sont menées par diverses minorités pour leurs droits et leur survie matérielle ou culturelle mettent l'identité au cœur des enjeux de la gouvernance démocratique.

La perspective comparative qui a été adoptée pour analyser le multiculturalisme à l'épreuve des conflits identitaires au Cameroun et au Canada a permis de dégager et d'expliquer les évolutions historiques qui ont pesé sur les mécanismes conflictuels ainsi que sur les politiques d'identité mises en place dans les deux pays dans le but de résoudre ou de prévenir les conflits des minorités nationales, ethnoculturelles, linguistiques, religieuses. Il n'a pas été question dans cette thèse de comparer les cultures canadiennes et camerounaises, encore moins d'établir un parallèle culturel ou anthropologique entre les différentes communautés dans les deux pays. Ici, nous avons analysé tour à tour les fondements et les représentations du bilinguisme et du multiculturalisme au Cameroun et au Canada, la condition des minorités ethnoculturelles, nationales, autochtones, linguistiques, religieuses et sexuelles, et enfin la façon dont ces États multiculturels prennent en charge la diversité et la conflictualité identitaire dans leurs sociétés respectives. Cette exigence d'analyse nous a emmenés d'une part à interroger le processus historique

qui a présidé à la constitution de ces organisations politiques et d'autre part à mettre en évidence les relations de domination et d'hostilité entre les identités majoritaires et minoritaires.

Il en ressort qu'au Cameroun et au Canada, les conflits identitaires se présentent davantage comme des luttes de pouvoir entre la majorité et la minorité, qu'elles soient linguistiques, nationales ou ethnoculturelles. Ces conflits ont été décrits dans cette thèse comme des productions de l'histoire coloniale et de la gouvernance post-coloniale dans les deux pays. Leurs sources ne sont donc pas contemporaines. Autrement dit, nous avons montré que la conflictualité identitaire actuelle dans les sociétés camerounaise et canadienne plonge ses racines dans la longue histoire de ces organisations politiques dont la constitution et l'évolution portent en elles-mêmes les ferments des convulsions identitaires contemporaines.

Qu'on soit au Cameroun ou au Canada, les minorités qui sont en conflit dénoncent la marginalisation et l'assimilation de leurs identités dans les institutions publiques et dans la société en général. C'est le cas des communautés de langue officielle en situation minoritaire (Anglophones au Cameroun, Francophones et des Anglophones en milieu minoritaire au Canada), des peuples autochtones, et des minorités nationales et ethnoculturelles qui manifestent une peur existentielle relative à la place de leur identité dans la société et dans les cercles de pouvoir. Ces différentes convulsions identitaires sont au premier plan des dynamiques sociopolitiques contemporaines au Cameroun et au Canada. En effet, la façon dont ces dynamiques conflictuelles sont prises en charges par les pouvoirs publics a été examinée dans cette thèse dans le souci de dégager les spécificités et les généralités des politiques d'identité dans ces pays multiculturels qui,

depuis leur création font face aux multiples défis de la diversité tels que la discrimination et l'exclusion fondées sur l'appartenance identitaire, le racisme systémique, le tribalisme, les replis identitaires, les conflits de mémoire, le relativisme culturel, les revendications particularistes, les irrédentismes, etc.

Comme le soutient Taiaiake (2018, p. 55), « [l]es identités politiques sont toujours une conséquence de l'organisation des relations de pouvoir ». Dans le cas du Canada et du Cameroun, nous avons établi que l'omniprésence des enjeux identitaires dans les dynamiques sociopolitiques et institutionnelles est la résultante de la domination historique de certaines entités sur d'autres. Ce contexte conflictogène met en exergue la crise de l'hétérogénéité ethnoculturelle (Thual, 1995) née des luttes de reconnaissance et d'appropriation du pouvoir et de l'espace public entre les différentes catégories identitaires constitutives des sociétés nationales camerounaise et canadienne.

Les antagonismes identitaires qu'on observe de nos jours au Cameroun et au Canada montrent que le vivre-ensemble harmonieux dans la diversité demeure une quête inassouvie dans les deux pays. La description de cette conflictualité identitaire à partir de la comparaison des trajectoires historiques et des politiques d'identité a permis de systématiser les connaissances générales sur le mécanisme des conflits identitaires violents dans les sociétés multiculturelles. Après avoir approfondi l'analyse sur la façon dont les identités de groupe sont nées et se sont structurées au Cameroun et au Canada pour devenir un des principaux enjeux des conflits sociaux et politiques dans les deux pays, nous avons établi que, dans les sociétés multiculturelles, les conflits identitaires sont presque inévitables du fait des relations de pouvoir et de domination qui se construisent entre les différentes identités constitutives de la société. En effet, il découle de ces relations de

pouvoir une angoisse existentielle qui pousse les groupes dominés à s'inscrire dans une logique de lutte pour leur reconnaissance et pour leur survie matérielle et culturelle. Cependant, la perspective violente ou non violente de ces luttes est moins fatidique que leur survivance. Elle dépend des politiques mises en place par les États pour prendre en charge la conflictualité identitaire à laquelle ils font face.

À partir d'une recherche qualitative de profondeur, nous avons découvert qu'au-delà des conflits identitaires intergroupes, il y a des dynamiques conflictuelles internes aux minorités engagées dans des luttes de reconnaissance au Cameroun et au Canada. C'est par exemple le cas des minorités noires francophones qui font l'objet de discrimination dans la francophonie ontarienne ou encore le cas des minorités anglophones qui luttent pour la reconnaissance de leurs droits au Québec. Ainsi, devient-il nécessaire pour les pouvoirs publics de prendre en compte ces dynamiques internes aux groupes minoritaires dans l'élaboration des politiques d'identité qui sont censées répondre à leurs revendications.

L'analyse des discours identitaires dans cette thèse a révélé de nombreuses divergences de représentations et de revendications au sein des minorités identitaires au Cameroun et au Canada. Nous avons montré qu'au Canada, les Autochtones n'ont pas tous la même conception de l'autonomie gouvernementale qu'ils réclament depuis un demi-siècle. Certains la conçoivent comme une occasion de réhabiliter les institutions traditionnelles précoloniales et d'autres l'envisagent comme un moyen de développer la participation et l'influence des peuples autochtones dans les cercles du pouvoir. De même, au Cameroun, les aspirations de la minorité anglophone ne constituent pas une offre politique homogène dans laquelle s'identifient tous les Anglophones. Parmi ces derniers, on retrouve les unitaristes qui croient dans l'État unitaire décentralisé, le modèle actuel, les fédéralistes

qui voudraient réhabiliter le système fédéral qui a existé entre 1961 et 1972, et enfin des sécessionnistes qui luttent pour la sécession de la partie anglophone du pays. Dans cette perspective, pour être efficientes, les politiques gouvernementales à l'adresse des Anglophones doivent prendre en compte cette diversité d'aspirations au sein du groupe.

La politique de l'État envers les Anglophones au Cameroun a jusqu'ici consisté à censurer et à réprimer les opinions politiques subversives (fédéralistes et sécessionnistes) pour ne laisser s'exprimer que la position des unitaristes, proches du pouvoir en place. Ce caporalisme politique et institutionnel de l'État sur la question anglophone a laissé dans les marges de l'espace public et politique une partie non négligeable des forces vives de cette minorité. C'est ce qui explique la tournure violente du problème anglophone au Cameroun.

Il ressort de ce qui précède que le Cameroun et le Canada font face aux mêmes défis sociopolitiques liés à la gestion de la diversité de leurs populations et à la prévention des conflits identitaires qui menacent le vivre-ensemble entre les différentes communautés nationales, ethnoculturelles et linguistiques de leurs sociétés respectives. Cependant, au-delà des similitudes sur l'exceptionnelle hétérogénéité de leurs populations et sur la conflictualité identitaire à laquelle ils sont confrontés, le Cameroun et le Canada ont des représentations différentes de la diversité, des conflits identitaires et des politiques d'identité.

Depuis les années 1960, le Canada est engagé dans un processus de constitutionnalisation de la diversité pour la reconnaissance des droits spécifiques aux peuples autochtones et aux minorités ethnoculturelles, nationales et linguistiques du pays. Ce qui a permis au fil des ans à ces groupes d'inscrire leurs revendications et leurs luttes identitaires dans un cadre légal et ainsi d'opter pour une perspective non violente dans la plupart de leurs luttes pour

la reconnaissance. En effet, l'expérience canadienne de la gouvernance de la diversité montre que l'institutionnalisation des conflits identitaires à travers la reconnaissance des groupes minoritaires comme des acteurs sociopolitiques estimables, et la définition d'un cadre légal de conflictualité et de défense des droits des groupes qui font l'objet d'exclusion ou de marginalisation, constituent un solide rempart contre le recourt à la violence armée dans des conflits identitaires. Les lois et divers instruments juridiques qui sont mis à la disposition des acteurs de ces conflits au Canada permettent à ces derniers de faire avancer leurs causes en dépit de nombreux obstacles politiques et juridiques subsistent. À cet effet, on peut soutenir que l'institutionnalisation des conflits identitaires dans la société canadienne a permis au pays de réduire significativement le risque de violence armée entre l'État et les groupes engagés dans la lutte pour la reconnaissance.

A contrario, l'option unitariste prise par le Cameroun dès les années 1970 au nom des exigences d'unité nationale a quant à elle escamoté la diversité dans la société et étouffé ainsi l'expression et la revendication de la différence par les entités ethnoculturelles et linguistiques du pays. En lieu et place de la nécessaire reconnaissance des entités ethnoculturelles, nationales et linguistiques qui forment la nation camerounaise, l'État a fait de l'unité nationale dans l'unicité des représentations, un dogme politique intangible. Ce qui a contribué à la délégitimation des revendications identitaires des minorités autochtones, ethnoculturelles et linguistiques du pays. Ces dernières étaient alors sommées de faire abstraction de leurs attachements identitaires pour épouser le projet de construction nationale initié par l'ordre gouvernant. C'est ce que nous avons appelé dans cette thèse la construction de l'unité nationale à marche forcée.

Depuis la création de la Confédération canadienne en 1867, le fédéralisme a constitué une garantie de partage des compétences entre le pouvoir central et les entités régionales confédérées. Le fédéral a davantage permis à la minorité francophone du Québec de préserver et de promouvoir sa culture et sa langue et plus largement son identité nationale distincte, qu'elle estime plus que jamais menacée d'assimilation par la majorité anglo-saxonne. Quant au Cameroun, l'institutionnalisation du fédéralisme le 1er octobre 1961 après la réunification du pays avait permis à la communauté anglophone de protéger son identité et son héritage historique minoritaires dans le pays. Cependant, l'abrogation du fédéralisme en 1972 fit sauter ce verrou protecteur et facilita l'assimilation linguistique et politique des Anglophones par la majorité francophone. Cette assimilation s'est opérée par l'hypercentralisation de l'administration publique par les élites francophones. Cela a significativement marginalisé l'héritage anglo-saxon qui sert de référence identitaire à la minorité anglophone du pays. À ce propos, l'idée qui se dégage de cette thèse est que la crise identitaire créée par le passage de l'État fédéral à l'État unitaire au Cameroun à partir de 1972 constitue la source fondamentale de la guerre de sécession que mènent actuellement des groupuscules armés dans les régions anglophones du pays. Cette détérioration du vivre-ensemble dans la diversité, en dépit de la politique unitariste et uniformisante appliquée pendant des décennies, a montré que le projet de construction nationale par l'assimilation des identités minoritaires est un échec patent qui atteste des errements de l'État post-colonial au Cameroun.

Ainsi nous soutenons dans cette thèse que le Cameroun a besoin d'un nouveau paradigme de gestion de la diversité afin de sauver la société nationale d'une désintégration certaine à plus ou moins long terme. L'institutionnalisation des politiques d'identité et des conflits

identitaires suivant le modèle canadien pourrait relever ce défi. Mais le préalable à une telle perspective serait de réformer profondément les institutions publiques pour les rendre plus transparentes, plus démocratiques et plus inclusives. Le premier chantier serait alors de revoir l'administration de la justice, du maintien de l'ordre et des élections qui sont pointés du doigt par divers acteurs de la société civile et de la scène politique, comme les grands malades de la gouvernance au Cameroun.

En somme, les pratiques démocratiques et les instruments juridiques et constitutionnels mis en place au Canada ont permis d'institutionnaliser les conflits identitaires et les luttes politiques et idéologiques dans la société canadienne. Loin d'être parfaite et suffisante, cette institutionnalisation des antagonismes identitaires et politiques au Canada a créé un contexte favorable aux conflits identitaires non violents. Resté longtemps accroché sur un modèle de gouvernance très centralisé et moins ouvert à la diversité, le Cameroun a entrepris au cours des dernières années, dans le sillage du conflit armé en zone anglophone, des réformes institutionnelles et législatives parmi lesquelles l'institutionnalisation du multiculturalisme comme politique d'État, la mise en place des structures de la gouvernance décentralisée, l'octroi du statut spécial aux régions anglophones, la promulgation de la *Loi sur le bilinguisme*, etc. Ces réformes, dont la plupart datent de 2020 ou après, sont trop récentes pour être évaluées dans la présente thèse. Quoi qu'il en soit, cette inflexion de l'État constitue un pas vers la construction d'une société multiculturelle inclusive. Cependant, la question qui reste posée est celle de savoir si elle est à la hauteur des enjeux contemporains dans un pays où le vivre-ensemble entre les différentes communautés est si profondément abimé par plus d'un demi-siècle de clientélisme et de gestion autoritaire de l'État.

Annexes

Annexe1 : Certificat d'éthique

UNIVERSITÉ SAINT-PAUL UNIVERSITY

25-05-2022
jj-mm-aaaa

Comité d'éthique de la recherche (CER) | Research Ethics Board (REB)
Bureau de la recherche et de la déontologie (BRD) | Office of Research and Ethics (ORE)

CERTIFICAT D'ÉTHIQUE | ETHICS CERTIFICATE

Dossier CER 1360.34/20

Nom	Prénom	Affiliation	Rôle
Ghouenzen Mfondi	**Amadou**	**Faculté de sciences humaines**	**Candidat au doctorat**
Dieng	Moda	Faculté de sciences humaines	Superviseur de thèse

Type de demande Thèse de doctorat
Titre Multiculturalisme et conflits identitaires au Cameroun et au Canada : Une approche comparative.

	Approbation jj-mm-aaaa	Échéance jj-mm-aaaa	Décision (*)
Approbation initiale	21-06-2021	20-06-2022	(1) Approuvé
Mise à jour	17-09-2021	20-06-2022	(1) Approuvé
Modification au projet et renouvellement du certificat	**25-05-2022**	**24-05-2023**	**(1) Approuvé**

(*) **Décision :**
(1) La modification au projet et le renouvellement du certificat d'éthique sont approuvés. Le recrutement et la collecte des données peuvent débuter conformément aux processus décrits dans le formulaire de demande. Veuillez donc utiliser la référence #1360.34/20 pour tous vos documents. L'approbation éthique s'applique pendant un an. Toute modification du projet doit d'abord être approuvée par le Comité d'éthique de la recherche (CER) avant que les changements puissent être mis en œuvre. Un rapport annuel de renouvellement pour les projets en cours doit être soumis. Le chercheur doit fournir un rapport final pour les projets qui ont été approuvés par le CER afin de clore tous les dossiers.

Le Comité d'éthique de la recherche (CER) de l'Université Saint-Paul, opérant conformément à l'*Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains – EPTC 2* et toutes autres lois et tous règlements applicables, a examiné et approuvé la demande d'éthique du projet de recherche ci-nommé.

L'approbation est valide pour la durée indiquée plus haut et est sujette aux conditions énumérées dans la section intitulée "Conditions Spéciales ou Commentaires". Le formulaire « Renouvellement ou Fermeture de Projet » doit être complété quatre semaines avant la date d'échéance indiquée ci-haut afin de demander un renouvellement de cette approbation éthique ou afin de fermer le dossier.

Toutes modifications apportées au projet doivent être approuvées par le CER avant leur mise en place, sauf si le participant doit être retiré en raison d'un danger immédiat ou s'il s'agit d'un changement ayant trait à des éléments administratifs ou logistiques du projet. Les chercheurs doivent aviser le CER dans les plus brefs délais de tout changement pouvant augmenter le niveau de risque aux participants ou pouvant affecter considérablement le déroulement du projet, rapporter tout évènement imprévu ou indésirable et soumettre toute nouvelle information pouvant nuire à la conduite du projet ou à la sécurité des participants.

