



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

UNI
TWIN



Chaire UNESCO
« Mémoire, Cultures et Interculturalité »

ÉTUDES INTERCULTURELLES

Revue d'analyse publiée par la Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon



- Dossier : Les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la mondialisation
- Chronique
- Présentation de la Chaire

1/2008

1. *Toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées.*
2. *Tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture.*
3. *Dans leur variété féconde, leur diversité et l'influence réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité.*

Article 1^{er} de Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale
(Unesco, 4 novembre 1966)



Les auteurs sont responsables du choix et de la présentation des faits figurant dans cette Revue ainsi que des opinions qui y sont exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement celles de l'Unesco et n'engagent pas l'Organisation

- Dossier : Les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la mondialisation

- Chronique
- Présentation de la Chaire

COMITE DE REDACTION

DIRECTEUR DE LA REDACTION

Joseph YACOUB
Professeur de Sciences politiques à l'Université catholique de Lyon

COORDINATEUR SCIENTIFIQUE

Roger Koussetogue KOUDÉ
Maître-assistant en Droit international à l'Université catholique de Lyon

MEMBRES

Jean-Luc CHABOT
Professeur de Sciences politiques à l'Université P. Mendès-France, Grenoble 2

Paul MOREAU
Professeur de Philosophie à l'Université catholique de Lyon

Marc OLLIVIER
Maître de conférences en Droit public à l'Université catholique de Lyon

SOMMAIRE

ÉDITORIAL

<i>Les défis de l'interculturalité</i> Joseph YACOUB.....	p. 7
--	------

DOSSIER

Les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la mondialisation

<i>Islam et mondialisation</i> Yadh BEN ACHOUR, Université de Carthage (Tunisie)	p. 11
<i>Mondialisation, démocratie et cultures</i> Joseph YACOUB, Université catholique de Lyon	p. 27
<i>Les Hoa du Vietnam : un exemple d'interculturalité complexe</i> Laurent GEDEON, Université catholique de Lyon	p. 35
<i>Le principe universel de protection de l'intégrité physique des personnes et la pratique des mutilations génitales féminines</i> Pascale BOUCAUD, Université catholique de Lyon	p. 47
<i>Le diptyque africanité-universalité ou la double identité de l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme</i> Roger Koussetogue KOUDÉ, Université catholique de Lyon	p. 57
<i>La pluralité des sources normatives de l'Etat de droit : l'idée d'une « herméneutique diatopique »</i> Ernest-Marie MBONDA, Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé (Cameroun)	p. 77

CHRONIQUE

Pour un dialogue des cultures : réfléchir avec Buddhadasa Bhikkhu...

<i>Buddhadasa Bhikkhu : rencontre spirituelle Orient-Occident</i> Kanika CHANSANG, Université Silpakorn-Nakhon Pathom (Thaïlande) ...	p. 91
--	-------

Les défis de l'interculturalité

Dans le cadre des activités déployées par la Chaire Unesco « *Mémoire, cultures et interculturalité* » de l'Université catholique de Lyon, voici la première livraison de sa publication annuelle : *Etudes Interculturelles*. Dans la lignée des thématiques de recherche, repérées et définies dans son programme, ce numéro est une réflexion sur les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la mondialisation. La culture se trouvant au cœur des débats contemporains, il s'agit d'insister sur la richesse de la diversité culturelle et de la croisée des cultures ainsi que leurs apports spécifiques.

Yadh Ben Achour, qui ouvre le dossier, analyse le rapport de l'islam à la mondialisation. L'islam étudié ici c'est l'islam actuel, dans son contexte d'aujourd'hui. L'islam est porteur d'un message universel, adressé à toute l'humanité, dépassant les cadres particuliers. L'auteur relève les fractures islamiques de la mondialisation et s'interroge sur la mondialisation au service de quel islam : libéral, fondamentaliste..., pour conclure que « *les rapports de l'islam avec la mondialisation sont complexes et paradoxaux, pour ne pas dire contradictoires* ». La contribution sur mondialisation, démocratie et cultures (Joseph Yacoub) met l'accent sur la dualité de notre monde moderne caractérisé par l'internationalisation et la diversité, y compris au niveau constitutionnel. Il s'agit là, à l'évidence, d'un nouveau défi, car les constitutions se déclinent différemment et la notion de démocratie elle-même se trouve inculturée.

Deux contributions traitent d'identités particulières, l'une ethnique, l'autre sociale. Celle de Laurent Gédéon examine la présence d'une importante communauté chinoise au Vietnam, les Hoa, comme un exemple d'interculturalité complexe. Celle de Pascale Boucaud confronte le principe universel de protection de l'intégrité physique des personnes et la pratique des mutilations génitales féminines.

Deux autres compléments identitaires, centrés sur l'Afrique, viennent s'ajouter pour enrichir ce dossier, l'un sur la double identité (africanité/universalité) de l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme par Roger Koussetogue Koudé. Celui d'Ernest-Marie Mbonda traite de la pluralité des sources normatives de l'Etat de droit à la lumière d'une herméneutique diatopique.

Kanika Chansang jette des lumières sur une grande figure du bouddhisme thaï, Buddhadasa Bhikkhu qui prôna, sa vie durant, la rencontre spirituelle entre l'Orient et l'Occident.

Joseph YACOUB

DOSSIER

*Les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la
mondialisation*

030303

ISLAM ET MONDIALISATION

Yadh BEN ACHOUR*

Dès le départ, un idéal islamique de mondialité a existé. L'islam s'est en effet conçu comme porteur d'un message universel adressé à toute l'humanité. Il a de tout temps œuvré pour une mondialisation qui serait la sienne. En émergeant, il a transformé l'horizon limité du cadre intertribal de l'Arabie préislamique, manifeste dans la poésie des *mu'allaqât*, en une philosophie politique ouverte sur le monde, dépassant les cadres spatiaux des nations, des royautes et des empires, des cultures, des races et des langues. Par sa nature même, cette philosophie engendre spontanément un élan expansionniste, un devoir de prôner et de convertir. Il faut, en effet, porter le message aussi loin que cela puisse se faire. Il faut « ouvrir » le monde à la révélation, dans le même sillage que l'ouverture (*fath*) de La Mecque, centre païen et terre natale du Prophète, que ce dernier a pu sans violence « ouvrir » à l'islam, après la paix de *Hudaybiya*. Le Prophète serait rentré à La Mecque en récitant la Sourate du *Fath*¹. Ce *Fath* de l'origine finira par la suite par désigner les conquêtes territoriales de l'islam, comme dans l'histoire de Balâdhuri « *Futûh al buldane* »².

L'idée impériale convient donc parfaitement à cette vision politique. Et la force conquérante fulgurante des premières années de l'islam, au détriment de l'empire byzantin et de l'empire sassanide, a été animée par l'ambition de fonder un Empire universel, cimenté par la puissance du lien religieux, transcendant les ethnies, les peuples, les races, les cultures, les langues. Cet Empire universel se manifestera historiquement par l'existence du califat, dont le symbole restera toujours présent dans la conscience politique des musulmans, y compris après la chute du dernier Califat musulman, celui des Ottomans, en 1924. Il faut toutefois noter que la fin officielle de l'Empire universel allait avoir un certain nombre de conséquences sur l'avenir de l'islam, en particulier la montée en puissance du nationalisme, accompagné en fin de parcours par la création d'Etats nouveaux nationaux et par la mise sur pied de constitutions écrites sur le mode occidental. La conséquence psycho-politique de cette situation, importante pour notre sujet, va se révéler dans le déphasage entre d'un côté cette utopie agissante, celle du Califat et de l'Empire islamique universel, et d'un autre côté la réalité vécue, celle de l'Etat, dispensateur des services, garant de l'ordre et organisateur des échanges. Ce déphasage se

* Professeur à l'Université de Carthage (Tunisie) et membre de l'Institut de droit international.

¹ T. BEN ACHOUR, Exégèse du Coran, *A Tahrîr wa Tanwîr*, Tunis, vol. 26, éd. MTE, 1984, p. 144.

² AL BALÂDHURI, *Futûh al buldân*, Le Caire, éd. 1901.

manifeste sous diverses formes, celle, classique, de la nostalgie ou du regret, ou bien encore celle du langage et des programmes et revendications de certains partis néo-fondamentalistes, comme nous l'indiquerons par la suite. L'autre déphasage évidemment se situe entre la mondialisation des temps actuels et l'idéal islamique de la mondialité.

Toujours, lorsque nous parlons de l'islam, une remarque de prudence préalable s'impose. Même si des principes communs existent entre tous les islams, il faudrait surtout se démarquer d'une conception essentialiste que dément toute analyse historique et sociologique. Les schismes fondamentaux, y compris au niveau des principes et des dogmes, les divergences d'interprétations philosophiques, théologiques et juridiques, les différences et les changements notables au niveau des sensibilités et des mœurs, tout cela empêche un esprit un tant soit peu clairvoyant de tomber dans le piège de l'essentialisme. La mondialisation rend cette optique encore plus inacceptable. C'est par conséquent avec raison qu'Olivier Roy affirme : « *En fait, le passage à l'Ouest de l'islam, partie prenante du phénomène de mondialisation, rend caduques toutes les visions culturalistes et essentialistes, ...*³ »

L'islam que nous allons étudier ici, c'est l'islam actuel, dans son contexte actuel, qui nous semble dominé par quelques problèmes clés.

Le premier problème concerne les suites, parfois tragiques, de la décolonisation. Cette dernière a provoqué ou accentué des phénomènes migratoires complexes qui ont à la fois donné naissance à une forte présence islamique en Occident et engendré la multiplication des « terres d'islam » à travers le monde.

Le deuxième, c'est que le monde musulman vit dans un climat de tensions internationales quasiment inédit, dans lequel les musulmans, avec leurs Etats, leurs organisations internationales, leurs organisations non gouvernementales, leurs partis politiques, leur opinion publique et leur presse, se sentent victime d'une agression menée par l'Occident contre l'unité de l'islam, sa civilisation, son expansion, ainsi que son développement matériel, économique et militaire. Le démembrement de l'empire ottoman, les mandats britanniques et français au Moyen-Orient, l'entrée de la Turquie dans l'Union Européenne, l'affaire du nucléaire iranien, l'affaire des caricatures, le discours du pape Benoît XVI à Ratisbonne, mais surtout la constitution de l'Etat d'Israël et le problème palestinien, sont compris comme autant d'actes d'animosité, d'adversité ou d'agression dans la perspective d'un vaste complot de l'Occident contre la civilisation islamique. Dans ce contexte, la mondialisation est comprise comme une avancée supplémentaire du camp adverse.

³ OLIVIER ROY, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, Collection « La couleur des idées », 2002, p. 209.

La mondialisation correspond à la fois à un phénomène de transnationalité et d'internationalisation par la voie du droit international et de la déréglementation, de multi-nationalité par la voie du nomadisme à travers les Etats et systèmes juridiques et de standardisation des technologies, des mœurs ainsi que des comportements économiques et financiers au niveau du monde. Elle s'incarne dans des figures types innombrables, telles que celles du converti⁴ et du néophyte, celles de l'intellectuel, de l'artiste, de l'étudiant ou du travailleur émigrés, celle du fonctionnaire international, celles du scientifique, du technologue ou de l'étudiant nomades, celles du militant transfrontalier et multinational, du réfugié politique, du terroriste de réseau, celle du clandestin, du trafiquant, du délinquant internationaux.

L'instrument privilégié de cette mondialisation, c'est la domination des techniques de communication : la nouvelle oreille de l'homme, son portable, sa nouvelle géographie et son nouvel espace, la toile, son nouveau champ visuel, l'écran satellitaire. La mondialisation casse ou réduit l'obstacle de l'espace et donc du temps.

Le rapport de l'islam à la mondialisation est ambigu⁵. D'un côté, cette dernière lui apporte, sur le plan technologique de la communication, une force inégalée auparavant, en multipliant ses potentialités d'information de persuasion et de propagande. L'islam s'empare de la télévision satellitaire, du mobile et d'internet. Si le rôle d'internet reste relativement faible en terre d'islam, sa présence et sa force d'impact à travers le monde se multiplient.

Tout en portant la voix de cet islam mondialisé, largement conservateur et littéraliste, il en épouse cependant les différentes tendances, wahabite, tablighi, chiite, jihadiste ou piétiste. Il est consultable sur des sites aussi divers que islamonline, cybermuslim, almuhajirun.com, ummah.org.uk, islamcity.net, fetwa-online.com, almadinah.org⁶. Comme nous le verrons par la suite, la mondialisation permet à l'islam un retour de son universalisme perdu, la fabrication d'une identité nouvelle, en même temps qu'elle développe sa force de propagande virtuelle et son prosélytisme ainsi que son adaptation à l'économie de marché. C'est ainsi qu'un site ouvert par la firme Abrar offre une interprétation, en même temps qu'une justification islamique du monde du marché et des investissements à partir de hadiths du Prophète⁷.

⁴ Le converti masqué qui passe de l'islam au christianisme ou à une autre confession. Et le converti déclaré qui rentre dans le giron de l'islam. Cela peut aller de personnalités et d'intellectuels, « grandes figures » du monde occidental, comme Henri Guénon, Vincent Monteil, Roger Garaudy, Maurice Béjart, le Prince Pallavicini, que de convertis radicaux du hizbu tahrir, comme Jamal eddine Zarabozo, cheikh Quick, Bilal Philips, ou talibans comme John Walker Lindh, Richard Reid, Zaccaria Moussaoui et autres jihadistes.

⁵ Sur l'islam et la mondialisation, voir l'ouvrage fondamental d'OLIVIER ROY précité, *L'islam mondialisé*.

⁶ Cf. JOCELYNE CESARI, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 164 & ss.

⁷ OLIVIER ROY, *L'islam mondialisé*, op. cit., p. 176.

Cependant, d'un autre côté, cette même mondialisation provoque, en retour, dans le monde de l'islam, l'aggravation de la psychologie victimaire et revancharde. Cela n'est pas sans rapport avec la montée du radicalisme et de la violence, parfois suicidaire et délirante, légitimement perçue par Abdelwahab Meddeb comme une « maladie de l'islam⁸ ». Et ce n'est pas sans raison qu'Ali Laïdi a pu écrire : « la mondialisation a accouché du terrorisme »⁹. En un mot, dans la mondialisation, l'islam demeure la chose étrange. Il y est, sans vouloir y être.

I. LES FRACTURES ISLAMIQUES DE LA MONDIALISATION

L'effet le plus immédiat de la mondialisation est de provoquer, en même temps qu'une expansion colossale du message, une multiplicité des figures historiques de musulmans à travers le monde.

A. Les nouvelles figures de musulmans

Il faut tout d'abord noter que le musulman « chez lui » est déjà divers, pour ne pas dire contradictoire. En terre arabe, l'islam prétend à une sorte d'authenticité originelle qui lui donne, sur le reste du monde islamique, un ascendant, sinon un privilège. En Afrique se mélangent tradition doctrinale islamique, croyances païennes et islam confrérique. En Asie du sud-est, en Malaisie, en Indonésie, en Chine, l'islam s'est adapté aux coutumes locales, aux traditions nationales et aux croyances mythiques. Dans la partie de l'Europe anciennement islamisée, comme en Bosnie, en Grèce, en Albanie, en Bulgarie et au Monténégro, l'être musulman minoritaire n'échappe pas à l'emprise de l'être européen.

Mais, à la suite de la décolonisation et des flux migratoires spécifiquement liés à la mondialisation, de nouvelles terres d'islam sont apparues, dans l'Europe des grands Etats nationaux issus d'une synthèse exceptionnelle de la civilisation grecque, romaine et chrétienne, de même qu'aux États-Unis, au Canada, en Australie. C'est dans ces nouveaux espaces, que nous allons observer les phénomènes les plus intéressants d'émergence de nouvelles figures de musulmans en perte ou en reconquête de sens, de valeurs ou d'identité : celles du refoulé, du déraciné¹⁰, de l'intégré, du converti, de l'introverti vivant en vase clos¹¹, du révolté, par le verbe ou par la violence.

⁸ ABDELWAHAB MEDDEB, *La maladie de l'islam*, Paris, Seuil, 2002.

⁹ Ou encore que : « Ben Laden n'est pas une réaction de l'islam traditionnel mais un avatar aberrant de la globalisation ». ALI LAÏDI, *Retour de flamme. Comment la mondialisation a accouché du terrorisme*, Paris, Calmann-Lévy, 2006, p. 69.

¹⁰ Parmi lesquels, les Omar Abderrahman, Mohamed Atta, Marwân Shehi, Ziad Jarrahi, ces « déracinés de la ville mondiale » (J. CESARI, *op. cit.*, pp. 154 & ss) de parents multinationaux, possesseurs de plusieurs passeports, nantis de diplômes scientifiques ou d'ingénieurs, migrants à travers l'Afghanistan, le Pakistan, l'Arabie saoudite, les États-Unis, l'Europe, qui vont souvent rejoindre les rangs d'*al-Qaïda* et qui sont les auteurs d'attentats stupéfiants comme ceux du *World Trade Center* de 1993 ou du 11 septembre 2001.

¹¹ Sur lequel GENEVIEVE ABDO écrira « *Mecca and main street : Muslim life in America after 9 /11* », Oxford univ. Press, 2006.

Ces nouvelles figures de musulmans seront forcés de se positionner aussi bien par rapport au pays d'accueil et à ses symboles culturels et civilisationnels que par rapport à leur origine. Dans le premier cas, les points de vue et prises de positions peuvent varier de l'intégration inconditionnelle à la civilisation occidentale, jusqu'au désir de la détruire, l'affaiblir ou la conquérir de l'intérieur. Dans le deuxième cas, les points de vue peuvent aller de l'adhésion à un islam total, exclusif, conquérant, prônant les formes les plus extrêmes de violence, à un islam ouvert, libéral et modernisé.

Ces nouvelles figures de musulmans en Occident vont connaître et vivre des fractures psychologiques, culturelles, sociales et politiques profondes : tout d'abord l'antagonisme classique d'ordre culturel entre la modernité, excessivement permissive à leurs yeux, excessivement matérialiste, ayant globalement perdu le sens du divin et l'espoir de l'au-delà ainsi que les enseignements tirés de l'héritage culturel, *turâth*. Ensuite l'antagonisme entre leurs modes d'expression virtuel construit par la volonté et l'imagination et leur mode de vie réel, au sein d'une société industrielle marchande, de consommation et de loisirs profanateurs; puis l'antagonisme entre les réussites et gloires du passé et les misères et défaites du temps présent; l'antagonisme enfin entre la vie environnante des citoyens, fondamentalement a-religieuse, et leur vie de croyants, qu'ils privilégient évidemment, ce qui les met en marge de la citoyenneté. Cette dernière, souvent, n'est pas vraiment vécue comme la leur.

Ce qui caractérise essentiellement ces musulmans « d'outre-mer », c'est que leurs comportements et valeurs dénotent ce que de nombreux auteurs appellent une « occidentalisation », laquelle est cependant accompagnée d'un anti-occidentalisme très net.

B. L'occidentalisation des pratiques et des mœurs

Plusieurs auteurs, comme Mahmoud Hussein¹², Olivier Roy, Arjun Appadural¹³, Jocelyne Cesari, S. Bryan Turner¹⁴, ont mis l'accent sur cet aspect. La mondialisation entraîne une occidentalisation des pratiques et des mœurs. Plusieurs raisons nous permettent de l'affirmer. La première, la plus évidente, c'est que la technologie de la communication et de la diffusion des idées est purement occidentale. La deuxième, c'est que la langue utilisée par les différents acteurs, dans la majeure partie des cas l'anglais, l'est également. La troisième raison, c'est l'émergence du sujet moderne, des choix individuels et de la subjectivité. Dans le contexte de cet islam virtuel, « sans territoire » et « sans histoire », l'engagement ne dépend plus de l'héritage ou de l'ancrage historique, mais d'un choix subjectif,

¹² MAHMOUD HUSSEIN, *Versant sud de la liberté. L'émergence de l'individu dans le tiers-monde*, Paris, La Découverte, 1989.

¹³ ARJUN APPADURAL, *Modernity at large, Cultural dimension of globalisation*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1996. Traduction, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001

¹⁴ BRYAN S. TURNER, *Orientalism, postmodernism and globalism*, Routledge, 1994, p. 92.

individuel, en rupture avec les identités et les allégeances ethniques, avec l'Etat, avec les autorités religieuses établies, avec le groupe familial. Une individualisation des choix religieux est perceptible¹⁵.

Occidentalisation ne signifie évidemment pas libéralisation. A ce propos Olivier Roy nous met en garde contre « ...un malentendu fréquent : l'idée que l'occidentalisation de l'islam conduit forcément à une « libéralisation » de l'islam. En fait, l'occidentalisation est non seulement compatible avec un nouveau discours fondamentaliste mais peut même le favoriser tout en adoptant largement une vision occidentale des valeurs et des enjeux... L'occidentalisation de l'islam n'a rien à voir avec une réévaluation des dogmes. Ce qui change, c'est la religiosité, pas la religion : c'est le rapport personnel que le croyant entretient avec la religion, la manière dont il la formule et la met en scène, et pas le contenu des dogmes.¹⁶ »

Cette opinion est applicable à cet « *islam light* », métropolitain, « *l'islam de marché* », selon l'expression de Patrick Haenni¹⁷, incarné en Egypte, en Indonésie, en Turquie, dans des productions télévisées de loisirs populistes, largement démagogiques, occidentalisées dans leur décor bourgeois, fondamentalistes dans leur esprit, colportant le message d'une culture managériale bigote et d'une société marchande vertueuse débarrassée de l'interventionnisme étatique et fondée sur la réussite personnelle bénie de Dieu, le charisme, la richesse et le brio, et animées par des personnalités médiatiques, comme Amr Khaled en Egypte, Abdullah Gymnastiar en Indonésie ou Fethullah Gülen en Turquie. « *Amour, gloire et beauté* », manière islamique en quelque sorte. Ce phénomène est effectivement observable dans la rue et les jardins publics, en particulier dans le comportement des jeunes couples affichant, par leur tenue, leur adhésion à un islam rigoriste, mais s'adonnant à des loisirs et des plaisirs inconcevables dans la société et l'esprit civique traditionnels, comme la « main dans la main » ou la prise de hanche ou même le flirt islamiques.

C. Le règne de l'anti-occidentalisme

Cette occidentalisation ne doit cependant pas cacher le fond du message et des convictions, largement dominé par l'anti-occidentalisme. Ce dernier est alimenté par la situation internationale, clairement comprise comme un vaste complot de l'Occident contre l'islam, en tant que civilisation, culture et croyance. La colonisation, le démembrement de l'empire ottoman, la création de l'Etat d'Israël, l'affaire palestinienne, les affaires irakiennes, l'affaire des caricatures, le discours du pape Benoît XVI, la question de la Turquie et de l'Union européenne, les invasions du Liban par Israël, etc. Tous ces faits et événements de la politique internationale sont compris comme autant de signes et de manifestations d'hostilité fondamentale de l'Occident à l'égard de l'islam. À cela, il faut évidemment ajouter

¹⁵ J. CESARI, *L'islam à l'épreuve...* op. cit., pp. 72 & ss.

¹⁶ O. ROY, *L'islam mondialisé*, op. cit., p. 15.

¹⁷ PATRICK HAENNI, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, Coll. République des idées, 2005.

le regard négatif de l'opinion occidentale sur l'islam et le statut défavorable des populations musulmanes issues de l'immigration. Il ne faut également pas oublier que cette anti-occidentalisme fait partie d'une longue tradition de pensée que l'on retrouve même chez les réformistes, pourtant adeptes d'un alignement relatif sur les modes de pensée et les institutions européennes. Les porte-voix de cet anti-occidentalisme, il faut les chercher aussi bien du côté des Etats comme l'Iran, le Soudan, l'Arabie Saoudite, le Pakistan, qui financent les partis politiques fondamentalistes, l'édition d'ouvrages, de magazines, de brochures, de centres islamiques animés par la méfiance, sinon la haine, à l'égard l'Occident, que du côté des mouvements piétistes et puritains, que des mouvements salafistes et des mouvements et groupes jihadistes, comme les Talibans, al Qaïda, la Jamaat islamiyya, le parti Jihad, le Groupe islamique armé (G.I.A), l'Armée de Mohamed en Jordanie ou au Pakistan, le Groupe Abu Sayyaf aux Philippines, etc. En tout état de cause, pour l'immense majorité des musulmans, l'Occident ne peut être l'ami des musulmans. Au minimum, il est l'étranger. Au maximum, il est l'ennemi héréditaire qu'il faut combattre.

Dans ce milieu ambiant, la mondialisation est comprise exclusivement comme le triomphe de la pensée unique occidentale au niveau des idées, des valeurs, des mœurs, de la politique et du droit, avec les risques de dissolution qu'elle comporte. À ce titre, sans esprit de repli, ni sentiment revanchard, il faut prendre conscience de l'apport de l'islam à la modernité tout en revendiquant pour l'islam un droit à la différence sinon à la résistance, comme le proclament Mustapha Chérif¹⁸ ou Tariq Ramadan¹⁹. Ce message était au cœur même du réformisme. Refusant l'unité du monde par l'europanisation, prônée par certains, cheikh Al Khidhr Ibn Husseïn répondait : « Il saute aux yeux de ceux qui considèrent avec discernement la civilisation européenne que celle-ci ne répond ni aux exigences de la raison, ni à celles du droit, *shar'*. La juste diversité des nations vaut mieux que leur unité sur l'erreur, *bâtil*.²⁰»

Chez les plus radicaux, les réactions sont accompagnées ou précédées d'un procès à la civilisation occidentale, notamment un procès moral. Ce procès constitue un thème classique de la littérature politique dans les pays d'islam. Il vise aussi bien le domaine des mœurs que celui de l'économie, des finances, ou de la politique internationale. C'est ainsi qu'en 1922, Ahmed Riza, ancien président de la chambre des députés et du sénat de l'empire ottoman, écrivit un ouvrage qui eut à l'époque une certaine notoriété et dans lequel il dénonçait la fourberie, la mauvaise foi, le fanatisme, la tyrannie, la fausse liberté, l'arrogance, l'hypocrisie, l'injustice et la méthode des deux poids et deux mesures de la politique occidentale internationale. Cet ouvrage est intitulé : *La faillite morale de la politique occidentale en Orient*. La décadence morale de l'Occident ne lui permet pas pensait-il, d'imposer

¹⁸ MUSTAPHA CHERIF, *L'Islam, l'autre et la mondialisation*, Ed. ANEP, 2005.

¹⁹ TARIQ RAMADHAN, *Globalisation, muslim resistances*. En français, *Mondialisation et résistances musulmanes*, Ed. Tawhid, 2004.