Comité d'éthique de la recherche (CER) * UNIVERSITÉ SAINT-PAUL UNIVERSITY * Research Ethics Board (REB) *

Louis Perron, Ph.D.
Président
Comité d'éthique de la recherche (CER)

Annexe 2 : Formulaire de consentement

UNIVERSITÉ SAINT-PAUL UNIVERSITY

Titre du projet: Multiculturalisme et conflits identitaires au Cameroun et au Canada : Approche comparative

Nom et affiliation du chercheur : Amadou Ghouenzen Mfondi, Étudiant au doctorat, École d'études de conflits, Faculté des Sciences humaines, Université Saint-Paul, Ottawa, Canada

Téléphone du chercheur :

Courriel du chercheur :

Nom du superviseur : Moda Dieng, Professeur agrégé, École d'études de conflits, Université Saint-Paul,

Téléphone du superviseur : 613-236-1393, poste : 2464

Courriel du superviseur : mdieng@ustpaul.ca

But de l'étude : Le but de cette recherche est de comparer les politiques du multiculturalisme au Cameroun et au Canada et leur rôle dans la prévention et la résolution des conflits identitaires dans les deux pays. L'étude permettra de ressortir les meilleures pratiques de la gouvernance inclusive, susceptibles de prévenir les conflits identitaires et de favoriser le vivre-ensemble entre les différentes communautés ethnoculturelles nationales et linguistiques.

Participation : Ma participation consistera essentiellement à tenir une séance d'entretien individuel avec le chercheur qui durera entre quarante-cinq (45) et quatre-vingt-dix (90)

minutes. Au cours de cet échange et en fonction de mon domaine de compétence, le chercheur me demandera de donner mon avis sur l'état du vivre-ensemble et de la gouvernance inclusive au Canada, les revendications des minorités linguistiques, ethnoculturelles et autochtones, et/ou sur les solutions envisageables pour résoudre les conflits entre les communautés et améliorer le vivre-ensemble dans la diversité.

Risques : Ma participation implique que je donne mon avis sur le fonctionnement de la société canadienne et/ou de ses institutions, elle relève de ma liberté d'expression et ne porte à ma connaissance aucun risque. Toutefois, j'ai reçu du chercheur l'assurance que mon identité ne sera pas révélée si je souhaite rester anonyme.

Bienfaits : Ma participation à cette recherche aura pour effet de faire avancer les connaissances sur les problèmes du vivre-ensemble, les revendications des minorités linguistiques et ethnoculturelles, et/ou sur les meilleures pratiques de la gouvernance inclusive, qui pourraient permettre au Canada d'améliorer sa politique du multiculturalisme et de favoriser le vivre-ensemble dans le pays.

Confidentialité et anonymat : Au cours de ma participation, je ne divulguerai aucune information confidentielle au titre de la loi ou du règlement interne de mon organisation ou institution d'attache. Mon identité pourrait être révélée dans les supports de publication de la recherche si je ne requiers pas l'anonymat.

Si je requiers l'anonymat, mon identité sera remplacée par l'usage des noms communs

Aussi, si je désire interrompre ma participation à l'entrevue et retirer mon témoignage de la recherche, je pourrai le faire à tout moment, sauf après le dépôt de la thèse par le chercheur.

Conservation des données :

Les données recueillies par la prise de notes seront conservées de façon sécuritaire dans les dossiers sur support papier et dans l'ordinateur du chercheur pour une durée indéterminée.

Compensation : Ma participation à la recherche ne sera pas rémunérée.

Participation volontaire : Ma participation à la recherche est volontaire. Je suis libre de me retirer à tout moment du processus de recherche, mais pas après le dépôt de la thèse par le chercheur. Je suis également libre de refuser de répondre à certaines questions, sans subir

de pression ni de conséquence négative. Si je choisis de me retirer, les données recueillies jusqu'au moment de mon retrait seront retirées de la recherche et supprimées de manière irréversible.

Avis de consentement

Je,……
……,
accepte de participer à cette recherche menée par Amadou Ghouenzen Mfondi, Doctorant en études de conflits, Faculté des Sciences Humaines, Université Saint-Paul, laquelle recherche est supervisée par le Professeur Moda Dieng

Pour tout renseignement additionnel concernant cette étude, je peux communiquer avec le chercheur ou son superviseur.

Pour tout renseignement sur les aspects éthiques de cette recherche, je peux m'adresser au Bureau de la recherche et de la déontologie, Université Saint-Paul, 223 rue Main, K1S 1C4, Ottawa, ON, Tel : 613 236-1393.

Il y a deux copies du formulaire de consentement, dont une copie que je peux garder.

Signature du participant: Date:……..

Signature du chercheur: Date:……

Annexe 3 : Liste des personnes interviewées au Canada et au Cameroun

- Liste des personnes interviewées au Canada

Nom et Prénom de l'interviewé.e	Fonction	Lieu de l'interview	Date de l'interview
1. Fatima Aden Osman	Présidente de la Maison de la Francophonie d'Ottawa	En ligne	22 novembre 2021
2. Anonyme	Enseignante, militante franco-ontarienne et antiraciste	En ligne	18 octobre 2021
3. Ajà Besler	Directrice générale de la Fondation canadienne pour le dialogue des cultures	En ligne	12 novembre 2021
4. Wilfrid Bitchoka	Directeur général de CICAN (Coopération Intégration Canada)	Ottawa	02 novembre 2021
5. Jean-Claude Carrière	Retraité, ancien Directeur général de l'ACFO Témiscaming	En ligne	30 mai 2022
6. Alfred Etamé	Analyste Principal des politiques à la Direction des affaires politiques et recherche au Commissariat aux langues officielles du Canada	En ligne	06 octobre 2021
7. Mathieu Fleury	Conseiller municipal de Rideau-Vanier (Ottawa) de décembre 2010 à novembre 2022	En ligne	17 mai 2022
8. Dada Gasïrabo	Militante féministe, Directrice générale d'Oasis Centre des femmes (Toronto)	En ligne	05 novembre 2021
9. Joanne Gervais	Directrice générale de l'ACFO du grand Sudbury	En ligne	26 mai 2021
10. Gignette Gratton	Directrice générale de la Maison Marie-Louise (Vanier-Ottawa)	Ottawa	28 octobre 2021
11. Elodie Grunerud	Directrice générale de l'Association des francophones du Nord de l'Ontario (AFNOO)	En ligne	25 avril 2022
12. Nawel Hamidi	Avocate et universitaire spécialiste des questions autochtones	Ottawa	02 février 2022
13. Carol Jolin	Président de l'Assemblée de la Francophonie de l'Ontario de 2016 à 2022	En ligne	21 octobre 2021
14. Marie-France Lallonde	Femme politique et Députée fédérale	En ligne	15 février 2022
15. Thomas Mercier	Coordonnateur du Réseau de soutien à l'intégration francophone du Nord de l'Ontario	En ligne	27 avril 2022
16. Jacqueline Pelletier	Retraitée, Canadienne-Française	En ligne	22 avril 2022

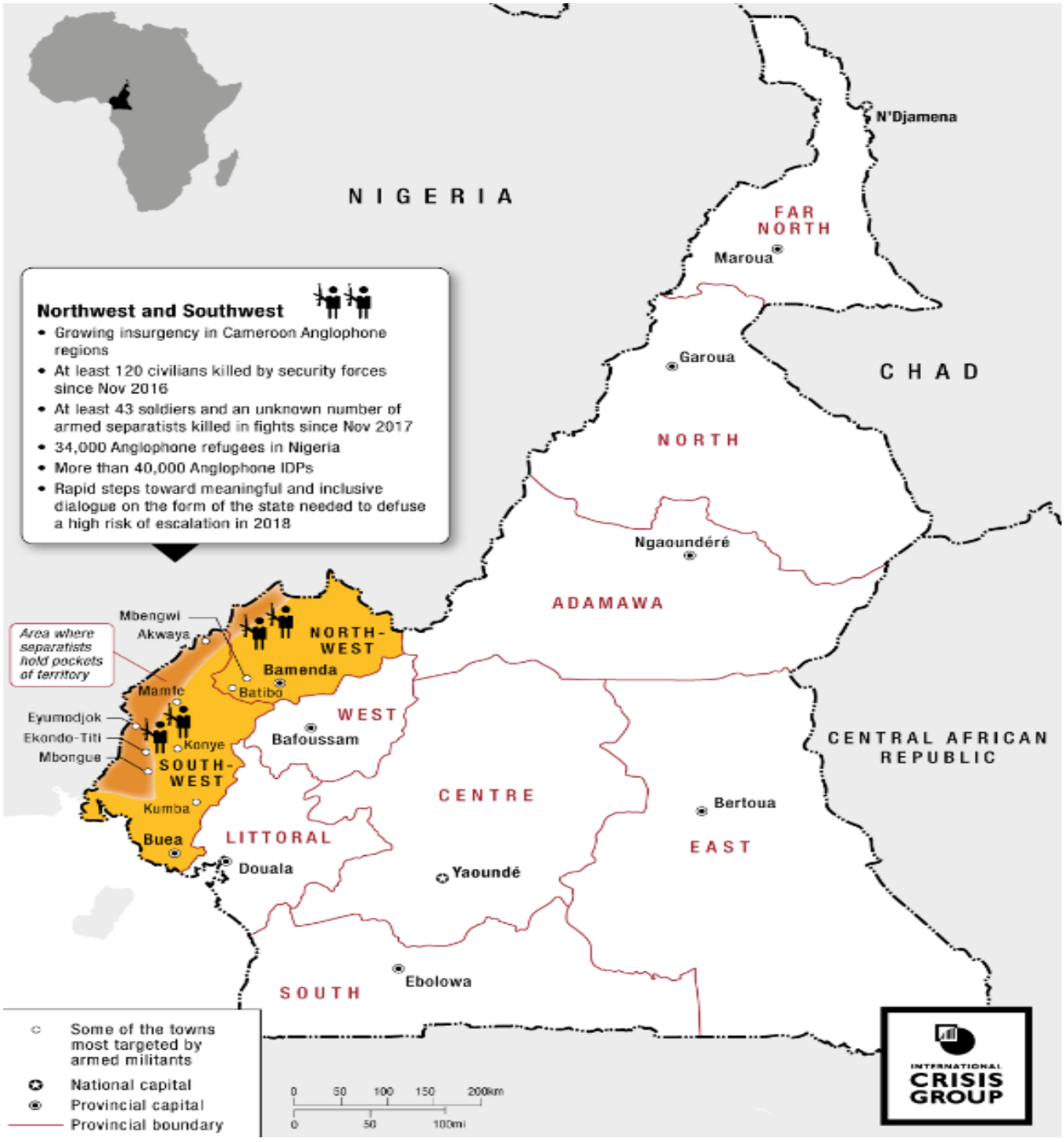
17. Serge Quinty	Chargé de communication de la Fédération des communautés francophones et acadiennes du Canada (FCFA)	En ligne	14 décembre 2021
18. Ross-Tremblay Pierrot	Universitaire, Autochtone, membre de la Nation innue du Canada	Ottawa	02 février 2022
19. Jean-Marie Vianney	Militant antiraciste, membre de la communauté noire francophone de l'Ontario	En ligne	15 octobre 2021
20. Robert J. Talbot	Gestionnaire de recherche au Commissariat aux langues officielles du Canada	En ligne	06 ctobre 2021

- Liste des personnes interviewées au Cameroun

Nom et prénom de l'interviewé.e	**Fonction**	**Lieu de l'interview**	**Date de l'interview**
1. Jean Marc Afesi Mbafor	Membre de la Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme (CNPBM)	Yaoundé	24 août 2021
2. Anonyme	Leader associatif, défenseur des intérêts des ressortissants du Nord	Yaoundé	18 août 2021
3. Ateki Seta Caxton,	*Executive Director, Network for Solidarity, Empowerment and Transformation for All (Newseta)*	Yaoundé	31 août 2021
4. Patrice Bigombe Logo	Enseignant-chercheur, spécialiste des peuples autochtones des forêts (Pygmées) d'Afrique centrale	Yaoundé	1er septembre 2021
5. Sa Majesté Biloa Effa	Chef coutumier Mvog Betsi (Yaoundé)	Yaoundé	30 août 2021
6. Chehou Ousmano Dairou	Comptable, Élite de la communauté Mbororo de Didango résident à Yaoundé	Yaoundé	21 août 2021
7. Edjoa Akoa Epse Ndjell	Sous-Directeur de la Diversité culturelle au ministère des Arts et de la Culture	Yaoundé	17 août 2021
8. Samuel Efoua Mbozo'o,	Historien, universitaire et membre de la Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme (CNPBM)	Yaoundé	24 août 2021
9. Emini Thimotée Aurélien	Membre de la société civile, Autochtone du groupe Baka	Yaoundé	19 août 2021
10. Kengne Jean	Commerçant, Membre de la communauté Bamoungoum de Douala	Yaoundé	21 août 2021

11. Mbappe Ticky Njoh Agnès	Enseignante et membre de la Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme (CNPBM)	Yaoundé	31 août 2021
12. Moussa Oumarou,	Coordonnateur Général du Conseil des Imams et Dignitaires Musulmans du Cameroun (CIDIMUC)	Yaoundé	20 août 2021
13. Ndzi Etienne Ngah	Enseignant et leader associatif anglophone	Yaoundé	19 août 2021
14. Nji Npochinto Issa	Retraité, Chef de la communauté Bamoun du Mfoundi (Yaoundé)	Yaoundé	21 août 2021
15. Nnomo Ela Suzanne Pulchérie	Directrice du patrimoine culturel au ministère des Arts et de la Culture du Cameroun	Yaoundé	17 août 2021
16. Serge Noukeu	Sous-directeur du patrimoine culturel immatériel au ministère des Arts et de la Culture	Yaoundé	17 août 2021
17. Noutcha Issoy Prudence Lubiche	Membre de la société civile	Yaoundé	25 août 2021
18. Sa Majesté Marcel Bilé Abessolo	Chef traditionnel de 3e degré Ekoundoum village (Yaoundé)	Yaoundé	22 août 2021
19. Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell	Chef supérieur du Canton Bell (Douala)	Douala	03 septembre 2021
20. Feu Sa Majesté Salomon Madiba Songue (décédé le 17 août 2022)	Sénateur, Chef supérieur du Canton Bakoko	Douala	04 septembre 2021
21. Sighe André,	Secrétaire général adjoint du comité Kankouop	Yaoundé	21 août 2021
22. Souaibou Abdoul Karim,	Étudiant, membre de la communauté Mbororo, Yaoundé.	Yaoundé	25 août 2021
23. Souop Daniel	Entrepreneur éducatif	Yaoundé	25 août 2021
24. Adamu Tandaye	Étudiant anglophone et Membre de la communauté Mbororo de Jakiri, résident à Yaoundé	Yaoundé	25 août 2021
25. Tchoupe Gabriel	Chef du sous-groupement Kankouop à Yaoundé	Yaoundé	21 août 2021
26. Yaouba Egui	Étudiant, membre de la communauté Mbororo de la Mvina, résident à Yaoundé	Yaoundé	21 août 2021

Annexe 4 : Carte politique du Cameroun et représentation du conflit dans les régions anglophones



Source: International Crisis Group, 2018.

Annexe 5: Carte politique du Canada

Source: Canadian Odysseys / Odytours, 2023.

Sources et références bibliographiques

237online. (2014, novembre 27). *Cameroun - Lycée de Yagoua : Le Proviseur en guerre contre l'islam*. 237online. https://www.237online.com/cameroun-lycee-de-yagoua-le-proviseur-en-guerre-contre-lislam/, https://www.237online.com/cameroun-lycee-de-yagoua-le-proviseur-en-guerre-contre-lislam/

Abba, S. (2019). *Voyage au coeur de Boko Haram : Enquête sur le djihad en Afrique subsaharienne*. L'Harmattan.

Abega, S. C. (1997). Princes et chimpanzés. Le pygmée bedzang dans les représentations mentales des Tikar de Nditam (Cameroun). *Anthropos*, *92*(4/6), 523-534.

Abouna, P. (2011). *Le pouvoir de l'ethnie : Introduction à l'ethnocratie*. Editions L'Harmattan.

Aboya Endong, M. (2014). Le parlementarisme sous tutelle de l'État fédéral (1961-1972) : Une construction politique par le droit de l'État unitaire du Cameroun. *Revue française de droit constitutionnel*, *97*(1), 1-29.

Abwa, D. (2010). *Cameroun : Histoire d'un nationalisme, 1884-1961*. Édition Clé.

Abwa, D. (2011). Le problème anglophone et le « Renouveau » de Paul Biya. *Annales de La Faculté Des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, *1*(12), 191-219.

Abwa, D. (2015). *Ni anglophones, ni francophones au Cameroun : Tous des Camerounais! essai d'analyse historique en hommage au regretté Pr. M.Z. Njeuma*. Les Éditions le Kilimandjaro.

Abwa, D. (Éd.). (2019). *Bilinguisme, multiculturalisme et vivre-ensemble : Une réflexion des universitaires camerounais*. Proximité.

ACPI. (2020). *Portrait de l'immersion française au Canada | ACPI*. Association canadienne des professionnels de l'immersion (ACPI) : force vive de l'immersion. https://www.acpi.ca/a-propos/portrait-immersion-francaise/

Adama, H. (2016). L'islamité et sa réinvention en contexte urbain camerounais. *Innovation, Transformation, and Sustainable Futures in Africa*, *1*(1), 207-225.

Adama, H. (2020). Les défis du pluralisme religieux au Cameroun. In *Bilinguisme, Multiculturalisme et Vivre-ensemble : Une reflexion des universitaires camerounais* (p. 279-298). Proximité.