²⁰ M. AL KHIDHR IBN HUSSEÏN, *Rassâ'il al Islâh*, Epitres réformistes, Ed. abdelhalim Bassyouni, Imprimerie al Hidâyâ, 1939, t 1, p. 52.

ses normes. Certaines de ses affirmations sont reprises intégralement aujourd'hui. Ainsi en est-il lorsqu'il écrit : « La politique maladroite et inique des puissances alliées a eu légalement sa répercussion en Orient; elle y a réveillé la susceptibilité des peuples, provoqué des protestations et fait naître un dégoût universel. Personne n'ajoute plus foi à la parole donnée, aux traités signés par les Etats européens et par l'Amérique. Les mots civilisation, humanité, religion, par lesquelles on a leurré le monde, n'inspirent plus que le doute et l'appréhension. Ces mots eux-mêmes ont fait faillite.²¹ »

Les attaques les plus virulentes concernent le domaine des mœurs. On dénonce, comme le firent Hassan al Banna, Sayed Qotb et tant d'autres, la marchandisation des femmes, l'exhibitionnisme publicitaire du corps féminin, considéré comme obscène et attentatoire à la dignité de la femme, la polygamie occidentale qui ne dit pas son nom mais qui existe bel et bien comme le révèle la vie privée de certaines grandes personnalités occidentales, l'homosexualité qui provoque des ravages sociaux incommensurables, la sexualité débridée, signe de bestialité et violation du droit naturel, l'alcoolisme, la drogue... Tout cela pour conclure, à l'instar d'Ahmed Riza, que la décadence morale de l'Occident ne lui permet pas « au point de vue moral surtout, d'imposer des lois à la conscience des musulmans et de régler leurs actions²² » ; ce qui discrédite du même coup la mondialisation, dans la mesure où elle est porteuse de la philosophie occidentale et de ses mœurs. Cet anti-occidentalisme peut aboutir à des formes extrêmes d'agressivité mentale et de dénigrement alimentant, en même temps que d'autres facteurs, les discours de haine ou les actions de violence.

II. LA MONDIALISATION AU SERVICE DE QUEL ISLAM ?

Comme nous l'avons affirmé précédemment, l'occidentalisation des comportements, et même des valeurs de vie, va de pair avec une certaine crispation des musulmans autour de quelques idées fortes d'une identité construite sur le modèle médinois de la cité islamique idéale, celle de l'origine première. L'inconvénient, comme toujours en pareil cas, c'est que cette cité idéale dérive forcément d'une interprétation, d'une lecture particulière sélectionnant les événements et les arguments relatifs à ce que fût l'islam à l'époque prophétique. Evidemment, le militant de cette cause, même et surtout dans le cas où il s'agit d'un surdoué des sciences pures, encore plus lorsqu'il s'agit d'un ignorant ou d'un « agitateur semi-lettré²³ », dépourvu de recul ou de formation dans les arts et humanités, hostile à l'esprit philosophique, considère ces lectures comme des vérités et des certitudes hors de toute discussion. Il n'est pas à même de comprendre que ce ne sont que des manières de comprendre, des discours autour de l'histoire et du présent. Les circonstances environnantes, internes et internationales, d'ordre historique, sociologique, urbain, culturel et politique,

²¹ AHMED RIZA, *La faillite morale de la politique occidentale en Orient*, Paris, Librairie Picart, 1922, p. 26.

²² *Idem*, p. 20.

²³ A. MEDDEB, *op. cit.*, p. 112.

expliquent parfaitement pourquoi c'est l'islam conservateur des fondamentalistes qui impose sa vision de cette cité idéale pour concevoir, diriger et organiser l'action politique. La mondialisation va donc, en premier lieu, se mettre au service de cet islam et lui fournir les instruments d'une expansion fulgurante.

A. La mondialisation et le fondamentalisme

La mondialisation et la surpuissance des techniques de communication qu'elle génère balisent le terrain du fondamentalisme. Elle lui ouvre de nouveaux espaces d'expression. Comme le souligne Olivier Roy : « Le néo-fondamentalisme participe de la globalisation, dans le sens où les identités qu'il permet de mettre en œuvre ignore territoire et culture. L'islam ainsi épuré devient de fait compatible avec n'importe quel contexte social, à condition de vivre dans une communauté imaginaire.²⁴ » D'autres auteurs, comme Bryan S. Turner, expliquent que le fondamentalisme islamique constitue une réponse éthique anti consumériste à la postmodernité²⁵.

En fait, toutes les conditions historiques actuelles se conjuguent pour diriger la culture et l'opinion de l'islam dans le sens d'un fondamentalisme salafiste attaché à la lettre des textes, sélectionnant les éléments de sa version de l'histoire, de même que sa version du droit, qu'elle soit celle de l'imam Ahmad ibn Hanbal ou celle d'Ibn Taymiya, endophasique²⁶, hostile à la modernité, assimilé à l'Occident laïc et non croyant.

L'immense difficulté devant laquelle se trouve la civilisation islamique d'avoir à assumer le phénomène de sa stagnation, pour ne pas dire sa régression, depuis le XVI^{ème} siècle, la hantise du complot occidental contre l'islam, la culture tribale ou communautariste, l'exode rural et les bouleversements d'ordre sociologique et urbain, les migrations transnationales, constituent les éléments explicatifs essentiels de la montée en puissance du fondamentalisme.

Les phénomènes migratoires sont une cause essentielle de développement de la psychologie victimaire que nous avons évoquée précédemment et qui nourrit l'état d'esprit fondamentaliste. Cette psychologie victimaire, est tendanciellement portée au retour sur soi. L'exode rural perturbe gravement les fonctions civiques de la cité. La population issue de l'exode rural ne participe nullement au développement de l'esprit municipal. Elle provoque, au contraire, l'apparition d'une citoyenneté de rupture, revendicatrice et revancharde, aussi bien par rapport à l'establishment de la cité que par rapport à l'Etat. La surpopulation périphérique des grandes cités aggrave toutes les crises : celle du logement, celle du transport, celle de la santé ou du service public scolaire ou universitaire, celle du désœuvrement et du chômage. Sur son propre territoire, le citoyen devient souvent

²⁴ OLIVIER ROY, *op. cit.*, p. 145.

²⁵ BRYAN S. TURNER, *op. cit.*, p. 92.

²⁶ La culture endophasique est à la fois celle qui exalte l'identité et qui se limite au dialogue ou la reconnaissance purement intérieure.

un déraciné, en divorce avec son milieu. La quête d'un refuge et la recherche du sens, par-delà l'Etat deviennent, en conséquence, des questions centrales de sa vie et en particulier de sa vie politique. Le culturalisme conservateur offre à ce citoyen une réponse à première vue satisfaisante à ses problèmes vitaux.

Les migrations transnationales, marque importante de la mondialisation, aboutissent approximativement au même résultat. Sur les nouvelles terres d'islam, en Europe, aux Etats-Unis ou au Canada, se constituent également des minorités périphériques ethnico-religieuses caractérisées par le déracinement, l'exclusion et l'absence d'intégration réelle, la crispation autour d'une identité inventée. La quête du refuge s'exprime ici alors par le démarquage et l'hostilité latente à l'égard du milieu. « Les mille et une colères des musulmans de sa Majesté ²⁷ » trouveront leur consolation dans le culturalisme radical. Ce dernier, celui d'un Sayed Kotb, d'un Mawdûdi ou d'un Hassan al Banna, là encore, va pouvoir offrir à la psychologie victimaire des raisons de croire ou d'espérer, de nier ou de haïr ; des motifs pour agir, des utopies virtuelles, l'*Ummah*, la *Khilafa*, pour se reconnaître et se rassembler, une technique de violence, le *jihād*, à leurs yeux salutaire pour s'affirmer. Fort de ses mots, ses valeurs et normes de conduite, le fondamentalisme se place donc volontairement en confrontation avec cet Occident devenu mondialisation.

Ces concepts du lexique politique originel alimentent des débats sans fin à caractère visionnaire. Ce sont bien des utopies agissantes, mais des utopies quand même. Il en est ainsi de l'*Ummah*, cette communauté universelle des croyants et de ses concepts périphériques : la *dhimma*, le *dâr al harb*, le *dâr a sulh*. Un débat s'est instauré sur la définition même de l'*Ummah* : à quoi correspond-elle dans le monde d'aujourd'hui ? Certains penseurs reprennent tout simplement la vieille topographie juridique, d'autres considèrent l'Occident non plus comme demeure de la guerre, *dar harb*, mais comme terre d'islam²⁸ dans laquelle la loi peut se concilier avec la foi, ou terre de prêche, *dar da'wâ*²⁹ ; d'autres encore, comme Taha al Alwâni, cheikh américain d'origine irakienne, rejettent totalement ces vieilleries inadaptées à la compréhension du monde actuel³⁰.

La *Khilafa*, pouvoir unique pour la nation universelle, prôné par des partis mondialisés comme le *Hizb u Tahrîr*, suit le sort de l'*Ummah*. Là encore, le concept appartient à la pensée onirique, d'autant plus qu'il ne correspond ni à la réalité du présent, ni même à celle de l'histoire, ni aux exigences d'un gouvernement islamique conforme au *shar'*. Ali Abdurraziq, dans un livre mémorable de 1925, *L'Islam et les fondements du pouvoir*³¹, en avait apporté la démonstration.

²⁷ CATHERINE SIMON, « Les mille et une colères des musulmans de sa Majesté », *Le Monde*, 26 octobre 2006, p. 20.

²⁸ C'est le cas de Tariq Ramadan, J. CESARI, *op. cit.*, p. 236.

²⁹ C'est le cas de Mawlawi. Voir J. CESARI, *op. cit.*, p. 233.

³⁰ J. CESARI, *op. cit.*, p. 235 ; pp. 20 & ss.

³¹ ALI ABDURRAZIQ, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, trad. et int. ABDU FILALI ANSARY, Ed. Le Fennec, 1994.

Malgré l'*Ijtihād* et la reformulation des normes par les uns et les autres, la mondialisation va quand même accentuer la division schizo-phrénique entre l'idéal islamique de vie et le réel, entre le virtuel et le vécu. Elle crée un monde de paroles et de représentations a-temporelles : l'*Ummah* électronique, au-delà des cultures, des nations et des territoires, la *Shari'a* fantasmagorique et hallucinante des fatwas on line, le Califat mondial du Hizbu Tahrîr, etc. Tout intégrisme, comme le souligne Benjamin Barber, est en réaction contre le présent³².

Contrairement à ce que pourrait laisser croire la lecture de certains auteurs, l'islam fondamentaliste n'est pas aussi inédit qu'on pourrait le croire. Ses affinités avec le passé doivent être soulignées. Tout d'abord, en particulier sur le plan politique, cette distance entre le mode de pensée et le mode de vie. L'islam a toujours cru plus fortement dans les symboles par lesquels il structure le monde que dans les réalités du monde. Il théorise ses ambitions plutôt que son existence. Même à l'époque où elle perdit tout ancrage avec la réalité, la théorie pure de la *khilâfa* universelle a toujours, au cours de l'histoire, dominé la littérature politique de l'islam sunnite. Le symbole constitutionnel tient lieu de constitution. Cela ne veut pas dire que les normes du réel sont totalement ignorées, mais simplement qu'elles n'accèdent pas à la dignité d'une théorie politique reconnue officiellement, sauf par des voies détournées, comme dans les *Ahkâm* de Mawardi ou la *Siyasa* d'Ibn Taymiyya. Mais ce n'est pas le plus important. Ce qu'il faut souligner, c'est que l'islam fondamentaliste d'aujourd'hui ne constitue nullement l'expression d'une pensée inédite. Il puise son langage et sa matière dans la littérature théologico-politique classique, celle par exemple d'Ash'ari, de Bâqillâni, de Mawardi, de Ghazâli ou d'Ibn Taymiyya et du fiqh scolastique. Ce culte du licite et de l'illicite, de la morale gestuelle et formaliste, du droit scripturaire et littéraliste que l'on retrouve aujourd'hui dans l'édition et les sites internet, comme celui du Tabligh, sont loin d'être sans racines. La mondialisation leur donne plus de visibilité, comme elle donne plus de visibilité sinon provoque la violence terroriste.

Il est vrai en effet que le terrorisme est un phénomène purement politique qui manipule la religion pour servir ses propres objectifs. Le phénomène terroriste a toujours existé. La mondialisation tout d'abord le nourrit et lui donne ensuite plus d'ampleur. Elle facilite les regroupements et les contacts : Kaboul, Peshawar, Khartoum, etc. constituent le creuset de cet islam fondamentaliste mondialisé, comme en témoignent les conférences populaires islamiques tenues à Khartoum en 1991, 1993 et 1995³³. Elle permet l'essaimage des colonies à partir d'une souche, comme ce fut le cas pour l'Afghanistan accouchant du parti Jihad et de Jama'at Islamiya égyptiens, des Armées de Mohamad jordanien et pakistanais, du G.I.A. et du G.S.C.P algérien, du Groupe Abu sayyaf aux Philippines. Cela permet à Olivier Roy d'affirmer : « On voit que les militants islamistes impliqués dans des réseaux

³² BENJAMIN BARBER, *Djihad versus Mc world, Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, trad. M. VALOIS, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 205.

³³ ALI LAÏDI, *op. cit.*, p. 82.

accusés de terrorisme sont de parfaits produits de l'occidentalisation et de la globalisation.³⁴ »

Elle lui offre une couverture médiatique planétaire idéale, ce qui lui est politiquement profitable et de nature à encourager des opérations futures. Etant le nouveau nom de l'hégémonie américaine, comme le reconnaît Henry Kissinger, elle avive l'idée du complot christiano-sioniste contre l'islam, accentue le sentiment d'injustice découlant de la politique des deux poids et deux mesures, aggrave le sentiment de l'invasion culturelle, de même qu'elle met en relief le décalage entre la misère de certaines nations et l'opulence de certaines autres. Ce sont là les griefs essentiels qui permettent aux fondamentalistes que la simple parole ne satisfait plus de se légitimer à partir des travers de la mondialisation, pour organiser leur guerre et la frapper du sceau de la sainteté. Sous ce jour, nous pouvons affirmer que le fondamentalisme, en particulier dans sa version jihadiste, prend le relais du marxisme dans cette fonction de rééquilibrage des déséquilibres mondiaux et de lutte contre l'hégémonie capitaliste.

B. La mondialisation et l'islam libéral

La mondialisation souffle donc dans les voiles du fondamentalisme, mais ses vents sont instables. Elle travaille en effet également dans le sens opposé et favorise l'éclosion et le développement d'un islam réformé, moderniste et libéral³⁵. Le paradoxe de la mondialisation, c'est qu'elle offre à l'islam la possibilité d'un islam mondial mais le soumet aux contraintes du pluralisme, de la relativité et du consumérisme³⁶.

Il est vrai que le réformisme libéral a marqué la pensée islamique depuis la moitié du XIX^{ème} siècle. Son maître-mot pourrait être le titre du fameux ouvrage du poète et philosophe indien Mohammad Iqbal : *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*³⁷. Ce dernier, familier avec la grande philosophie³⁸ et les sciences européennes modernes, a élevé la pensée islamique à un niveau philosophique rarement atteint par le réformisme. Il adopte une pensée concordiste inconsciemment laïcisante, conciliant les enseignements du patrimoine classique, fortement marqué par l'empreinte religieuse et ceux du libéralisme constitutionnaliste et démocratique dérivé de Montesquieu et des Lumières. Les

³⁴ O. ROY, *op. cit.*, p. 197.

³⁵ Sur lequel on peut consulter l'ouvrage de CHARLES KURZMAN, *Liberal Islam*, O.U.P., 1998. Du même auteur, "Liberal islam : prospects and challenges", *Middle East Review of International Affairs*, MERIA Journal, vol. 3, N°3, september, 1999. Voir également ABDU FILALI-ANSARI, *Réformer l'Islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003.

³⁶ BRYAN S. TURNER, *op. cit.*, pp. 77 & ss.

³⁷ MOHAMMAD IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, préface de Louis Massignon, Adrien - Maisonneuve, 1955

³⁸ Les philosophes les plus souvent cités par Iqbal sont les philosophes grecs, Leibniz, Descartes, Kant, Nietzsche, Hegel, Schopenhauer, Bergson, Jung, Hamilton, Flint, Russel, Spengler. Parmi les scientifiques, il se réfère aux travaux de Newton, Planck et Einstein. Ses références islamiques sont essentiellement Rumi, Bistâmi, Ibn Arabi, Ghazali, Fakhreddine Razi, Ibn Khaldoun, Chah Wali Allah Dahlaoui, J. E. Afghani.

« Plaidoyers pour un islam moderne », pour reprendre l'expression de Mohamed Talbi³⁹, ont marqué et marquent encore tout le parcours de l'islam depuis plus d'un siècle et demi.

La réforme de l'Etat par l'adoption de modèles et de mécanismes constitutionnels inspirés du parlementarisme occidental, la prise de conscience de la question des droits et libertés publiques et le désir d'assurer leur protection effective, le problème des droits de la femme constituent les domaines clés dans lesquels s'est exercée l'influence du réformisme.

Plusieurs méthodes ont été pratiquées pour faire intérioriser l'idée de la liberté politique, dévaloriser le gouvernement naturel de la tyrannie, promouvoir l'équilibre des pouvoirs, défendre légalité de droit entre les sexes.

Les réformistes du XIX^{ème} siècle, comme Tahtawi, Ibn Abi Dhiaf, Kheréddine ont pratiqué le concordisme éclectique. L'école du Manâr, avec Abduh et Rashid Ridha, telle qu'elle a essaimé par la suite à travers des personnalités comme Mohamad al Khidhr Ibn Hussein⁴⁰, Tahar Ibn Achour, Allal al Fassi, Ibn Bâdis, Béchir Brahimi, Thalbi, Malek Bennabi, etc. a mis en exergue l'esprit libéral de l'islam qu'il fallait réinterpréter, non pas selon une lecture exégétique, mais conformément aux buts généraux, *maqâçid*, et principes directeurs, *kulliyât*, de la loi révélée, *shar'*. L'interprétation ouverte, *ijtihâd*, prend ici le maximum d'extension.

La méthode déconstructive est la plus audacieuse. Son ambition est de soumettre le Texte, l'histoire, la philosophie religieuse et le droit à une critique de son contexte, dans le premier cas, de leur fondement et de leur méthode d'analyse, dans les autres. Elle peut se situer au niveau le plus global de la pensée littéraire, philosophique ou religieuse, comme dans l'œuvre de Daryush Shayegan ou Mohamad Arkoun. Elle peut viser plus spécifiquement le Texte religieux. Ainsi, lorsque Mohamad Mahmoud Tâhâ, écrit *Le Deuxième Message (A rissala a Thâniya)*, il démolit quatorze siècles de sciences religieuses dogmatiques du Texte. Nasr Hamed Abu Zeïd procède à une déconstruction similaire lorsqu'il soutient que le Coran n'est pas détachable de son contexte culturel spécifique parce qu'il constitue un texte linguistique, lequel nous met au centre de la culture⁴¹. Elle peut toucher les conditions historiques de mise en forme et de production des doctrines. Lorsqu'Ali Abdurrazîq publie son opuscule sur le Califat⁴², tout son souci est de mettre à nu les présupposés idéologiques et politiques qui ont servi à la construction de toute la doctrine officielle du Califat. Il en est de même, sur le

³⁹ MOHAMED TALBI, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Paris, Cérès Editions, Desclée de Brouwer, 1998.

⁴⁰ Le cheikh Al Khidr, Zeitunien devenu Recteur d'Al Azhar, est publié sous le nom de « Mohamad al Khidhr Hussein », comme dans ses *Épîtres réformistes (Rassâ'il al islâh)*. En fait, comme en atteste sa correspondance manuscrite avec le Cheikh Tahar Ben Achour, il signait « Mohamad al Khidhr Ibn Hussein ».

⁴¹ NASR HAMED ABU ZEÏD, *Critique du discours religieux*, Sindbad-Actes-Sud, 1999, Essais traduits de l'arabe par Mohamed Chairat.

⁴² A. ABDERRAZIK, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Nouvelle traduction et introduction d'Abdou Filali Ansari, Ed. Le Fennec, 1994.

terrain du droit, lorsque des auteurs comme Qâçim Amîn, Tahar Haddad, Mohamed Saïd Ashmâwi, démontent et dénoncent les mécanismes interprétatifs du fiqh traditionnel, comme ces fameuses doctrines des sources, *'Usûl*, ou de l'abrogation, *Naskh*. Pour tous ces auteurs, le droit musulman n'existe pas en tant que droit sacré. Il s'agit d'un travail purement humain de lecture et d'extrapolation. Les versets du Coran à portée juridique auraient été arbitrairement interprétés par les auteurs anciens. L'islam ne serait donc pas une révélation de normes juridiques, mais un message purement spirituel et l'Etat reprendrait sa liberté de légiférer.

Malgré cette spectaculaire révolution de la pensée en terre d'islam, les plus grandes avancées de la pensée théologique, politique et juridique se réalisent dans les nouvelles terres occidentales de l'islam. Il se développe en effet aujourd'hui en Europe, aux Etats-Unis ou au Canada, un islam réellement novateur qui, tout en sauvegardant les présupposés dogmatiques et le culte, rejette cependant les apports, jugés aujourd'hui rétrogrades et archaïques, du corpus savant classique. Un renouveau de la pensée islamique y est à l'œuvre⁴³. Comme le souligne J. Cesari : « Ce renouveau islamique est donc à la fois un produit de la liberté de pensée du monde occidental et de la mondialisation culturelle.⁴⁴ »

Ce renouveau s'incarne dans le réseau des musulmans progressistes aux Etats-Unis, aussi bien que dans l'émergence de nombreuses associations et lobbies dont le travail va déboucher sur l'intégration de l'islam dans la religion civile américaine⁴⁵ et l'acceptation des valeurs fondatrices de l'Amérique. Plus généralement, la question est de savoir comment se définir comme Américain et musulman, Européen et musulman. Les difficultés de l'intégration sont infinies et les tentations du démarquage ou même du séparatisme, contrepartie du racisme et de la xénophobie, existent comme elles ont existé pour *Nation of Islam*, avant ses conversions⁴⁶.

Mais la force du destin occidental de l'islam peut s'imposer, malgré le 11 septembre et les attentats de Paris, Londres ou Madrid. Le prouvent ces musulmans du for intérieur, ces musulmans non croyants mais de simple culture, ces musulmanes qui portent le voile à l'intérieur⁴⁷, ces *perennials movements*⁴⁸, ces partisans de la *Shari'a* de minorité⁴⁹, ces nouveaux penseurs de l'islam, que sont Muqtadar Khan, Fazlu Rahman, Abdallah Naïm, Farid Esack, Khaled Abu el-Fadl, Ismael Al-Faruqi, Soheïb Ben Cheikh, l'équipe du CSID (*Center for the Study of Islam*

⁴³ J. CESARI, *op. cit.*, pp. 231-253.

⁴⁴ *Idem*, p. 253.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 125 & ss.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 43 & ss.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁹ Comme Tareq Oubrou qui résout le problème de la conciliation de la citoyenneté française et de la conviction islamique en défendant l'idée « une communauté... dont les individus sont liés à la République, dans son unité et son indivisibilité par le lien de citoyenneté, lequel aux yeux de la *Shari'a* est un contrat moral à respecter. » (www.oumma.com)

and Democracy) défenseurs d'un islam des droits égaux de l'homme, de la liberté, en particulier la liberté de conscience, de la démocratie et de la laïcité, du dialogue des religions. Le prouve également l'épanouissement des schismes pourchassés et persécutés en terre d'islam, comme les Ahmadiyya ou les Bahá'ís.

Ce renouveau peut aller fort loin, dépasser les interdits les plus tenaces, provoquer l'horreur et le scandale des biens pensants. Il en est ainsi lorsqu'il offre une affiche mondialisée par internet aux « courants maudits » des musulmans gays, lesbiennes et transsexuels⁵⁰. Sans aller jusque-là, le mouvement féministe constitue le support le plus important de cette révolution islamique moderne.

Le militantisme féministe mené par Asma Barlas, Azizah Hibri, Ingrid Mattson, Amina Wadud, reprend en fait les idées de Qaçim Amîn et Tahar Haddad, rappelant que les normes inégalitaires entre les sexes sont dues au contexte historique, qu'il faut revenir aux sources scripturaires de l'islam authentique, puiser dans les ressources infinies de l'ijtihad. En conséquence, le *gender jihad* dénonce les règles concernant la répudiation, la polygamie, l'inégalité successorale, l'inégalité devant les règles du témoignage, etc. Mais tout cela n'est pas fondamentalement nouveau, à part le fait que la mondialisation donne aux événements une visibilité exceptionnelle. En revanche, la limite qu'on pouvait supposer infranchissable sera franchie, le vendredi 18 mars 2005, ce jour où Amina Wadud, dirigera publiquement la prière du vendredi à la tête d'une assemblée mixte de fidèles au *Sundaran Tagore Gallery* de New York. La fatwa du cheikh Qardhaoui⁵¹, pourtant réputé pour son ouverture, n'affaiblira en rien l'immense portée de l'événement.

CONCLUSION

Ainsi, les rapports de l'islam avec la mondialisation sont à la fois complexes et paradoxaux, pour ne pas dire contradictoires. Tout d'abord complexité des situations : islam mondialisé, mais islam éclaté; islam de l'Etat, islam de la société; islam majoritaire, islam minoritaire; islam intégré, islam en marge ; islam dans l'islam, islam en dehors de l'islam.

⁵⁰ Comme la fondation al Fatiha et son site www.al-fatiha.net. Voir J. CESARI, *op. cit.*, p. 178.

⁵¹ Nous reproduisons ici un extrait de cette fatwa à partir du site islamophile.org. L'islam en français. « Les quatre écoles juridiques islamiques, voire les huit écoles, se sont accordées à dire que la femme ne peut diriger un homme dans les prières prescrites, même si certains ont permis à la femme maîtrisant le Coran de diriger la prière au sein de sa famille, sachant que les hommes qui prieraient alors sous sa direction sont ses mahârim.

Aucun juriste musulman, qu'il appartienne ou non à l'une des écoles suivies, n'a permis à la femme de prononcer le sermon du vendredi ou de diriger la prière des musulmans.

Si nous examinons les textes, nous ne trouverons aucun texte authentique et explicite interdisant à la femme de prononcer le sermon du vendredi ou de diriger la prière des musulmans. »

Tout cela va avoir évidemment des conséquences sur le contenu même du message, ce qui entraîne par conséquent un éclatement de la matière. Avec la mondialisation, les islams se multiplient de plus en plus. Personne ne peut prévoir ce que sera l'avenir. Ce dernier dépend très peu de la volonté. Cette dernière croit faussement pouvoir diriger les événements. Or, ces derniers sont intimement liés aux aléas de l'histoire ou bien, comme on voudra, à ses déterminismes.

Des tendances récentes que nous avons brièvement exposées, il ressort cependant que l'avenir de l'islam dépend, en grande partie, des avancées intellectuelles que ce dernier réalise et réalisera en Occident et, d'une manière générale, en terre non islamique. Les Etats islamiques, pour de multiples raisons, notamment parce qu'ils sont « islamiques », sont en effet trop empêtrés dans des modèles politiques, autoritaires et policiers, pour être en mesure de permettre à la pensée et à l'expression une totale liberté. On y proclame des constitutions sans constitutionnalisme, des Etats de droit à gouvernement monolithique, dépendant d'un chef, parfois ignorant, une liberté de conscience qui emprisonne, exécute ou assassine les dissidents, les schismatiques, les non-croyants, les apostats ; en un mot, des gouvernements bâtis sur le mensonge. Dans certains cas, ce dernier tient lieu de principe de gouvernement. Dans ces conditions, l'islam mondialisé n'a pas de choix. Ses nouvelles terres sont les seules possibilités actuelles de son rajeunissement.



MONDIALISATION, DEMOCRATIE ET CULTURES

Joseph YACOUB*

La loi ne sera jamais capable de saisir à la fois ce qu'il y a de meilleur et de plus juste pour tous, de façon à édicter les prescriptions les plus utiles. Car la diversité qu'il y a entre les hommes et les actes, et le fait qu'aucune chose humaine n'est, pour ainsi dire, jamais en repos, ne laissent place, dans aucun art et dans aucune matière, à un absolu qui vaille pour tous les cas et pour tous les temps.

Platon, *Politique* ⁵²

Comme, avant d'élever un grand édifice, l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* ⁵³

INTRODUCTION

Un monde dual : internationalisation et diversité

Le monde a subi ces deux dernières décennies, surtout depuis la fin des blocs, de profondes transformations, y compris dans le domaine politique et le champ constitutionnel. En effet, nous assistons à des tentatives de codification et de standardisation par le droit international du droit constitutionnel, appuyée par de multiples rencontres planétaires. Ceci est particulièrement vrai depuis 1990, qui se manifeste par la nouvelle politique internationale de démocratisation, son intégration dans les programmes de développement et les accords de coopération (bilatéraux comme multilatéraux), de partenariat et par les critères de reconnaissance imposés aux nouveaux Etats.

Les sociétés humaines sont devenues des microcosmes de la planète. Sous la pression internationale, dans un monde globalisé, interconnecté et interdépendant, embrassant désormais tous les domaines de la vie, on assiste à l'éclosion croissante d'une dynamique juridique transnationale et au développement intégré de la démocratie constitutionnelle. Ce processus d'esquisse de nouvelles formes planétaires d'organisation tend, en retour, à agir sur le terrain de la culture, car les

* Professeur de Sciences politiques à l'Université catholique de Lyon.

⁵² Traduction d'A. DIES, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1950, 293 e.

⁵³ Texte présenté par F. BOUCHARDY, Fribourg & Paris, , Egloff, 1946, p. 92.

peuples, en particulier ceux du Sud, s'interrogent pour leur souveraineté nationale et politique et leur identité culturelle. A l'évidence, il s'agit de nouveaux défis jamais expérimentés. Il est important de souligner à ce propos que la communauté internationale s'est dotée d'un ensemble d'instruments normatifs consacrant la diversité culturelle comme réalité fondamentale du monde contemporain (les Nations-Unies, l'Unesco, le Conseil de l'Europe) et la nécessité de sa traduction juridique et politique ainsi que son aménagement institutionnel.

Mais ce qui est original et mérite d'être relevé, c'est l'étude du droit constitutionnel à la lueur de la diversité culturelle, variable qui a fait une percée importante dans la mondialisation. La question n'est pas nouvelle. Le lien entre droit constitutionnel et diversité culturelle est aussi ancien que les sociétés politiquement organisées.

LES CONSTITUTIONS A L'ÉPREUVE DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE

Des notions évolutives

Le débat sur la Constitution et les institutions gouvernementales est antérieur au monde moderne. Il remonte aux civilisations anciennes et date d'Hérodote⁵⁴, d'Aristote⁵⁵, de Platon, de Xénophon, de Polybe et de Cicéron, lesquels ont écrit des pages mémorables sur les lois et les constitutions réelles ou imaginées (d'Athènes, de Sparte, de Lacédémone, de Crète, de Carthage, de Rome...), sur la classification et la typologie des régimes politiques, les diverses formes de gouvernement, les rapports entre les pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire), la chose publique (*res-publica*), les libertés publiques et l'égalité des citoyens devant la loi, l'autonomie du politique. Ils se sont interrogés aussi sur le meilleur gouvernement possible de la cité. Rousseau a rédigé *Projet de constitution pour la Corse*⁵⁶, ainsi que *Considérations sur le gouvernement de la Pologne et sur sa réformation projetée*⁵⁷, qui méritent d'être relus aujourd'hui en termes culturels.

Difficile équilibre à trouver

De tout temps et en tout lieu, les êtres humains se sont interrogés sur les normes qui règlent l'association humaine et interpellé le couple autorité/liberté et obéissance/résistance, avec les limitations de leur temps évidemment. Autrement dit, ils se sont posés des questions à propos du pouvoir, sa nécessité et ses finalités,

⁵⁴ Voir *Histoires*, textes choisis et commentés par P. DERMONT, Paris, Le Livre de Poche, 1987, 224 p.

⁵⁵ Dans *Appendices* à son ouvrage *La Politique*, Aristote examine quelques Constitutions qui ont eu leur règne ou qui n'ont été que projetées par les philosophes : les deux Républiques de Platon, la Constitution de Phaléas de Chalcédoine, la Constitution d'Hippodame de Milet, les Constitutions lacédémonienne, crétoise et carthaginoise (Notes sur Lycurgue et quelques autres législateurs, texte français présenté par MARCEL PRELOT, Paris, Denoël-Gonthier, Biblio. Médiations, 1977, pp. 225-263).

⁵⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, *Du contrat social, Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, pp. 940-950.

⁵⁷ Cf. DOMINIQUE COLAS, *Textes constitutionnels français et étrangers*, Paris, Larousse, coll. Textes constitutionnels, 1994, pp. 67-78.

son origine humaine ou divine, l'organisation de l'Etat et de la société, la légalité des institutions coercitives, les droits et les obligations. Quand l'autorité se fait étouffante et le pouvoir cesse d'être un service, alors on aspire à la liberté. C'est Antigone et Spartacus, symboles respectifs de la résistance de la conscience individuelle et de la révolte collective, qui triomphent par la voix de John Locke, Pierre Bayle, Thomas Paine, John-Stuart Mill, Michel Bakounine et Karl Marx. Face au décret de Créon, roi de Thèbes, Antigone désobéit et crie sa révolte au nom de lois éternelles qui dépassent le pouvoir des hommes : « *Oui, j'avoue l'avoir fait, et ne prétends pas le nier (...) Il existe des lois non écrites et inébranlables des hommes.* »⁵⁸

Et quand la liberté enivrée par ses excès perd ses repères, refusant les prescriptions du commandement et de l'autorité, devenant synonyme d'anarchie ou de tyrannie, on cherche dès lors la sécurité, l'ordre et la stabilité. C'est alors que les oracles de Platon sur « *l'impérialisme de la liberté* », son « *totalitarisme* » et « *l'indépendance absolue* » d'une « *liberté poussée à l'extrême* »⁵⁹ l'emportent, et c'est le Léviathan de Thomas Hobbes qui s'impose et la République souveraine de Jean Bodin.

Derrière la Constitution, une société

De même, le contenu de la notion de constitution et ses liens avec les traditions des peuples, leurs lois et leurs formes politiques et religieuses ne sont pas aussi évidents qu'il n'y paraît. Déjà le code de Hammourabi, produit de cette Mésopotamie aujourd'hui déchirée - qui date de 1850 ans av. J.-C. - contenait un préambule qui exposait largement les motifs de sa législation. C'est qu'avant d'être l'œuvre de l'Etat, la Constitution, cette loi suprême, est le produit de la société. De ce fait, elle résulte d'une conjonction de facteurs qui conditionnent son contenu, à savoir le milieu physique et social, la position géographique, le climat, l'histoire, la nature de la population, sa densité et son évolution, les structures des groupes sociaux, les flux migratoires (dans leurs effets sur la composition ethno-démographique des pays), les facteurs régionaux, les aspects culturels, idéologiques et religieux, l'esprit du peuple, les mœurs, les croyances, les traditions, la pensée dominante. Autant de conditions objectives et d'exigences fondamentales qui déterminent le code juridique et le régime politique. Déjà Bardesane (154-222), écrivain syriaque, se posait la question des liens entre les pays et leurs lois dans son ouvrage intitulé le *Livre des lois des pays*.

Dans sa Lettre encyclique *Diuturnum Illud* du 29 juin 1881, le pape Léon XIII écrit : « *Il n'est point interdit aux peuples de se donner telle forme politique qui s'adaptera mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes.* »⁶⁰ Aussi, peut-on

⁵⁸ Voir SOPHOCLE, *Antigone*.

⁵⁹ Pour Platon, la démocratie peut donner naissance à la tyrannie et entraîner son asservissement ; quand il y a abus de liberté, du moment où « *chacun organise individuellement sa vie de citoyen selon son bon plaisir* » (Cf. PLATON, *La République*, Quatrième Tableau, Livre VIII, trad. Jacques Cazeaux, Paris, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 1995, pp. 373-386).

⁶⁰ Pour le texte intégral de l'Encyclique voir le site : www.dici.org

dire que chaque pays développe une relation spécifique au droit constitutionnel, tant derrière chaque Constitution se profile une pensée propre. C'est un phénomène sociétal avant d'être étatique. La Constitution c'est d'abord un esprit avant d'être des institutions (Général De Gaulle) et des habitudes de penser et d'agir d'un peuple avant d'être une pratique (François Mitterand)⁶¹. Ainsi, les caractéristiques constitutionnelles varient selon les pays.

L'exemple de l'Europe

L'Europe même en est l'exemple qu'on remarque si l'on est attentif aux sources des idées et à leurs fondements empiriques. En effet, dans les fibres des systèmes politiques et constitutionnels européens sommeillent des cultures européennes et des codes de pensée que les événements se chargent d'éveiller de temps à autre. Dans son ouvrage *De la Démocratie en Amérique*, Alexis de Tocqueville (1805-1859) a très bien décrit cette longue maturation qui enfanta la démocratie en Occident, en préparation dès le Moyen Age, depuis sept cents ans, dit-il, à mesure que l'égalisation des conditions se répandait. Dans le même temps, Tocqueville, voyant la démocratie dans ses deux facettes, redoutait le despotisme d'un genre nouveau, à savoir l'individualisme et son corollaire la prévalence de la sphère privée. Il se pose la question : « *Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre.* »⁶² Il décrit les limites et les faiblesses, bref les maux qui pourraient accompagner la démocratie elle-même et les menaces qui la guettent dans les âges démocratiques : « *Le despotisme me paraît particulièrement à redouter dans les âges démocratiques (...). Dans les siècles d'égalité, chaque individu est naturellement isolé; il n'a point d'amis héréditaires dont il puisse exiger le concours, point de classe dont les sympathies lui soient assurées; on le met aisément à part, et on le foule impunément aux pieds.* »⁶³ Aussi, critiquait-il l'homme abstrait et impersonnel, dépourvu d'histoire et de tradition que la démocratie aurait tendance à générer : « *La démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part* »⁶⁴. Et Tocqueville de prescrire quelques remèdes aux maux de la démocratie comme la décentralisation administrative, la liberté de la presse, les libertés locales, les associations, l'indépendance du pouvoir judiciaire et la religion.

Montesquieu avec sa théorie des climats, du « *despotisme oriental* » et de la séparation des pouvoirs est également le produit de cette histoire. Pour lui, les lois sont relatives, tant elles dépendent de leur environnement. Déjà Hérodote (- 484-430) établissait un lien entre le climat, les caractéristiques fluviales et les lois des Egyptiens : « *Les Egyptiens qui vivent sous un climat singulier au bord d'un fleuve offrant un caractère différent de celui des autres fleuves, ont adopté aussi presque en toutes choses des mœurs et des coutumes à l'inverse des autres hommes.* »⁶⁵ Polybe le Grec fit de

⁶¹ Cité par D. ROUSSEAU, article Constitution ; voir OLIVIER DUHAMEL et YVES MENY, *Dictionnaire constitutionnel*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 208.

⁶² Voir chapitres VI du deuxième volume de son livre *De la Démocratie en Amérique*.

⁶³ *Op. cit.*, vol. II, ch. VII.

⁶⁴ J.-J. CHEVALLIER, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, A. Colin, 1970, p. 178.

⁶⁵ Cité par JACQUELINE DE ROMILLY (dir.), *La Grèce antique. Les plus beaux textes d'Homère à Origène*, Paris, Bayard, 2003, p. 390.

même sur les divers types de Constitution, la théorie des cycles et la Constitution mixte⁶⁶.

Une variété de discours

En matière constitutionnelle nous avons une variété de discours. Or, pour qu'une Loi fondamentale soit agréée et intelligemment appropriée, elle a besoin d'être située dans l'espace, le temps et le contexte culturel qui l'a produit. Chaque société génère une constitution à son image du moment, reflet de ses traditions, de ses mœurs et miroir de son imaginaire. C'est dire que la constitution a des contenus variables et des fondements évolutifs. Aussi, peut-on dire qu'il n'y pas de définition universelle, agréée comme telle par tous les peuples, tant l'écart est grand entre les mots et les réalités elles-mêmes. Autant de pays, autant d'approches et de pratiques constitutionnelles. D'ailleurs, la plupart des théoriciens politiques sont sensibles au contexte national et culturel dans lequel s'exerce le droit constitutionnel. Citons-en quelques uns.

John-Stuart Mill

John-Stuart Mill se posait la question de savoir jusqu'à quel point les formes de gouvernement sont-elles une affaire de choix ou déterminées par les particularités nationales. Selon certaines écoles, répond-il, « *les institutions politiques fondamentales d'un peuple sont regardées comme une sorte de production organique de la nature et de la vie de ce peuple; c'est un produit de ses habitudes, de ses instincts, de ses besoins et de ses désirs inconscients, et ce n'est presque pas le fruit de ses desseins délibérés. La volonté du peuple n'a eu d'autre part dans l'affaire que celle de répondre à des nécessités temporaires par des combinaisons également temporaires. Il est donné à ces combinaisons de subsister, lorsqu'elles sont en conformité suffisante avec le caractère et les sentiments nationaux; et, par une agrégation successive, elles constituent un gouvernement adapté au peuple qui le possède, mais qu'on s'efforcera vainement d'imposer à tout peuple chez lequel la nature et les circonstances ne l'auraient pas produit spontanément.* »⁶⁷

Benjamin Constant

Discourant en 1819 sur la liberté des anciens (Rome et Grèce), comparée à celle des modernes (son siècle), Benjamin Constant privilégiant la liberté individuelle, distinguait nettement deux conceptions de la liberté, une collective, celle des Romains et des Grecs, l'autre individuelle, celle de son époque. Il écrit : « *Chez les anciens, l'individu souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés.* »⁶⁸ Il écrit aussi : « *Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient*

⁶⁶ *Histoires*, Livre VI, éd., FRANÇOIS HARTOG (dir.), Paris, Quarto Gallimard, 2003, pp. 547-604.

⁶⁷ Cf. *Le Gouvernement représentatif*, trad. M. Dupont-White, 1877, Paris, Guillaume & Compagnie Ed., pp. 5-6.

⁶⁸ Voir D. COLAS, *La pensée politique*, Paris, Larousse, Textes essentiels, 1992, p. 419. Sur le triomphe de l'individualité d'après Benjamin Constant, voir aussi JEAN-LUC CHABOT, *Histoire de la pensée politique, fin XVIII^{ème} début XXI^{ème} siècle*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2001, pp. 68-70.

liberté; Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances. »⁶⁹

Montesquieu

La notion de liberté, elle-même, est évolutive. Voici ce qu'en dit Montesquieu dans *L'Esprit des Lois* : « Il n'y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, et qui ait frappé les esprits de tant de manières, que celui de liberté »⁷⁰. Même certain peuple (les Moscovites), ajoute-t-il, a longtemps pris la liberté pour l'usage de porter une longue barbe, et « chacun a appelé liberté le gouvernement qui était conforme à ses coutumes ou à ses inclinations »⁷¹. En lisant le même Montesquieu, on constate qu'il considérait les lois comme reflet de l'esprit général des nations, lequel obéit à plusieurs causes. Il écrit : « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte »⁷². Pour ce faire, il fournit ces illustrations : « A mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome. »⁷³ Et Montesquieu de faire cette observation que les lois efficaces sont celles qui correspondent à l'esprit général d'un peuple : « C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel. »⁷⁴

Jean Bodin

C'est qu'il n'y pas de politique adéquate, si elle n'est pas adaptée au « naturel des peuples », écrit Jean Bodin dans *Les Six Livres de la République* (1576) : « L'un des plus grands, et peut-être le principal fondement des Républiques est d'accomoder l'estat au naturel des citoyens, et les édits et ordonnances à la nature des lieux, des personnes et du temps. »⁷⁵ Pour Jean Bodin, « C'est dans l'histoire que gît la meilleure partie du droit universel. »⁷⁶

Jean-Jacques Rousseau

Quant à Rousseau, il écrit dans son *Contrat social* que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays : « On a, de tout temps, beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certains cas et la pire en d'autres. »⁷⁷ Prenant en compte les pesanteurs objectives, il ajoutait : « La liberté n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*. Les grands thèmes, édités par J. P. Mayer et A. P. Kerr, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1970, p. 165.

⁷¹ *Idem*, pp. 165-166.

⁷² *Ibid*, p. 212.

⁷³ *Ibid*, p. 212.

⁷⁴ *Ibid*, p. 213.

⁷⁵ Voir les Livres IV et V.

⁷⁶ Cité par M. PRELOT et G. LESCUYER, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 7^{ème} éd., 1980, p. 283.

⁷⁷ Voir J. - J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, op. cit, p. 121.

portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe de Montesquieu, plus on en sent la vérité. Plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves.»⁷⁸ Par conséquent, Rousseau concluait modérément sur la question des signes d'un bon gouvernement : « Ou si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples »⁷⁹.

Jacques Maritain et Nicolas Berdiaev

Traitant de la vraie essence de la démocratie, Jacques Maritain y voit « un paradoxe et un défi adressé à la nature, à cette nature humaine ingrate et blessée dont elle évoque en même temps les aspirations originelles et les réserves de grandeur ».⁸⁰ Il distingue des approches différentes de la démocratie des deux côtés de l'Atlantique : « Le nom même de démocratie a une résonance très différente en Amérique et en Europe (sans parler des différences, à ce point de vue, entre les pays d'Europe eux-mêmes) ».⁸¹ Quant au philosophe russe Nicolas Berdiaev (1874-1948), il formulait quelques critiques à l'adresse de la démocratie dans son ouvrage *Un nouveau Moyen Age* où il écrit : « La démocratie c'est le relativisme extrême, la négation de tout ce qui est absolu. »⁸²

Le développement constitutionnel s'est toujours opéré en interaction avec les traditions, l'évolution des mœurs, le caractère de la population et les idées en cours. Aussi les principes abstraits et théoriques ne suffisent pas pour en rendre compte. De ce point de vue, l'histoire nous livre une multitude de définitions et d'exemples. Sans exclure l'ouverture et l'esprit du temps, la Constitution doit être un processus endogène, car une révolution démocratique et constitutionnelle est d'autant plus solide et fécondante qu'elle émane du peuple lui-même et sans ingérence extérieure⁸³. Telle est la loi de l'histoire : Athènes, Carthage, France, Etats-Unis, Espagne, Portugal, Russie, Chine, Vietnam. Le dirigeant athénien Périclès se vantait de l'originalité de son système politique qu'il offrait en modèle. Xénophon dit, à l'inverse, la même chose sur la non imitation de la Constitution de la République de Sparte, conçue par le législateur Lycurgue (IX^{ème} siècle av. J.-C.) Dans *La République des Lacédémoniens*, il écrit : « C'est sur Lycurge, qui leur a donné les lois dont l'observance a fait leur prospérité, que je reporte mon admiration et je le regarde comme un homme qui a poussé la sagesse jusqu'à la dernière limite. Au lieu d'imiter les autres Etats, il légiféra au rebours de la plupart d'entre eux et rendit ainsi son pays

⁷⁸ *Idem*, pp. 137-138.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁰ *Christianisme et démocratie & Les droits de l'homme*, préf. de M. Fourcade, Paris, DDB, 2005, p. 68.

⁸¹ *Idem*, p. 44.

⁸² Voir *Un nouveau Moyen Age : réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, trad. du russe, par A.-M. F., Paris, Lib. Plon, 1927, p. 244. Sur l'approche russe de la démocratie, voir Métropolitain Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad, *L'Evangile et la liberté, les valeurs de la Tradition dans la société laïque*, trad. du russe et notes par Hyacinthe Destivelle et Alexandre Siniakov, chapitre V *Sobornost' et démocratie*, Paris, Ed. du Cerf, 2006, pp. 135-146.

⁸³ Cf. J. YACOB : « La démocratie est-elle exportable ? », *Dernières Nouvelles d'Alsace*, Strasbourg, 16 fév. 2005 ; « Peut-on exporter la démocratie ? », *Le Soir*, Bruxelles, 10 fév. 2006 ; « La démocratie est un processus qui doit naître à l'intérieur d'une société », propos recueillis par W. Bourdon, *Le Soir*, Bruxelles, 15 mars 2006.

éminemment prospère. ».⁸⁴ Ces arguments donneraient raison à Rousseau qui n'aimait pas « le génie imitatif » mais le « vrai génie », celui « qui crée et fait tout de rien. » Il ajoutait que « toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays. »

Des formes institutionnelles multiples

D'autre part, la vie politique peut prendre des formes institutionnelles variées et revêtir des pratiques différentes. La démocratie athénienne appliquait le tirage au sort et excluait les étrangers, les métèques, les femmes, les esclaves. Elle est pourtant classée comme démocratie, même si elle fut imparfaite. C'est que la démocratie s'est toujours adaptée aux conditions de l'époque, tout en étant une aspiration universelle. Elle n'est pas l'apanage d'une région. Tocqueville écrit à ce propos : « La liberté s'est manifestée aux hommes dans différents temps et sous différentes formes; elle ne s'est point attachée exclusivement à un état social, et on la rencontre autre part que dans les démocraties. Elle ne saurait donc former le caractère distinctif des siècles démocratiques ».

La démocratie constitutionnelle fut aussi une invention et une conquête permanente. Autant de formes participatives que celles-ci : démocratie représentative ou déléguée, démocratie directe, démocratie référendaire, démocratie libérale, mandat impératif, démocratie formelle, démocratie politique, démocratie sociale, démocratie populaire, le système du tirage au sort, démocratie censitaire, démocratie communautaire, démocratie consensuelle, démocratie présidentielle, parlementaire, démocratie souveraine, « démocratie shuriste »⁸⁵, « démocratie spirituelle »⁸⁶, démocratie « sobornost' »⁸⁷... Aussi, peut-elle avoir plusieurs acceptions et se décliner différemment.

CONCLUSION

La démocratie constitutionnelle occidentale est propre à ce monde, tributaire de son évolution et ne peut être transposée sous peine d'aliéner les peuples et de s'identifier à l'impérialisme. Aussi, pour parvenir à des règles de droit qui soient internationales, faudrait-il contextualiser le débat démocratique en profitant de l'expérience des autres et en étant attentif à l'universel. Dans le cadre de la mondialisation, le concept de démocratie mérite d'être élargi et enrichi par l'apport des pays du Sud.



⁸⁴ Xénophon, *Ceuvres complètes*, vol. 2, trad., notices et notes de P. Chambry, Paris, Flammarion, 1967, p. 435.

⁸⁵ Basée sur la *shura* ou consultation collective en islam, qui implique la participation et le consensus en vue de prendre des décisions politiques, à la lumière du Coran, de la Sunna, du consensus de la communauté (*ijmâ'*) et de l'effort personnel (*ijtihad*). D'origine coranique et en vogue dans le monde politique et constitutionnel arabo-musulman, la *shura* se veut un principe-guide de la cité terrestre.

⁸⁶ Expression du poète et penseur musulman indien, né au Pendjab, MUHAMMED IQBAL (1877-1938), auteur de *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, traduction et notes de Eva Meyerovitch, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1955.

⁸⁷ Terme russe qui signifie conciliarité qui inclut « tous les principes d'organisation sociale, les mécanismes de prise de décisions et les fondements spirituels de la société. » Cf. Métropolitain Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad, *L'Évangile et la liberté*, op. cit, p. 135.

LES HOA DU VIETNAM : UN EXEMPLE D'INTERCULTURALITE COMPLEXE

Laurent GEDEON*

La présence d'une importante communauté chinoise au Vietnam, dont les membres sont désignés sous le nom de *Hoa*, est le fruit d'une relation historique entre la Chine et son voisin. Pendant près de mille ans, en effet, jusqu'à son émancipation en 989, le Vietnam fut une partie intégrante de l'empire chinois. Une profonde imprégnation sur le plan culturel en résulta, encore accentuée par la proximité géographique et les flux migratoires, principalement chinois. C'est ainsi, par exemple, que la culture chinoise fit figure de référence chez les élites intellectuelles vietnamiennes jusqu'au début du XX^e siècle. Cette situation représente un cas très intéressant d'interaction culturelle, interaction qui reste perceptible au Vietnam aujourd'hui et dont les Hoa sont le symbole le plus visible. On remarque toutefois que cette très ancienne communauté historique entre la Chine et le Vietnam n'a pas été sans susciter une certaine ambivalence, toujours perceptible au sein de la population et des dirigeants vietnamiens.

Cette ambivalence se traduit par un mélange d'admiration et de défiance. Admiration pour une culture plurimillénaire dont les Vietnamiens reconnaissent l'influence profonde qu'elle exerça sur celle de leur pays ; admiration aussi pour la puissance de la Chine, Etat le plus peuplé de la planète, capable de rivaliser avec les pays occidentaux dans de nombreux domaines. Cependant, cette admiration va de pair avec une méfiance viscérale, entretenue par le souvenir des nombreux sacrifices consentis par leurs ancêtres pour conquérir, puis conserver l'indépendance de leur patrie face aux armées d'invasion chinoise. Il est frappant de constater qu'aucun autre Etat voisin n'a suscité chez eux de représentation semblable. Cette particularité est due au fait que la Chine a constitué jusqu'au XIX^e siècle la seule menace sérieuse pour l'intégrité du pays, tout en étant son principal modèle culturel. Etat dominateur d'une part, Etat référence de l'autre, ce paradoxe a contribué à l'émergence de la nation vietnamienne en forgeant son unité culturelle et politique.

L'IMMIGRATION CHINOISE AU VIETNAM JUSQU'AU XX^e SIECLE

La présence chinoise au Vietnam fut d'abord militaire et administrative, conséquence de l'invasion du *Au Lac*, l'antique royaume du Vietnam, par les armées chinoises en 180 av. J.-C. Cet événement marqua le début d'une occupation

* Maître de conférences en Géopolitique à l'Université catholique de Lyon.

de près d'un millénaire. Après le soulèvement victorieux de Ngô Quyên qui mit fin à la domination chinoise en 939, les immigrants chinois continuèrent à affluer, souvent au gré des événements politiques intérieurs de la Chine et notamment les changements de dynasties. Cette présence prit progressivement la forme d'implantations rurales, puis urbaines, qui se multiplièrent jusqu'au XIX^e siècle. Il est utile de rappeler ici les principales étapes de ce processus :

– *Avant et pendant la sinisation (XII^e siècle av. J.-C. à 939)*

Il semble que les premiers contacts avec la péninsule indochinoise aient débuté en l'an 1110 avant notre ère, durant la sixième année du règne du roi Cheng, deuxième souverain de la dynastie des Zhou (XII^e siècle à 221 av. J.-C.)⁸⁸. Les recherches archéologiques font ainsi état de traces d'immigration chinoise au Vietnam tout au long du premier millénaire. Cette immigration était principalement liée au négoce du riz, des pierres précieuses et d'autres denrées rares transportées par des navires de commerce chinois depuis les côtes de la Chine méridionale jusqu'aux rives de l'actuel Vietnam. Par ailleurs, selon l'historien Do Van Ninh, plusieurs groupes de Chinois s'étaient installés entre les III^e et II^e siècles av. J.-C. dans les villes de Co Loa et Liên Lau situées non loin de l'emplacement actuel de Hanoi⁸⁹.