Ahram, A. I., Köllner, P., & Sil, R. (Éds.). (2018). *Comparative Area Studies : Methodological Rationales and Cross-Regional Applications*. Oxford University Press.

Aitel, F. (2009). La critique postcoloniale et ses écueils. *Dalhousie French Studies*, *86*, 19-27.

Akum, E. A. (2009). *The anglophone problem in Cameroon : Political representation and socio-economic development* [Master of Science in Development Studies]. Lund University.

Alami, S., Desjeux, D., & Garabuau-Moussaoui, I. (2013). *Les méthodes qualitatives*. Presses Universitaires de France.

Allaire, G. (2001). *La francophonie canadienne : Portraits*. AFI-CIDEF.

Althabe, G. (1965). Changements sociaux chez les Pygmées Baka de l'Est-Cameroun. *Cahiers d'Études Africaines*, *5*(20), 561-592.

Amselle, J.-L., & M'Bokolo, E. (1985). *Au coeur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et état en Afrique* \. La Découverte.

Amselle, J.-L., & M'Bokolo, E. (2005). *Au cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. La Découverte.

Andjembe, L. (1989). Sur la rupture opérée par Cheikh Anta Diop dans l'historiographie négro-africaine. *Présence Africaine*, *149 et 150*, 10-19.

Angers, A. (2021, février 2). *La Croix-Rouge enquête sur des irrégularités financières au sein d'un organisme d'Ottawa*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1767471/enquete-croix-rouge-subvention-fonds-aide-urgence

Anonyme. (2021, octobre 18). *Entretien avec Anonyme, Enseignante, militante franco-ontarienne et anti-raciste* [Communication personnelle].

Anyangwe, C. (2009). *Betrayal of too trusting a people : The UN, the UK and the trust territory of the Southern Cameroons*. Langaa Rpcig.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at large : Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.

Appadurai, A. (2006). *Fear of Small Numbers : An Essay on the Geography of Anger*. Duke University Press.

Appadurai, A. (2013). *The future as cultural fact : Essays on the global condition*. Verso.

Arborio, A.-M., Fournier, P., & Singly, F. de. (2005). *L'enquête et ses méthodes : L'observation directe* (2e éd. ref.). Armand Colin.

Aron, R. (1969). *La Philosophie critique de l'histoire : Essai sur une théorie allemande de l'histoire.* (4e éd.). JVrin.

Asad, T. (2015). Penser le sécularisme. *Multitudes (Paris, France)*, *59*(2), 69-82.

Aseh, N. (2011). Ideologies, Governance and the Public Sphere in Cameroon. *Afrique et Développement*, *36*(1), 169-220.

Asen, E. (2019, septembre 30). *Cameroun : Les séparatistes absents du dialogue national*. DW.COM. https://www.dw.com/fr/cameroun-les-s%C3%A9paratistes-absents-du-dialogue-national/a-50650112

Assana, A. (2021). L'instrumentalisation politique de l'ethnicité dans le champ religieux au Nord-Cameroun. *European Scientific Journal, ESJ*, *17*(6), Article 6.

Atanga, M. (2011). *The anglophone Cameroon predicament*. Langaa Rpcig.

Ateki Seta, C. (2021, août 31). *Entretien avec Ateki Seta Caxton, Executive Director Newseta* [Communication personnelle].

Auque, H. (1997). Derrière le conflit. *Autres Temps*, *53*(1), 28-33.

Awasom, N. F. (2020). The anglophone problem in Cameroon yesterday and today in search of a definition. *Journal of the African Literature Association*, *14*(2), 264-291.

Ba, A. (2019). *L'histoire oubliée de la contribution des esclaves et soldats noirs à l'édification du Canada (1604-1945)*. Éditions Afrikana.

Badie, B., & Hermet, G. (1990). *Politique comparée* (1st éd.). Presses universitaires de France.

Bah, T. M. (2014). Les écritures en arabes et en ajami, sources privilegiées de l'histoire des civilisations africaines. In *Le roi Njoya : Créateur de civilisation et précurseur de la renaissance africaine : Colloque international Roi Njoya* (p. 335-370). Harmattan.

Bahuchet, S. (1991). Les Pygmées d'aujourd'hui en Afrique centrale. *Journal des Africanistes*, *61*(1), 5-35.

Baig, B. H. et F. (2022, juillet 25). Pensionnats autochtones : Le pape présente des excuses officielles. *La Presse*. https://www.lapresse.ca/actualites/national/2022-07-25/pensionnats-autochtones/le-pape-presente-des-excuses-officielles.php

Bamaze N'gani, E. (2018). Politiser ou privatiser l'ethnie ? Réflexion à propos du bien commun en Afrique postcoloniale. *Philosophiques*, *45*(2), 419-444.

Bancel, N. (2019). *Le postcolonialisme*. Presses Universitaires de France.

Banque Mondiale. (2020). *Population, total—Cameroon | Data*. La Banque Mondiale: Données. https://donnees.banquemondiale.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=CM

Barnett, L. (2013). *Liberté de religion et signes religieux dans l'espace public* (Rév.). Bibliothèque du Parlement.

Barry, B. M. (2002). *Culture and equality : An egalitarian critique of multiculturalism* (1st Harvard University Press pbk. ed.). Harvard University Press.

Basedau, M., & Köllner, P. (2007). Area studies, comparative area studies, and the study of politics : Context, substance, and methodological challenges. *Zeitschrift Für Vergleichende Politikwissenschaft*, *1*(1), 105-124.

Bassey, C. O., Oshita, O. O., & Institute for Peace and Conflict Resolution. (2007). *Conflict resolution, identity crisis, and development in Africa*. Malthouse Press.

Baubérot, J. (2012). *La laïcité falsifiée*. La Découverte.

Baum, G., & Houle, J.-A. (2014). Les églises canadiennes se repentent de leur identification avec le colonialisme. *Théologiques (Montréal)*, *22*(1), 101-109.

Bayart, J.-F. (1985). *L'État au Cameroun* (2e éd.). Presses de Sciences Po P.F.N.S.P.

Bayart, J.-F. (2010). *Les études postcoloniales : Un carnaval académique.* Karthala.

Bayart, J.-F., & Geschiere, P. (2001). « J'étais là avant ». Problématiques politiques de l'autochtonie. *Critique internationale*, *10*(1), 126-128.

Bayart, J.-F., Geschiere, P., & Nyamnjoh, F. (2001). Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. *Critique internationale*, *10*(1), 177-194.

Becerra, S. (2012). Vulnérabilité, risques et environnement : L'itinéraire chaotique d'un paradigme sociologique contemporain. *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, *12*(1), Article Volume 12 Numéro 1.

Béland, G. (2021, juin 11). La « guerre du saumon », il y a 40 ans : « La réaction a peut-être été trop forte ». *La Presse*.

Benedict, B. (1962). Stratification in Plural Societies. *American Anthropologist*, *64*(6), 1235-1246.

Bénit-Gbaffou, C. (2002). Multiculturalisme et apartheid : Gouvernement urbain et représentation des groupes ethniques à Johanesburg (réflexions à partir de Los Angeles). *Quaderni*, *47*(1), 101-117.

Benjamin, J. (1971). Le fédéralisme camerounais : L'influence des structures fédérales sur l'activité économique ouest-camerounaise. *Canadian journal of African studies*, *5*(3), 281-306.

Benmakhlouf, A. (2011). *L'identité. Une fable philosophique*. Presses Universitaires de France.

Bertrand, G. (2002). La solution au conflit identitaire ?. La partition en question. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, *34*, Article 34.

Besler, A. (2021, novembre 12). *Entretien avec Ajà Besler, Directrice générale de la Fondation canadienne pour le dialogue des cultures* [Communication personnelle].

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.

Bhabha, H. K. (2004). *The location of culture*. Routledge.

Bhabha, H. K. (2011). *Our Neighbours, Ourselves : Contemporary Reflections on Survival*. De Gruyter.

Bibliothèque du Parlement. (2006). *Les revendications particulières au Canada*. Bibliothèque du Parlement.

Bibliothèque du Parlement. (2016, décembre 2). *La démocratie au Canada*. Gouvernement du Canada. https://www.canada.ca/fr/institutions-democratiques/services/democratie-canada.html

Bibliothèque numérique canadienne. (2016). *Les revendications particulières des Premières Nations—Affaires autochtones et du Nord Canada.* Bureau du vérificateur général du Canada.

Bigombe Logo, P. (2021, septembre 1). *Entretien avec Patrice Bigombe Logo, Enseignant-chercheur, Yaoundé.* [Communication personnelle].

Biligha Tolane, P. (2018). L'homosexualité ensorcelée au Cameroun. *L'Homme et La Société*, *n° 206*(1), 113-136.

Bitchoka, W. (2021, novembre 2). *Entretien avec Wilfrid Bitchoka, Directeur général de Cooperation Intégration Canada* [Communication personnelle].

Blanchet, A., & Gotman, A. (1992). *L'Enquête et ses méthodes : L'entretien*. Nathan.

Blasius Chiatoh, A.-A. (2018). Billingual practice or linguistic insecurity ? An exploration of French intrusion in Anglophone English speech in Cameroon. In *L'insécurité linguistique dans les communautés anglophone et francophone du Cameroun* (p. 221-240). L'Harmattan.

Bliss, M. (1994). *Right honourable men : The descent of Canadian politics from Macdonald to Mulroney*. HarperCollins.

Bock, M. (2001). *Comment un peuple oublie son nom : La crise identitaire franco-ontarienne et la presse française de Sudbury (1960-1975)*. Institut franco-ontarien/Prise de parole.

Bock, M. (2017). De l'anti-impérialisme à la décolonisation : La transformation paradigmatique du nationalisme québécois et la valeur symbolique de la Confédération canadienne (1917-1967). *Histoire, économie & société*, *36*(4), 28-53.

Bock, M., & Charbonneau, F. (2015). *Le siècle du Règlement 17*. Éditions Prise de parole.

Bock-Côté, M. (2016). *Le multiculturalisme comme religion politique*. Les Éditions du Cerf.

Bodo, J.-M. (2020). *Le multiculturalisme camerounais et sa praxis quotidienne*. Connaissances et Savoirs.

Bonenfant, J.-C. (1954). *Les institutions politiques canadiennes*. Presses universitaires Laval.

Bonhomme, M. (2020). Luttes autochtones au Canada. Chronique d'une occasion manquée de combiner droits autochtones et justice climatique. *EcoRev'*, *49*(2), 46-56.

Boréus, K., & Bergström, G. (2017). *Analyzing text and discourse : Eight approaches for the social sciences*. Sage Publications.

Borrows, J. (1994). Contemporary traditional equality : The effect of the Charter on First Nation politics. *University of New Brunswick Law Journal*, *43*, 19-48.

Borrows, J. (2020). *La Constitution Autochtone du Canada.* Presses de l'Université du Québec.

Boswell, R., Maclure, J., Teillet, J., Jedwab, J., Grammond, S., Mahoney, K., Eisenberg, A., Flanagan, T., & A. Nelson, C. (2016). *Qui a fondé le Canada?* Association for Canadian Studies.

Bouchard, G. (2001). *Genèse des nations et cultures du nouveau monde : Essai d'histoire comparée*. Boréal.

Bouchard, G. (2011). Qu'est ce que l'interculturalisme ? / What is Interculturalism? *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, *56*(2), 395-468.

Bouchard, G. (2012). *L'interculturalisme : Un point de vue québécois*. Boréal.

Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique : Précédé de ± Trois études d'ethnologie kabyle*. Librairie Droz.

Bourgeois, P. (2006). *Le Canada, un État colonial! : En guise de réplique à André Pratte*. Éditions du Québécois.

Boutin, G. (1997). *L'entretien de recherche qualitatif*. Presses de l'Université du Québec.

Boutinot, L., Baticle, C., Dkamela, G. P., Karpe, P., & Le Roy, É. (2018). Surveiller sans punir. Un commun de résistance au travers du « braconnage » dans les forêts camerounaises. *Espaces et sociétés*, *175*(4), 51-68.

Bouvier, P. (2021). *Faire lien au prisme de la socioanthropologie*. Editions L'Harmattan.

Brady, M.-J., & Cardinal, L. (2006). Citoyenneté et fédéralisme au Canada : Une relation difficile. In *Le fédéralisme canadien* (p. 435-460). Presses de l'Université de Montréal.

Bramadat, P., & Seljak, D. (2009). *Religion and Ethnicity in Canada*. University of Toronto Press.

Brassard, A. (2019). Les élections et les comportements politiques. In *Le Canada dans le monde : Acteurs, idées, gouvernance* (p. 63-80). Presses de l'Université de Montréal.

Braudel, F. (1958). Histoire et Sciences sociales : La longue durée. *Les Éditions de l'EHESS*, *13*(4), 725-753.

Breinig, H., Gebhardt, J., & Lösch, K. (2002). *Multiculturalism in contemporary societies : Perspectives on difference and transdifference*. Universitätsbund Erlangen.

Bretegnier, A. (2020). « Insécurité linguistique », « conflictualité relationnelle aux langues » : Cheminement, propositions, vers une sociolinguistique du sujet social. In *(In)sécurité linguistique en francophonies : Perspectives in(ter)disciplinaires* (p. 33-48). Editions L'Harmattan.

Brimo, A. (1972). *Les méthodes des sciences sociales*. Montchréstien.

Brisson, M., Cantin, B., Girard, I., & Société Radio-Canada (Réalisateurs). (2000). *Enfants autochtones maltraités : Poursuite pour ± génocide culturel*. Société Radio-Canada,.

Brodiez-Dolino, A. (2015). La vulnérabilité, nouvelle catégorie de l'action publique. *Informations sociales*, *n° 188*(2), 10-18.

Brubaker, R. (2001). Au-delà de l'«identité». *Actes de la recherche en sciences sociales*, *139*(4), 66-85.

BUCREP. (2011). *3è RGPH: Etat et structures de la population*. BETA Print. http://www.nada.stat.cm/index.php/catalog/89/download/812

BUCREP. (2010, septembre). *3ème RGPH*. http://www.bucrep.cm/index.php/fr/recensements/3eme-rgph/20-3eme-rgph/presentation

Bureau International du Travail. (2015). *Les peuples autochtones au Cameroun : Guide à l'intention des professionnels des médias*. Organisation internationale du Travail.

Burnham, P., Copet-Rougier, E., & Noss, P. (1986). Gbaya et Mkako : Contribution ethno-linguistique a l'histoire de l'Est-Cameroun. *Paideuma*, *32*, 87-128.

Cadiou, F. (2005). *Comment se fait l'histoire : Pratiques et enjeux*. Découverte.

Caillé, A. (2007). *La quête de reconnaissance : Nouveau phénomène social total*. La Découverte.

Calvet, L.-J. (1999). *Pour une écologie des langues du monde*. Plon.

Camerounactuel. (2022a, mai 18). Douala : Les lieux sacrés de Dikolo-Bali expropriés et détruits sur la base de fausses informations foncières. *Camerounactuel*. https://camerounactuel.com/douala-les-lieux-sacres-de-dikolo-bali-expropries-et-detruits-sur-la-base-de-fausses-informations-foncieres/

Camerounactuel. (2022b, mai 31). Hadj 2022 : L'Etat du Cameroun apporte une subvention de 1 milliard de FCFA. *Camerounactuel*. https://camerounactuel.com/hadj-2022-letat-du-cameroun-apporte-une-subvention-de-1-milliard-de-fcfa/

Camil Girard & Carl Brisson. (2021). La Conquête, la Proclamation et la reconnaissance des nations autochtones. In *Alliances et traités avec les peuples autochtones du Québec. L'histoire de la première nation Wolastoqiyik Wahsipekuk. La nation malécite du Saint-Laurent*. Presses de l'Université Laval.

Campenhoudt, L. van, & Quivy, R. (2011). *Manuel de recherche en sciences sociales* (4e éd. entièrement rev. et augm.). Dunod.

Canada Aboriginal Affairs and Northern Development Canada. (2013). *Royal Proclamation of 1763—Relationships, rights and treaties = La Proclamation royale de 1763—Relations, droits et traités.* Aboriginal Affairs and Northern Development Canada = Affaires autochtones et développement du Nord Canada.

Canada Indian and Northern Affairs Canada. (1997). *Les Premières nations du Canada.* Affaires indiennes et du Nord Canada.

Canada Indian and Northern Affairs Canada & Federal Interlocutor for Métis and Non-Status Indians. (2007). *Revendications particulières la justice, enfin.* Affaires indiennes et du Nord Canada.

Canada Multiculturalisme, Canada Patrimoine canadien, Canada Multiculturalisme et citoyenneté Canada, Programme du multiculturalisme (Canada), & Canada Citoyenneté et immigration Canada. (1993). Rapport annuel sur l'application de la Loi sur le multiculturalisme canadien (En ligne). In *Rapport annuel sur l'application de la Loi sur le multiculturalisme canadien (En ligne)*. Ministère du patrimoine canadien.

Canada Royal Commission on Aboriginal Peoples. (1993). *Partenaires au sein de la Confédération : Les peuples autochtones, l'autonomie gouvernementale et la Constitution*. Commission royale sur les peuples autochtones.

Canada Royal Commission on Aboriginal Peoples. (1994). *Politique officielle et peuples autochtones, 1965-92, vol. 2 : Résumés de rapports d'organismes fédéraux et d'organisations autochtones.* Commission royale sur les peuples autochtones.

Canada Royal Commission on Aboriginal Peoples. (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Vol. 3, Vers un ressourcement*. Affaires indienne et du Nord Canada.

Capitaine, B., & Helly, D. (2020a). L'exil intérieur des peuples autochtones du Canada. *Après-demain*, *56-57*(4), 31-33.

Capitaine, B., & Helly, D. (2020b). L'exil intérieur des peuples autochtones du Canada. *Après-demain*, *56-57*(4), 31-33.

Carabin, F. (2022, avril 28). *Legault veut rapatrier «tous les pouvoirs» en immigration*. Le Devoir. https://www.ledevoir.com/politique/quebec/704442/legault-veut-rapatrier-tous-les-pouvoirs-en-immigration

Carlos, J.-P. (2020). Bi* - Bilinguisme, la grande utopie canadienne ? (2019). *Bulletin d'histoire politique*, *29*(1), 186-194.

Carrière, J.-C. (2022, mai 30). *Entretien avec Jean-Claude Carrière, retraité, ancien Directeur Général de l'ACFO Témiscaming* [Communication personnelle].

Centre pour l'Environnement et le Développement, Okani, Réseau Recherche Actions Concertées Pygmées, Association pour le développement social et culturel des Mbororo, International Work Group for Indigenous Affairs, & Forest Peoples Programme. (2013). *Les droits des peuples autochtones au Cameroun* (p. 57). Commission africaine des droits de l'homme et des peuples.

Chabannes, R. (2021, octobre 27). *Pierre Dadjo : «L'AFO ne peut pas lever la voix contre les pratiques racistes»*. ONfr+. https://onfr.tfo.org/pierre-dadjo-lafo-ne-peut-pas-lever-la-voix-contre-les-pratiques-racistes/

Charles Coutel. (2012). Laïcité : Penser la crise pour refonder. *Cités*, *52*, 21-26.

Charrier, F., Goupil, D., & Geoffroy, J.-J. (2008). *Être vulnérable dans notre société*. Érès.

Chatué, J. (2010). *Epistémologie et transculturalité*. Editions L'Harmattan.

Chehou, O. D. (2021, août 21). *Entretien avec Chehou Ousmano Dairou, Medécin, Membre de la communauté Mbororo, Yaoundé* [Communication personnelle].

Cherqui, A., Hamman, P., & Centre de recherches et d'études en sciences sociales. (2009). *Production et revendications d'identités : Éléments d'analyse sociologique*. Editions L'Harmattan.

Chétima, M. (2013). Démocratisation et explosion des revendications ethno-régionales au Cameroun : Des relations complexes entre démocratie et ethnicité. In *Les défis de la diversité : Enjeux épistémologiques, méthodologiques et pratiques* (p. 81-89). L'Harmattan.

Chevrier, J. (2010). La spécification de la problématique. In *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données* (5th ed., p. 53-87). Presses de l'Université du Québec.

Chiluwa, I. (2021). *Discourse and conflict : Analysing text and talk of conflict, hate and peace-building*. Palgrave Macmillan.

Choquet, S. (2015). *Identité nationale et multiculturalisme : Deux notions antagonistes?* Classiques Garnier.

Choquet, S. (2018). *Unis par la diversité : Ces pays forgés par leurs différences*. Manitoba.

Chouinard, S. (2019). Le fédéralisme. In *Le Canada dans le monde : Acteurs, idées, gouvernance* (p. 45-62). Presses de l'Université de Montréal.

Chrabieh, P. (2005). Religion, politique et violence : Pour une relecture de la guerre au Liban. *Religiologiques (Montréal)*, *31*.

Commissariat aux langues officielles. (2014, mars 21). *À propos de nous*. https://www.clo-ocol.gc.ca/fr/apropos/index

Constant, F. A. du texte. (2000). *Le multiculturalisme / Fred Constant*. Flammarion Paris.

Corbeil, J.-P. (2010). *Portrait des minorités de langue officielle au Canada les anglophones du Québec*. Statistique Canada.

Côté, I. (2019a). Théorie postcoloniale, décolonisation et colonialisme de peuplement : Quelques repères pour la recherche en français au Canada. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, *31*(1), 25-42.

Côté, I. (2019b). Théorie postcoloniale, décolonisation et colonialisme de peuplement : Quelques repères pour la recherche en français au Canada. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, *31*(1), 25-42.

Côté-Vaillancourt, F., & Maclure, J. (2021). Le multiculturalisme est-il relativiste ? *Politique et Sociétés*, *40*(2), 75.

Cussó, R., Gobin, C., Matagne, G., & Siroux, J.-L. (2008). *Le conflit social éludé*. Academia Bruylant.

Dahirou, F. (2006, novembre 2). *Les peuples autochtones au Cameroun* [Communication en séance plénière]. 1er Congrès des Peuples Autochtones Francophones, Agadir.

Davison, W. (2021). Éthiopie : La guerre du Tigré. In *Ramses 2022* (p. 260-263). Dunod.

Day, R. J. F. (2000). *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*. University of Toronto Press.

De Bruine, T. (2013, juillet 11). *La crise d'Oka*. L'Encyclopédie Canadienne. https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/la-crise-doka-1

De Visscher, P. (2001). *La dynamique des groupes d'hier à aujourd'hui*. Presses universitaires de France.

Del Bayle, J.-L. (2000). *Introduction aux méthodes des sciences sociales*. L'Harmattan.

Delage, D. (2000). L'histoire des Premières Nations, approches et orientations. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, *53*(4), 521-527.

Deltombe, T., Tatsitsa, J., & Domergue, M. (2011). *Kamerun! : Une guerre cachée aux origines de la Françafrique, 1948-1971*. Découverte.

de Mijolla-Mellor, S. (2011). Éditorial. *Topique*, *114*(1), 5-5.

Dequiré, A.-F., & Jovelin, E. (2009). Les théories sociologiques de l'exclusion : Leur apport dans la compréhension des SDF. In *La jeunesse en errance face aux dispositifs d'accompagnement* (p. 33-45). Presses de l'EHESP.

Derriennic, J.-P. (2001). *Les guerres civiles*. Presses de Sciences Po.

Deschamps, J., Juan Francisco, M., Paez, D., & Worchel, S. (1999). *L'identité sociale : La construction de l'individu dans les relations entre groupes*. Presses universitaires de Grenoble.

Deschenes, J. (1986). Qu'est-ce qu'une minorité ? *Cahiers de droit (Québec)*, *27*(1), 255-291.

Dewing, M. (2012). *Le multiculturalisme canadien* (Rév. le 24 oct. 2012.). Bibliothèque du Parlement.

Dewing, M. (2013). *Le multiculturalisme canadien* (Révisée le 14 mai 2013.). Bibliothèque du Parlement.

Dickason, O. P., & McNab, D. (2009). *Canada's first nations : A history of founding peoples from earliest times* (4th ed.). Oxford University Press.

Didier, E. (1996). De l'«exclusion» à l'exclusion. *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, *9*(34), 5-27.

Dion, J., Hains, J., Ross, A., & Collin-Vézina, D. (2016). Pensionnats autochtones : Impact intergénérationnel. *Enfances, familles, générations*, *25*.

Diop, C. A. (1954). *Nations nègres et culture*. Éditions Africaines.

Diop, C. A. (1960). *L' Afrique noire précoloniale : Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des états modernes.* Présence africaine.

Diop, C. A. (1967). *Anteriorite Des Civilisations Negres : Mythe Ou Verite Historique?* Paris : Presence Africaine.

Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou barbarie : Anthropologie sans complaisance*. Présence africaine.

Direction des services législatifs. (2014, avril 1). *Lois codifiées, Loi sur le multiculturalisme canadien*. Gouvernement du Canada. https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/C-18.7/page-1.html

Dkamela, G. P., & Oyono, P. R. (2003). Pouvoirs, argent et recomposition sociale chez les pygmées Baka de l'Est-Cameroun. *Africa (Roma)*, *58*(3/4), 340-355.

Dong Mougnol, G. M., & Tsala Tsala, C. C. (2012). La réunification et l'unification des partis politiques, une étape vers l'unité? In *Regards croisés sur les cinquantenaires du Cameroun indépendant et reunifié* (p. 139-154). Harmattan.

Dongmo, J.-L. (1980). L'attraction migratoire nationale des deux capitales camerounaises : Douala et Yaoundé. *Cahiers d'outre-mer*, *33*(129), 49-64.

Dorronsoro, G., & Grojean, O. (2014). *Identités et politique. De la différenciation culturelle au conflit*. Presses de Sciences Po.

Doytcheva, M. (2005a). *Le multiculturalisme*. La Découverte.

Doytcheva, M. (2005b). *Le multiculturalisme*. La Découverte.

Dufour, J. (2005). Les revendications territoriales des peuples autochtones au Québec. *Cahiers de géographie du Québec*, *37*(101), 263-290.

Dupuis, R. (2007). La Commission royale sur les peuples autochtones et la justice. *Recherches amérindiennes au Québec*, *37*(1), 37-41.

Dupuis, R. (2012). Les négociations concernant les droits des peuples autochtones au Canada. *Négociations*, *18*(2), 111-130.

Dze-Ngwa, W., & Kpughe Lang, M. (2015). "National symbols in cameroun fifty years after independence and Reunification : An assessment of their role in national unity. *Revue internationale des sciences humaines et sociales*, *6*(6).

Dzudie, G. M. (2022, avril 5). *Conflit entre éleveurs et agriculteurs : Les Mbororos peinent à obtenir des titres fonciers*. camer.be. https://www.camer.be/mobile/90439/11:1/cameroun-conflit-entre-eleveurs-et-agriculteurs-les-mbororos-peinent-a-obtenir-des-titres-fonciers-cameroon.html

Eboko, F., & Awondo, P. (2018). L'État stationnaire, entre chaos et renaissance. *Politique africaine (Paris, France : 1981)*, *150*(2), 5-27.

Ebongue, A. E. (2018). Conflits linguistiques au Cameroun : Historique, évolution et insécurité linguistique. In *L'insécurité linguistique dans les communautés anglophone et francophone du Cameroun* (p. 195-219). L'Harmattan.

Ebongue, A. E., & Djoum Nkwescheu, A. (2018). *L'insécurité linguistique dans les communautés anglophone et francophone du Cameroun*. L'Harmattan.

Eboussi Boulaga, F. (2002). L'identité négro-africaine. *Présence Africaine*, *165/166*, 65-76.

EcoMatin. (2021, décembre 18). Hôtel Marriott de Douala : Le Premier ministre va réexaminer le dossier. *EcoMatin*. https://ecomatin.net/hotel-marriott-de-douala-le-premier-ministre-va-reexaminer-le-dossier/

Efoua Mbozo'o, S. (2021, août 24). *Entretien avec Samuel Efoua Mbozo'o, historien, universitaire et membre de la commission nationale pour la promotion du bilinguisme et du multiculturalisme, Yaoundé* [Communication personnelle].

Ela, J. M. (1998). *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire : Les défis du monde d'en bas*. Harmattan.

Emini, T. A. (2021, août 19). *Entretien avec Emini Thimotée Aurélien, membre de la société civile, d'origine Baka, Yaoundé* [Communication personnelle].

Énoncé économique de l'automne 2022 : Rendre la vie plus abordable pour les Canadiens cette année. (2022, décembre). *2*.

Etamé, A. (2021, octobre 6). *Entretien avec Alfred Etamé, Analyste Principal des politiques à la Direction des affaires politiques et recherche aux commissariat aux langues officielles du Canada* [Communication personnelle].

Eteme, D. (2015). *Gouvernance de la redevance forestière annuelle et citoyenneté au Cameroun*. Council for the Development of Social Sciences Research in Africa (CODESRIA).

Etienne, J., Bloess, F., Noreck, J.-P., & Roux, J.-P. (2004). *Dictionnaire de sociologie*. Hatier.

Etoundi, J. C., Kay, N., & Gaymard, S. (2020). Social representations of risk in Cameroon : Influence of sociopolitical and cultural context. *Journal of Social and Political Psychology*, *8*(2), 642-661.

Evang, S. P. A. (2014). Contribution à une science africaine de l'ethnie à partir de l'expérience camerounaise. *Droit et societe*, *86*(1), 157-174.

Eyinga, A. (1991). *L'UPC : Une révolution manquée?* Editions Chaka.

Eyoh, D. (1998a). Conflicting narratives of Anglophone protest and the politics of identity in Cameroon. *Journal of Contemporary African Studies*, *16*(2), 249-276.

Eyoh, D. (1998b). Conflicting narratives of Anglophone protest and the politics of identity in Cameroon. *Journal of Contemporary African Studies*, *16*(2), 249-276.

Eyongetah Mbuagbaw, T., & Brian, R. (1974). *A history of the Cameroon*. Longman.

Facal, J. (2006). Mondialisation, identités nationales et fédéralisme. À propos de la mutation en cours du système politique canadien. In *Le fédéralisme canadien* (p. 237-249). Presses de l'Université de Montréal.

Falola, T. (2005). *The dark webs : Perspectives on colonialism in Africa*. Carolina Academic Press.

Fanon, F. (1968). *Les Damnes De La Terre*. Paris : F. Maspero.

Fanso, V. (1989). Commerce et hégémonie sur la côte du cameroun (1879-1887). In *Histoire du Cameroun (XIXe s.-début XXe s.)* (p. 99-133). L'Harmattan.

Farago, B. (1993). La démocratie et le problème des minorités nationales. *Le Débat*, *76*(4), 5-24.

Feireisen, C. (2020, juin 13). *Des Ontariens dénoncent une discrimination systémique au sein des institutions publiques*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1711532/racisme-systemique-fonction-publique-ontario

Félix Mathieu. (2017). *Les théories du multiculturalisme* (1re éd.). Presses de l'Université du Québec.

Féron, É. (2020). Religions et conflits, comprendre les liens. In *Le religieux dans les conflits armés contemporains* (p. 77-97). Classiques Garnier.

Fistetti, F. (2009). *Théories du multiculturalisme : Un parcours entre philosophie et sciences sociales*. La Découverte.

Fleury, M. (2022, mai 17). *Entretien avec Mathieu Fleury, Conseiller Municipal, Ottawa* [Communication personnelle].

Foé, N. (2011). Les politiques de la philosophie en Afrique. Émancipation, postcolonialismes, herméneutique et gouvernance. *Diogène*, *235-236*(3-4), 174-191.

Fokwa, M. H. (2020). The State of Democracy in Cameroon : 1992-2020. *African Journal of Democracy and Governance*, *7*(3-4), 21-45.

Forest Peoples Programme. (2019, mai 8). *Cameroun : Déclaration des ONGs et Associations sur l'accaparement des terres par l'administration et la société Biopalm Energy Limited*. Forest Peoples Programme (FPP). https://www.forestpeoples.org/fr/node/50399

Forgues, É. (2007). *Du conflit au compromis linguistique l'état et le développement des communautés francophones en situation minoritaire*. Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques.

Fossi, A. (2013). Programme d'éducation bilingue spécial (Pebs) au Cameroun : État des lieux, opportunités et défis. *International Journal of Evaluation and Research in Education (IJERE)*, *2*(4), Article 4.

Foucher, V. (2005). La guerre des dieux? Religions et séparatisme en Basse Casamance. *Canadian journal of African studies*, *39*(2), 361-.

Foucher, V. (2021). L'Etat sénégalais face au conflit casamançais. Un contrepoint nigérian. *Cadernos de estudos africanos*.

Fourez, G., & Larochelle, M. (2002). *Apprivoiser l'épistémologie*. De Boeck Supérieur.

Fraser, N. (2004). Justice sociale, redistribution et reconnaissance. *Revue du MAUSS*, *no 23*(1), 152-164.

Frégault, G. (2009). *La guerre de la Conquête, 1754-1760* (Nouv. éd.). Fides.

Freudenthal, E., & Lomax, T. (2013). The BioPalm oil palm project : A case study in the Département of Océan, Cameroon. In *Conflict or Consent ? The oil palm sector at a crossroads* (FPP, Sawit Watch and TUK INDONESIA, p. 337-354).

Freund, J. (1983). *Sociologie du conflit.* (1re ed.). Presses universitaires de Franc,.

Gagnon, A.-G. (Éd.). (2006). *Le fédéralisme canadien*. Presses de l'Université de Montréal.

Gagnon, C. (1995). *Le référendum : Un syndrome québécois : essai.* La Pleine lune.

Gahama, J. (2005). Les causes des violences ethniques contemporaines dans l'Afrique des Grands Lacs : Une analyse historique et socio-politique. *Afrika Zamani*, *13*, 101-115.

Garcea, J. (2008). Postulations on the Fragmentary Effects of Multiculturalism in Canada. *Canadian Ethnic Studies*, *40*(1), 141-160.

Garcia, T. (2016). *Nous*. Bernard Grasset.

Garneau, F.-X. (1881). *Abrégé de l'histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à 1840* (Nouv. éd.). C.O. Beauchemin.