C'est en 214 avant notre ère que débutèrent les premières invasions chinoises. Ces événements provoquèrent la première arrivée massive de Chinois, soldats et réfugiés, dans le nord de l'actuel Vietnam. Leur nombre dépassa alors le demi million d'individus⁹⁰. En 180 av. J.-C., l'antique royaume vietnamien du *Au Lac* fut définitivement conquis par le général chinois Triêu Da et devint en 111 av. J.-C. une province de l'empire chinois sous le nom de *Giao-Chi-Bô*. Le pouvoir chinois n'eut alors de cesse, tout au long de ses dix siècles de domination, de renforcer son contrôle sur le Vietnam par l'envoi ininterrompu de migrants (paysans et soldats), particulièrement après la tentative de soulèvement des sœurs Trung au premier siècle de notre ère (39-43).

– *Après l'émancipation du Vietnam (X^e au XIX^e siècle)*

En 989 intervint le soulèvement victorieux de Ngô-Quyên qui permit l'émancipation du Vietnam. Celui-ci accéda alors au statut d'Etat tributaire. L'indépendance du pays ne mit toutefois pas fin aux mouvements migratoires en provenance de Chine. Ces mouvements, toujours réguliers, s'accrurent notablement au cours du XIII^e siècle à la suite de la chute de la dynastie des Song sous l'attaque mongole en 1278. C'est au cours de cette période que la région de Nhai Tuan (aujourd'hui Thông Nông) fut donnée par la dynastie des Trần (1225-1400) aux immigrants chinois afin qu'ils la mettent en valeur. Au XV^e siècle, de 1407

⁸⁸ WU YUAN-LI, WU CHUN-HIS, *Economic Development in Southeast Asia: the Chinese Dimension*, Hoover Institution Press, Université de Stanford, 1980.

⁸⁹ DO VAN NINH, *Ancient towns in Vietnam*, Institut d'Histoire, Hanoi, 1990.

⁹⁰ *The Hoa in Vietnam, Dossiers*, Hanoi, 1978.

à 1427 intervint l'invasion Ming du Vietnam. Profitant de celle-ci, des milliers de soldats, colons et commerçants chinois s'installèrent dans le pays. En 1427, l'invasion fut repoussée par l'armée vietnamienne sous la conduite des Lê. Toutefois, les Chinois déjà installés au Vietnam furent autorisés à y demeurer par les nouveaux dirigeants. Cette décision fut bien acceptée du peuple vietnamien car les immigrants chinois étaient, de manière générale, bien considérés, le prestige des Ming rejaillissant sur eux.

Il est intéressant de noter ici que ces nouveaux venus, arrivés généralement sans leurs compagnes, prirent des concubines vietnamiennes et firent souche dans le pays. Ceux d'entre eux qui eurent par la suite la possibilité de revenir en Chine laissèrent la plupart du temps derrière eux les enfants nés de ces unions. Ces derniers, en voie d'assimilation, se désignèrent sous le nom de *Minh huong*. Cette expression est composée de deux mots chinois que le vietnamien a adopté : *Minh* (qui signifie « homme des Minh » (allusion à la dynastie des Ming), autrement dit « Chinois ») et *huong* (qui veut dire « village ») ; elle signifie donc « village des hommes chinois »⁹¹. Les Minh huong formèrent une part non négligeable de la population vietnamienne qui, tout en gardant le souvenir de son ascendance chinoise, s'assimila complètement aux Vietnamiens quant au langage, aux mœurs et aux coutumes. C'est en raison de ce processus historique que beaucoup de Vietnamiens affirment aujourd'hui qu'un peu de sang chinois coule dans leurs veines.

En 1644, intervint un bouleversement politique majeur : la chute des Ming sous la pression des Mandchous. Ces derniers seront à l'origine de la dynastie Qing qui règnera sur la Chine jusqu'à l'avènement de la République en 1911. Cet événement détermina l'arrivée dans le sud du Vietnam d'un contingent important d'immigrants chinois fuyant le nouveau pouvoir. Ces Chinois provenaient principalement de la région de Canton où les combats avaient été particulièrement violents entre les fidèles de la dynastie déchuée et les conquérants mandchous. Cette première vague d'immigration fut suivie de plusieurs autres et c'est en tout 700 à 800 000 Hoa qui s'installèrent, tout au long de la seconde partie du XVII^e siècle, dans le nord, le centre et le sud de l'actuel Vietnam, particulièrement dans les villes de Gia Dinh et Bien Hoa proches de Saigon. Le mouvement migratoire connut ensuite une baisse importante en raison de l'interdiction de quitter le territoire chinois décrétée par les Qing. Il est à noter que ces immigrants chinois furent à l'origine de la naissance de Cholon, futur quartier chinois de Saigon, en 1778.

A la fin du XVII^e et jusqu'au XIX^e siècle, de nombreux Chinois originaires du Yunnan, du Guangxi et du Hunan affluèrent vers le Tonkin dans l'espoir d'y trouver une vie meilleure en exploitant les ressources végétales et minières du pays. Au XIX^e siècle, l'immigration chinoise connut un brusque regain

⁹¹ P. MIDAN, *Edits de Minh Mang concernant les Chinois de Cochinchine* (Traduction de trois pièces en chinois effectuées par M. Verdeilles et introduite par P. Midan), 1934.

principalement dans le nord du Vietnam avec l'arrivée des Méo à partir de 1860 puis des rescapés des armées chinoises rebelles à la suite de la révolte des Taiping (1850-1863).

A leur arrivée, les Français favorisèrent à leur tour l'immigration chinoise afin de mettre en valeur leur nouvelle possession. Ils signèrent ainsi en 1867 le traité de Tientsin avec le gouvernement mandchou, traité qui accordait aux travailleurs chinois la liberté d'émigrer librement vers la colonie. En 1884, leur nombre était déjà estimé à 25 000 au Tonkin et 45 000 en Cochinchine. Quelques années plus tard en 1910, en dépit des restrictions intervenues dès 1906, le nombre de Chinois atteignait 70 000 personnes à Saigon-Cholon et près de 100 000 en 1920⁹². Par la suite, les flux migratoires connurent une alternance de hauts et de bas jusqu'à leur arrêt total en 1950 suite à l'avènement de la Chine Populaire. Cet arrêt était dû à la fois à la difficulté de quitter le territoire chinois et à l'amélioration des conditions économiques dans ce pays, le commencement de grands travaux nécessitant une main-d'œuvre nombreuse. C'est ainsi que la croissance de la communauté hoa au cours des décennies suivantes fut liée essentiellement à sa natalité propre. La situation demeura inchangée jusqu'à la crise sino-vietnamienne de 1978-79 et l'exode d'un nombre important de Hoa vers l'étranger.

L'INFLUENCE CULTURELLE MILLENAIRE DE LA CHINE AU VIETNAM

Le pays viêt a été administré par la Chine pendant un millénaire, jusqu'au X^e siècle. Sa langue, ses mœurs, ainsi que ses institutions étatiques ont été fortement imprégnées par l'influence chinoise. Celle-ci s'est retrouvée dans des domaines aussi divers que l'administration, les rites sociaux, les pratiques religieuses ou encore l'introduction du confucianisme. Ce dernier, qui représentait le véritable vecteur de la civilisation chinoise vers les régions situées au sud de l'Empire, est demeuré très longtemps le fondement de l'Etat viêt⁹³. Cette influence a également porté sur le système d'éducation et les examens administratifs. C'est ainsi que, à l'instar de la Chine, le système des concours représentait le seul moyen d'accès aux charges supérieures de l'Etat et de promotion sociale. Les examens étaient d'ailleurs fondés sur la littérature chinoise et s'effectuaient en langue chinoise. De manière significative, on note que, jusqu'au XX^e siècle, les notables et les lettrés vietnamiens tiraient gloire de leur connaissance de la langue et de la civilisation chinoise. C'est pour rallier cette classe de lettrés que, à la fin du XVIII^e siècle, les souverains de la dynastie des Nguyễn, en particulier Gia Long, puis Minh Mang et Thiệu Tri, donnèrent au Vietnam l'apparence d'un Etat de plus en plus sinisé⁹⁴.

⁹² G. CHALIAND et J.-P. RAGEAU, *Atlas des Diasporas*, Odile Jacob, Paris, 1987.

⁹³ Il est à noter que, suite à la chute des Ming, les souverains vietnamiens eurent tendance à se considérer comme les vrais gardiens de l'orthodoxie confucéenne, donc supérieurs sur le plan culturel aux Qing, considérés comme des barbares parce que d'origine mandchoue et non han.

⁹⁴ P. LANGLET, *Les frontières du Vietnam*, P. B. LAFONT (dir.), L'Harmattan, Paris, 1989.

Si la Chine des Song fut forcée de reconnaître officiellement l'Etat indépendant du Dai Cò Viet suite au soulèvement victorieux de Ngô Quyên en 939, on remarque que les gouvernements chinois successifs ne se résignèrent jamais réellement à l'amputation de cette partie de l'Empire. En effet, dans la mentalité chinoise traditionnelle, la Chine représentait le centre de la civilisation ; ce qui signifiait qu'elle était tout à la fois une civilisation et un Etat. Les frontières de l'Empire avaient donc pour vocation de matérialiser l'expansion de la civilisation chinoise à un moment donné. Plus qu'à la distinction entre le « national » et l'« étranger », c'est à l'opposition entre le « civilisé » et le « barbare » qu'était sensible la Chine impériale. On ne concevait pas qu'il pût exister des Etats étrangers, mais seulement des Etats barbares. L'empereur n'était pas l'« empereur de Chine », mais bien l'Empereur tout court. Dans une telle conception du monde, plus que de « territoire chinois », il convenait de parler d'« espace civilisé »⁹⁵.

Compte tenu de ce qui précède, on comprend qu'il ait été inconcevable pour les gouvernants chinois successifs que des territoires ayant appartenu à l'Empire – et donc à la Civilisation – aient pu retourner à la barbarie, de surcroît au prix d'une défaite humiliante. C'est pourquoi, les tentatives de reconquête du Vietnam se renouvelèrent périodiquement tout au long du dernier millénaire. Parmi les principales, nous pouvons citer celles de 1075 et 1077 auxquelles les Vietnamiens, sous la conduite des Ly, résistèrent victorieusement. Plus tard, les Trân, comme leurs prédécesseurs, durent affronter par trois fois des envahisseurs venus du nord, d'origine mongole cette fois. En 1407, les Ming envahirent le pays dont ils furent finalement chassés en 1428 par les Lê. Il est à noter que cette occupation fut l'une des plus dures qu'ait eu à subir le peuple vietnamien. Une quatrième invasion de très grande envergure intervint vers la fin du XVIII^e siècle, à l'occasion de l'insurrection des *Tây Sơn* qui secoua le Vietnam à partir de 1771 et donna un prétexte aux troupes chinoises pour se réinstaller dans le pays. Elles furent toutefois vaincues par Nguyễn Văn Huệ lors de la bataille de Dong Da, menée en 1789.

On remarque cependant qu'à partir du XV^e siècle, la Chine fut confrontée à diverses menaces au nord qui monopolisèrent ses forces pendant de nombreuses années. Ce fut notamment le cas pour la menace mongole puis mandchoue (Qing). C'est à ces derniers que s'opposèrent les Ming à partir de 1616 jusqu'à leur défaite en 1644. Les Qing eux-mêmes eurent ensuite fort à faire pour stabiliser la situation à leurs confins septentrionaux (accord en 1689 avec l'Empire russe portant sur la frontière des Monts Stanovoï) puis pour mettre un terme à la menace posée par les Mongols occidentaux qui furent finalement défaits en 1732. Cette situation eut pour effet de rendre les relations entre le Vietnam et son puissant voisin plus cordiales, marquées par l'envoi périodique d'un tribut à l'Empereur de Chine. Profitant de cette période de relative tranquillité, le Vietnam entrepris d'affirmer sa

⁹⁵ F. JOYAU, *Géopolitique de l'Extrême-Orient*, (2 volumes), Complexe, Bruxelles, 1993.

présence en Indochine, étendant peu à peu son territoire vers le sud⁹⁶. Cette avancée se fit tout d'abord au détriment du Champa (dont le territoire correspondait plus ou moins à celui de l'Annam). La conquête progressive du royaume cham dura quatre siècles, du XI^e au XV^e siècle, et s'acheva en 1471, sous le règne de Lê Thanh Tông, souverain de la dynastie des Lê postérieurs. Le *Nam Tiên* se poursuivit au cours des siècles suivants, cette fois au détriment du royaume du Cambodge, affaibli par de violentes luttes internes. Les Vietnamiens annexèrent ainsi le delta du Mékong en plusieurs étapes au cours des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, s'emparant de Prey Nokor (future Gia Dinh, puis Saigon) en 1691.

VOLONTE D'INDEPENDANCE DU VIETNAM PAR RAPPORT A LA CHINE

L'histoire du Vietnam, nous l'avons vu, est l'histoire d'une affirmation d'indépendance permanente vis-à-vis de la Chine et l'identité vietnamienne s'est forgée en grande partie sur la base de cette opposition millénaire à l'empire chinois. Dans ce contexte, ceux qui avaient combattu et vaincu les Chinois étaient traités comme des héros. Ainsi en était-il par exemple de Lê Loi (1418-1433), premier souverain de la dynastie des Lê, qui mit un terme à l'invasion Ming en 1428, procurant un grand prestige à sa dynastie, qui reste l'une des plus populaires chez les Vietnamiens⁹⁷.

Cette volonté d'indépendance portait aussi bien sur le domaine politique que culturel :

Sur le plan politique, on note que les gouvernants vietnamiens développèrent une stratégie d'émancipation par rapport au pouvoir central chinois. C'est ainsi, par exemple, que le souverain vietnamien, s'il signait ses messages à l'Empereur de Chine par l'appellation de roi (*vuong*) du Vietnam, se donnait dans les communications destinées à ses sujets ou ses vassaux le titre d'Empereur (*hoang đế*) du Vietnam. De plus, les souverains vietnamiens prirent rapidement l'habitude de limiter au maximum leurs relations avec la cour de Pékin et d'utiliser de faux noms dans leur correspondance diplomatique avec l'empereur de Chine, ceci dans le but de minimiser l'importance du système tributaire. De même, l'empereur Quang Trung envoya en 1790 un sosie recevoir à sa place l'investiture à Pékin, un procédé qui lui permit d'invalidier cette investiture aux yeux de ses propres sujets⁹⁸. Par ailleurs, la représentation vietnamienne du monde considérait ce pays comme la réplique et l'équivalent de la Chine pour le sud, le Vietnam jouant le rôle de

⁹⁶ Cette conquête progressive des territoires situés au sud du Tonkin, en Annam et en Cochinchine, porte le nom de « *Nam Tiên* » (marche vers le Sud).

⁹⁷ Aujourd'hui encore, plusieurs grandes artères de Ho Chi Minh Ville (Saigon) portent le nom de généraux et de civils renommés pour avoir lutté victorieusement contre l'occupant. C'est par exemple le cas de la rue Nguyễn Trãi (1380-1442), lettré, stratège et homme d'Etat, qui aida Lê Loi dans sa lutte victorieuse contre l'envahisseur ; de l'avenue Hai Bà Trưng (les sœurs Trưng menèrent une révolte contre les Chinois de 39 à 43) ou encore de l'avenue Trần Hưng Đạo (généralissime qui repoussa les armées mongoles en 1288)

⁹⁸ J. FAIRBANK, *The World Order*, Harvard Press, Harvard, 1968.

suzerain vis-à-vis des principautés laotiennes et du royaume du Cambodge. La dynastie des Nguyễn appelait d'ailleurs le Vietnam « Empire du Milieu » (*Trung quốc*) et le considérait comme l'égal de la Chine. Cette dernière était intitulée « Dynastie du Nord » (*Bac Triêu*) et le Vietnam, « Dynastie du Sud » (*Nam Triêu*)⁹⁹. Cette politique se poursuivit jusqu'au XX^e siècle, y compris après la création de la République démocratique du Vietnam (Nord-Vietnam) et de la République du Vietnam (Sud-Vietnam) suite aux accords de Genève de juillet 1954. C'est ainsi que tant Saigon que Hanoi développèrent une politique d'indépendance par rapport à Pékin. Si ceci fut aisé pour les autorités de Saigon, d'un bord idéologique opposé à celui de la Chine Populaire, les dirigeants nord-vietnamiens durent en revanche tenir compte, dans un premier temps, de leur alliance avec la Chine. Toutefois, dès les années soixante et surtout soixante-dix, marquées par le rapprochement entre Washington et Pékin, Hanoi commença à se démarquer de son voisin et à se rapprocher de Moscou. Ce rapprochement s'accrut après la réunification du pays en 1976 et l'opposition sino-vietnamienne prit une dimension ouvertement conflictuelle avec la guerre qui opposa brièvement les deux pays en février 1979.

Sur le plan culturel, et bien que de nombreux aspects de la vie quotidienne ou intellectuelle au Vietnam aient été influencés par la Chine, le Vietnam sut développer peu à peu une culture spécifique. Cette émancipation fut particulièrement perceptible sur le plan linguistique. Pourtant, le cas de la langue vietnamienne était d'autant plus complexe que celle-ci avait subi pendant une longue période une profonde imprégnation par le chinois, imprégnation dont elle porte aujourd'hui encore les traces. En effet, si la syntaxe du vietnamien s'est peu à peu différenciée de celle du chinois, son vocabulaire comporte toujours une part non négligeable (environ la moitié) de termes d'origine chinoise. On note ainsi dans la langue vietnamienne la coexistence de mots purement vietnamiens qui proviennent directement de la langue primitive et d'un nombre important de mots sino-vietnamiens. Ces derniers sont empruntés au chinois et peuvent, par diverses combinaisons, exprimer des concepts complexes. Dans de nombreux cas, on remarque ainsi qu'à côté du terme vietnamien existe également un terme sino-vietnamien. On dira ainsi indifféremment *loai nguoi* (l'humanité) ou *nhan loai*, terme sino-vietnamien¹⁰⁰.

Ce processus d'émancipation linguistique dut contourner un obstacle majeur. La langue vietnamienne ne s'écrivait pas ; ce qui avait pour conséquence une transmission purement orale de la tradition littéraire populaire, en particulier des contes, des poèmes, des légendes, etc. Pour pallier cette difficulté, les lettrés vietnamiens s'étaient servis durant tout le premier millénaire de la calligraphie chinoise, qui coexista durant toute cette période avec la langue nationale. Cependant, à la suite de l'émancipation du Vietnam en 939, ces mêmes lettrés

⁹⁹ Y. TSUBOI, *L'empire vietnamien face à la France et à la Chine (1847-1885)*, L'Harmattan, Paris, 1987.

¹⁰⁰ Il faut toutefois préciser que si l'imprégnation du vietnamien par le chinois a été bien réelle, il n'en demeure pas moins que la langue parlée au Vietnam était dès l'origine différente des dialectes pratiqués dans la Chine du sud et possédait sa propre spécificité. La plupart des linguistes considère d'ailleurs que le vietnamien appartient au groupe « môn-khmer ».

réalisèrent rapidement que l'impossibilité de porter par écrit tout cet acquis littéraire risquait d'aboutir à terme à son appauvrissement, voire sa disparition. L'approfondissement du sentiment identitaire vietnamien nécessitait donc la création d'une écriture nationale. La solution fut trouvée en calquant le procédé idéophonétique de la calligraphie chinoise, autrement dit en associant un ou plusieurs caractères pour chaque mot. Cette nouvelle écriture fut appelée *chu nôm* (*nôm* signifiant « sud » afin de bien la démarquer de l'écriture du puissant voisin du nord) et permit l'émergence d'une littérature nationale dont les premières œuvres datent du XIV^e siècle.

Une nouvelle évolution intervint vers le XVI^e siècle, qui contribua à éloigner encore davantage les langues vietnamienne et chinoise. C'est à cette époque, en effet, qu'arrivèrent les premiers missionnaires occidentaux. Ces derniers se heurtèrent à l'impossibilité d'imprimer leurs livres religieux dans la langue locale. Certains d'entre eux eurent alors l'idée de transcrire la langue vietnamienne en caractères latins. Cette nouvelle écriture vit le jour en grande partie grâce au travail d'un jésuite avignonnais, Alexandre de Rhodes (1591-1660) et se généralisa peu à peu dans tout le pays devenant le « *quôc ngu* » (écriture nationale) toujours en usage aujourd'hui¹⁰¹.

LE ROLE DES HOA

Si les Chinois qui pénétrèrent au Vietnam jusqu'au XV^e siècle eurent tendance à s'assimiler plus ou moins rapidement, il n'en fut plus de même au cours des siècles suivants. Vers la fin du XVII^e siècle, en effet, le nombre d'immigrés atteignit un seuil critique à partir duquel les Chinois manifestèrent une tendance à l'agrégation qui rendait leur assimilation plus problématique. Conscientes de cette évolution, les autorités annamites établirent alors des différences administratives entre les Minh huong et les immigrants de fraîche date. Il est à noter que ces deux communautés possédaient déjà des caractères particuliers. Les Minh huong, groupés en villages administrés de façon semblable à celle des villages annamites, étaient régis par les coutumes communales annamites et formaient des centres faciles à surveiller où la perception des taxes ne posait pas de difficultés. Nous avons vu, par ailleurs, que leur intégration au sein de la société vietnamienne était à peu près complète. Les Chinois nouvellement arrivés privilégièrent quant à eux l'installation auprès des centres urbains, créant ainsi de multiples petites *chintowns* enclavées ou situées à proximité des grandes cités et des centres commerciaux. La complexité croissante du tissu social de la communauté, ainsi que la tendance naturelle des Chinois à se regrouper par affinités patronymiques ou géodialectales, poussèrent le pouvoir vietnamien à les organiser en congrégations (*bang*). Chaque congrégation, dans chaque ville ou village, avait à sa tête un chef de congrégation, véritable interface entre les autorités locales et sa communauté, chargé à la fois de régler les litiges ou les problèmes de divers ordres impliquant des Chinois et de récolter les taxes dues à l'administration annamite. Cette

¹⁰¹ V. DAO, *Lettre ouverte aux jeunes Vietnamiens qui s'interrogent sur leurs origines*, Lamson, Guyancourt, 1996.

organisation était « un des traits les plus caractéristiques de la communauté chinoise en Indochine »¹⁰².

Au XIX^e siècle, la dynastie des Nguyễn (1802-1883) adopta une politique libérale envers la communauté chinoise du pays. Ces derniers furent employés comme collecteurs de taxes et autorisés à acquérir des biens immobiliers (maisons et terres). Ils furent également autorisés à développer leurs activités dans le domaine de la construction navale et même favorisés sur ce plan par rapport aux Vietnamiens dans la mesure où, contrairement à ces derniers, ils avaient l'autorisation de construire des navires de n'importe quelle capacité¹⁰³. Cependant, les Nguyễn continuèrent à faire la différence entre les Minh huong (Sino-vietnamiens de la deuxième génération et au-delà) et les immigrants de fraîche date.

Les autorités coloniales françaises prirent quant à elles un certain nombre de mesures afin de réguler l'immigration chinoise. Ainsi, en 1871, classèrent-elles les immigrants selon leur dialecte et, reprenant le système instauré par les souverains annamites, elles créèrent cinq congrégations : celle de *Canton* pour les Chinois originaires de cette ville, de loin les plus nombreux, celle de *Trieu Chau* (Teochiu) pour les originaires de Swatow (Shantou), celle de *Phuoc Kien* (Foukien) pour les originaires de Fou Tcheou (Fuzhou) et du Fou Kien, celle de *Hai Nam* (Hainan) groupant les originaires de l'île de Hainan et, enfin, celle des *Hakka* pour tous les Chinois originaires des diverses autres régions de Chine¹⁰⁴. Ces congrégations, dotées d'une large autonomie, jouaient un rôle important dans la cohésion de la communauté chinoise. Elles étaient actives dans les domaines sociaux et sanitaires, se chargeaient du recrutement de la main-d'œuvre en Chine, édictaient des règles de commerce entre leurs membres et contrôlaient le système éducatif. Leur champ de compétence allait également de la collecte des taxes au règlement des conflits internes en passant par l'octroi de garanties aux nouveaux venus, la mise à jour des registres d'état-civil, la gestion des immigrants ou encore la concrétisation des projets d'intérêt général. Elles avaient par ailleurs une importante fonction économique, les responsables des congrégations jouant le rôle de médiateurs en cas de conflits d'intérêts entre leurs membres. C'est ainsi qu'elles allouaient des zones d'influence aux différentes activités commerciales, édictaient des règles de bonne conduite concurrentielle et assistaient les commerçants en cas de besoin. Cette organisation interne contribua beaucoup à la prospérité de la communauté sino-vietnamienne. Le gouvernement colonial, de son côté, limita au maximum ses ingérences dans les affaires de la communauté, se contentant de traiter directement avec les responsables des congrégations qui devinrent, de ce fait, les représentants officiels de la communauté chinoise.

Toutefois, une telle politique, si elle augmenta l'autonomie des Hoa, ne contribua pas à renforcer leur intégration au sein de la société vietnamienne. Elle

¹⁰² J.-M. DE KERMADEC, *Cholon, ville chinoise*, Société asiatique d'éditions, Saigon, 1955.

¹⁰³ KH. TRAN, *The Ethnic Chinese and Economic Development in Vietnam*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapour, 1993.

¹⁰⁴ M. K. TSAI, *Les Chinois au Sud-Vietnam*, Bibliothèque Nationale, C.T.S.H, Paris, 1968.

favorisa par ailleurs l'accroissement de leur rôle économique. Après la Deuxième Guerre mondiale, le traité franco-chinois de Chongqing signé le 26 février 1946 abolit les congrégations et leur substitua les « Groupements Administratifs Chinois Régionaux » ou G.A.C.R. Il accorda par ailleurs aux Hoa le statut d'« étrangers bénéficiant de privilèges spéciaux ». Ces derniers étaient ainsi considérés comme des ressortissants particuliers, des « *yuu dai* » (« citoyens privilégiés »). Parmi ces privilèges, citons le droit de libre circulation, de commercer librement, d'acheter des propriétés meubles ou immeubles et de soumissionner aux adjudications organisées par l'administration pour effectuer certains travaux publics. Les Hoa avaient également le droit de pêcher en eaux territoriales et de créer des entreprises de navigation côtière et fluviale. Le droit au respect et à la conservation de la tradition chinoise relative à la famille ainsi que de leur mode de vie leur était garanti. Les associations chinoises avaient aussi la capacité de posséder des propriétés communes en tant que personnes morales. Le texte du traité exemptait de plus les Sino-vietnamiens du service militaire ainsi que des contrôles du service de l'immigration et les soumettait à une taxe moindre que celle appliquée aux citoyens vietnamiens¹⁰⁵.

Les accords de 1954 provoquèrent une répartition inégale des Sino-vietnamiens au sein des deux nouveaux Etats. Si la communauté du Nord-Vietnam était plutôt réduite (environ 55 000 personnes), les Hoa approchaient en revanche le million d'individus au Sud-Vietnam, majoritairement concentrés à Cholon, le quartier chinois de Saïgon. Dans l'un et l'autre cas, les Chinois eurent à composer, parfois avec difficulté, avec le pouvoir en place.