Garneau, S. (2010). Penser le pluralisme des francophonies minoritaires canadiennes : De la logique identitaire à la question sociale. *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, *16*(2), 22-56.

Gasïrabo, D. (2021, novembre 5). *Entretien avec Dada Gasïrabo, Militante féministe, Directrice générale d' Oasis Centre des femmes, Toronto* [Communication personnelle].

Gaudet, S. (2018). *L'aventure de la recherche qualitative : Du questionnement a`la reédaction scientifique*. Presses de l'Universite d'Ottawa.

Gaziaux, É. (2013). Sécularisme : Une chance pour penser la tradition ? *Transversalités (Paris)*, *127*(3), 43-58.

Gbabandi. (2021). *GBABANDI | La Plateforme des Peuples Autochtones des Forêts du Cameroun*. Gbabandi. https://www.gbabandi.org

General Assembly of the Presbyterian Church in Canada. (1994). *The acts and proceedings of the one hundred and twentieth*.

Gentelet, K. (2005). Les revendications politiques des Premières Nations du Canada : Le concept de nation comme outil contre-hégémonique. *Revue Canadienne Droit et Société*, *20*(2), 157-181.

Gervais, G. (1986). *Le problème des institutions en Ontario français*. *8*, 9-12.

Gervais, G. (1999). L'histoire de l'Ontario français (1610-1997). In *Francophonies minoritaires au Canada : L'état des lieux* (p. 145-161). Les Editions d'Acadie.

Gervais, J. (2022, mai 26). *Entretien avec Joanne Gervais, Directrice générale de l'ACFO du grand Sudbury* [Communication personnelle].

Ghouenzen Mfondi, A. (2017). Introduction à une sociohistoire des crimes de masse à caractère ethnique dans la région des Grands Lacs africains – Revue d'histoire de l'Université de Sherbrooke. *Revue d'histoire de l'université de Sherbrooke*, *10*(1 & 2), 104-128.

Ghouenzen Mfondi, A. (2020). Le multiculturalisme au Cameroun et au Canada de 1971 à nos jours : Approche comparative des politiques de gestion de la diversité ethnoculturelle. In *Bilinguisme, multiculturalisme et vivre-ensemble : Une reflexion des universitaires camerounais* (p. 95-117). Proximité.

Giroux, D. (2017). Nationalisme et souveraineté dans les luttes autochtones contemporaines. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, *18*, 71-78.

Gohier, C., & Schleifer, M. (1993). *La Question de l'identité : Qui suis-je?, qui est l'autre*. Les Éditions Logiques.

Goldberg, D. T. (2004). *Multiculturalism : A critical reader*. Blackwell Publishers.

Gossiaux, J.-F. (2002). *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. P.U.F.

Gouellain, R. (1975). *Douala : Ville et histoire*. Institut d'ethnologie, Musée de l'homme.

Goulet, J.-G. A. (2008). La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, *38*(2-3), 83-93.

Gouvernement de l'Ontario. (2021, septembre 28). *Programme de subventions contre le racisme et la haine | Ontario.ca*. https://www.ontario.ca/fr/page/programme-de-subventions-contre-le-racisme-et-la-haine

Gouvernement de l'Ontario. (2022a, juin 28). *Programmes de français langue seconde*. ontario.ca. http://www.ontario.ca/fr/page/programmes-de-francais-langue-seconde

Gouvernement de l'Ontario. (2022b, septembre 20). *Rapport d'étape annuel 2022 : Plan stratégique de l'Ontario contre le racisme*. ontario.ca. http://www.ontario.ca/fr/page/rapport-detape-annuel-2022-plan-strategique-de-lontario-contre-le-racisme

Gouvernement du Canada. (1999, octobre 4). *La Loi sur les Indiens (PRB 99-23F)*. https://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/EB/prb9923-f.htm#1876-1996

Gouvernement du Canada. (2003, février 24). *Ministère de la Justice - La diversité culturelle au Canada : La construction sociale des différences raciales*. https://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/sjc-csj/sjp-jsp/dr02_8-rp02_8/p7.html

Gouvernement du Canada. (2017, août 21). *Provinces et territoires—Affaires intergouvernementales* [Page de navigation]. https://www.canada.ca/fr/affaires-intergouvernementales/services/provinces-territoires.html

Gouvernement du Canada. (2019, janvier 11). *Directive du procureur général du Canada sur les litiges civils mettant en cause les peuples autochtones*. Ministère de la justice. https://www.justice.gc.ca/fra/sjc-csj/dja-ijr/dlcpa-dclip/litiges-litigation.html

Gouvernement du Canada, A. autochtones et du N. (2013, juillet 9). *Note d'information générale sur les politiques relatives à l'autonomie gouvernementale et aux revendications territoriales globales du Canada et sur l'état actuel des négociations* [Politique]. https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1373385502190/1542727338550#s1

Gouvernement du Canada, I., Réfugiés et Citoyenneté Canada. (2009, mai 31). *Le peuple canadien* [Descriptions de services]. https://www.canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/services/nouveaux-immigrants/apprendre-sujet-canada/canadiens.html

Gouvernement du Canada, S. polaire. (2017, mars 9). *Analyse comparative entre les sexes plus* [Déclarations]. https://www.canada.ca/fr/savoir-polaire/rapports/plans-ministeriel/2021-2022/analyse-comparative-entre-les-sexes-plus.html

Gouvernement du Canada, R. C.-A. et A. du N. (2015, juillet 27). *Archivée—Accords financiers avec des groupes autochtones autonomes* [Politique]. Gouvernement du Canada. https://rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1438009865826/1551196364246#sec1

Gouvernement du Canada, R. C.-A. et A. du N. (2019, août 22). *Politique financière collaborative du Canada sur l'autonomie gouvernementale* [Politique]. Gouvernement du Canada. https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1566482924303/1566482963919

Gouvernement du Canada, R. C.-A. et A. du N. (2021, novembre 3). *Le gouvernement du Canada lance le cinquième appel de propositions afin d'appuyer les efforts des groupes autochtones en vue de*

rebâtir leurs Nations au Canada [Communiqués de presse]. Gouvernement du Canada. https://www.canada.ca/fr/relations-couronne-autochtones-affaires-nord/nouvelles/2021/11/le-gouvernement-du-canada-lance-le-cinquieme-appel-de-propositions-afin-dappuyer-les-efforts-des-groupes-autochtones-en-vue-de-rebatir-leurs-nation0.html

Gouvernement du Canada; Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord. (2008, novembre 3). *L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie* [Matériel de référence]. Gouvernement du Canada. https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100031843/1539869205136

Gouvernement du Canada, S. C. (2017, octobre 25). *Guide de référence sur les minorités visibles et le groupe de population, Recensment de la population, 2016*. https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/ref/guides/006/98-500-x2016006-fra.cfm

Gow, J. I. (2004). *Un modèle canadien d'administration publique?* Centre canadien de gestion.

Grammond, S., Lantagne, I., & Gagné, N. (2012). Aux marges de la classification officielle : Les groupes autochtones sans statut devant les tribunaux canadiens. *Droit et société*, *81*(2), 321-342.

Gratton, G. (2021, octobre 28). *Entretien avec Gignette Gratton, Directrice générale de la Maison Marie-Louise* [Communication personnelle].

Grawitz, M. (1993). *Méthodes des sciences sociales* (9e éd.). Dalloz.

Groupe de Travail de la CADHP & sur les Populations/Communautés Autochtones. (2005). *Rapport du groupe de travail d'experts de la commission africaine des droits de l'homme et des peuples sur les populations/communautés autochtones* (p. 135). Commission africaine des droits de l'homme et des peuples.

Grunerud, E. (2022, avril 25). *Entretien avec Elodie Grunerud, Directrice générale de l'Association des francophones du Nord de l'Ontario (AFNOO)* [Communication personnelle].

Guénette, D., & Gagnon, A.-G. (2017). Du référendum à la sécession—Le processus québécois d'accession à la souveraineté et ses enseignements en matière d'autodétermination. *Revista catalana de dret públic (2005)*, *54*, 100-117.

Guibert, J., & Jumel, G. (1997). *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*. AColin.

Guimond, S. (2010). Qu'est-ce que la culture ? In *Psychologie sociale : Perspective multiculturelle* (p. 15-28). Mardaga.

Guittet, A. (2013). *L'entretien. Techniques et pratiques: Vol. 8e ed.* Armand Colin.

Halpern, C. (2009). *Identité(s) : L'individu, le groupe, la société* (Nouvelle éd. ent. rev.). Éditions Sciences humaines.

Halpern, C., & Ruano-Borbalan, J.-C. (2004). *Identité(s) : L'individu, le groupe, la société*. Sciences Humaines.

Hamelin, L.-E. (1994). Thèmes de l'autochtonie canadienne. *Recherches sociographiques*, *35*(3), 421-432.

Hamidi, N. (2022, février 3). *Entretien avec Nawel Hamidi, Avocate et Universitaire, spécialiste du colonialisme au Canada* [Communication personnelle].

Harris, R. C. (2015). *Régionalisme | l'Encyclopédie Canadienne*. https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/regionalisme?msclkid=31ab70a7cf4211eca877c295684b9905

Hayday, M. (2009). La francophonie canadienne, le bilinguisme et l'identité canadienne dans les célébrations de la fête du Canada. In *Entre lieux et mémoire : L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée* (p. 93-115). Les Presses de l'Université d'Ottawa.

Hébert, V., & St-Amand, I. (2021). Performer la communauté, une génération après les pensionnats autochtones. Entretien in situ. *Voix Plurielles*, *18*(2), 91-101.

Hegel, G. W. F. (1979). *La raison dans l'histoire : Introduction a la philosophie, de l'histoire*. Union generale d'Editions.

Hickey, S. (2011). Toward a Progressive Politics of Belonging? Insights from a Pastoralist « ""Hometown »"" Association. *Africa Today*, *57*(4), 29-47.

Higazi, A. (2013). Les origines et la transformation de l'insurrection de Boko Haram dans le Nord du Nigeria (F. Brisset-Foucault, Trad.). *Politique africaine*, *130*(2), 137-164.

Hirt, I., & Desbiens, C. (2017). L'aménagement du territoire et la question de la différence culturelle au Canada. De l'invisibilité à la visibilisation des peuples autochtones. *Annales de géographie*, *718*(6), 704-727.

Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Cerf.

Honneth, A. (2013). *La lutte pour la reconnaissance*. Gallimard.

Hormeku-Ajei, T., Balaji, A., Olukoshi, A., & Nayar, A. (2022). Introduction : Early Post-Independence Progressive Policies – Insights for our Times. *Afrique et Développement*, *47*(1), 1-30.

Hottois, G. (2005). Chapitre 20. Trois philosophes français de la différence. *Le Point philosophique*, *3*, 421-462.

Hudon, M.-È. (2013). *La Loi sur les langues officielles comprendre ses principes et son régime d'application* (Rév. le 23 jan. 2013.). Bibliothèque du Parlement.

Hughes, E. C. (1996). *Le Regard sociologique : Essais choisis*. Ecole des hautes études en sciences sociales.

Idle No More. (s. d.). *Idlenomore.ca – Indigenous Revolution*. Consulté 19 mai 2023, à l'adresse https://idlenomore.ca/

Imbert, J. (1973). *Le Cameroun* ([1. éd.].-). Presses universitaires de France.

Institut National de la Statistique. (2019). *Monographie de la ville de Yaoundé*.

International Crisis Group. (2015). *Cameroun : La menace du radicalisme religieux* (Rapport Afrique N°229; p. 41). International Crisis Group.

Jeune Afrique. (2019, janvier 29). *Cameroun : Indignation de l'opposition après l'arrestation de Maurice Kamto*. https://www.jeuneafrique.com/722006/politique/cameroun-indignation-de-lopposition-apres-larrestation-de-maurice-kamto/

Johnson, W. R. (1970). *The Cameroon Federation; political integration in a fragmentary society*. Princeton University Press.

Joiris, D. V., Logo Bigombe, P., & (†) Abega, S. C. (2014). La gestion participative des forêts en Afrique centrale : Logique développementiste, gouvernance antiparticipative et stratégies d'acteurs. *Revue d'ethnoécologie*, *6*.

Jolin, C. (2021, octobre 25). *Entretien avec Carol Jolin, Président de l'Assemblée de la Francophonie de l'Ontario* [Communication personnelle].

Jones, P. (2009). Cultures, group rights, and group- differentiated rights. In *Multiculturalism and Moral Conflict*. Routledge.

Jones, R. A. (2000). *Méthodes de recherche en sciences humaines*. De Boeck Supérieur.

Journal du Cameroun. (2018, octobre 28). *Cameroun : Nouvelles arrestations des militants du Mrc*. https://www.journalducameroun.com/cameroun-nouvelles-arrestations-des-militants-du-mrc/

Jua, N., & Konings, P. (2004). Occupation of Public Space Anglophone Nationalism in Cameroon (Occupation de l'espace public. Le nationalisme anglophone au Cameroun). *Cahiers d'Études Africaines*, *44*(175), 609-633.

Juan, S. (1999). *Méthodes de recherche en sciences sociohumaines*. Presses Universitaires de France.

Jucquois, G. (1989). *La méthode comparative dans les sciences de l'homme*. Peeters.

Jung, D. (2022, aout). *Loi sur les Indiens contestée : « Le gouvernement ne veut pas qu'il y ait trop d'Indiens »* [Radio Canada, Espaces Autochtones]. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1906350/discrimination-audette-senateur-loi-indiens-contestee-gouvernement

Kachoukh, F. (2011). L'ombre portée des assignations identitaires. *Hommes & Migrations*, *1292*, 12-23.

Kalant, A. (2004). *National Identity and the Conflict at Oka : Native Belonging and Myths of Postcolonial Nationhood in Canada*. Routledge.

Kam Yogo, E. D. (2012). Droit de préemption et foresterie communautaire en droit camerounais de l'environnement. *Revue juridique de l'environnement*, *37*(2), 237-254.

Kamdem, E. (2017). The Challenges of Diversity Management in Africa : The Case of Cameroon ☆. In *Management and Diversity* (Vol. 3, p. 227-248). Emerald Publishing Limited.

Kamdem, E., & Ikellé, R. (2011). Management de la diversité et genre au Cameroun : Une approche en termes d'accompagnement de l'entrepreneuriat féminin. *Humanisme et Entreprise*, *305*(5), 49-64.

Kamé, B. P. (2006). *La quête de libération politique au Cameroun : 1884-1984*. L'Harmattan.

Kamé, B. P. (2008). *Cameroun du protectorat vers la démocratie, 1884-1992*. L'Harmattan.

Kastersztein, J. (1998). *Chapitre premier. Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : Approche dynamique des finalités*. Presses Universitaires de France.

Keen, A.-E. (2019). *From Les étrangers to Les Autochtones : The Building of a Mbororo Town in East Cameroon* [Doctorat Phd]. McGill University.

Kellogg, P. (2017). Premières Nations. Histoires et attentes à l'endroit de la démocratie au Canada. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, *17*, 16-25.

Ketchoua, T. (1961). *Contribution à l'histoire du Cameroun de 450 avant Jésus-Christ à nos jours*. s.n.

Keutcheu, J. (2021). La crise anglophone : Entre lutte de reconnaissance, mouvements protestataires et renégociation du projet hégémonique de l'État au Cameroun. *Politique et Sociétés*, *40*(2), 3-26.

Kimonyo, J. P. (2008). *Rwanda, un génocide populaire*. Karthala.

Knaebel, S., & Barel, Y. (1987). *Marges, marginalités et institution*. Éditions du Cerf.

Kofele-Kale, N. (1980). *An African experiment in nation building : The bilingual Cameroon Republic since reunification*. Westview Press.

Komatsu, S. (2016). La francophonie canadienne hors Québec et ses identités. *Revue Japonaise de Didactique Du Français*, *11*(1-2), 359-364.

Komidor Njimoluh, H. (2014). Nwet-Kwet—Poursuis et atteins. In *Le roi Njoya : Créateur de civilisation et précurseur de la renaissance africaine : Colloque international Roi Njoya* (p. 169-172). Harmattan.

Konings, P., & Nyamnjoh, F. B. (1997). The Anglophone Problem in Cameroon. *The Journal of Modern African Studies*, *35*(2), 207-229.

Kouagheu, J. (2021a, août 23). Au Cameroun, les Pygmées misent sur l'école « pour sauver » leurs forêts de la destruction. *Le Monde.fr*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/08/23/au-cameroun-les-pygmees-misent-sur-l-ecole-pour-sauver-leurs-forets-de-la-destruction_6092115_3212.html

Kouagheu, J. (2021b, août 24). Au Cameroun, la cartographie participative, « puissant outil » de reconnaissance des droits des Pygmées. *Le Monde.fr*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/08/24/au-cameroun-la-cartographie-participative-puissant-outil-de-reconnaissance-des-droits-des-pygmees_6092215_3212.html

Koungou, L. (2018). L'Ambazonie : L'« État » catalyseur du mal-être de l'anglophone au Cameroun. *Revue Defense Nationale*, *N° 809*(4), 101-106.

Kpwang Kpwang, R. (2012). L'évolution de l'Etat du Cameroun au lendemain de l'indépendance : De la République du Cameroun (RC)à la République du Cameroun (RC) (1960-1996). In *Regards croisés sur les cinquantenaires du Cameroun indépendant et reunifié* (p. 155-180). Harmattan.

Kpwang Kpwang, R. (2013). Les autorités camerounaises et la gestion des regroupements identitaires : Problématique de frontière entre l'Homme-tribal et l'Homme-nation au Cameroun après l'indépendance et la réunification (1960-2005). In *Boundaries & history in Africa : Issues in conventional boundaries and ideological frontiers : Festschrift in honour of Verkijika G. Fanso* (p. 193-220). Langaa Research and Publishing CIG.

Kuppens, L., Ibrahim, S., & Langer, A. (2020). Unity over diversity? Teachers' perceptions and practices of multicultural education in Kenya. *Compare*, *50*(5), 693-712.

Kymlicka, W. (1991). *Liberalism, community, and culture*. Clarendon Press.

Kymlicka, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*. Éditions du Boréal.

Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy : An introduction* (2nd ed.). Oxford University Press.

La Presse canadienne. (2022, octobre 19). *Les 11 élus de Québec solidaire ont rejeté l'allégeance à la monarchie britannique*. La Presse canadienne. https://www.msn.com/fr-ca/actualites/quebec-canada/les-11-%c3%a9lus-de-qu%c3%a9bec-solidaire-ont-rejet%c3%a9-l-all%c3%a9geance-%c3%a0-la-monarchie-britannique/ar-AA139JH6

La Tribune Afrique. (2019, janvier 29). *Arrestation de Maurice Kamto au Cameroun : Que risque l'opposant à Paul Biya?* La Tribune. https://afrique.latribune.fr/politique/2019-01-29/arrestation-de-maurice-kamto-au-cameroun-que-risque-l-opposant-a-paul-biya-805514.html

Labelle, M. (2020, décembre 2). *La loi 21 attaquée sur tous les fronts*. https://www.ledevoir.com/opinion/idees/590765/la-loi-21-attaquee-sur-tous-les-fronts

Labov, W. (1976). *Sociolinguistique : William Labov*. Éditions de Minuit.

Laburthe-Tolra, P. (1981). *Les seigneurs de la forêt*. Publications de la Sorbonne.

Laclau, E. (2000). *La guerre des identités : Grammaire de l'émancipation*. La Découverte.

Lallement, M., & Spurk, J. (2003). *Stratégies de la comparaison internationale.* CNRS Éditions.

Lalonde, M.-F. (2022, février 15). *Entretien avec Marie-France Lallonde, femme politique franco-ontarienne et députée féderale,* [Communication personnelle].

Laniel, J.-F., & Létourneau, K. (2010). *Québec et francophonie canadienne hors Québec, avons-nous encore quelque chose à nous dire : Article—Revue Argument*. *2*(2), 86-95.

Laniel, J.-F., & Thériault, J. Y. (2017). La question religieuse et la Confédération : Ontogenèse de la dualité nationale. *Revue interdisciplinaire des études canadiennes en France*, *83*, Article 83.

Lapointe-Gagnon, V. (2019). La Confédération canadienne. In *Le Canada dans le monde : Acteurs, idées, gouvernance* (p. 27-44). Presses de l'Université de Montréal.

Lasseur, M. (2005). Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu. *Afrique contemporaine*, *215*(3), 93-116.

Laur, E. (2020). Sur les traces des minorités ethnoculturelles dans certaines banques de données au Québec. *Diversité urbaine*, *20*(2), 79-103.

Lazzeri, C. (2009). Conflits de reconnaissance et mobilisation collective. *Politique et Sociétés*, *28*(3), 117-160. https://doi.org/10.7202/039007ar

Le Gouriellec, S. (2022). Éthiopie : Dynamiques de la guerre civile. *Politique étrangère*, *Printemps*(1), 97-107. https://doi.org/10.3917/pe.221.0097

Le Monde Diplomatique. (1971, septembre 1). *Dates importantes de l'histoire contemporaine du Cameroun*. Le Monde diplomatique. https://www.monde-diplomatique.fr/1971/09/A/30506

Le Vine, V. T. (1964). *The Cameroons from mandate to independence*. Greenwood Press.

Le Vine, V. T. (1971). *The Cameroon Federal Republic*. Cornell University Press.

L'Écuyer, R. (1987). L'analyse de contenu : Notion et étapes. In *Les méthodes de la recherche qualitative* (p. 153). Presses de l'Université du Québec.

Leman, M. & Canada Bibliothèque du Parlement Service de recherche. (1994). Le Multiculturalisme canadien. In *Le Multiculturalisme canadien (1994)*. Service de recherche, Bibliothèque du Parlement.

Lemieux, R. (1996). La religion au Canada : Synthèse des problématiques. *Social compass*, *43*(1), 135-158.

Létourneau, J. (2022). L'avenir du Canada : Par rapport à quelle histoire? *The Canadian Historical Review*, *102*(8), s1107-s1132.

Levy, S. (2011). La terre n'est pas le sol. Pour une fondation du politique. *Topique*, *114*(1), 6-16.

Libii, C. (2021). *Le féderalisme Communautaire : Compromis pour la paix durable, la croissance collective, l'inclusion et le respect des entités*. Dinimbert et Larimber.

Linteau, P.-A. (2014). *Histoire du Canada: Vol. 5e éd.* Presses Universitaires de France.

Mack-Kit, S. (2007). *Les éléctions au Cameroun*. *80*, 23-36.

Maclure, J. (2000). *Récits identitaires : Le Québec à l'épreuve du pluralisme*. Éditions Québec Amérique.

Maclure, J. (2007). La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme? *Philosophiques*, *34*(1), 77-96.

Madibbo, A. (2020). Combattons le racisme anti-noir par le biais d'une reconstruction et de négociations identitaires équitables. *The Canadian Review of Sociology*, *57*(3), 498-501.

Madibbo, A. I. (2005). *Immigration, race, and language black Francophones of Ontario and the challenges of integration, racism, and language discrimination*. CERIS--The Ontario Metropolis Centre.

Madibbo, A. I. (2007). *Minority within a Minority : Black Francophone Immigrants and the Dynamics of Power and Resistance* (Vol. 4). Taylor and Francis.

Mafany Musonge, P. (2019, juin). *Sur les chapeaux de roue. We hit the ground running*. *01*, 5-6.

Mahamat, A. (2020). Opprobre, discours clivants et sociolectes induits par Boko Haram au Cameroun. *Revue canadienne des études africaines*, *54*(2), 281-297.

Mahini, B.-M. (2019). Le multi-confessionnalisme au Cameroun. Analyse des stratégies politiques de préservation du climat de tolérance religieuse. *RISHS*, *8*(8), 275-303.

Mainet, G. (1979). Mobilité résidentielle et dynamique urbaine à Douala. *Les Cahiers d'Outre-Mer*, *32*(126), 139-157.

Mandjack, A., & Ndock, N. S. (2019). *Clash permanent des groupes identitaires? Luttes d'appropriation hégémonique de l'état par les communautés ethniques au Cameroun*. Connaissances & Savoirs.

Manga Ndjié Bindzi Mballa, H. (2009). *Les Pygmées face à l'école et à l'état : Les Baka de l'est du Cameroun*. Harmattan.

Manuel, A. (2018a). *Décoloniser le Canada : Cinquante ans de militantisme autochtone*. Écosociété.

Manuel, A. (2018b). *Décoloniser le Canada : Cinquante ans de militantisme autochtone*. Écosociété.

Marc, E. (2016). La construction identitaire de l'individu. In *Identité(s)* (p. 28-36). Éditions Sciences Humaines.

Marguerat, Y. (1976). *Les peuples du Cameroun*. ORSTOM.

Martel, M. (2005). Usage du passé et mémoire collective franco-ontarienne : Le souvenir du Règlement 17 dans la bataille pour sauver l'hôpital Montfort. *Mens : Revue d'histoire Intellectuelle de l'Amérique Française*, *6*(1), 69-94.

Martiniello, M. (2011). *La démocratie multiculturelle. Citoyenneté, diversité, justice sociale: Vol. 2e éd.* Presses de Sciences Po.

Martuccelli, D. (2017). Pour et contre le postcolonialisme. *Cités*, *72*, 25-39.

Masmoudi, S. (2008). Le projet de modification de la Loi sur les Indiens : L'éviction du vrai débat ? *Recherches amérindiennes au Québec*, *38*(2-3), 145-146.

Masselin, J. (2001). J.-C., Deschamps, J.-F., Morales, D, Paez, & S., Worchel. L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes. *L'orientation Scolaire et Professionnelle*.

Mauro, F. (1996). *L'expansion européenne*. Presses Universitaires de France.

May, P. (2016). *Philosophies du multiculturalisme*. Presses de Sciences Po.

Mayrargue, C., & Lasseur, M. (2011). Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence. *Politique africaine*, *123*(3), 5-25.

Mba Bizo, T. (2008). Cameroun : Simulacre d'émasculation du pouvoir par les femmes. *Africultures*, *74-75*(3-4), 50-53.

Mballa Elanga, E. V. (2019). *Le Cameroun à l'épreuve du pluralisme religieux ou comment les associations religieuses et l'état s'approprient la laïcité*. *8*(8), 251-274.

Mbappe née Ticky Njoh, A. (2021, août 31). *Entretien avec Mbappe Ticky Njoh Agnès, membre de la commission nationale pour la promotion du bilinguisme et du multiculturalisme, Yaoundé* [Communication personnelle].

Mbembe, A., Vergès, F., Bernault, F., Boubeker, A., Bancel, N., & Blanchard, P. (2010). *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. La Découverte.

Mbembe, J. A. (1984). *Le problème national kamerunais*. L'Harmattan.

Mbeng, A. (2019). *Tribalisme, idéologie et jeu politique au Cameroun de 1951 à 2018*. L'Harmattan.

Mbonda, E.-M. (2019, octobre 17). *Guerre civile anglophone - Pourquoi le Cameroun se déchire-t-il ? | CL2P* [Comité de libération des prisonniers politiques Camerounais]. https://www.cl2p.org/guerre-civile-anglophone-pourquoi-le-cameroun-se-dechire-t-il/

MBOSCUDA. (2022). *Mbororo Social and Cultural Development Association*. ILC Africa. https://africa.landcoalition.org/fr/explore-ilc-africa/our-network/mbororo-social-and-cultural-development-association/

McMaster, G., Martin, L.-A., & Canadian Museum of Civilization. (1992). *Indigena : Contemporary native perspectives*. Douglas & McIntyre.

Meidogo Shakur, E. (2021, septembre 13). *Collège de Mazenod de Ngaoundéré : L'écusson qui fâche*. Cameroon-Tribune. https://www.cameroon-tribune.cm/article.html/42313/fr.html/college-de-mazenod-de-ngaoundere-l-ecusson-qui-fache

Meier, D., Merrone, G., & Parchet, R. (2006). Écriture et récit en sciences sociales. *A contrario*, *4*(1), 3-5.

Mejía Mesa, O. (2019). Le fédéralisme de réconciliation et les Peuples Autochtones : Ébauche d'une proposition institutionnelle. *Canadian Journal of Political Science*, *52*(4), 697-721.

Menguele Menyengue, A. M. (2016). Discours religieux et homosexualité au Cameroun. *Journal des anthropologues*, *146-147*(3-4), 67-86.

Menguele Menyengue, A. M. (2020). L'Odyssée de la Nation camerounaise : La trajectoire historique du « vivre-ensemble » et ses marges d'instrumentalisation politique. In *Bilinguisme, multiculturalisme et vivre-ensemble : Une reflexion des universitaires camerounais* (p. 189-211). Proximité.

Mercier, T. (2022, avril 27). *Entretien avec Thomas Mercier, Coordonnateur du reseau de soutien à l'intégration francophone du Nord de l'Ontario* [Communication personnelle].

Messu, M. (2020). Qu'est-ce qu'un héritage social ? *Contemporary French and Francophone Studies*, *24*(1), 6-34.

Mfewou, A., Engwali, F. D., & Monkouop, Y. (2020). Sédentarisation Des Mbororo, Saturation Foncière Dans Le Nord-Ouest Et Difficile Migration vers Bangangté dans l'Ouest-Cameroun. *European Scientific Journal, ESJ*, *16*(8), Article 8.

Milot, M. (2009). Laïcité au Canada : Liberté de conscience et exigence d'égalité. *Archives de sciences sociales des religions*, *54*(146), 61-80.

Mironesco, C. (1982). *La logique du conflit : Théories et mythes de la sociologie politique contemporaine*. Favre.

Mohamed, D. B., Moncrieff, R., & Sanoussi, K. (2017, novembre 14). *Cameroun : « un conflit refoulé depuis 1972 et qui revient avec violence »*. Le Point. https://www.lepoint.fr/afrique/cameroun-un-conflit-refoule-depuis-1972-et-qui-revient-avec-violence-14-11-2017-2172289_3826.php

Mokam, D. (2017). Regional interest versus national interest in colonial and post-colonial africa. The case of Cameron since 1945. *African Humanities*, 207-226.

Monga, Y. D. (2002). Politiques de libéralisation et négociation des identités au Cameroun. *Les Temps Modernes*, *620-621*(4-5), 332-356.

Mongin, O. (2017). La Catalogne et l'Espagne : Drame historique et malentendu politique. *Esprit*, *440*, 105-113.

Monnier, A. (1982). II— Les recensements de la population au cours des années récentes. *Population*, *37*(4), 924-930.

Moriceau, J.-L., & Soparnot, R. (2019). *Recherche qualitative en sciences sociales. S'exposer, cheminer, réfléchir ou l'art de composer sa méthode*. EMS Editions.

Moricot, C., Prévot, H., & Langaret, C. (2010). *Multiples du social : Regards socio-anthropologiques*. Editions L'Harmattan.

Morissette, A. (2007). Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande à Manawan. *Recherches amérindiennes au Québec*, *37*(2-3), 127-138.

Morissette, A. (2013). S'affirmer en tant que Nation : La voie diplomatique des Kitigan Zibi Anishnabeg. *Recherches amérindiennes au Québec*, *43*(2-3), 93-98.

Morissette, A. (2016). « Il connaît le chemin de l'école, il peut y aller s'il veut » : Écoles de jour indiennes et vie scolaire chez les Anichinabés de Kitigan Zibi (1853-1958). *Recherches amérindiennes au Québec*, *46*(2-3), 125-144.

Morissette, A. (2021). *The secret struggles of Kitigan Zibi Anishinabeg leaders : Political resistance from the margins*. Lexington Books.

Mouangué Kobila, J. (2009). *La protection des minorités et des peuples autochtones au Cameroun : Entre reconnaissance interne contrastée et consécration universelle réaffirmée*. Dianoïa.

Mouiche, I. (2000). La question nationale, l'ethnicité et l'état en Afrique : Le cas du Cameroun. *Verfassung und Recht in Übersee*, *33*(2), 212-233.

Mouiche, I. (2011a). Autochtonie, Libéralisation Politique, et Construction d'une Sphère Publique Locale au Cameroun. *African studies review*, *54*(3), 71-99.

Mouiche, I. (2011b). Democratisation and Political Participation of Mbororo in Western Cameroon. *Afrikaspectrum*, *46*(2), 71-97.

Moussa, O. (2021, août 20). *Entretien avec Moussa Oumarou, Cordonnateur Général du Conseil des Imams et Dignitaires Musulmans du Cameroun (CIDIMUC), Yaoundé* [Communication personnelle].

Moutassi, J. P. (2020). *Épilogue d'une guerre clandestine. Verdict sur le génocide français au Cameroun (1954-1964)*. Editions L'Harmattan.

Mulo Farenkia, B. (2011). Formes de « mise à distance » de l'altérité ethnique au Cameroun. *Journal of Pragmatics*, *43*(6), 1484-1497.

Murphy, M. (2001). Culture and the Courts : A New Direction in Canadian Jurisprudence on Aboriginal Rights? *Canadian Journal of Political Science*, *34*(1), 109-129.

Mveng, E. (1963). *Histoire du Cameroun.* —. Presence africaine.

Nafi, M. (2020). Une laïcité christiano-centrique qui exclut au nom d'un principe de neutralité. In *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21* (p. 63-81). Presses de l'Université Laval.

N'Da, P. (2015). *Recherche et méthodologie en sciences sociales et humaines : Réussir sa thèse, son mémoire de master ou professionnel, et son article*. Éditions L'Harmattan.

Ndam, S. (2021). La laïcité au Cameroun : Pratiques religieuses et rapport(s) au travail dans les services publics. *IDEAS Working Paper Series from RePEc*.

Ndi, E. N. (2021, mars 4). New oil palm project puts Cameroon indigenous communities at risk – again –. *NewsWatch Cameroon*. https://newswatchcameroon.com/index.php/2021/03/04/new-oil-palm-project-puts-cameroon-indigenous-communities-at-risk-again/

Ndobegang Mbapndah, M. (2021). History and Nation Building : A Theoretico-Historical Introspection into the Current Socio-Political Crisis in the Northwest and Southwest Regions of Cameroon. *International Journal of History and Cultural Studies*, *7*(2), 69-79.