Les relations entre les Hoa et le gouvernement sud-vietnamien furent ainsi caractérisées jusqu'en 1975 par des tentatives d'assimilation forcées, suivies de périodes de décrispation. Elles furent particulièrement tendues sous le régime de Ngô Dinh Diêm (1955-1963). Peu après son arrivée au pouvoir, celui-ci décréta en effet l'interdiction de toutes les congrégations chinoises. Il édicta en outre le 7 décembre 1955 une série de mesures visant à assimiler la communauté sino-vietnamienne. Ces mesures, dont l'application fut inégale, heurtèrent profondément la communauté chinoise et provoquèrent une crise entre le Sud-Vietnam et Taiwan, dont la plupart des Hoa possédaient la nationalité. Sur le plan économique, l'emprise chinoise sur de nombreux secteurs de l'économie sud-vietnamienne ne cessa de se renforcer au cours des années. Elle prit une dimension particulièrement importante sous le régime de Thieu (1965-1975), les Hoa ayant noué de bonnes relations avec l'équipe au pouvoir. Cette situation profita aux Chinois les plus riches, banquiers et importateurs, qui financèrent les opérations des dirigeants, glanant au passage de substantiels bénéfices. C'est ainsi que certains hommes d'affaires hoa dominèrent les marchés de l'importation du riz américain, de la farine, du ciment ou encore du cuivre grâce à la récupération des douilles de canon. Cette situation dura jusqu'à la reprise en main musclée de l'économie nationale par les autorités du Vietnam réunifié.

¹⁰⁵ M. C. PAO, The Sino-Vietnamese dispute over the ethnic Chinese, *The China Quarterly*, n° 90, juin 1982.

L'attitude des autorités nord-vietnamiennes envers les Hoa du Nord-Vietnam fut, quant à elle, largement déterminée par l'affinité idéologique qui existait entre Pékin et Hanoi dans les années cinquante et soixante. De plus, la Chine étant à cette époque le principal pourvoyeur de ce pays en armes, cette dépendance influa sur l'attitude des dirigeants de Hanoi. Par ailleurs, les Hoa du Nord, au nombre de 55 000 au début des années cinquante, étaient loin de représenter la même puissance numérique et économique que ceux du Sud. Artisans ou travailleurs manuels pour la plupart, leur encadrement idéologique ne présentait pas de réelles difficultés pour les autorités nord-vietnamiennes. Il fut donc convenu que leur statut ne relèverait pas des lois nationales vietnamiennes mais d'une entente directe entre Hanoi et Pékin. Un accord fut ainsi signé en 1955 entre le Parti communiste chinois et le Parti du Travail vietnamien aux termes duquel les Hoa pourraient « *par étapes, devenir citoyens vietnamiens selon le principe du consentement et après un long et patient travail idéologique de persuasion et d'éducation* »¹⁰⁶. La position plutôt bienveillante des autorités nord-vietnamiennes commença toutefois à changer vers le début des années soixante-dix en raison de la dégradation des relations avec la Chine. Les cadres supérieurs issus de la communauté chinoise furent peu à peu écartés des postes à responsabilité. Quand intervint la réunification du pays en 1976, les responsables vietnamiens ne distinguaient plus entre les communautés hoa du Nord et du Sud.

LA REUNIFICATION DU VIETNAM ET LA CRISE DE 1978

Le 30 avril 1975, Saigon tomba aux mains des troupes nord-vietnamiennes. Cet événement symbolisa la fin de la guerre du Vietnam. Dès le mois de mai 1975, les activités des congrégations et de la Chambre de Commerce de Cholon furent interdites et leurs propriétés (sièges, écoles et hôpitaux) confisquées par l'Etat. La fin du conflit en 1975 et la réunification du pays en 1976 représentèrent donc pour la communauté chinoise un tournant décisif. En effet, c'est à partir de cette année là que, résolues à tourner définitivement la page de l'ancien régime et conscientes de la dégradation croissante des relations entre la Chine et le Vietnam, les autorités nord-vietnamiennes prirent la décision de s'attaquer de front à tous les représentants du capitalisme au premier rang desquels les Hoa.

C'est ainsi qu'entre 1976 et 1978, le gouvernement vietnamien adopta une série de mesures de plus en plus restrictives à l'encontre des Sino-vietnamiens. Cette politique connut son apogée en mars 1978 avec la décision prise par les autorités d'abolir les entreprises privées dans le sud du pays, une mesure qui frappa de plein fouet les Hoa. Ces derniers étaient en effet accusés de spéculer sur le riz, le ciment et d'autres produits vitaux et soupçonnés de favoriser l'inflation grâce à leur énorme masse monétaire. Ils étaient en outre considérés comme des vecteurs de l'influence de la République Populaire de Chine. Ces mesures provoquèrent la colère de Pékin et poussèrent des dizaines de milliers de Hoa à l'exil. Leur départ

¹⁰⁶ P. DE BEAUREGARD, J.-P. CABESTAN, J.-L. DOMENACH, F. GODEMENT, J. DE GOLDFEIM, F. JOYAUX, *La politique asiatique de la Chine*, Fondation pour les Etudes de Défense Nationale, Paris, 1986.

se fit dans des conditions dramatiques, et nul n'a oublié les photos de ces boat people, renvoyés d'un port à l'autre et dont beaucoup n'atteignirent jamais leur destination finale.

Ce drame provoqua un revirement de l'opinion publique jusque-là plutôt bien disposée envers les dirigeants de Hanoi, auréolés par leur victoire sur la puissance américaine. Hanoi connut ainsi un isolement croissant sur la scène internationale tandis que le pays s'enfonçait chaque jour d'avantage dans le marasme économique. Cet exode, qui concerna environ la moitié des Hoa, provoqua un traumatisme profond et durable chez ces derniers pour lesquels il y eut désormais un « avant 1978 » et un « après 1978 ». Bien des aspects de la communauté chinoise ne peuvent d'ailleurs être pleinement compris que si on les replace dans ce contexte. Il s'agit pour les Hoa de l'événement de référence, événement autour duquel gravite toute leur histoire récente et dont les conséquences conditionnent aujourd'hui encore nombre de leurs choix personnels, sociaux et économiques.

PERSPECTIVES

Depuis 1987, le gouvernement vietnamien a développé une politique de renouveau (*doi moi*) dont l'objectif est d'encourager les émigrés à revenir et à investir au Vietnam. Les Hoa, dont un certain nombre est désormais installé à l'étranger, en ont bénéficié et ont regagné une partie de leur influence. Mais ils demeurent un groupe allogène et faiblement assimilé, socialement et linguistiquement distinct et font régulièrement l'objet de critiques plus ou moins voilées émanant surtout de la frange de la population vietnamienne la moins favorisée par le redressement du pays, notamment en raison de leur influence économique. Présents dans de nombreux secteurs importants, particulièrement à Ho Chi Minh Ville, leur influence est sans commune mesure avec leur nombre. Intermédiaires incontournables dans de nombreuses opérations commerciales, leur puissance financière leur permet d'investir dans nombre de projets immobiliers ou industriels de la ville et de sa région. Cependant, en dépit de ce succès, il demeure chez nombre d'entre eux le sentiment d'une certaine fragilité liée aux événements antérieurs. Ce sentiment, encore très vivace, risque d'hypothéquer longtemps encore leur avenir au Vietnam.



**LE PRINCIPE UNIVERSEL DE PROTECTION DE L'INTEGRITE
PHYSIQUE DES PERSONNES
ET LA PRATIQUE DES MUTILATIONS GENITALES FEMININES**

*Pascale BOUCAUD**

La pratique des mutilations génitales féminines inclut « une large variété d'actes qui supposent l'extraction totale ou partielle des parties génitales externes et leur altération pour des raisons qui ne sont pas de caractère médical »¹⁰⁷. Les femmes qui perpétuent ces rituels reproduisent un système profondément ancré dans les mentalités et les valeurs morales et religieuses de contrôle de leur corps, de leur sexualité et de leur fécondité, par les hommes de la communauté. Le corps des femmes, dans de très nombreuses cultures, y compris occidentales, est un espace protégé et contrôlé de la reproduction du groupe. Les mutilations relèvent de ce contrôle. On « ferme » les fillettes pour préserver leur virginité, éviter les grossesses, bref leur imposer un code de conduite afin de trouver un mari.

Pourquoi ce contrôle ? La femme est avant tout reproductrice de la lignée ; à défaut d'être épouse, elle doit être impérativement mère. Dans certaines cultures, elle doit faire la preuve de sa fécondité pour être épousée. Son corps est contrôlé par des normes et des valeurs culturelles, religieuses et morales qui fixent les règles de la sexualité et relient la reproduction biologique à la reproduction sociale.

La sexualité dont on connaît l'importance dans le développement de la personnalité fait l'objet de constructions dont les femmes subissent le plus les contraintes. La domination masculine, avec le statut de chef de famille reconnu par tous les codes de famille coutumiers ou modernes africains, s'exerce à travers l'appropriation et le contrôle de la fécondité de la femme, donc de son corps. La subordination des femmes repose largement sur ce contrôle de leur corps et les mutilations génitales en relèvent.

Initialement, ces pratiques étaient connues sous le terme de « circoncision féminine ». L'expression « mutilation génitale féminine » a été introduite en 1970. Le terme « mutilation » établit d'abord une claire distinction avec la circoncision masculine et donne ensuite une connotation négative, soulignant ainsi la gravité de

* Professeure de Droit international à l'Université catholique de Lyon.

¹⁰⁷ SHELL-DUNCAN, BETTINA & YLVA HERNLUND, Eds (2000), *Female circumcision in Africa : culture, controversy and change*, Lynne Rienner Publisher – Londres.

l'acte. En 1990, cette terminologie fut adoptée par la troisième conférence du Comité interafricain sur les pratiques traditionnelles affectant la santé de la femme et de l'enfant, conférence qui s'est tenue à Addis-Abeba. Un an plus tard, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) recommandait aux Nations-Unies d'adopter cette terminologie.

L'utilisation du terme « mutilation » renforce l'idée que cette pratique est une violation des droits humains des filles et des femmes et qu'il faut donc promouvoir un mouvement national et international en faveur de son abandon. Cependant, dans le contexte universel, ce terme peut être problématique. Les langues locales utilisent normalement le terme « ablation », terme plus neutre. Les parents peuvent, en effet, accepter une ablation ; en revanche, ils n'accepteront pas que l'on mutile leur enfant. En 2005, le Rapporteur spécial des Nations-Unies sur les pratiques traditionnelles, Madame Halima Warzazi¹⁰⁸, demandait du tact et de la patience en ce domaine et attirait l'attention sur le risque de sataniser ou de rendre démoniaques certaines cultures, régions ou communautés déterminées. Il a donc été décidé au niveau international d'utiliser l'expression « ablation/mutilation génitale féminine ».

Que recouvrent ces pratiques ?

Une nouvelle classification a été établie par l'Organisation mondiale de la santé en collaboration avec l'UNICEF et le Fonds de développement des Nations-Unies pour la femme (UNIFEM). Cette nouvelle version identifie cinq types d'Ablation/Mutilations Génitales Féminines (A/MGF) :

- le 1^{er} type vise l'ablation totale ou partielle du clitoris (clitoridectomie) ;
- le deuxième type vise l'ablation totale ou partielle des petites lèvres avec ou sans ablation du clitoris ;
- le troisième type vise l'ablation totale du clitoris et des petites lèvres avec couture des grandes lèvres : infibulation ;
- le quatrième type se réfère à un large éventail de pratiques qui incluent la couture des petites lèvres, la cautérisation brûlant le clitoris et les tissus qui l'entourent, le curetage de l'orifice vaginal, les coupures dans le vagin et l'introduction de substances corrosives à l'intérieur du vagin afin de provoquer le saignement ou dans le but de le rétrécir.
- le cinquième type se réfère à des pratiques symboliques telles que faire des entailles ou des trous dans le clitoris afin d'extraire quelques gouttes de sang.

¹⁰⁸ Ms HALIMA EMBAREK WARZAZI, « Final report on the situation regarding the elimination of traditional practices affecting the health of women and the girl child » E/CN. 4/Sub. 2/2005/36 - 11 July 2005.

Où se pratiquent les A/MGF ?

La majorité des filles et femmes qui sont concernées vivent dans 28 pays d'Afrique et du Moyen-Orient. En Afrique, ces pays forment un large groupe qui s'étend du Sénégal à l'Ouest jusqu'en Somalie à l'Est. On sait également que certaines communautés du Yémen, du Sultanat d'Oman ainsi que de l'Inde, de l'Indonésie et de la Malaisie pratiquent ces mutilations génitales féminines. Mais à l'intérieur de ces pays, les pratiques varient beaucoup en fonction de l'identité ethnique.

Des différences sont aussi perceptibles dans la moyenne d'âge des fillettes concernées. En Afrique de l'Ouest où la mutilation est considérée comme un « rite de passage » de l'enfance au statut de femme, l'âge auquel la pratique intervient se situe aux environs de 14 ou 15 ans. En Afrique de l'Est, la mutilation intervient beaucoup plus tôt, entre 7 et 8 ans. Là encore, à l'intérieur de chaque pays, les variations reflètent la distribution des groupes ethniques. Au Soudan, par exemple dans la région du Darfour où prédomine la population Four et Arabe, 75 % des fillettes sont soumises à ces pratiques entre 9 et 10 ans, alors que dans le Kassala, où prédomine la population Beja, 75 % des fillettes ont été soumises à l'excision entre 4 et 5 ans. Ces pratiques ne se limitent plus aujourd'hui aux pays traditionnels. L'émigration africaine les fait apparaître en Europe du Nord, en Europe occidentale, en Australie, en Nouvelle-Zélande ou aux Etats-Unis. Les petites filles sont excisées dans le pays d'accueil ou souvent dans leur pays d'origine pendant les vacances.

Ces pratiques sont-elles conciliables avec le principe universel de protection de l'intégrité physique des personnes ? Comment les communautés concernées ont-elles réagi face à ce principe universel ?

I. CES PRATIQUES SONT-ELLES CONCILIALES AVEC LE PRINCIPE UNIVERSEL DE PROTECTION DE L'INTEGRITE PHYSIQUE DES PERSONNES ?

Le principe de protection de l'intégrité physique des personnes, prévu par le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (article 7) comme par les textes régionaux de protection des droits de l'homme, est insusceptible de restrictions ni de dérogations. Il s'agit d'un droit absolu qui, selon la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme, « consacre l'une des valeurs fondamentales des sociétés démocratiques »¹⁰⁹. D'une manière générale, la jurisprudence internationale en la matière s'accorde sur l'obligation positive pesant sur les Etats de protéger toute personne contre un danger de violation de son intégrité physique, alors qu'elle n'y aurait pas consenti¹¹⁰.

¹⁰⁹ Arrêt SOERING c. Royaume-Uni - 7 juillet 1989.

¹¹⁰ CIADH, Velasquez Rodriguez, 29 juillet 1988 - RUDH, 1998, § 175.

Dans le contexte européen, le juge a également mis à la charge des Etats parties à la Convention Européenne des Droits de l'Homme, l'obligation de prendre les mesures propres à empêcher que les personnes placées sous sa juridiction ne soient soumises à des traitements contraires à l'article 3 de cette Convention, c'est-à-dire des traitements inhumains ou dégradants, « même administrés par des particuliers ». Applicable aux relations interindividuelles, l'article 3 vient alors protéger les enfants contre les actes de maltraitance commis par leurs proches¹¹¹. L'atteinte à l'intégrité physique de l'enfant ne saurait être justifiée que pour des raisons de santé publique (vaccinations obligatoires, dépistage de certaines maladies ...) ou de santé privée (interventions chirurgicales indispensables aux soins de l'enfant). Les parents doivent alors consentir à de tels actes en représentation de leur enfant mineur.

En France, la loi actuelle exige même que le consentement du mineur soit recherché s'il est apte à exprimer sa volonté et à participer à la décision qui le concerne. Le texte parle bien de « consentement » et non « d'avis ». Cette disposition fait écho au nouvel article 371-1 du Code civil qui, modifié par la loi du 4 mars 2002 relative à l'autorité parentale, dispose que « les parents associent l'enfant aux décisions qui le concernent, selon son âge et son degré de maturité ».

Au moment de la rédaction de la Convention internationale relative aux droits de l'enfant, un long débat intervint sur cette question des « pratiques dites traditionnelles ». La première rédaction envisageait leur interdiction pure et simple. Le consensus conduisit à rajouter une condition à cette condamnation, « le caractère préjudiciable pour la santé de l'enfant ». Mais la Convention ne fait nullement référence au consentement du mineur.

Le seul principe directeur de ce texte est « l'intérêt supérieur de l'enfant » ; ce principe exige que cet intérêt soit une considération primordiale « dans toutes les mesures concernant l'enfant ». De ce fait, il incombe aux parents ou au représentant légal de l'enfant la responsabilité première du développement de l'enfant. Or, les parents qui prennent la décision de soumettre leurs filles aux mutilations génitales pensent précisément qu'ils le font dans l'intérêt supérieur de l'enfant. Il s'agit, en effet, pour cet enfant d'être accepté dans la communauté et de pouvoir se marier. Bien que les mères soient conscientes des graves conséquences physiques et psychologiques des mutilations, elles considèrent que les bénéfices sont supérieurs aux risques encourus. Un conflit apparaît donc clairement entre ce choix parental et le droit de l'enfant au respect de son intégrité physique.

Afin de mettre fin à cette tension dans le respect des cultures et des droits fondamentaux, un travail a été mené avec les parents, les familles et les diverses communautés. Une campagne a été lancée en 1998 par le Comité international des droits de l'enfant, en collaboration avec la division de la promotion de la femme et l'UNICEF. Dans ses dernières conclusions, le Comité souhaitait renforcer les

¹¹¹ Z. et autres c. Royaume-Uni - 10 mai 2001 - J.C.P. 2001, I, 342, n°3, Chronique de F. SUDRE.

mesures existantes et adopter des mesures supplémentaires, notamment en mettant en œuvre des accords bilatéraux et des programmes entre Etats voisins et en collaborant avec les chefs traditionnels et religieux. Le Comité a été soutenu dans son action par l'adoption de nouveaux textes dans le cadre de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA, Union Africaine depuis 2002).

Tout d'abord, la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant, adoptée en juillet 1990 et entrée en vigueur le 29 novembre 1999, demande aux Etats parties, dans son article 21-1°, de « prendre toutes les mesures appropriées pour abolir les coutumes et les pratiques négatives, culturelles et sociales qui sont au détriment du bien-être, de la dignité, de la croissance et du développement de l'enfant, en particulier :

- les coutumes et pratiques préjudiciables à la santé, voire à la vie de l'enfant ;
- les coutumes ou pratiques qui constituent une discrimination à l'égard de certains enfants pour des raisons de sexe ».

Le second texte adopté dans le cadre de cette organisation régionale est le protocole additionnel à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, protocole adopté le 11 juillet 2003 à Maputo et entré en vigueur en mars 2006¹¹². Ce protocole relatif aux droits des femmes en Afrique, prévoit dans son article 5(6) que les Etats doivent :

- d'une part interdire par des mesures législatives assorties de sanctions, toute forme de mutilation génitale féminine, la scarification, la médicalisation des mutilations génitales féminines et toutes les autres pratiques néfastes ;
- d'autre part, protéger les femmes qui courent le risque de subir les pratiques néfastes ou toutes autres formes de violence d'abus et d'intolérance.

Suite à cette mobilisation des instances internationales et régionales de protection des droits de l'homme, un grand nombre de pays africains concernés ont adopté des textes répressifs criminalisant la mutilation génitale féminine. Au Niger, par exemple, les articles 231 et 233 du Code pénal condamnent quiconque aura tenté de commettre un acte de mutilation génitale à une peine de 6 mois à 3 ans de prison et à une amende de 20 000 à 200 000 Francs C.F.A. Les peines de prison peuvent aller de 10 à 20 ans si l'action a conduit à la mort sans intention de la donner.

¹¹² Aujourd'hui, ce protocole est ratifié par 17 Etats : Comores, Djibouti, Mali, Namibie, Nigéria, Rwanda, Afrique du Sud, Sénégal, Libye, Lesotho, Bénin, Cap-Vert, Gambie, Malawi, Mozambique, Mauritanie, Tanzanie.

En Guinée, le gouvernement a lancé une vaste campagne de sensibilisation auprès des familles en informant des risques encourus pour la santé, la reproduction et la propagation du sida. Depuis juillet 2000, une loi, dite loi sur la santé reproductive, pénalise les personnes qui pratiquent l'excision. D'autres pays ont également adopté des textes répressifs : le Kenya, Djibouti, l'Égypte, la Côte d'Ivoire, le Sénégal, le Togo¹¹³. Dans certains pays, des procès ont marqué les esprits : au Libéria, par exemple, en 1994, une exciseuse et des membres de la société secrète « *Vai Sande* » ont été condamnés à verser 500 dollars à la famille d'une jeune fille excisée, pour blessures infligées de force et contre sa volonté.

Les pays d'accueil étaient également intervenus quelques années auparavant lorsqu'ils furent confrontés au problème. Les pays anglophones et scandinaves légiférèrent spécifiquement sur le sujet en créant des lois spéciales ou en insérant de nouveaux articles dans leur code pénal. C'est ainsi que la Suède (1983), la Grande-Bretagne (1985), la Belgique (1990), le Canada (1992) adoptèrent des textes relatifs à la circoncision féminine. Il est intéressant de noter que le Canada, le Royaume-Uni et la Nouvelle-Zélande avaient soumis leurs lois à une exception : si l'opération est faite par une personne ayant le droit de pratiquer la médecine et si cette opération ne porte pas atteinte à la santé de la personne, l'acte ne sera pas incriminé. Or, l'Association Médicale Mondiale condamnait catégoriquement dès 1993 la pratique de l'A/MGF ainsi que la participation des médecins à son exécution¹¹⁴. Elle déclarait qu'aucune forme de mutilation génitale ne devait être pratiquée par les professions médicales en aucun lieu, pas même dans les hôpitaux ou autres établissements sanitaires.

Les autres pays européens concernés utilisèrent leur droit pénal existant afin de criminaliser ces pratiques. En France¹¹⁵, par exemple, c'est l'infraction de coups et blessures volontaires ayant entraîné la mort sans intention de la donner qui fut d'abord retenue. Aujourd'hui, la jurisprudence retient le crime de mutilation. Trente six procès ont eu lieu entre 1979 et 2004. Jusqu'en 2002, les parents n'étaient condamnés qu'à des peines d'emprisonnement de courte durée avec sursis¹¹⁶. Depuis 2003, les cours d'assises ajoutent à ces condamnations avec sursis des mises à l'épreuve¹¹⁷. Ce qui tend à prouver que les juges, entre 1979 et 2003, se montrèrent cléments envers les parents tiraillés entre leurs coutumes traditionnelles et les dispositions du droit pénal français. En revanche, les cours d'assises se sont toujours montrées beaucoup plus sévères à l'égard des exciseuses.

¹¹³ Respectivement en 1982, 1995, 1997 et 1998.

¹¹⁴ Déclaration de condamnation des mutilations génitales féminines, adoptée à la 45^{ème} Assemblée Médicale Mondiale (Budapest - Hongrie, octobre 1993).

¹¹⁵ Au 1^{er} janvier 2002, 35 000 fillettes et adolescentes étaient excisées ou menacées de l'être, dont 19 000 pour la seule région parisienne.

¹¹⁶ Le 18 mars 1998, la Cour d'Assises de Créteil condamnait M. KANTE et ses deux épouses à un an d'emprisonnement avec sursis, pour avoir fait exciser leurs trois filles en 1993.

¹¹⁷ Le 10 janvier 2003, la Cour d'Assises de Paris condamnait Mme DIANKA à cinq ans d'emprisonnement avec sursis et 3 ans de mise à l'épreuve pour l'excision de sa fille en 1995 et à 12 000 € de dommages et intérêts au profit de cette dernière.

En 1991, la Cour d'assises de Paris condamnait l'exciseuse Aramata Soukho à cinq ans de réclusion criminelle pour l'excision des six filles Coulibaly entre 1982 et 1983. En 1999, le 16 février, cette même Cour d'assises condamnait une autre exciseuse, Madame Hawa Gréou, une malienne qui avait pratiqué l'excision sur 48 enfants. La condamnation s'élevait à 8 ans d'emprisonnement. Les parents, quant à eux, furent condamnés à 5 ans de prison avec sursis. Cependant, depuis 2002, des dommages-intérêts sont versés aux victimes. Exciseuses ou parents doivent verser à la victime, selon les cas, entre 12 000 et 25 000 €¹¹⁸.

Afin de rendre plus effective la répression, la loi relative aux violences ayant entraîné une mutilation ou une infirmité permanente a été modifiée le 4 avril 2006. Ainsi, le délai de prescription en matière d'action publique passe de 10 ans à 20 ans à partir de la majorité de la victime. La répression des mutilations sexuelles commises à l'étranger est renforcée. De plus, la loi modifie l'article 226-14-1° du Code pénal en ajoutant explicitement « les mutilations sexuelles » à la liste des sévices autorisant une dérogation au secret professionnel médical. Par ailleurs, toute personne ayant connaissance du risque d'excision que court une enfant a l'obligation de le signaler sous peine d'être sanctionnée pour non-assistance à personne en danger (article 223-6 code pénal). Le signalement peut être effectué auprès du Procureur de la République du lieu de résidence ou des services sociaux et médico-sociaux, notamment le service départemental de protection maternelle et infantile et le service départemental de l'aide sociale à l'enfance.

Enfin, un système de prévention original avait été préconisé par les juridictions administratives lyonnaises en 1996. Le Tribunal administratif de Lyon le 12 juin de cette année là, censurait pour excès de pouvoir la décision du Préfet de la Loire d'éloigner une femme à destination de la Guinée, après qu'elle ait été condamnée par la Cour d'Appel de Lyon à une interdiction définitive du territoire français. Or cette femme faisait valoir que ses deux fillettes, qu'elle devait emmener avec elle en raison de leur jeune âge, seraient menacées d'excision en cas de retour dans ce pays et demandait l'annulation de la décision préfectorale.

Les juges administratifs firent droit à sa requête au motif que « l'excision constitue une mutilation du corps de la femme qui génère des souffrances intenses, qu'elle est fréquemment suivie de complications infectieuses pouvant entraîner la mort ; que, par suite, l'excision pratiquée contre leur volonté sur une personne ou sur ses enfants, constitue un traitement inhumain ou dégradant au sens de l'article 3 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme ».

¹¹⁸ La Cour d'Assises de Paris, le 30 janvier 2004 condamnait Mme SAKILIBA pour l'excision de sa fille à 5 ans de prison avec sursis et à 25 000 € de dommages et intérêts au profit de cette dernière.

II. COMMENT LES COMMUNAUTES CONCERNEES ONT-ELLES REAGI FACE A CE PRINCIPE UNIVERSEL ?

Certains des premiers programmes ayant pour objectif l'abandon de ces pratiques, insistaient beaucoup sur leurs conséquences pour la santé de l'enfant. Bien que ces initiatives aient été importantes pour augmenter la conscience publique sur les risques, l'accent mis sur les conséquences sanitaires, loin du contexte des droits fondamentaux, a contribué involontairement au phénomène de « médicalisation » et aux « interventions symboliques ». Un nombre important de parents a donc préféré que l'opération de leurs filles se déroule dans de bonnes conditions d'hygiène, en réduisant les risques pour leur santé et leur vie.