Ndombong and my forest. (2021, septembre 3). Populations autochtones : Difficile mise en place des chefferies traditionnelles. *Ndombong and my forest*. https://mbethen.wordpress.com/2021/09/03/cameroun-populations-autochtones-difficile-mise-en-place-des-chefferies-traditionnelle/

Ndougsa, V. de P. (2018). *Les chefferies traditionnelles beti au Cameroun*. Editions L'Harmattan.

Ndzi Ngah, E. (2021, août 19). *Entretien avec Ndzi Etienne Ngah, Enseignant anglophone et leader associatif* [Communication personnelle].

Ngando Sandjè, R. (2013). « Le droit des minorités et des peuples autochtones au Cameroun » : Une lecture actuelle et éventuelle. *Droit et cultures. Revue internationale interdisciplinaire*, *66*, Article 66.

Ngeunga, M. (2019, mai 7). Accaparement des terres : Des peuples autochtones Bagyeli disent non à Biopalm. *LA VOIX DU KOAT*. https://lavoixdukoat.com/accaparement-des-terres-des-peuples-autochtones-bagyeli-disent-non-a-biopalm/

Ngo Mbai, P. M. (2020). Déforestation et dénaturalisation des pygmées Baka au Cameroun. *Impossibilia (Granada)*, *19*, 93-115.

Ngoh, V. J. (1996). *History of Cameroon Since 1800*. Presbook.

Ngoh, V. J. (2001). *Southern Cameroons, 1922-1961 : A constitutional history*. Burlington.

Ngono Atangana, V. (2021, septembre 12). *Ngaoundéré : Le collège Mazenod au centre d'un conflit interreligieux entre musulmans et chrétiens*. StopBlaBlaCam.

https://www.stopblablacam.com/culture-et-societe/1209-7274-ngaoundere-le-college-mazenod-au-centre-d-un-conflit-interreligieux-entre-musulmans-et-chretiens

Niosi, L., & Radio-Canada. (2019, juillet 24). *Des Atikamekw dénoncent les abus passés dans les écoles de jour*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1233036/ecoles-jour-atikamekw-manawan-abus-externats

Njeuma, M. Z. (1989). *Histoire du Cameroun : XIXe s.-début XXe s.* L'Harmattan.

Nji Npochinto, I. (2021, août 21). *Entretien avec Nji Npochinto Issa, Notable Bamoun et chef de la communauté Bamoun du Mfoundi* [Communication personnelle].

Njombe, B. (2022, juin 2). Déguerpissement de Dikolo-Bali : Chaque famille doit toucher une grosse somme d'argent. *Actu Cameroun*. https://actucameroun.com/2022/06/02/deguerpissement-de-dikolo-bali-chaque-famille-doit-toucher-une-grosse-somme-dargent/

Njoya, J. (2001). La constitutionnalisation des droits de minorités au Cameroun : Usages politiques du droit et phobie du séparatisme. *Verfassung und Recht in Übersee / Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*, *34*(1), 24-47.

Njoya, J. (2002). *Democratisation, divergences ethniques et politisation de la pluralité au Cameroun*. *36*(2), 239-280.

Nkot, P. (1999). Le référendum du 20 mai 1972 au Cameroun : Analyse de quelques tendances de la doctrine. *Les Cahiers de droit*, *40*(3), 665-690.

Nkou Mvondo, P. (1998). Le régime foncier camerounais face à l´exigence constitutionnelle de préservation des droits des populations autochtones. *Verfassung Und Recht in Übersee*, *31*(3), 343-370.

Nkou Mvondo, P. (2000). La situation juridique de l'occupant sans titre d'une parcelle du domaine national au Cameroun. *Verfassung Und Recht in Übersee*, *33*(4), 487-503.

Nnomo Ela, S. P. (2021, août 17). *Entretien avec la Directrice du patrimoine culturel au ministère des arts et de la culture du Cameroun, Yaoundé* [Communication personnelle].

Noël, D. (2022, novembre 26). *Petite histoire québécoise du serment d'allégeance*. Le Devoir. https://www.ledevoir.com/politique/quebec/772320/politique-petite-histoire-quebecoise-du-serment-d-allegeance

Noutcha Issoy, P. L. (2021, août 25). *Entretien avec Noutcha Issoy Prudence Lubiche, Anglophone et membre de la société civile (Newseta)* [Communication personnelle].

Nwati, M. T. (2021). The Anglophone Crisis : The Rise of Arms Trafficking and Smuggling, its Effects on the Two English Regions of Cameroon. *Advances in Applied Sociology*, *11*(01), 1-13.

Nyamnjoh, F. B. (1999). Cameroon : A country united by ethnic ambition and difference. *African Affairs*, *98*(390), 101-118.

Ober, F. A. (2006). *Amerigo Vespucci*. Project Gutenberg.

OCDE. (2012). Statistiques de base du canada, 2011. *Études économiques de l'OCDE*, *12*(12), 7-7.

Convention C169—Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, Pub. L. No. 169 (1991).

Okani. (2019, mai 14). *Ferme opposition des femmes Bagyeli face a Biopalm*. Okani. https://www.okani-cm.org/post/ferme-opposition-femmes-bagyeli-face-a-biopalm

Okin, S. M., Cohen, J., Howard, M., & Nussbaum, M. C. (1999). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton University Press.

Okoye, G. O. (2014). *Proclivity to genocide : Northern Nigeria ethno-religious conflict, 1966 to present*. Lexington Books.

Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif : Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*.

Ollivier, B. (2007). *Identité et identification : Sens, mots et techniques*. Hermès science publications.

Onguéné Essono, L. M. (2018). La ville de Yaoundé : Un volcan linguistique actif. *Sens-Dessous*, *N° 21*(1), 91-103.

Onomo Etaba, R. B. (2014). *Rivalités et conflits religieux au Cameroun*. L'Harmattan.

Organisation des Nations Unies. (2007). *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. ONU.

Osaze, B., & Oshita, O. O. (2007). Conflict, equity and resource capture in Africa : The Nigerian experience. In *Conflict resolution, identity crisis, and development in Africa* (p. 111-140). Malthouse Press.

Owona, A. (1996). *La naissance du Cameroun, 1884-1914*. L'Harmattan.

Oyono, P. R. (2002). Usages culturels de la forêt au Sud-Cameroun : Rudiments d'écologie sociale et matériau pour la gestion du pluralisme. *Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, *57*(3), 334-355.

Oyono, P. R., & Efoua, S. (2006). Qui représente qui? Choix organisationnels, identités sociales et formation d'une élite forestière au Cameroun. *Afrique et Développement*, *31*(2), 147-182.

Paillé, P., & Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin.

Palmater, P. D. (2020). *Warrior life : Indigenous resistance & resurgence*. Fernwood Publishing.

Papé, M. A. (2011). *Les conflits identitaires en « Afrique francophone »*. Editions L'Harmattan.

Papillon, M. (2006). Vers un fédéralisme postcolonial ? La difficile redéfinition des rapports entre l'Etat canadien et les peuples autochtones. In *Le fédéralisme canadien* (p. 462-485). Presses de l'Université de Montréal.

Parekh, B. (2019). *Ethnocentric political theory : The pursuit of flawed universals* (1st ed. 2019.). Springer International Publishing.

Parekh, B. C. (2000). *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*. Bloomsbury UK.

Parekh, B. C. (2006). *Rethinking multiculturalism : Cultural diversity and political theory* (2nd ed.). Palgrave Macmillan.

Patrimoine canadien. (2015). *La couronne canadienne : La monarchie constitutionnelle au Canada.* (Édition 2015.). Patrimoine canadien = Canadian Heritage.

Patrimoine canadien. (2017, octobre 16). *Journées importantes et commémoratives*. Gouvernement du Canada. https://www.canada.ca/fr/patrimoine-canadien/services/journees-importantes-commemoratives.html

Patrimoine canadien. (2018, février 13). *Programme de soutien aux communautés, au multiculturalisme et à la lutte contre le racisme* [Possibilité de financement;descriptions de services]. https://www.canada.ca/fr/patrimoine-canadien/services/financement/communautes-multiculturalisme-lutte-contre-racisme.html

Patrimoine canadien. (2019, novembre 26). *Statistiques sur les langues officielles au Canada*. https://www.canada.ca/fr/patrimoine-canadien/services/langues-officielles-bilinguisme/publications/statistique.html

Patrimoine canadien. (2020, septembre 24). *Multiculturalisme et lutte contre le racisme : Un peu d'histoire*. Gouvernement du Canada. https://www.canada.ca/fr/patrimoine-canadien/organisation/transparence/gouvernement-ouvert/comite-permanent/chagger-plenier-senate-combat-racisme-systemique/multiculturalisme-lutte-racisme-histoire.html

Patrimoine canadien. (2021, février 1). *Au sujet du Mois de l'histoire des Noirs*. https://www.canada.ca/fr/patrimoine-canadien/campagnes/mois-histoire-des-noirs/a-propos.html

Paugam, S. (Éd.). (2012). *L'enquête sociologique*. Presses Universitaires de France.

Paupert, M. (2012). *Conflits fonciers et compétition ethnique au Cameroun. L'autochtonie ou le mérite aux fondements de la justice spatiale*. Presses universitaires de Paris Ouest.

Pawlay, H. (2005). *Les défis qui attendent le Canada*. *18*, 9-11.

Pelican, M. (2008a). Mbororo Claims to Regional Citizenship and Minority Status in North-West Cameroon. *Africa (London. 1928)*, *78*(4), 540-560.

Pelican, M. (2008b). Mbororo Claims to Regional Citizenship and Minority Status in North-West Cameroon. *Africa (London. 1928)*, *78*(4), 540-560.

Pelletier, J. (2022, avril 22). *Entretien avec Jacqueline Pelletier, Retraitée, Canadienne française et Franco-ontarienne* [Communication personnelle].

Petel, F. D., & Vircoulon, T. (2021). Les Peuls Mbororo du Nord-Cameroun. Insécurités d'une société pastorale et limites d'une réponse sécuritaire hybride. *Ifri*, 1-26.

Picard, D. (2008). *Les conflits relationnels* (1re éd.). PUF.

Pierce, L. (1960). *A Canadian nation.* Ryerson Press.

Pietrantonio, L., Bouthillier, G., & Vermette, M.-F. (2013). Usages de la notion de diversité et rapports de pouvoir : Parcours de sens et polysémie. In *Les défis de la diversité : Enjeux épistémologiques, méthodologiques et pratiques* (p. 33-51). L'Harmattan.

Pinxten, R. (1997). Identité et conflit : Personnalité, socialité et culturalité. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, *36*, 157-175.

Pires, A. P. (2007). Échantillonnage et recherche qualitative essai théorique et méthodologique. In *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. J-MTremblay.

Plasseraud, Y. (2000a). *L'identité*. Montchrestien.

Plasseraud, Y. (2000b, octobre 1). *Identité nationale et minorités*. Le Monde diplomatique. https://www.monde-diplomatique.fr/2000/10/PLASSERAUD/2476

Plateforme Gbabandi, Okani, & FPP. (2019). *La situation des peuples autochtones de la forêt du Cameroun — Fiche d'information*. Navigateur autochtone.

Preiss, J. B. (2011). Multiculturalism and Equal Human Dignity : An Essay on Bhikhu Parekh. *Res Publica*, *17*(2), 141-156.

Quinty, S. (2021, décembre 14). *Entretien avec Serge Quinty, Chargé de communication de la Fédération des communautés francophones et acadiennes du Canada (FCFA)* [Communication personnelle].

Radio Canada, I. T. (2017, septembre 17). *Les programmes d'immersion française victimes de leur succès en Ontario*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1055347/popularite-enseignement-francais-ontario-conseils-scolaires-enseignants

Radio Canada, Z. P.-. (2021, avril 5). *Les examens de conduite théoriques maintenant offerts en langues autochtones en Ontario*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1782339/conducteur-novice-premieres-nations-ontario

Radio France International. (2010, janvier 15). *L'enjeu du recensement des populations*. RFI. https://www.rfi.fr/fr/contenu/20100115-lenjeu-recensement-populations

Radio-Canada. (s. d.). *« Le Canada, c'est un mythe » : La fête du Canada ne sera pas célébrée par tous*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. Consulté 31 mai 2021, à l'adresse https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1716416/fete-canada-mythe-celebration-autochtones-migrants-premieres-nations

Radio-Canada. (2007, novembre 1). *Le malaise identitaire des Québécois*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/372454/fin-audiences-qc

Radio-Canada. (2019, juin 11). *« Je n'aime pas qu'on me dise ce que je peux porter », dit une opposante au projet de loi 21*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1180384/sit-in-assemblee-nationale-denonciation-projet-loi-21-laicite-de-letat

Radio-Canada. (2020a, juin 10). *Des Noirs francophones souhaiteraient plus de reconnaissance des autres Franco-Ontariens*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1710957/noirs-ontario-francais-reocnnaissance-black-lives-matter-racisme

Radio-Canada. (2022a, avril 12). *Les données du recensement de 2021 sur les Autochtones remises en question*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1876041/recensement-2021-canada-donnes-communautes-premieres-nations-statistique

Radio-Canada. (2022b, juillet 25). *Le pape renouvelle ses excuses aux victimes et aux survivants des pensionnats | Le pape François au Canada*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1900753/visite-papale-edmonton-maskwacis-autochtones-reconciliation

Radio-Canada, Z. P.-. (2017, mars 1). *Ottawa, Ville officiellement bilingue : Un rêve brisé?* Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1019536/ottawa-ville-bilingue-opposition-conseillers

Radio-Canada, Z. P.-. (2020b, mai 15). *Il y a 40 ans, le Québec disait « non » à la souveraineté*. Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1702511/referendum-independance-quebec-histoire-archives

Raduski, N. (1997). Guerre civile et changement de structure ethnique en ex-Yougoslavie. *Hommes & migrations*, *1205*(1), 62-73.

Raney, T. (2005). *Toujours indécis, les Canadiens ? L'identité nationale dans le «nouveau Canada»*. 6-9.

Razafindrakoto, M., & Roubaud, F. (2018). Sous la crise anglophone au Cameroun : Frustrations politiques et défiance à l'égard des autorités publiques. In *Working Papers* (DT/2018/10; Working Papers). Développement, Institutions et Mondialisation.

Redekop, V. N. (2012). *De violence à bienveillance : Comment la compréhension du conflit identitaire ouvre la voie à la réconciliation*. Éditions universitaires européennes.

Remysen, W. (2019). Les communautés francophones dans les provinces majoritairement anglophones du Canada : Aperçu et enjeux. *Travaux de linguistique*, *78*(1), 15-45.

Renault, E. (2004a). *Mépris social : Éthique et politique de la reconnaissance* (2e éd.). Passant.

Renault, E. (2004b). *Mépris social : Ethique et politique social de la reconnaissance* ($ {number}nd édition). Editions du Passant.

Décret N°77/245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles, Pub. L. No. 77/245 (1977).

Richards, A. I. (1969). *The Multicultural States of East Africa*. McGill-Queen's University Press.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Éddu Seuil.

Ricœur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance : Trois études*. Gallimard.

Rihoux, B., Mmeur, G. de, Marx, A., Van, G., & Bursens, P. (2004). Une " troisième voie " entre approches qualitative et quantitative ? *Revue internationale de politique comparee*, *11*(1), 117-153.

Robillard, D. (2009). *L'Ordre de Jacques Cartier, 1926-1965 : Une société secrète pour les Canadiens-français catholiques*. Fides.

Rocher, G. (1992). *Introduction à la sociologie générale* (3e éd.). Hurtubise HMH.

Rodon, T. (2019). *Les apories des politiques autochtones au Canada*. Presses de l'Université du Québec.

Rojzman, C. (2017). *Vers les guerres civiles : Prévenir la haine*. Lemieux éditeur.

Ross-Tremblay, P. (2019). *Thou shalt forget : Indigenous sovereignty, resistance and the production of cultural oblivion in Canada*. University of London Press.

Ross-Tremblay, P. (2022a, février 2). *Entretien avec Ross-Tremblay Pierrot, Universitaire autochtone, Membre de la communauté Innu du Canada* [Communication personnelle].

Ross-Tremblay, P. (2022b, février 2). *Entretien avec un membre de la communauté Innu du Canada* [Communication personnelle].

Ross-Tremblay, P., & Dupuis-Déri, F. (2021). Luttes autochtones : Entre la mémoire et l'oubli. *Revue Possibles*, *45*(1), Article 1.

Routhier, Z. (2020, juin 4). *Comment le racisme envers la communauté noire se manifeste-t-il dans le Nord de l'Ontario?* Radio-Canada.ca; Radio-Canada.ca. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1708848/discrimintation-sudbury-ontario-vivre-ensemble-profilage-systemique

Roy, F. (2009). Nègres blancs d'Amérique? *Liberté*, *51*(3), 34-52.

Roy, S., & Châtel, V. (2008). *Penser la vulnérabilité visages de la fragilisation du social*. Presses de l'Université du Québec.