La médicalisation était alors soutenue en partie par des professionnels de la santé pour lesquels les mutilations représentaient une source de revenus¹¹⁹. Les initiatives ayant eu plus de succès avaient les droits fondamentaux comme base pour l'action et se fondaient sur le travail des communautés pour définir les problèmes et les solutionner.

Au Sénégal, par exemple, TOSTAN, une organisation non gouvernementale internationale, spécialisée dans l'éducation non formelle, a développé une méthode basée sur la promotion des droits de l'homme. Ce programme communautaire est un programme d'éducation non formel et participatif se déroulant sur trente mois. Il a été mis en œuvre dans plus de 1 500 communautés de onze régions du pays, avec l'appui de l'UNICEF et en collaboration avec le gouvernement. Les modules du programme couvraient les thèmes suivants : démocratie et droits de l'homme, résolution des problèmes, hygiène et santé, alphabétisation, mathématiques et gestion. Les informations et les cours étaient partagés avec les familles, les amis, les proches et les autres communautés à travers un processus de diffusion très bien organisé.

Ce programme a eu des résultats importants, notamment l'augmentation de l'inscription des filles dans les écoles, l'enregistrement systématique des naissances ainsi qu'une véritable réflexion sur les mutilations génitales féminines. L'opportunité de comprendre ce que sont les droits fondamentaux et d'en explorer l'impact direct sur la communauté a augmenté la capacité du groupe à faire face au problème des pratiques traditionnelles.

Au Burkina Faso, l'organisation non gouvernementale « Mwangaza Action » a adapté ce programme et l'a introduit dans vingt trois communautés. En 2002, des efforts ont été réalisés pour l'adapter également en Guinée et au Soudan. Dans ce dernier pays, le programme introduisit un large débat sur les croyances traditionnelles fondées sur l'honneur, la honte, la virginité et la possibilité de se

¹¹⁹ OMS (1999) - Female genital mutilation - Programmes to date : what works and what doesn't - A review, Organisation Mondiale de la Santé, Genève.

marier. Il existe aujourd'hui des indicateurs montrant qu'un nombre important des membres des communautés concernées se sont interrogés sur leurs convictions profondes et ont envisagé des comportements alternatifs.

A travers des débats et des réflexions non dirigés et sans préjugés, les conséquences des mutilations génitales féminines, occultées dans un premier temps, tendent à émerger au moment où les femmes et les hommes échangent leurs propres expériences et celles de leurs filles. Dans les pays où la pratique des mutilations est associée aux rites d'initiation ou aux cérémonies de majorité qui marquent le passage à la vie adulte (communautés de Gambie, Kenya, Tanzanie, Ouganda), les actions se sont tournées vers le développement d'autres rites de passage alternatifs. Ces rites alternatifs conservent les aspects socioculturels positifs du rituel antérieur, mais n'exigent plus que les fillettes soient soumises aux mutilations génitales. Dans le même temps, ces programmes ont inclus la remise de prêts afin que les exciseuses traditionnelles puissent bénéficier d'une reconversion professionnelle et obtenir ainsi d'autres sources de revenus.

De telles expériences permettent de constater que l'évocation des mutilations génitales ne renvoie plus d'emblée aux termes de valeurs culturelles ou de santé reproductive, mais au terme de « droits ». Un minimum de droits fondamentaux est aujourd'hui reconnu universellement comme « noyau dur » irréductible. Ce noyau dur intègre en particulier le droit de la personne au respect de son intégrité physique. Sur le fondement de ce droit, des juridictions internationales ont pu condamner des pratiques culturelles d'autres civilisations. C'est ainsi que la Cour européenne des droits de l'homme condamne la pratique iranienne de lapidation d'une femme pour adultère¹²⁰. C'est ainsi que cette même Cour pose comme limite aux pratiques sadomasochistes, le respect de la volonté de la « victime », « dont le propre droit au libre choix d'exercice de sa sexualité doit aussi être garanti »¹²¹. De la même manière, la pratique des mutilations génitales doit être repensée en tenant compte des droits des filles et des femmes à l'éducation, au respect de leur intégrité physique et de leur sexualité.

Le droit international des droits de l'homme, dont font partie les textes élaborés dans le cadre de l'Union africaine, est un outil remarquable permettant la mise en œuvre de ces droits. Aussi, faut-il mettre ces textes à la disposition des femmes. Souhaitons que la Commission et la Cour africaines des droits de l'homme et des peuples soient un jour saisies de cette question !



¹²⁰ CEDH - Jabari c. Turquie - 11 Juillet 2000.

¹²¹ CEDH - K. A & A.D. c. Belgique - 17 Février 2005.

LE DIPTYQUE AFRICANITE-UNIVERSALITE OU LA DOUBLE IDENTITE DE L'ORDRE JURIDICTIONNEL AFRICAIN DE PROTECTION DES DROITS DE L'HOMME

Roger Koussetogue KOUDÉ*

L'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme et des peuples¹²² suscite généralement des commentaires et des analyses controversés, parfois excessifs. Cet ordre juridictionnel qui est, de l'avis même de ses inspirateurs, fondé sur l'éthique africaine dont la valeur axiale est avant tout l'éminente dignité de la personne humaine¹²³, fait néanmoins l'objet de nombreuses critiques du fait de sa pauvreté normative et de son inefficacité institutionnelle, sans oublier les pesanteurs politico-diplomatiques auxquelles il serait régulièrement soumis.

Ces analyses et commentaires relèvent principalement de trois grandes tendances :

i. *Primo*, une approche trop facilement optimiste - voire romantique -, pétrie d'autosatisfaction¹²⁴ tout en prétendant à une spécificité africaine en matière de droits de l'homme qui n'aurait rien à voir avec ce qui se passe sous d'autres cieux, en particulier en Occident. Les racines explicatives de cet optimisme, intellectuellement et psychologiquement réconfortant mais peu satisfaisant à la lumière des réalités observables, remontent à la fameuse thèse de l'authenticité africaine¹²⁵ qui a fait autorité au cours des deux premières décennies des

* Maître-assistant en Droit international et en Philosophie du droit à l'Université catholique de Lyon.

¹²² Partant de l'expérience jurisprudentielle de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples et de l'entrée en vigueur, depuis le 24 janvier 2004, du Protocole de Ouagadougou de 1998 portant création de la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, on peut se croire autorisé à parler d'un ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme ; ce qui n'était véritablement pas le cas dans le dispositif initial de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples telle qu'elle a été adoptée le 27 juin 1981.

¹²³ Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, Préambule, § 4 & 5.

¹²⁴ Cette tendance à l'autosatisfaction est encore plus perceptible dans la Charte arabe des droits de l'homme où l'on va jusqu'à établir une sorte de supériorité, morale et culturelle, du monde arabo-musulman (« [...] la meilleure des communautés que Dieu ait créées ») sur le reste du monde.

¹²⁵ Idée noble certes, visant à décomplexer l'homme africain, à lui restituer sa dignité et son identité bafouées, mais qui a très vite été pervertie par des hommes politiques en crise de légitimité, manipulés eux-mêmes par une élite intellectuelle avide de pouvoir. Ainsi, prenant prétexte de l'authenticité africaine, de nombreux pays africains se sont longtemps opposés à la mise en œuvre effective des instruments juridiques internationaux en matière des droits de l'homme - auxquels ils ont pourtant

indépendances africaines. La thèse de l'authenticité semble aujourd'hui céder du terrain à une thèse nouvelle, celle qui prône une sorte d'exception culturelle africaine en matière de droits de l'homme ;

ii. *Secundo*, une lecture plutôt pessimiste, sévère et parfois fantaisiste qui tend, soit à douter de la capacité de l'Afrique à développer un véritable système de protection des droits de l'homme, soit encore à réduire ce système à un simple « *habit de gala* » pour accéder à la « *civilisation universelle des droits de l'homme*¹²⁶ ». Les violations souvent graves et systématiques des droits de l'homme sur ce continent ainsi que la récusation régulière par les dirigeants africains ou leurs idéologues des discours mêmes qui fondent ces droits, prétendument au nom de la spécificité africaine, semblent donner du crédit à cette lecture pessimiste selon laquelle les droits de l'homme seraient incompatibles avec les cultures africaines – voire étrangers à elles – et que l'Afrique n'aurait d'ailleurs jamais pensé les droits de l'homme comme tels¹²⁷. Cette deuxième lecture s'apparente aux théories essentialistes et exclusivistes selon lesquelles les droits de l'homme seraient une invention *ex nihilo*, d'essence exclusivement occidentale¹²⁸ mais suffisamment universelles pour pouvoir s'exporter partout dans le monde... Dès lors, c'est avec des standards et des référentiels extra-africains que l'on s'autorise à évaluer les droits de l'homme en Afrique, abstraction ainsi faite des réalités locales caractérisées par un environnement socioculturel atypique, une instabilité politique chronique ainsi que la généralisation de la violence, etc. ;

iii. *Tertio*, une approche qui se veut pragmatique et qui situe l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme dans une posture de double allégeance : d'une part, la fidélité aux « valeurs de civilisation africaine¹²⁹ » et, d'autre part, la conformité à l'ordre international de protection desdits droits. Telle est la philosophie que sous-tendent les articles 60 et 61 de la Charte africaine qui sont à l'origine de la fameuse lecture dynamique à laquelle la plupart des commentateurs font allusion. C'est aussi cette lecture dynamique qui justifie les emprunts normatifs de la Commission africaine des droits de l'homme et des

librement souscrit -, créant ainsi une vaste confusion autour des valeurs africaines profondes et leur aptitude à honorer l'homme dans sa dignité intrinsèque.

¹²⁶ SINDJOUN L., « La civilisation internationale des mœurs : éléments pour une sociologie de l'idéalisme structurel dans les relations internationales », *Etudes internationales*, vol. 27, n°4, déc. 1996, p. 848.

¹²⁷ L'Afrique donne aujourd'hui encore l'image d'une société profondément marquée par la violence et les violations massives des droits de l'homme. Cette image d'une Afrique soumise au déferlement de la violence semble jeter un doute sur la crédibilité même des valeurs africaines. En effet, comment faire admettre que l'Afrique est porteuse de valeurs positives et d'un humanisme à vocation universelle si les idéologies et les pratiques politiques africaines tendent à isoler ce continent du reste de l'humanité ?

¹²⁸ Une sorte de « miracle occidental », comme on parle de « miracle grec » dans certains domaines des sciences philosophiques et politiques ; ce qui reviendrait à penser les droits de l'homme comme le propre du génie occidental... A ce sujet, voir aussi : CORM G., *Occident-Orient La fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002, pp. 51-53 & pp. 64-69.

¹²⁹ Notion au contenu extrêmement mouvant qui s'inscrit davantage sur le terrain idéologique qu'au plan des droits de l'homme *stricto sensu*.

peuples (ci-après, la Commission africaine ou la Commission) aux systèmes européen et interaméricain de garantie des droits¹³⁰.

Certes, il est indéniable que la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples est un instrument techniquement pauvre et incohérent¹³¹. Mais une telle affirmation ne peut véritablement avoir de légitimité sans un questionnement objectif de l'environnement sociopolitique et culturel africain, de la réalité normative et institutionnelle dudit système en rapport avec l'expérience «juridictionnelle» de la Commission africaine¹³². Conçu pour relever le défi du respect et de la promotion des droits de l'homme en Afrique, l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme reste - depuis ses origines - tiraillé entre le recours aux valeurs ancestrales, d'une part, et la volonté d'intégrer la communauté éthique internationale représentée par le système onusien des droits de l'homme, d'autre part. Partant de ce diptyque africanité-universalité, il importe donc aujourd'hui de s'interroger sur la cohérence et la pertinence opératoire de l'ordre juridictionnel africain ainsi que sur sa capacité réelle à donner sens et effectivité aux droits consacrés dans la Charte de 1981 ou dans les autres instruments juridiques qui la complètent¹³³.

L'entrée en vigueur, le 24 janvier 2004, du Protocole de Ouagadougou de 1998 portant création de la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples (ci-après, la Cour africaine) a été unanimement saluée comme une évolution majeure pouvant permettre au système africain de rivaliser en efficacité avec d'autres systèmes régionaux, notamment les systèmes européen et interaméricain. Certes, la création de cet organe, doté d'une compétence proprement juridictionnelle, renforce considérablement la capacité d'action du système africain. Cette évolution (majeure) peut-elle pour autant guérir définitivement l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme de ses infirmités congénitales ?

Plus d'un quart de siècle après l'adoption de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples et quatre ans après l'entrée en vigueur du Protocole de Ouagadougou susvisé, il est légitime de s'interroger sur la pertinence de cette double identité de l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme d'un point de vue pratique, notamment à partir de l'expérience jurisprudentielle de la Commission africaine ainsi que de la mission dévolue à la

¹³⁰ Cf. OLINGA A.-D., « Les emprunts normatifs de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples aux systèmes européen et interaméricain de garantie des droits de l'homme », *Rev. tr. dr. h.*, 2005, pp. 499-537.

¹³¹ Ce constat fait que parfois, le système institué par la Charte de Banjul est davantage perçu comme un nouvel ordre humanitaire régional en Afrique que comme un véritable mécanisme juridictionnel à l'instar des deux autres systèmes régionaux, européen et interaméricain notamment (Cf. OUGERGOUZ F., *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique des droits de l'homme entre tradition et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 393).

¹³² En 19 ans d'exercice, la Commission africaine a rendu quelques 275 « décisions », dégageant de nombreux principes jurisprudentiels reconnus aujourd'hui comme tels.

¹³³ Il s'agit principalement de la Charte africaine du bien-être de l'enfant de 1990, du Protocole de Ouagadougou du 9 juin 1998 portant création de la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples et du Protocole de Maputo du 11 juillet 2003 relatif aux droits de la femme en Afrique.

jeune Cour africaine. La particularité identitaire du système africain, qui se traduit par un dispositif normatif et institutionnel spécifique, est-elle une garantie d'efficacité ou, au contraire, représente-t-elle une difficulté supplémentaire qu'il faudra savoir gérer avec intelligence ?

C'est pourquoi, partant du dispositif mis en place depuis 1981 et de la jurisprudence de la Commission africaine, il faudra s'interroger sur l'africanité même du système régional africain (ci-après, I), mais aussi, sur sa perméabilité qui est indubitablement un facteur d'enrichissement en même temps qu'un risque réel d'altération (ci-après, II).

I. L'AFRICANITE DE L'ORDRE AFRICAIN DE PROTECTION DES DROITS DE L'HOMME : UN MECANISME FONDE SUR LES « VERTUS HISTORIQUES ET LES VALEURS DE CIVILISATION AFRICAINE¹³⁴ »

L'idée de doter le continent africain d'un instrument juridique relatif aux droits de l'homme et d'un organe panafricain de protection, correspond aux indépendances africaines intervenues dans un contexte international marqué par le réveil des peuples anciennement colonisés et dont le droit à l'autodétermination a été reconnu comme tel par la communauté internationale¹³⁵. La Conférence panafricaine de Lagos (Nigéria) de 1961 avait déjà proclamé la primauté du droit en Afrique et appelé dans ses résolutions¹³⁶ les Etats africains à adopter une convention africaine des droits de l'homme et à créer une cour accessible à toutes les personnes se trouvant sous leur juridiction. L'initiative de Lagos visait la création d'un véritable ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme sur la base d'un instrument juridique opposable aux jeunes Etats.

Cependant, lors de la création en 1963 de l'Organisation de l'unité africaine (OUA¹³⁷), la question des droits de l'homme était une préoccupation périphérique par rapport au bloc des priorités de l'organisation continentale, lesquelles priorités concernaient essentiellement, entre autres : l'autodétermination des peuples encore

¹³⁴ Cf. Charte africaine (Préambule, § 4).

¹³⁵ En effet, conformément aux dispositions de la Charte, l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations unies (ONU) a reconnu dès 1950 le droit des peuples et des nations à disposer d'eux-mêmes comme un droit essentiel de l'homme. Aussi, la Conférence afro-asiatique de 1955 (Bandoeng, Indonésie) a déclaré que « le colonialisme dans toutes ses manifestations est un mal auquel il doit être mis fin rapidement » et que « la question des peuples soumis à l'assujettissement à l'étranger, à sa domination et à son exploitation constitue une négation des droits fondamentaux de l'homme ». La Conférence considère donc que ce qui précède est « contraire à la Charte des Nations unies et empêche de favoriser la paix et la coopération mondiales ». Par conséquent, la Conférence appuie « la cause de la liberté et de l'indépendance de tous les peuples »...

¹³⁶ Ces résolutions sont connues sous le nom de *The Law of Lagos* (le Droit de Lagos). La Conférence de Lagos a été organisée avec, notamment, le concours de la Commission internationale des juristes (CIJ).

¹³⁷ Aujourd'hui Union africaine (UA), suite à l'entrée en vigueur de l'Acte constitutif de Lomé du 11 juillet 2000. L'Union africaine a officiellement pris la succession de l'OUA le 9 juillet 2002 lors de la Conférence de Durban en Afrique du Sud. Elle a pour vocation, entre autres, d'affranchir le continent africain des conflits et du sous développement...

sous domination coloniale¹³⁸, l'unité politique du continent et l'intégration régionale africaine, la paix et la sécurité ainsi que la gestion des conflits relatifs aux frontières héritées de la colonisation¹³⁹, le développement économique et social, etc. auxquelles vient s'ajouter la lutte contre l'apartheid en Afrique australe. De nombreux commentateurs ont exposé les facteurs internes et externes, principalement durant la décennie 1970-1980, qui ont conduit les Etats africains à doter le continent d'un instrument juridique relatif aux droits de l'homme¹⁴⁰.

La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (ci-après, la Charte africaine) est la résultante de ce processus qui a vu l'émergence sur le continent africain d'un ordre juridictionnel de protection des droits de l'homme dont l'évolution récente contraste considérablement avec ses prétentions initiales à une identité authentiquement africaine. En effet, ce que l'on considère généralement comme représentant les traits spécifiques du système africain par rapport aux autres mécanismes régionaux de protection des droits de l'homme est à rechercher dans la Charte africaine¹⁴¹ qui consacre non seulement les droits - individuels et droits collectifs, notamment les droits des peuples (A) -, mais aussi les devoirs de l'homme (B). Cette formulation spécifique n'est pas sans conséquences sur les droits énoncés (C).

A. Les droits des peuples

L'affirmation des droits des peuples a souvent été mentionnée comme une originalité africaine fondée sur l'idée que tous les peuples ont droit à l'existence et à l'autodétermination, idée à laquelle les Etats africains sont particulièrement sensibles, vu l'histoire de ce continent qui fut marqué par différentes formes de domination. En effet, la Charte africaine affirme, dès le préambule, sa filiation à la Charte de l'OUA aux termes de laquelle « *la liberté, l'égalité, la justice et la dignité sont les objectifs essentiels à la réalisation des aspirations légitimes des peuples africains*¹⁴² ». Aussi, l'article 19 de la Charte africaine proclame l'égalité des peuples en droits : rien ne peut donc justifier la domination d'un peuple par un autre peuple. Les dispositions suivantes consacrent le droit imprescriptible et

¹³⁸ Il s'agit principalement des peuples des pays sous la colonisation portugaise (Angola, Cap-Vert, Guinée-Bissau, Mozambique et Sao-Tomé et Príncipe) et des pays d'Afrique australe en lutte contre le système d'apartheid, etc.

¹³⁹ Cf. Résolution AHG/Rés. 16 (I), la Déclaration du Caire du 31 juillet 1964 sur l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation.

¹⁴⁰ OUGREGOUZ F., *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique des droits de l'homme, entre tradition et modernité*, op. cit., pp. 5-40.

¹⁴¹ Dans son allocution lors de la réunion des experts juridiques africains de Dakar de 1979, le président sénégalais d'alors, Léopold S. Senghor, a évoqué presque d'un trait l'africanité de la future Charte africaine lorsqu'il insistait à ce que l'on se réfère aux droits des peuples : « *Nous entendons simplement par là marquer notre attachement aux droits économiques, sociaux et culturels, aux droits collectifs, en général, et les droits qui revêtent une importance particulière dans notre situation de pays en voie de développement* », tout en ajoutant qu'en Afrique, « *l'individu et ses droits sont enveloppés dans la protection de la famille et autres communautés* ». (Cf. VILJOEN F., « Les travaux préparatoires de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », in *Les droits de l'homme en Afrique*, Institut des droits de l'homme de Lyon-Université catholique de Lyon, 2004, pp. 14-34).

¹⁴² Cf. Charte de l'OUA (Préambule, § 2).

inaliénable des peuples à l'autodétermination ainsi que leur droit légitime de se libérer de leur état de domination en recourant à tous les moyens reconnus par la Communauté internationale¹⁴³ (art. 20), le droit des peuples à la libre disposition de leurs richesses et de leurs ressources naturelles (art. 21).

Viennent ensuite, les droits des peuples difficilement évaluables comme le droit au développement économique, social et culturel dans le strict respect de leur liberté et de leur identité ; le droit à la jouissance égale du patrimoine commun de l'humanité, le droit à la paix et à la sécurité tant sur le plan national que sur le plan international (art. 22 & 23). Ces droits, dont on ignore le degré réel d'opposabilité aux Etats parties, sont affirmés tout en faisant appel à la coopération et à la solidarité internationale, ainsi qu'en référence à la Charte de l'ONU et celle de l'OUA.

Comme on peut le constater, la proclamation des droits des peuples dans la Charte africaine est certes liée au passé spécifique de cette partie du monde, mais elle est aussi à inscrire dans le contexte d'alors marqué par la volonté de la communauté internationale à œuvrer en faveur de l'émancipation des peuples jusqu'alors sous domination étrangère. Se fondant sur les principes directeurs des Nations unies, l'Assemblée générale de l'Organisation reconnaît pour la première fois le 4 décembre 1950, et par voie de résolution, le libre droit des peuples et des nations à disposer d'eux-mêmes. Il s'en est suivi une série de résolutions qui vont renforcer le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes¹⁴⁴, droit que la Cour

¹⁴³ Il s'agit là d'une référence explicite à la résolution 1514 (XV) du 14 décembre 1970, la Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux, qui proclame dès le préambule la nature intrinsèquement illicite de toute forme de domination d'un peuple par un autre et « la nécessité de mettre rapidement et inconditionnellement fin (à la colonisation) sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations ».

¹⁴⁴ Il s'agit de :

- La résolution 1514 (XV) précitée ;
- La résolution 1803 (XVII) relative à la souveraineté permanente des peuples et des nations sur leurs richesses et leurs ressources naturelles ;
- La Déclaration du 21 décembre 1965 sur l'inadmissibilité de l'intervention dans les affaires intérieures des Etats et la protection de leur indépendance et de leur souveraineté¹⁴⁴ qui assimile l'intervention armée à l'agression et que, « aucun Etat n'a le droit d'intervenir directement ou indirectement, pour quelque raison que ce soit, dans les affaires intérieures ou extérieures d'un autre Etat. En conséquence, non seulement l'intervention armée, mais aussi toute autre forme d'ingérence ou toute menace dirigée contre la personnalité d'un Etat ou contre ses éléments politiques, économiques et culturels, sont condamnés » (art. 1^{er}) ;
- La Déclaration relative aux principes du droit international touchant aux relations amicales et à la coopération entre les Etats, conformément à la Charte des Nations unies. Le préambule de la Déclaration pose comme principe axial, « l'égalité de droit des peuples et leur droit à disposer d'eux-mêmes » qui constitue une « contribution significative au droit international contemporain » et que « son application effective est de la plus haute importance pour promouvoir les relations amicales entre les Etats fondés sur le respect du principe de l'égalité souveraine » ;
- La Déclaration du 9 décembre 1981 sur l'inadmissibilité de l'ingérence dans les affaires intérieures qui interdit aux Etats « d'exploiter ou déformer les questions relatives aux droits de l'homme dans le but de s'ingérer dans les affaires intérieures des Etats ». Le texte de la Déclaration réaffirme « le droit souverain et inaliénable d'un Etat de déterminer librement son propre système politique, économique, culturel et social, de développer ses relations internationales et d'exercer une

internationale de justice (CIJ) fera émerger à travers un certain nombre d'affaires¹⁴⁵. Cependant, si la conception africaine des droits de l'homme fait du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes un élément essentiel pour la réalisation des droits individuels, ces derniers ne peuvent se concevoir qu'en rapport avec les devoirs de l'homme.

B. Les devoirs de l'homme

Tenant compte des vertus des traditions historiques et des valeurs de civilisation africaine qui doivent inspirer et caractériser toute réflexion en matière des droits de l'homme, la Charte africaine consacre simultanément - et de « façon originale », aime-t-on à le mentionner - les droits et les devoirs de l'homme. Les devoirs de l'homme dont il est question sont de deux ordres : les devoirs généraux vis-à-vis de la famille, de la société et de l'Etat, d'une part (art. 27), et les devoirs spécifiques vis-à-vis de ses « *semblables sans discrimination aucune* » (art. 28), d'autre part. Cette formulation « originale », généralement présentée comme étant d'essence spécifiquement africaine, est aussi une critique implicite à l'égard de la conception « occidentale » des droits de l'homme en raison de sa tendance à l'individualisme.

Le même reproche est fait, à tort ou à raison, à la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 qui serait, *grosso modo*, la sœur jumelle de la conception occidentale susmentionnée. Cependant, à y voir de près, la Charte africaine ne dégage aucune originalité par rapport aux instruments juridiques internationaux classiques comme la Déclaration universelle des droits de l'homme ou les deux Pactes internationaux de 1966. Telle est d'ailleurs la conclusion que tire Fatsa Ougergouz lors qu'il écrit : « [...] *les points de convergence entre celles-ci (la Charte africaine et la Déclaration universelle) l'emportent en effet nettement sur leurs différences*¹⁴⁶ ». Cette opinion est partagée par Valère E. Yemet qui souligne, pour sa part, que « *la majorité des normes de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples est reprise des autres instruments universels et régionaux des droits de l'homme*¹⁴⁷ ».

Ajoutons qu'en remontant l'histoire de la pensée des droits de l'homme, l'on se rend bien compte que ce débat idéologique s'apparente à celui qui avait déjà prévalu lors des travaux préparatoires de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. En effet, il était initialement question d'une « *Déclaration des*

souveraineté permanente sur ses ressources naturelles conformément à la volonté de son peuple et sans intervention, ingérence, subversion, coercition ou menace extérieure, sous quelque forme que ce soit ».

¹⁴⁵ Voir principalement : affaire relative à la présence continue de l'Afrique du Sud en Namibie (Sud-ouest africain) nonobstant la résolution 276/1970 (avis consultatif du 21 juin 1971) et affaire du Sahara occidental où la Cour a estimé que les territoires habités par des tribus ou des peuples ayant une organisation sociale et politique ne pouvaient pas être considérés comme des *terra nullius* et qu'il n'y avait pas de raison pour écarter le principe d'autodétermination.

¹⁴⁶ OUGERGOUZ, F., *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique des droits de l'homme, entre tradition et modernité*, op. cit., p. 67.