Royer, C. (2016). *Parmi les questions posées par l'utilisation des méthodes qualitatives : Qu'est-ce que la profondeur? Hors-série*(18), 17-26.

Ruano-Borbalan, J.-C. (Éd.). (1999). *L'histoire aujourd'hui : Nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*. Sciences humaines.

Rudin, H. R. (1968). *Germans in the Cameroons, 1884-1914 : A case study in modern imperialism*. Greenwood Press.

Ruiz, U. U. (2018). *Modern societies and national identities : Legal praxis and the Basque-Spanish conflict*. Palgrave Macmillan.

Ryerson, S. B. (1997). *Les origines du Canada*. VLB.

Sa Majesté Bilé Abessolo, M. (2021, août 22). *Entretien avec Sa Majesté Marcel Bilé Abessolo, Chef traditionnel de 3e dégré Ekoundoum village, Yaoundé* [Communication personnelle].

Sa Majesté Biloa Effa. (2021, août 30). *Entretien avec Sa Majesté Biloa Effa, chef coutumier Mvog Betsi, Yaoundé* [Communication personnelle].

Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell. (2021, septembre 3). *Entretien avec Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell, Chef superieur du Canton Bell, Douala* [Communication personnelle].

Sa Majesté Madiba Songué. (2021, septembre 4). *Entretien avec Sa Majesté Salomon Madiba Songue, Sénateur, Chef supérieur du Canton Bakoko Wouri, Douala* [Communication personnelle].

Sadu, I. (2009). *Mathieu Da Costa : First to arrive*. Different Publisher.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Routledge & Kegan Paul.

Said, E. W. (2014). *Orientalism.* (25th ed.). Knopf Doubleday Publishing Group.

Sánchez, I. G. (2017). La question linguistique de la République Démocratique du Cameroun. *Revista de Lenguas Modernas*, *26*.

Sauvayre, R. (2013). *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*. Dunod.

Savard, R., & Proulx, J.-R. (1982). *Canada : Derrière l'épopée, les autochtones*. L'Hexagone.

Saywell, J. T. (1999). *Canada : Pathways to the present* (Rev. ed.). Stoddart.

Schreiber, K., & Domènech i Bonet, M. (2018). *Le choix de l'indépendance en Catalogne : Regards croisés d'acteurs et d'experts*. Presses universitaires de Perpignan.

Scott, S. (2015). *Negotiating identity : Symbolic interactionist approaches to social identity*. Polity Press.

Segnou, E. (2020). *Le nationalisme camerounais*. Harmattan.

Seiler, D.-L. (2004). *La méthode comparative en science politique*. Dalloz.

Sène, M. A. (2019). Les frontières dans un contexte de conflit géopolitique. L'exemple de la frontière Sénégal-Gambie. *Les Analyses de Population & Avenir*, *17*(13), 1-16.

Senghor, L. S. (1961). *Nation et voie africaine du socialisme*.

Senghor, L. S. (1959, juillet 10). Pour une voie africaine du socialisme. *Afrique Nouvelle*.

Seymour, M. (2009). La politique de la reconnaissance et la théorie critique. *Politique et Sociétés*, *28*(3), 3.

Siankan Njambou, P. (1992). *Essai d'acceptation onomastico-historique des peuples et des entités territoriales au Cameroun*. Edition Sport Afrique.

Sigankwe, T., & Owona Ndounda, N. N. C. (2019). *Géopolitique du fait religieux au Cameroun*. Revue internationale des sciences humaines et sociales (RISHS).

Singh, A., & Schmidt, P. (2000). On the Borders Between U.S. Studies and Postcolonial Theory. In *Postcolonial Theory and the United States* (p. 3-70). University Press of Mississippi.

Singhe, A. (2021, août 21). *Entretien avec Sighe André, Sécretaire general adjoint du comité Kankouop, Yaoundé* [Communication personnelle].

Sioui, G. E. (1999). *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Presses de l'Université Laval.

Sioui, G. E., & Deschamps, G. (2020). *Eatenonha : Racines autochtones de la démocratie moderne*. Les Presses de l'Université Laval; JSTOR.

Slocum-Bradley, N. (2016). *Promoting conflict or peace through identity*. Routledge.

Slocum-Bradley, N. R. (2008). *Promoting Conflict or Peace through Identity*. Taylor & Francis Group.

SM Eboumbou Douala Manga Bell. (2021, septembre 3). *Entretien avec Sa Majesté Eboumbou Douala Manga Bell, chef du Canton Bell, Douala, 03 septembre 2021.* [Communication personnelle].

Souaibou, A. K. (2021, août 25). *Entretien avec Souaibou Abdoul Karim, Membre de la communauté Mbororo, Yaoundé.* [Communication personnelle].

Souop, D. (2021, août 25). *Entretien avec Souop Daniel, entrepreneur educatif, Yaoundé* [Communication personnelle].

Stacey, R. (2018). The Dilemma of Indigenous Self-Government in Canada : Indigenous Rights and Canadian Federalism. *Federal Law Review*, *46*(4), 669-688.

St-Amand, I. (2010). Retour sur la crise d'Oka : L'histoire derriere les barricades. *Liberté (Montréal)*, *51*(288), 81-93.

Statistique Canada. (2003). *Enquête sur la diversité ethnique : Portrait d'une société multiculturelle*. Statistique Canada, Statistiques sociales, du logement et des familles. https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=89-593-XIF03001&op=pdf&app=Library

Statistique Canada. (2013). *Immigration et diversité ethnoculturelle au Canada enquête nationale auprès des ménages, 2011*. Statistique Canada.

Statistique Canada. (2017a). *Les enfants issus de l'immigration : Un pont entre les cultures.* Statistics Canada = Statistique Canada.

Statistique Canada. (2010, octobre 4). *Test du recensement*. https://recensement.gc.ca/census-recensement/2011/ref/about-apropos/history-histoire-fra.cfm#a1

Statistique Canada. (2017b, août 2). *Recensement en bref : Diversité linguistique et plurilinguisme au sein des foyers canadiens*. https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016010/98-200-x2016010-fra.cfm?msclkid=74bb9e10cf4e11ec9af8e23e088dee32

Statistique Canada. (2017c, octobre 25). *Immigration et diversité ethnoculturelle – Faits saillants en tableaux—Statut d'immigrant et période d'immigration, chiffres de 2016, les deux sexes, âge (total), Canada, provinces et territoires, Recensement de 2016 – Données-échantillon (25 %)*. https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/hlt-fst/imm/Tableau.cfm?Lang=F&T=11&Geo=00

Statistique Canada. (2017d, octobre 25). *Recensement en bref : Les origines ethniques et culturelles des Canadiens : le portrait d'un riche héritage*. https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016016/98-200-x2016016-fra.cfm

Statistique Canada. (2021). *355 ans bien comptés*. https://www.statcan.gc.ca/fr/recensement/sensibilisation-recensement/a-propos/355-ans

Statistique Canada. (2022a, février 9). *Chiffres de population et des logements : Canada, provinces et territoires*. https://www150.statcan.gc.ca/t1/tbl1/fr/tv.action?pid=9810000101

Statistique Canada. (2022b, août 17). *Le Quotidien—Alors que le français et l'anglais demeurent les principales langues parlées au Canada, la diversité linguistique continue de s'accroître au pays*. https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/220817/dq220817a-fra.htm

Statistique Canada. (2022c, octobre 26). *Le Quotidien—Le recensement canadien, un riche portrait de la diversité ethnoculturelle et religieuse au pays*. https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/221026/dq221026b-fra.htm

Statistique Canada. (2022d, octobre 26). *Le Quotidien—Les immigrants représentent la plus grande part de la population depuis plus de 150 ans et continuent de façonner qui nous sommes en tant que Canadiens*. https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/221026/dq221026a-fra.htm

Statistique Canada. (2023, mars 29). *Les langues autochtones au Canada*. Statistique Canada. https://www.enm.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/as-sa/98-200-X/2021012/98-200-X2021012-fra.cfm

Statistique Canada, S. C. (2022e, février 9). *Tableau de profil, Profil du recensement, Recensement de la population de 2021*. Statistique Canada. https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F

St-Hilaire, M. (2015). *La lutte pour la pleine reconnaissance des droits ancestraux : Problématique juridique et enquête philosophique*. Éditions Yvon Blais.

Sunday Ojo, J., & Clarke, J. (2022). Multiculturalism and policymaking in africa. In *Routledge Handbook of Public Policy in Africa* (p. 247-258). Taylor & Francis.

Tagne Foko, M. (2013). *Pygmées en voie de disparition : Planète en danger*. Éditions de l'Onde.

Taiaiake, A. (2009). *Peace, power, righteousness : An indigenous manifesto* (2nd ed.). Oxford University Press.

Taiaiake, A. (2018). Les perspectives des Premières Nations sur l'identité politique. In *Les défis du pluralisme : Au-delà des frontières de l'altérité* (p. 49-62). Presses de l'Université de Montréal.

Tajfel, H. (1970). Experiments in Intergroup Discrimination. *Scientific American*, *223*(5), 96-103.

Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behaviour. *Social Science Information*, *13*(2), 65-93.

Tajfel, H., & Turner, J. (2001). An integrative theory of intergroup conflict. In *Intergroup relations : Essential readings* (p. 94-109). Psychology Press.

Takam, A. F. (2011). *Strategies de promotion et de revitalisation des langues minoritaires autochtones au Cameroun et au Canada* (Vol. 71, Numéro 7, p. 2435).

Talbot, R. J. (2021, octobre 6). *Entretien de recherche avec Robert J. Talbot, Gestionnaire de recherche aux Commissariat aux langues officielles du Canada* [Communication personnelle].

Tandaye, A. (2021, août 25). *Entretien avec Adamu Tandaye, anglophone et membre de la communauté Mbororo, Yaoundé* [Communication personnelle].

Tanner, S. (2007). Saisir la violence de masse : Le nettoyage ethnique en Bosnie et l'apport d'une perspective locale et d'une approche de réseau. *Déviance et société*, *31*(3), 235-256.

Taylor, C. (1993). *Reconciling the solitudes essays on Canadian federalism and nationalism*. McGill-Queen's University Press.

Taylor, C. (1997). *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Flammarion.

Taylor, C. (2003). *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne* (2e éd.). Boréal.

Taylor, C. (2009). *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Flammarion.

Taylor, C. (2011). *L'âge séculier*. Boréal.

Taylor, C., Gutmann, A., & Taylor, C. and "The politics of recognition". (1994). *Multiculturalism : Examining the politics of recognition*. Princeton University Press.

Tchagang, E. (2016). Stereotypes and gender identity in Cameroon. A validation of Bem sex-Role Inventory (BSRI). *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, *109*(1), 25-48.

Tchawa, P. (2012). Le Cameroun : Une « Afrique en miniature » ? *Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux*, *65*(259), Article 259.

Tchoungui, G. (2000). Unilingual Past, Multilingual Present, Uncertain Future : The Case of Yaounde. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, *21*(2), 113-128.

Tchoupe, G. (2021, août 21). *Entretien avec Tchoupe Gabriel, chef du sous-groupement Kankouop de Yaoundé, Yaoundé* [Communication personnelle].

Tegna, E. M. (2013). Les frontières parlementaires entre le Cameroun anglophone et le Cameroun francophone (1942-1972) : Autopsie d'une réunification parlementaire tronquée. In *Boundaries & history in Africa : Issues in conventional boundaries and ideological frontiers : Festschrift in honour of Verkijika G. Fanso* (p. 567-594). Langaa Research and Publishing CIG.

Tembo Nzambe, G. (2020). *Le défi du multiculturalisme en Afrique : La question des minorités autochtones*. L'Harmattan.

Temgoua, A.-P. (2011). *L'image de Njoya, roi des Bamoun, dans la littérature coloniale allemande*. *1*(12), 237-251.

Temgoua, A.-P. (2014). *Le Cameroun à l'époque des Allemands : 1884-1916*. Editions L'Harmattan.

Thériault, J. Y., Bernier, C., Boucher, N., & Fauchon, A. (1999). *Francophonies minoritaires au Canada : L'état des lieux*. Éditions d'Acadie.

Thériault, J. Y., Bock, M., & Gilbert, A. (2009). *Entre lieux et mémoire L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*. Presses de l'Universite d'Ottawa.

Thietart, R.-A., & al. (2014). *Méthodes de recherche en management* (4e édition.). Dunod.

Thomas, A. A.-A. (1985). *One hundred years of Cameroonian history, 1884-1984.* Vitory Press Cow Str.

Thual, F. (1995). *Les conflits identitaires*. Édition Marketing.

Tilly, C. (2008). *Politique(s) du conflit : De la grève à la révolution*. Presses de Sciences Po.

Todorov, T. (2012). *Les ennemis intimes de la démocratie*. Robert Laffont.

Toukam, D. (2011). *L'avenir du Cameroun : Entre fédéralisme et régionalisme*. Editions L'Harmattan.

Tousse Djou, J. (2019). Dynamiques sociales paradoxales des pentecôtismes à Yaoundé (Cameroun). *Revue internationale des sciences humaines et sociales*, *8*(8), 101-126.

Tremblay, M.-A. (1968). *Initiation à la recherche dans les sciences humaines*. McGraw-Hill.

Trudeau, P. E. (1967). *Le fédéralisme et la société canadienne française*.

Truth and Reconciliation Commission of Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada.* Publié pour la Commission de vérité et réconciliation du Canada par McGill-Queen's University Press.

Tsofack, J.-B. (2006). (Dé)nominations et constructions identitaires au Cameroun. *Cahiers de sociolinguistique*, *11*(1), 101-115.

Unesco. (2005). *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles — UNESCO Bibliothèque Numérique*. Unesco. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000142919_fre

United Nations Human Settlements Programme (Éd.). (2009). *Profil urbain de Yaoundé*. UN-Habitat.

Vallières, P. (1994). *Nègres blancs d'Amérique : Essai* (Nouv. éd. rev., corr.augm.). Typo.

Vianney, J.-M. (2021, octobre 15). *Entretien avec Jean-Marie Vianney, Journaliste, militant associatif de la communauté noire francophone de l'Ontario, Directeur* [Communication personnelle].

Ville d'Ottawa. (2010). *Portrait de la diversité LES PEUPLES AUTOCHTONES Premières nations, Inuits et Métis*. https://documents.ottawa.ca/sites/documents/files/documents/aboriginal_fr.pdf

Ville d'Ottawa. (2022, juin 19). *Statistiques et données démographiques*. Ottawa. https://ottawa.ca/fr/vivre-ottawa/statistiques-et-donnees-demographiques

Ville d'Ottawa, O. of the C. (2021, novembre 30). *Politiques administratives*. https://ottawa.ca/fr/hotel-de-ville/votre-administration-municipale/politiques-et-administration/politiques-administratives

Vinsonneau, G. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité : Un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'education*, *n° 14*(2), 2-20.

Voirol, O. (2020). Luttes pour la reconnaissance. In *Dictionnaire des mouvements sociaux: Vol. 2e éd.* (p. 350-357). Presses de Sciences Po.

Voutat, B., & Knuesel, R. (1997). La question des minorités. Une perspective de sociologie politique. *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, *10*(38), 136-149.

Wacquant, L., & Bourdieu, P. (2000, mai 1). *La nouvelle vulgate planétaire*. Le Monde diplomatique. https://www.monde-diplomatique.fr/2000/05/BOURDIEU/2269

Wandji K, J. F. (2011). Decentralization of power in Cameroon between rupture and continuity : Reflections on reforms between 1996 et 2009. *Cahiers africains d'administration publique*, *76*, 65-102.

Wapshere, N. (1994). Le multiculturalisme australien. *Hommes & migrations*, *1174*(1), 6-13.

Weber, M. (1995). *Economie et société*. Plon.

Webster, G. C., McMaster, G., & Martin, L.-A. (1992). From Colonization to Repatriation. In *Indigena : Contemporary Native Perspectives*. Douglas & McIntyre.

Wesseling, H. L. (2013). *Colonialisme, impérialisme, décolonisation : Contributions à l'histoire de l'expansion européenne*. Editions L'Harmattan.

Winter, E. (2011). L'identité multiculturelle au Canada depuis les années 1990 : De la consolidation à la mise en question? *Canadian Ethnic Studies*, *43-44*(3-1), 35-57.

Wontcheu Tchokonte, M. (1968). Dictionnaire des villages du département Bamoun. *O.R.S.T.O.M*, *16*(44), 1-38.

Word Population Review. (2021). *Yaounde Population 2021 (Demographics, Maps, Graphs)*. https://worldpopulationreview.com/world-cities/yaounde-population

Yaouba, E. (2021, août 21). *Entretien avec Yaouba Egui, membre de la communauté Mbororo, Yaoundé* [Communication personnelle].

Yché, A. (2021). *Nation & territoires*. Economica.

Yellowhorn, E. (2013). First Nations of Canada. In *First peoples of Canada : Masterworks from the Canadian Museum of Civilization* (p. 21-29). Canadian Museum of Civilization and University of Toronto Press.

Zarka, Y. C. (2012). Les ennemis de la laïcité. *Cités*, *52*(4), 3-6.