¹⁴⁷ E. YEMET V., *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 44.

droits de l'homme en société »¹⁴⁸ et c'est par la suite que le titre de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen s'est peu à peu imposé. C'est ainsi que ce texte a pu acquérir son autonomie par rapport au projet initial dont il devait n'être que le début. L'adoption en 1793, par la Nation genevoise, de la Déclaration des droits et devoirs de l'homme social est intervenue dans la suite logique de cette querelle idéologique visant à affirmer la primauté du lien social, les rapports de l'individu avec la collectivité et la question de la loi¹⁴⁹.

Ce débat ancien est d'une grande actualité non seulement en Afrique, mais aussi en Occident où l'on parle d'un « crépuscule du devoir » consécutif, selon certains auteurs, au triomphe d'un individualisme délétère¹⁵⁰. Cet individualisme, qui a progressivement transformé l'homme en un sanctuaire des droits¹⁵¹, est jugé incompatible avec les « valeurs africaines positives¹⁵² ». D'où les restrictions aux droits et les absences que l'on observe dans la Charte africaine.

C. Des imprécisions, absences et restrictions dans la Charte africaine

Certains droits contenus dans la Charte africaine présentent un caractère trop général ; ce qui laisse aux mécanismes de contrôle et de sanction une marge d'interprétation assez large pour décider du contenu des droits énoncés en conformité avec les besoins du continent africain. Frans Viljoen relève dans le système une certaine préférence pour une approche minimaliste des droits de l'homme et ce, dès la « déclaration introductive » du projet de Dakar de 1979. Cette technique n'est certainement pas sans lien avec l'omission de certains droits non moins importants comme la protection de la vie privée et familiale, l'interdiction du travail forcé ou obligatoire, d'une part, et l'imprécision quant au contenu réel des droits tels les droits économiques, sociaux et culturels¹⁵³, les droits de la femme ou ceux de l'enfant, etc.¹⁵⁴, d'autre part.

¹⁴⁸ Tel est d'ailleurs le titre du texte soumis au roi de France qui l'a accepté, malgré les réticences initiales... Pour plus de précisions, voir LANGELEE G. & MANCERON G., *La conquête mondiale des droits de l'homme*, Paris, Le Cherche Midi Editeur, 1998, pp. 54-57.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 68. Voir aussi FAURE C., *Ce que déclarer les droits veut dire : histoires*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

¹⁵⁰ LIPOVETSKY G., *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

¹⁵¹ Cf. MOREAU P., « Penser le droit de la famille avec Michel Villey », in *La Création du droit par le juge*, (Archives philosophiques du droit, Tome 50), Paris, Dalloz, 2007, pp. 331-342.

¹⁵² Notion au contenu imprécis qui, associée aux devoirs de l'homme envers la société (art. 27 de la Charte africaine), est parfois perçue comme une exaltation de l'arbitraire et d'un holisme peu soucieux des droits individuels de l'homme.

¹⁵³ Ainsi en est-il de l'article 15 selon lequel « [t]oute personne a le droit de travailler dans des conditions équitables et satisfaisantes et de percevoir un salaire égal pour un travail égal ». L'article 17 énonce un énigmatique devoir de l'Etat de promouvoir et de protéger « la morale et les valeurs traditionnelles reconnues par la Communauté » et le droit de l'individu à l'éducation et à la libre participation à la vie culturelle de sa communauté sans en préciser le contenu. On pourrait ajouter l'article 18 (al. 1) qui énonce de manière tout aussi obscure l'obligation pour l'Etat de veiller à la santé physique et morale de la famille, considérée comme « l'élément naturel et la base de la société », etc.

¹⁵⁴ L'adoption de la Charte africaine du bien-être de l'enfant (1990) et du Protocole relatif aux droits de la femme en Afrique (2003) vient combler en partie ces insuffisances.

Bien que la Charte africaine consacre l'indissociabilité des droits de l'homme¹⁵⁵ et exclut toute espèce de hiérarchisation, une certaine casuistique laisse penser à un parti pris pour les droits économiques, sociaux et culturels, même si ces droits sont en général énoncés de manière assez vague. En effet, concernant les modalités d'« effectuation » des droits consacrés et donc leur opposabilité aux Etats, la Charte africaine fait abstraction de la distinction traditionnelle entre les droits de nature exécutoire (à savoir les droits civils et politiques), d'une part et les droits de nature programmatrice (c'est-à-dire les droits économiques, sociaux et culturels), d'autre part¹⁵⁶. Comme le souligne Fatsah Ougergouz, l'on peut donc légitimement déduire du caractère non programmatrice des droits économiques, sociaux et culturels que les Etats sont juridiquement tenus d'en garantir la jouissance immédiate aux citoyens¹⁵⁷.

Si la non-hiérarchisation des droits est reconnue comme telle, il n'en demeure pas moins que l'encadrement des droits diffère selon la distinction pourtant récusee dès les dispositions préambulaires. Ainsi, l'exercice des droits civils et politiques garantis par la Charte africaine est en général circonscrit *ab initio* par des clauses de limitation. Tous les droits individuels énoncés sont soumis à la clause générale de limitation contenue dans l'article 27 aux termes duquel les « *droits et libertés de chaque personne s'exercent dans le respect du droit d'autrui, de la sécurité collective, de la morale et de l'intérêt commun* ». Cette clause générale de limitation se distingue de celles prévues dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (art. 29) et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (art. 4). En effet, si les restrictions dans le système international visent à canaliser la liberté d'action des Etats, l'article 27 de la Charte africaine a ceci de particulier qu'il vise à prévenir uniquement l'exercice abusif par l'individu de ses droits et libertés¹⁵⁸.

Il n'est certes pas évident, dans le cadre restreint de cette réflexion, de débattre exhaustivement des éléments qui sont censés incarner la spécificité de l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme. Toutefois, cette première approche – basée essentiellement sur des considérations idéologiques et normatives – nous offre déjà une perspective d'évaluation qui tend à relativiser l'africanité de cet ordre juridictionnel et donc à confirmer les conclusions auxquelles sont parvenus les commentateurs précités. Qu'en est-il de l'évolution

¹⁵⁵ Cf. Préambule (§ 7) aux termes duquel « [...] *les droits civils et politiques sont indissociables des droits économiques, sociaux et culturels, tant dans leur conception que dans leur universalité* ». Toutefois, c'est « *la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels [qui] garantit la jouissance des droits civils et politiques* ». Signalons, à titre de précision, que cette disposition préambulaire évoque aussi la nécessité d'« *accorder désormais une attention particulière au droit au développement* »...

¹⁵⁶ En effet, aux termes des deux Pactes de 1966, l'engagement des Etats diffère selon cette distinction. Ainsi, dans le cadre du Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, il s'agit d'une (simple) obligation de moyen ; l'article 2 de cet instrument requiert des Etats une mise en œuvre progressive dans la mesure des ressources disponibles. Par contre, le Pacte relatif aux droits civils et politiques génère une obligation de résultat à la charge des Etats parties...

¹⁵⁷ OUGERGOUZ, F., *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique des droits de l'homme, entre tradition et modernité*, op. cit., pp. 129 & ss.

¹⁵⁸ *Idem*.

institutionnelle de ce système et de la pratique régionale africaine en matière de protection des droits de l'homme ?

Pour mesurer la portée de cette évolution et les enjeux qui s'y rapportent, il convient de souligner les aspects les plus importants du système africain des droits de l'homme, notamment les questions de procédure, les principes « jurisprudentiels » dégagés par la pratique « juridictionnelle » de la Commission africaine, le tout en perspectives du Protocole de Ouagadougou de 1998 qui institue la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples.

II. UNE EVOLUTION QUI CONTRASTE NETTEMENT AVEC LES PRETENTIONS INITIALES A L'AUTHENTICITE AFRICAINE

Le système africain de protection des droits de l'homme a connu une double évolution qui tend à le rapprocher principalement des systèmes européen et interaméricain. Cette évolution est liée à la transformation progressive, en l'absence d'une cour africaine des droits de l'homme, de la Commission africaine en un organe juridictionnel (A). Les enjeux qui se dégagent de cette expérience jurisprudentielle de la Commission de Banjul, associés à la création de la Cour africaine, consécutive à l'entrée en vigueur du Protocole de Ouagadougou de 1998, viennent transformer profondément le système régional africain en lui conférant une « nouvelle » vocation (B).

A. L'expérience jurisprudentielle de la Commission africaine

Cette instance, statutairement placée sous la tutelle de la Conférence des Chefs d'Etat et de gouvernement de l'Organisation continentale et dotée des compétences assez limitées¹⁵⁹, doit son autorité à l'audace de ses membres successifs dans l'accomplissement de leur mission. Cette audace s'est elle-même renforcée sans doute grâce aux changements politiques au cours des années 1990 avec, comme conséquence, le processus de démocratisation des sociétés africaines ; lequel processus est aujourd'hui irréversible, bien que fragile. En effet, les procédures africaines en matière de droits de l'homme initialement prévues par la Charte de 1981 s'inspirent de la tradition du consensus et du règlement à l'amiable qui serait propre à l'Afrique. La recherche du compromis étant considéré comme l'élément fondamental de l'éthos processuel africain, la Charte laisse le libre choix aux Etats parties de trouver les solutions les plus satisfaisantes aux questions relatives aux

¹⁵⁹ Aux termes des articles 45 à 59 de la Charte, cette mission se décline en trois fonctions principales dévolues à la Commission : la promotion et l'expertise en matière des droits de l'homme et des peuples ; le troisième volet de la mission dont est investie la Commission porte sur son rôle d'institution de médiation en cas de litige dû à des violations avérées des droits de l'homme et des peuples. La procédure des communications, telle que prévue par la Charte, tend à faire de la Commission une instance de médiation entre parties par un « dialogue positif » en vue d'un règlement amiable.

violations des droits de l'homme, notamment par la négociation ou, si nécessaire, par voie de recours devant la Commission¹⁶⁰.

Ainsi donc, l'article 47 instaure la fameuse procédure de « *communication-négociation* » qui autorise l'Etat auteur de la communication à exiger de l'Etat mis en cause des explications ou déclarations écrites contenant des indications suffisamment adéquates susceptibles de résoudre le problème évoqué¹⁶¹. Toujours est-il qu'il n'y a pas de sanctions prévues à l'égard de l'Etat fautif, car « [...] *après avoir essayé par tous les moyens appropriés de parvenir à une solution amiable fondée sur le respect des droits de l'homme et des peuples, la Commission établit, dans un délai raisonnable à partir de la notification visée à l'article 48, un rapport relatant les faits et les conclusions auxquelles elle a abouti. Ce rapport est envoyé aux Etats concernés et communiqué à la Conférence des Chefs d'Etat et de gouvernement* »¹⁶². Si elle le juge nécessaire, la Commission peut tout au plus faire des recommandations utiles au moment de la transmission de son rapport (art. 53).

Comme l'on peut s'en rendre compte, ces recours interétatiques visent davantage à garantir les intérêts politiques et diplomatiques des Etats qu'à assurer la protection des droits des individus en tant que tels. Certes, des possibilités de recours sont ouvertes aux individus également, ainsi qu'aux organisations non gouvernementales, mais sous réserve du respect scrupuleux des conditions plus ou moins strictes prévues par les articles 55 et 56. En cas de violations des droits de l'homme et des peuples, même graves et massives, la Commission « [...] *attire l'attention de la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement sur ces situations* » (art. 58). Cependant, avec grande intelligence et conformément à sa mission d'interprétation de la Charte et autres instruments internationaux pertinents auxquels ont souscrit les Etats parties, la Commission a progressivement élargi sa marge de manœuvre, se dotant ainsi d'une compétence quasiment juridictionnelle, grâce notamment à une conception universaliste et positive des droits. En ajoutant la corde juridictionnelle à son arc, la Commission¹⁶³ a fait émerger au fil des ans des principes à caractère jurisprudentiel devant inspirer la jeune Cour africaine¹⁶⁴.

¹⁶⁰ La Charte africaine parle simplement de « communications » entre Etats parties ou « communications autres », une formule quelque peu pudique pour désigner les communications individuelles et/ou non-gouvernementales.

¹⁶¹ L'article 48 accorde un délai de trois mois, laissé à la discrétion des Etats concernés, afin de régler leur « litige » dès lors que l'un viendrait à interpeller l'autre dans le cadre de la « surveillance collective » de la Charte.

¹⁶² Art. 52 de la Charte.

¹⁶³ Initialement et statutairement, la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples est une instance de consultation et de promotion des droits de l'homme et des peuples en Afrique. La Commission s'est progressivement dotée d'une compétence « juridictionnelle » au gré des affaires dont elle a été saisie, essentiellement dans le cadre des communications autres qu'étatiques.

¹⁶⁴ Ainsi, a-t-elle conclu dans l'affaire *Ken Saro-Wiwa c. Nigéria* (communication 154/96) qu'elle « a été chargée par la Charte de l'obligation positive de prévenir la violation des droits de l'homme » (§ 43) et que « la Charte africaine a été élaborée et a reçu l'adhésion volontaire des Etats africains désireux d'assurer le respect des droits de l'homme sur ce continent. Une fois ratifiée, les Etats parties à la Charte sont légalement liés par ses dispositions. Un Etat qui ne veut pas respecter la Charte africaine aurait dû ne pas la ratifier. Une fois légalement lié, cependant, l'Etat doit respecter la loi au même titre que l'individu » (§ 48).

En partant de l'édifice jurisprudentiel de la Commission africaine, Jean-Didier Boukongou dégage cinq problématiques majeures pouvant se présenter comme suit¹⁶⁵ :

i. *L'égalité et la non-discrimination*

C'est un droit qui figure en bonne place dans différentes dispositions de la Charte africaine¹⁶⁶ et qui a fait l'objet de plusieurs décisions¹⁶⁷ de la Commission de Banjul, qu'il s'agisse du traitement des étrangers ou de la libre participation aux affaires publiques. Ainsi, la Commission a estimé dans l'affaire *Malawi African Association et alii c. Mauritanie* que « [...] le droit international des droits de l'homme et la communauté internationale accordent une importance certaine à l'éradication de la discrimination sous toutes ses formes. De nombreux textes adoptés au plan universel et régional l'ont d'ailleurs affirmé à maintes reprises »¹⁶⁸. Concernant les pratiques discriminatoires à l'égard des étrangers, la Commission a dû rappeler que l'obligation de protection qui incombe à l'Etat consiste à « assurer à tous ceux qui vivent sur son territoire, tant nationaux qu'étrangers, des droits garantis par la Charte ¹⁶⁹ » et que la violation de l'article 2 de la Charte est effective quand il est établi qu'il y a eu « [...] déni de divers droits à des personnes en raison de leur nationalité ou de leur appartenance à un groupe ethnique particulier [...] »¹⁷⁰. La constante des décisions de la Commission au sujet de la discrimination, perçue comme une atteinte spéciale aux droits de l'homme, consacre la modernité de la conception africaine de l'égalité, même si cette conception reste marquée par quelques exceptions, notamment concernant la liberté sexuelle¹⁷¹. Tel n'est pas le cas du droit à la protection de l'intégrité physique qui jouit d'un statut bien meilleur en raison de son caractère absolu.

ii. *La protection de l'intégrité physique*

A partir de l'idée selon laquelle la personne humaine est inviolable et que nul ne peut être privé du droit au respect de sa vie, de son intégrité physique et morale

¹⁶⁵ BOUKONGOU J.-D., « Le système africain de protection des droits de l'homme », Contribution à la V^{ème} édition du Cycle biennal Norbert Kenne de formation de formateurs africains aux droits de l'homme (Yaoundé-Cameroun, du 17 juillet au 4 août 2006), pp. 6-10.

¹⁶⁶ Voir en particulier les articles 2 & 3.

¹⁶⁷ Le terme « décision » ici employée n'est pas abusif quant on examine le contenu et la portée juridique que la Commission entend donner à ses constatations : Cf., et à titre d'exemple, l'affaire *Legal Resources Foundation c. Zambie* (Communication 211/98).

¹⁶⁸ Communications 54/91, 61/91, 98/93, 164-196/97 et 210/98, § 131.

¹⁶⁹ Communication 71/92 (§1), affaire *Raddho c. Zambie* suite à l'expulsion massive des ressortissants ouest-africains au motif qu'ils vivaient dans l'illégalité sur le territoire zambien...

¹⁷⁰ Communications 27/89, 46/9, 49/91 et 99/93 relatives à l'expulsion du Rwanda en 1989 des ressortissants burundais, majoritairement membres de l'ethnie tutsi.

¹⁷¹ Voir à ce sujet : communication 136/94 c. Zimbabwe et ANKUMAH E., « La Commission africaine des droits de l'homme et des peuples. Pratiques et procédures », Londres, SADIC, 1995. A la page 189, l'auteur cite la déclaration d'un commissaire - apparemment en qualité de porte parole de la Commission - aux termes laquelle « [...] Bien que l'homosexualité et le lesbianisme aient acquis droit de cité dans certaines parties du monde, il n'en est pas de même en Afrique. L'homosexualité est une offense à la dignité et à la moralité en Afrique ; elle est incompatible avec les valeurs africaines positives ».

(art. 4 de la Charte africaine), la Commission a conclu, dans l'affaire *Forum of Conscience c. Sierra Leone*¹⁷², que le « droit à la vie est la base de tous les autres droits. C'est la source d'où découlent les autres droits, et toute privation injustifiée de ce doit équivaloir à une privation arbitraire ». Il incombe donc aux Etats de tout mettre en œuvre pour faire respecter de manière effective ce droit et à ce titre, le seul fait de ne pas assurer le respect des droits énoncés dans la Charte africaine constitue une violation coupable dudit instrument¹⁷³.

De même, lorsque des mesures conservatoires sont requises pour une affaire pendante devant la Commission, l'Etat concerné doit éviter qu'un préjudice irréparable soit commis : « Si un gouvernement peut exécuter des personnes dont les communications sont en cours devant la Commission avant que cette dernière n'ait pu prendre de décision, la procédure des communications devient insignifiante [...] La seule pratique logique qui est utilisée par tous les systèmes internationaux des droits de l'homme est de demander aux Etats d'éviter le préjudice irréparable¹⁷⁴ ». Par ailleurs, étant donné que la Charte africaine ne permet pas une dérogation aux obligations du traité en raison des situations d'urgence « [...], même une situation de guerre civile au Tchad ne peut pas être invoquée pour justifier la violation par l'Etat ou son autorisation de violation de la Charte africaine ¹⁷⁵».

iii. La garantie des libertés publiques

Le contexte de démocratisation et l'émergence de l'Etat de droit en Afrique ont conduit la Commission africaine à se prononcer sur certaines pratiques étatiques relatives aux libertés publiques et la participation au débat démocratique. La Commission a ainsi estimé, par exemple, que critiquer les autorités publiques de son pays est un exercice normal en démocratie. Par conséquent, « ceux qui assument des rôles publics de premier plan doivent nécessairement être prêts à faire face à des critiques plus importantes que celles que peuvent subir de simples citoyens. Autrement, tout débat public ne serait plus possible¹⁷⁶ ». Si la Commission reconnaît que les droits et libertés énoncés dans la Charte peuvent faire l'objet de restrictions, les situations d'urgence ou les circonstances particulières ne peuvent pas justifier de telles restrictions, car « [c] ontrairement aux autres instruments internationaux des droits de l'homme, la Charte africaine ne contient pas de clause dérogatoire¹⁷⁷ ». Les atteintes portées aux libertés publiques, même lorsqu'elles sont conformes à la loi nationale, demeurent contraires à l'ordre africain de protection des droits de l'homme. Car, en effet, « pour qu'un Etat puisse se prévaloir d'un tel argument, il doit démontrer que cette loi est conforme à ses obligations à l'égard de la Charte¹⁷⁸ ». Dans tous les cas, la

¹⁷² Communication 223/98, § 63.

¹⁷³ Ainsi, la Commission a estimé que la responsabilité de l'Etat demeure « même si cet Etat ou ses agents ne sont pas les auteurs directs de cette violation » (Cf. Communication 74/92, § 35).

¹⁷⁴ Affaire *Ken Saro-Wiwa c. Nigéria* (communication 154/96, § 44).

¹⁷⁵ Communication 74/92, § 36.

¹⁷⁶ Affaire *Media Right Agenda c. Nigéria* (communication 224/98, § 74).

¹⁷⁷ Affaire *Constitutional Rights project & alii* (communications 140/94, 141/94 et 145/95, § 41-42).

¹⁷⁸ Cf. affaire *Sir Dawda Jawara c. Gambie* (communication 174/95 et 149/96), rappelée en substance dans la communication 224/98 précitée, § 75.

Commission « ne traite pas de l'histoire et des origines des lois et elle n'a pas besoin de savoir pourquoi elles ont été promulguées¹⁷⁹ ».

iv. Le droit à une bonne administration de la justice

Ce droit implique plusieurs autres droits subséquents dont le droit de saisir les juridictions compétentes et le droit à un procès juste et équitable¹⁸⁰. Outre les conditions d'accès à la justice qui doivent être facilitées par les autorités nationales, la Commission insiste sur le respect du droit à et de la défense, la conformité du procès aux exigences de la Charte africaine¹⁸¹. Les pouvoirs judiciaire et exécutif doivent certes collaborer en vue du bon fonctionnement de la société mais, souligne la Commission, « [u]n régime qui gouverne réellement dans l'intérêt du peuple n'a rien à craindre de l'indépendance du judiciaire¹⁸² ». Aussi, selon la Commission, « il n'est pas nécessaire de démontrer qu'un tribunal présidé par des officiers militaires est en violation de la Charte. Il a déjà été indiqué que le tribunal militaire a échoué au test d'indépendance¹⁸³ ». En effet, la Commission considère que « [...] la sélection d'officiers militaires en activité, sans aucune formation en droit, pour jouer le rôle de magistrat constitue une violation du paragraphe 10 des principes fondamentaux relatifs à l'indépendance de la magistrature¹⁸⁴ ».

v. L'effectivité des droits économiques, sociaux et culturels

Ces droits sont, de l'avis même de la Commission, immédiatement opposables aux Etats parties au même titre que tous les autres droits contenus dans la Charte africaine, car « [...] il n'y pas de droit dans la Charte africaine que l'on ne puisse mettre en œuvre¹⁸⁵ ». Profitant donc de cette affaire, la Commission a conforté le principe de non-hiérarchisation des droits de l'homme énoncé dans la Charte africaine, considérant que « le droit international et les droits de l'homme doivent répondre aux circonstances africaines¹⁸⁶ » et que, « [e]n clair, les droits collectifs, environnementaux, économiques et sociaux sont des éléments des droits de l'homme en Afrique¹⁸⁷ ». La principale conséquence de cette interprétation, universaliste et positive des droits énoncés dans la Charte africaine par la Commission, est la tendance au rapprochement de plus en plus important du système africain avec les autres mécanismes de protection des droits de l'homme, régionaux ou internationaux¹⁸⁸. Il importe donc d'étudier les enjeux d'une telle évolution...

¹⁷⁹ Affaire *Civil Liberties Organisation c. Nigéria* (communication 225/98, § 21).

¹⁸⁰ Cf. notre article avec Me RIBARD KLADOUM : « Peut-on encore faire confiance à la justice tchadienne ? », *Contact*, N'djaména (Tchad), septembre 1994.

¹⁸¹ Affaire *Media Right Agenda c. Nigéria* (communication 224/98 précitée, § 59).

¹⁸² *Idem*, § 81.

¹⁸³ Communication 218/98, § 44.

¹⁸⁴ Communication 224/98 précitée, § 57 & 60.

¹⁸⁵ Affaire *Social and Economic Rights Centre* (communication 155/96, § 68).

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Cf. notre article : « Peut-on à bon droit parler d'une conception africaine des droits de l'homme ? », *Rev. tr. dr. l.*, 2005, pp. 539-561.

B. Les enjeux de l'expérience jurisprudentielle de la Commission africaine

Le constat que nous faisons de l'expérience jurisprudentielle de la Commission est de deux ordres : d'abord, en se fondant sur les articles 60 et 61 de la Charte, la Commission s'est donné une marge de manœuvre quasi illimitée qui lui permet de rivaliser en audace avec les autres mécanismes régionaux et internationaux – et donc de s'en rapprocher davantage – ; ensuite, ce qui est perçu à tort ou à raison comme étant le génie des rédacteurs du texte du 27 juin 1981 peut aussi faire surgir des difficultés que l'on aura du mal à gérer techniquement. Aussi, identifions-nous deux enjeux majeurs de ce constat : premièrement, un renoncement progressif à l'identité spécifiquement africaine de ce système régional de protection des droits de l'homme par son rapprochement – voire son assimilation – avec les autres mécanismes¹⁸⁹ (i) ; deuxièmement, le risque potentiel d'une paralysie en raison d'un corpus normatif qui, en vertu des articles 60 et 61 précités de la Charte et de l'article 7 du Protocole de Ouagadougou, devient extensible et finalement incontrôlable (ii).

i. Une perméabilité enrichissante mais porteuse de risques d'altération

La jurisprudence de l'organe panafricain de protection des droits de l'homme, telle qu'elle se dégage, tend davantage à inscrire l'Afrique dans une communauté des valeurs avec les autres systèmes régionaux¹⁹⁰ que dans la stratégie défensive de la Charte de 1981 qui porte les stigmates d'une époque marquée par des querelles idéologiques ayant opposé l'Afrique au reste du monde, principalement à l'Occident. Parallèlement à cette dynamique de globalité, qui se traduit par une importation massive du droit et des méthodes d'interprétation extra-africains, la Commission de Banjul « est plus avare de références à la spécificité de la conception des droits de l'homme par l'Afrique », relève Alain-Didier Olinga¹⁹¹. Dans son analyse, l'auteur montre que cette entreprise d'importation s'opère à travers un triple procédé¹⁹² :

- Les emprunts substantiels concernant principalement la protection de l'intégrité physique, la liberté de presse, d'information et d'expression,

¹⁸⁹ Cf. MUBIALA M., « La Cour africaine des droits de l'homme et des peuples : mimétisme institutionnel ou avancée judiciaire ? », *RGDIP*, t. 102, 1998/3, pp. 765-780.

¹⁹⁰ Cf. OUGERGOUZ F., « Les mécanismes continentaux de protection des droits de la personne humaine en Afrique. Gros plan sur la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples », *L'observateur des Nations Unies*, n° 10, Printemps-Eté 2001, pp. 103-139. L'auteur y souligne que « le mécanisme de sauvegarde originel de la Charte africaine, c'est-à-dire tel qu'il fonctionne actuellement, emprunte ses principaux caractères à la défunte Commission européenne des droits de l'homme, à la Commission interaméricaine des droits de l'homme ainsi qu'au Comité des droits de l'homme des Nations Unies » (notamment p. 109). Ainsi, dans l'affaire *Commission nationale des droits de l'homme et des libertés c. Tchad*, la Commission de Banjul a fait observer qu'il était tout à fait fondé de statuer, même sans la collaboration de l'Etat accusé, sur faits émanant du seul plaignant et traiter ces faits tels qu'ils lui sont présentés. Pour justifier cette position, la Commission ajoute au paragraphe 25 de sa décision, sans autre précision, que « ce principe est conforme à la pratique des autres organes judiciaires internationaux des droits de l'homme » (communication 74/92).

¹⁹¹ OLINGA A.-D., *op. cit.*, p. 500.

¹⁹² *Idem*, pp. 509-521.

ainsi que le droit à un procès juste et équitable. Ainsi en est-il du contenu conceptuel et même matériel de la notion de « traitement inhumain et dégradant¹⁹³ » qui, moyennant quelques aménagements dans sa formulation, est empruntée dans plusieurs affaires par la Commission de Banjul à la Cour de Strasbourg ;

- Les emprunts méthodologiques portent sur l'objectivation de l'existence d'un traitement inhumain et dégradant ainsi que les modalités de contrôle des atteintes à l'exercice de la liberté d'expression. Par exemple, la Commission n'a pas hésité à retenir contre le Nigéria la violation de l'article 5 de la Charte africaine du fait que les autorités de ce pays ont gardé un détenu pendant 147 jours sans prendre un bain¹⁹⁴ ; ou encore l'absence de tout contact avec le monde extérieur et le déni des soins médicaux¹⁹⁵.
- Les emprunts interprétatifs par lesquels la Commission adopte des principes processuels et interprétatifs en fonction desquels une protection plus efficace des droits de l'homme pourrait être assurée. Ainsi, l'affaire *Legal Resources Foundation c. Zambie*¹⁹⁶ aura permis à la Commission de renforcer sa position institutionnelle et stratégique dans son rapport au droit et aux juridictions internes en décidant que lorsqu' « [...] une mesure législative est incompatible avec la Charte africaine, son avis oblige l'Etat concerné à rétablir la conformité dans le respect des dispositions de l'article 7¹⁹⁷ ». Comme le relève Alain-Didier Olinga, la référence à l'arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme du 9 février 1991 (*Zanghi c. Italie*) est difficilement contestable...

De ce qui précède, si l'on peut légitimement se féliciter de l'émancipation progressive de la Commission, de sa posture nettement offensive et de sa capacité à « raisonner la raison d'Etat »¹⁹⁸, il est tout aussi légitime de s'interroger sur l'intégrité et l'ontologie proprement africaine du système panafricain de protection des droits de l'homme. Certes, la stratégie d'importation adoptée par la

¹⁹³ Cf. Affaire 134/94, 139/94, 154/96 et 161/97, *International PEN, Constitutional Rights, Interights* au nom de *Ken Saro-Wiwa Jr et Liberties Organisation c. Nigéria*, 12^{ème} Rapport annuel d'activités de la Commission, pp. 70-86, § 79. La Commission africaine reprend donc du système européen la définition du traitement inhumain et dégradant, c'est-à-dire « des actes qui causent de graves souffrances physiques ou psychologiques, mais qui humilient également ou forcent l'individu à marcher (sic) contre sa volonté ou sa conscience ». Dans l'affaire *Curtis Doebbler c. Soudan*, la Commission estime que les traitements inhumains et dégradants comprennent « non seulement les actes qui causent de graves souffrances physiques et psychologiques, mais humilient également ou forcent l'individu à marcher (sic) contre sa volonté ou sa conscience » (Cf. communication 236/2000, 16^{ème} Rapport annuel d'activités de la Commission, pp. 60-65, § 36).

¹⁹⁴ Communication 224/98 précitée, § 70.

¹⁹⁵ Affaire *Huri-Laws c. Nigéria* (communication 225/98, § 41).

¹⁹⁶ Communication 211/98, précitée.

¹⁹⁷ *Idem*, § 68.

¹⁹⁸ Cf. DELMAS-MARTY M., *Raisonner la raison d'Etat*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. Les voies du droit, 1997.

Commission de Banjul peut avoir pour fondement la volonté d'améliorer un système régional dont la pauvreté normative et l'inefficacité institutionnelle ont été régulièrement décriées par différents commentateurs. Cependant, les éléments substantiels, méthodologiques ou interprétatifs reçus des mécanismes extra-africains, lesquels sont le reflet des réalités socioculturelles spécifiques et d'une évolution politique bien particulière, sont-ils adaptés au soubassement sociopolitique africain ?

En effet, la question qui se pose ne doit pas seulement consister en une amélioration des performances techniques de l'ordre juridictionnel africain ou à rivaliser en audace avec les autres mécanismes régionaux. Elle doit aussi (et surtout) porter sur l'ajustement sociologique et le degré d'adéquation réel entre l'élément importé et les besoins spécifiques de l'emprunteur. Tel est l'un des principaux défis que les instances africaines de protection des droits de l'homme doivent savoir relever avec intelligence. Autrement, ce qui est perçu comme facteur d'enrichissement et d'efficacité pourrait à terme être le lieu d'expression d'une universalité des droits de l'homme qui resterait malheureusement abstraite. Un tel décalage entre des principes techniquement performantes, certes, mais pas tout à fait adaptés aux réalités observables pourrait alimenter de nouvelles querelles idéologiques au grand préjudice des justiciables africains qui aspirent à une plus grande protection de leurs droits.

Une autre question se pose et tient cette fois-ci au fondement même et à la pertinence de la perméabilité du système africain des droits de l'homme. En effet, se fondant sur les dispositions des articles 60 et 61 de la Charte, la Commission de Banjul a, d'une part, audacieusement renforcé son autorité vis-à-vis des Etats et, d'autre part, l'interprétation universaliste de la Charte de 1981 par cette instance a engagé le continent africain dans une dynamique de globalité et d'harmonisation avec les autres mécanismes plutôt que dans une perspective purement africaniste. Outre les difficultés susvisées liées à la stratégie d'importation adoptée par la Commission, des difficultés d'une autre ampleur sont à envisager en raison de l'engagement de nombreux Etats africains dans le cadre d'autres systèmes régionaux dont les dispositifs normatifs ne sont pas nécessairement compatibles avec le contenu de la Charte africaine.

ii. Des risques inévitables de conflits de normes

En vertu des articles 60 et 61 de la Charte précités, la Commission africaine, et maintenant la Cour africaine sur le fondement de l'article 7 du Protocole de Ouagadougou de 1998, apprécie librement l'opportunité quant à l'intégration des éléments extérieurs. Certes, ces éléments ne sont pas directement applicables dans le système continental et le recours par la Commission à un tel procédé reste un recours d'opportunité ; il n'en demeure pas moins que la marge d'appréciation est ici quasi illimitée. Par contre, par rapport à la loi nationale, la Commission dit

ne s'intéresser qu'à sa conformité avec la Charte africaine¹⁹⁹ ! Ayant à l'esprit la stratégie globale de la Commission visant à se positionner comme le garant de l'ordre public continental et le promoteur de la démocratie, il s'agit d'un argument de taille...

Cependant, sauf à renoncer aux fameuses valeurs africaines positives, la Commission ne pourra pas maintenir longtemps un tel argument puisque certaines de ces valeurs africaines positives pourraient tout à fait entrer en conflit ouvert avec la Charte africaine elle-même. On ne voit pas comment l'instrument africain, censé refléter et réguler les réalités spécifiquement africaines, pourrait se contenter d'énoncer le principe de conformité, même si ce principe est porteur des vertus indéniables susceptibles de faire émerger un véritable ordre public africain en matière de droits de l'homme. L'énigmatique notion de « valeurs africaines positives », le sait-on, pourrait intégrer tout et son contraire. Et comme le fait observer Alain-Didier Olinga, dans l'affaire *Curtis Doebbler* précitée, la Commission était invitée à un examen contextué et concret devant la conduire à se prononcer sur la *Shari'a* dont pourraient légitimement se prévaloir de nombreux pays africains comme au Soudan où cette loi religieuse constitue la source unique de toute interprétation des droits de l'homme²⁰⁰. Au lieu de cela, la Commission s'est défaussé en allant rechercher la solution dans l'arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme du 28 avril 1978 (arrêt *Tyrer c. Royaume-Uni*).

L'affaire *Curtis Doebbler* est révélatrice d'une difficulté que les instances africaines des droits de l'homme ne pourront pas continuellement éviter²⁰¹. En effet, le triple engagement de nombreux Etats africains dans la régionalisation des droits de l'homme crée un véritable brouillage des normes. Dès lors, se pose la question de la compatibilité (ou non) entre ces différents instruments régionaux en ce qui concerne leurs contenus substantiels²⁰². L'affaire contre le Soudan illustre bien cette question : ce pays africain est aussi membre de la Ligue arabe et de l'Organisation de la conférence islamique (OCI). Or, chacune des deux organisations internationales est dotée d'un instrument relatif aux droits de l'homme avec, comme point de convergence, la référence commune à la loi islamique de la *Shari'a*. Les difficultés pourraient surgir du fait que certaines

¹⁹⁹ Affaire *Sir Dawda Jawara c. Gambie* précitée.

²⁰⁰ Cf. Déclaration des droits de l'homme en Islam (art. 24 & 25).

²⁰¹ Dans cette affaire, la question était de savoir si, dans le contexte de la société soudanaise où la loi islamique est applicable, la flagellation (avec un fouet en fil de fer et en plastique) infligée publiquement à des jeunes étudiantes pour cause d'une attitude jugée immorale au regard de la loi susvisée, était un traitement dégradant.

²⁰² En effet, la moitié des Etats parties à la Charte africaine des droits de l'homme sont également membres de deux autres systèmes régionaux :

- L'Organisation de la conférence islamique qui, suite à l'adoption en 1990 de la Déclaration des droits de l'homme en Islam, prône une conception des droits de la personne fondée sur la loi islamique dont la *Shari'a*. Or, il se trouve que 27 des 57 Etats membres de cette organisation sont des Etats africains. Exception faite du Maroc, tous ces Etats font aussi partie du système africain des droits de l'homme ;
- La Ligue arabe qui a adopté elle aussi un instrument propre, à savoir la Charte arabe des droits de l'homme du 14 septembre 1994 dont les termes font référence à la fois à la loi islamique, au nationalisme arabe et à un « *civilisme* » inspiré du droit international des droits de l'homme.

dispositions des instruments adoptés par ces deux organisations sont difficilement compatibles aussi bien avec les principes mêmes de la Charte africaine, avec la jurisprudence de la Commission qu'avec les mécanismes européen et interaméricain auxquels l'instance africaine a pris l'habitude de se référer.

En cas d'incompatibilité avérée et constatée comme telle par les instances africaines, leur « avis » obligerait-il pour autant un Etat partie (ici le Soudan) « à rétablir la conformité dans le respect de l'article 7 », comme ce fut le cas dans l'affaire *Legal Resources Foundation c. Zambie* ? Outre les considérations techniques tenant à la validité et la compatibilité ou non de plusieurs engagements internationaux d'un Etat, il serait particulièrement malvenu si l'on devait, dans pareille situation, recourir à des solutions empruntées à des mécanismes extra-africains quelles que soient les vertus qui peuvent leur être reconnues...

PERSPECTIVES DE CONCLUSION

En à peine vingt ans d'existence et essentiellement sur la base des procédures autres qu'étatiques, les affaires soumises à la prudence des commissaires de Banjul ont été pour eux l'occasion de donner des signaux suffisamment forts et concordants aux Etats. Tout se passe comme si les changements politiques intervenus dans les années 1990 et le processus de démocratisation qui s'en est suivi, conjugués aux initiatives courageuses de la Commission, avaient fini par raisonner la raison d'Etat en Afrique. Que peut-on retenir de cette évolution aux allures d'une révolution ? Si la volonté d'harmoniser l'ordre régional africain de protection des droits de l'homme avec les autres mécanismes régionaux ainsi que le système international ne fait aucun doute, la question qui demeure est celle de la stratégie d'emprunt²⁰³ des standards extra-africains adoptée par la Commission de Banjul. Quelques hypothèses de réflexion :

- S'agit-il d'une démarche fondée essentiellement sur un rapport de similitude entre les instruments relatifs aux droits de l'homme qui, moyennant quelques aménagements, sont d'application universelle ?
- Faut-il y voir un recours de pure opportunité dicté par des contraintes techniques en raison de la pauvreté reconnue du système africain, tel qu'il se dégage de la Charte du 27 juin 1981 ?
- Est-ce un positionnement à visée purement stratégique ayant vocation à renforcer l'autorité de l'organe panafricain vis-à-vis des Etats, doublé d'un appel à un toilettage du texte de 1981 ou - hypothèse à non négligeable -

²⁰³ Il importe de préciser que cette démarche n'est pas le propre du système africain. Dans l'affaire *Bruna Gestrac. Italy* du 16 janvier 1995, la Commission européenne des droits de l'homme a admis « [...] qu'il peut se révéler utile de tenir compte, pour l'interprétation des dispositions de la Convention, des dispositions contenues dans d'autres instruments qui assureraient une protection des droits fondamentaux plus ample que celle prévue par la Convention » (Décision n° 2107/92, D. R., vol. 80, A, p. 93).

un « mimétisme institutionnel²⁰⁴ » qui, à terme, pourrait malheureusement s'avérer contreproductif ?

L'adoption du Protocole de Ouagadougou précité, puis son entrée en vigueur seulement cinq ans après, suivie de la nomination des onze membres de la Cour africaine, etc., semblent aller dans le sens d'une évolution unanimement reconnue comme positive. Aussi, si la Commission qui, originellement, n'avait pas de compétences juridictionnelles a pu voler aussi haut que le montre son édifice jurisprudentiel, comment pourrait-on attendre moins que ça de la Cour qui est statutairement dotée, elle, des compétences contentieuses ? C'est pourquoi le projet de fusion de cette juridiction, dont la vocation est de garantir le respect des droits fondamentaux de l'homme sur le continent, avec la Cour de justice africaine est une stratégie de régression qui pourrait s'avérer contreproductive pour les Etats africains. En effet, ce projet de fusion des deux juridictions, dont les statuts et les vocations diffèrent, pourrait avoir probablement deux conséquences majeures :

- *Primo*, la domestication de l'organe panafricain de protection des droits de l'homme ; ce qui ferait perdre aux justiciables africains toute confiance à l'égard d'une institution judiciaire qui serait ainsi politisée ;
- *Secundo*, une telle perte de crédibilité de l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme - dans un contexte mondial marqué par la prolifération et la mise en concurrence des mécanismes de protection des droits - pourrait inmanquablement provoquer des déferlements d'une émigration judiciaire africaine vers les pays du Nord.

Or, l'affaire Hissein Habré et les vagues politico-diplomatiques qu'elle a suscitées, suite à la demande d'extradition formulée par la Belgique, semble bien montrer que les Etats africains ne souhaitent pas que leurs linges sales soient lavés sur la place publique occidentale, même au nom des droits universels de l'homme. Il incombe donc aux instances africaines d'agir pour que l'ordre juridictionnel continental soit à la hauteur des attentes spécifiques des justiciables africains. Ce qui implique des innovations de nature à rendre ce système plus attractif, plus accessible (géographiquement et culturellement) et plus efficace, sans pour autant le « déconnecter » des réalités locales²⁰⁵. Cela n'est possible que par la volonté politique des Etats, certes, mais aussi par la capacité des juges africains à préserver leur indépendance d'esprit et l'autorité de la Cour. Enfin, on ne voit pas comment on pourrait continuer à ignorer la nécessité d'un *aggiornamento* de la Charte de 1981 en vue de l'adapter au niveau actuel de l'évolution des mentalités²⁰⁶ et des mécanismes de protection issus de ladite Charte...



²⁰⁴ Cf. MUBIALA M., « La Cour africaine des droits de l'homme et des peuples : mimétisme institutionnel ou avancée judiciaire ? », *op. cit.*

²⁰⁵ OLINGA A.-D., *op. cit.*, pp. 526-532.

²⁰⁶ MBAYE K., *Les droits de l'homme en Afrique*, Paris, Pédone, 1992, p. 250.

LA PLURALITE DES SOURCES NORMATIVES DE L'ETAT DE DROIT : L'IDEE D'UNE « HERMENEUTIQUE DIATOPIQUE »

Ernest-Marie MBONDA*

INTRODUCTION

Le paradigme de l'Un : « *Tout ce qui est bon pour Ford est bon pour les Etats-Unis* »

La production normative relative à l'Etat de droit affiche aujourd'hui un vaste corpus de textes incorporés aussi bien dans les législations nationales de certains Etats que dans le droit international. Il est pourtant loisible de constater que les idéaux formels que renferme la notion d'Etat de droit (respect des règles du droit, respect des libertés et des droits fondamentaux des citoyens, démocratie, etc.) peinent à être mis en œuvre d'une manière générale et que plusieurs Etats se situent plutôt en deçà des standards considérés comme internationaux en matière de démocratie et d'Etat de droit. On explique souvent cette « récalcitrance » des Etats par l'absence d'une « culture du droit », absence qui se combinerait avec une pratique du pouvoir portée spontanément vers l'arbitraire et le despotisme. Aussi, est-on conduit à attribuer cet état de choses à une difficulté, pour les normes « universelles » de l'Etat de droit, à s'« inculturer » dans des sociétés où existeraient encore de très nombreuses « pesanteurs culturelles » par rapport à l'exigence de modernisation et de rationalisation.

De leur côté, les sociétés placées au ban de la modernité juridique et politique prétendent que les normes actuelles de l'Etat de droit et des droits de l'homme sont l'expression de la culture occidentale, de sa cosmovision et de sa conception particulière de l'homme et de la société. Ces sociétés associent les approches et les mécanismes actuels du droit international au droit occidental et, pour les plus radicaux, à l'impérialisme occidental. En dépit de la part de mauvaise foi que peut comporter ces arguments défensifs, on devrait admettre que le processus d'élaboration du concept et des configurations institutionnelles de l'Etat de droit s'inscrit dans une trajectoire historique unidirectionnelle, dont le point de départ est la philosophie occidentale et sa conception du droit. Le droit occidental a été présenté comme l'unique modèle de rationalité juridique, « *l'expression de la rationalité universelle, indépendante de toute société et applicable à toutes...* »²⁰⁷ Le concept du droit a donc fonctionné pendant longtemps à l'intérieur du paradigme

* Professeur de Philosophie à l'Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé (Cameroun).
Ce texte a fait l'objet d'une communication lors du colloque tenu à Port au Prince (14-16 novembre 2006) sur le thème : « La démocratie du dehors ».

²⁰⁷ MICHEL ALLIOT, « Ce que repenser les droits africains veut dire », in *Repenser les droits africains pour le XXI^{ème} siècle*, Paris, Camille Kuyu éd., Menaibuc, 2001, p. 59.

de l'Un, qu'on peut comprendre dans le sens de l'existence d'une seule source normative de l'Etat de droit, incarnée dans le modèle occidental et censée se diffuser dans toutes les sociétés comme une sorte de « bonne nouvelle ».

Parler de la pluralité des sources normatives de l'Etat de droit, c'est envisager fondamentalement la construction d'un concept non monologique et non ethnocentrique de l'Etat de droit, l'enjeu étant de combattre l'universalisme juridique sans sombrer dans le relativisme, sans renoncer à l'universalité de l'Etat de droit en tant qu'idéal transculturel d'une vie bonne. C'est ce défi qu'il s'agit de penser ici en revisitant la démarche de l'« herméneutique diatopique » du philosophe indien Raimundo Panikkar, en tirant quelques leçons de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples et de la Conférence mondiale de Vienne sur les droits de l'homme.

I. DE LA DISTANCE ENTRE LE DROIT OFFICIEL ET LE DROIT VIVANT

Le décalage entre le droit officiel et le « droit » vivant incarné dans les habitus, les cultures, les manières de penser, de sentir et d'agir, apparaît comme une donnée liée à la nature même du droit. Le droit, en effet, ramène en général la pluralité des conduites et des volontés à un même modèle d'agir, prescrit indistinctement à tous les sujets. Le droit a tendance à uniformiser les comportements, à les régir par les mêmes normes, à prescrire à tous les individus les mêmes comportements. Des philosophes comme Platon et Aristote en étaient venus à manifester une certaine perplexité quant à l'importance des lois. Si Platon affirmait aussi bien dans *Le Politique* que dans *Les Lois* que l'exigence du respect de la loi était absolue, il n'en considérait pas moins la loi comme un pis-aller. La loi est toujours trop générale et ne s'occupe pas des cas particuliers. La loi n'a pas la souplesse voulue pour correspondre toujours adéquatement à la réalité même des « affaires humaines ». C'est pourquoi le bon politique doit être comme un bon médecin, qui ne prescrit pas automatiquement les mêmes thérapeutiques pour les mêmes maladies, et qui sait tenir compte des particularités des patients et des situations²⁰⁸.

L'histoire même du droit, en général, confirme cette tendance pour le droit à s'instituer littéralement comme ce que Karl Marx a appelé une superstructure idéologique. Il y a, dans l'histoire des sociétés humaines, une sorte d'« ethos » antérieur à la formalisation juridique ou au droit officiel. Comme l'explique Jean Poirier : « D'un côté se trouvent les sociétés où demeurent la coutume, la sacralité, la volonté de vivre en équilibre et en harmonie, et cela aussi bien à l'égard de la nature qu'à

²⁰⁸ « A ceux qui instituent des lois et des règles écrites, dans quelque domaine que ce soit, il ne reste comme seconde ressource qu'à ne jamais laisser le moindre individu ou la majorité les transgresser en aucune façon. » (*Politique*, 300 c) ; « Et pourtant, si tu t'en souviens, nous avons dit que celui qui sait, le véritable politique, agira dans bien des cas en vertu de la technique qui est la sienne, sans se soucier aucunement, dans l'exercice de sa propre pratique, des règles écrites chaque fois qu'il trouvera des idées qui lui paraissent meilleures que les règles consignées par écrit par lui et promulguées pour le temps de son absence. » (*Politique*, 300 d).

l'égard des ancêtres ou des esprits, ou à l'égard des relations nouées entre les membres du groupe... D'un autre côté, c'est le code écrit qui domine la coutume, la société perd ses symboles, se désacralise, s'instrumentalise, introduit une césure entre nature et culture, et veut imposer sa loi aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du groupe. »²⁰⁹ Le droit d'une société ne renvoie donc pas nécessairement à la culture ou à l'éthos de cette société. Et dans l'histoire même de l'Occident, c'est le droit romain qui a d'abord inspiré une bonne partie du droit en Europe et, au XVII^{ème} siècle, Domat affirmait qu'autant la Bible juive et le Nouveau Testament avaient révélé la volonté de Dieu dans le domaine de la religion, autant le droit romain apportait la volonté de Dieu dans le domaine du droit²¹⁰.

La distance entre le droit et l'éthos des peuples est encore plus vraie quand un peuple colonisé adopte le droit du pays colonisateur. Le droit, dans ce cas de figure, apparaît alors comme un simple ornement des institutions politiques, sans aucune prise sur le vécu des sujets qu'il est censé régir. Les exemples de « contournement » du droit sont légion en Afrique, qu'il s'agisse des pratiques matrimoniales (la dot, l'âge nubile, la polygamie, le divorce), du droit successoral, du droit foncier, du droit du travail... Ce sont là les domaines où l'on voit le plus coexister comme deux droits, un droit moderne inscrit dans les institutions et un droit ou une pratique coutumière qui évolue et prospère quasiment en marge du droit officiel. Il est difficile, dans ces conditions, d'espérer qu'un Etat de droit fondé sur les normes d'un droit exogène puisse véritablement prendre corps, tant ces normes se situent aux antipodes de pratiques enracinées dans un ethos culturel particulier. Ces normes ne peuvent apparaître que « *comme pure et simple imposition du dehors...*, *comme une continuation du syndrome colonial, procédant de la croyance que les idées forgées par une culture parmi d'autres (Dieu, Eglise, Empire, civilisation occidentale, science, technique moderne, etc.) ont, sinon le monopole, du moins le privilège de posséder une valeur universelle qui leur donne qualité pour être répandues sur toute la terre.* »²¹¹

On peut, dans le même ordre d'idée, évoquer le reproche fait par les philosophes nommés « communautariens » dans l'univers anglo-saxon, au sujet du droit tel qu'il est conçu par les modernes. Ce n'est pas seulement le droit qui est déconnecté du réel, mais le sujet du droit lui-même qui est un sujet abstrait, artificiel, « désencombré », puisqu'il est construit comme devant se situer par-delà les traits qui le définissent véritablement comme humain et qu'il ne peut recevoir que de sa communauté de culture. « Le malaise de la modernité » dont parle Charles Taylor s'exprime aussi à travers cette conception du sujet humain « atomisé », désincarné, dépouillé de sa culture qui seule peut lui donner une véritable identité humaine. C'est cette déconnexion du droit de la réalité et du sujet du droit de son identité qui permet de construire des Etats de droit censés imposer

²⁰⁹ JEAN POIRIER, « Eléments de réflexion pour une théorie du droit africain », in *Repenser les droits africains pour le XXI^{ème} siècle*, C. Kuyu éd., Menaibuc, op. cit., p. 43.

²¹⁰ Voir MICHEL ALLIOT, op. cit., p. 59.

²¹¹ RAIMUNDO PANIKKAR, op. cit., p. 5.

un unique modèle sociétal à tous les individus et à tous les groupes qui cohabitent dans un même Etat.

Mais on assiste de nos jours à une sorte de revanche des identités culturelles sur les modèles unitaires d'Etat de droit, y compris dans les sociétés occidentales où ces modèles semblaient fonctionner avec une certaine efficacité. Il est de plus en plus question d'accommoder le droit avec la réalité, de ré-enraciner le droit dans les cultures des peuples, qui nécessairement se présentent, partout, sous le signe de la diversité, de la pluralité et de la différence. On parle de plus en plus de citoyenneté différenciée ou de citoyenneté multiculturelle, ou même de multiculturalisme juridique ; ces nouveaux concepts apparaissant comme seuls susceptibles de rendre compte de la réalité du droit vivant des peuples. On peut donc parler d'une revanche du droit vivant sur le droit officiel.

II. L'HERMÉNEUTIQUE DIATOPIQUE (RAIMUNDO PANIKKAR)

R. Panikkar nous propose, dans un article paru dans la revue *Diogène*²¹² et repris dans la revue *Interculture*²¹³, ce qu'on a appelé « une approche interculturelle des droits de l'homme ». L'article est intitulé : « *La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ?* ». Il débute par l'hypothèse selon laquelle si les droits de l'homme ne sont pas respectés de façon universelle, ce n'est pas essentiellement à cause d'une inclination générale de l'être humain au mal, mais parce qu'« ils ne représentent pas un symbole universel assez puissant pour susciter la compréhension et l'accord. »²¹⁴ Et dans la mesure où aucune culture ne peut parler au nom de toutes les autres, on ne peut que se référer à un dialogue des cultures pour fonder l'universel. L'auteur propose, dans cette perspective, une « herméneutique diatopique » guidée par la question suivante : « *Pouvons-nous extrapoler le concept de droits de l'homme, à partir du contexte de la culture et de l'histoire au sein duquel il a pris naissance, jusqu'à en faire une notion valable à l'échelle du globe ?* »²¹⁵

Le problème n'est pas de savoir si les autres cultures possèdent aussi la notion de droits de l'homme, mais de mettre au jour une sorte d'« équivalent homéomorphe » de la notion de droits de l'homme, c'est-à-dire de trouver un équivalent fonctionnel des droits de l'homme dans d'autres cultures. Si dans certaines cultures, c'est la notion de droits de l'homme qui permet d'assurer l'exercice et le respect de la dignité humaine, on trouve sûrement dans d'autres cultures des notions équivalentes, qui ne sont pas nécessairement des « traductions » de la notion de droits de l'homme (« *Les opérations de traduction sont plus délicates que les transplantations cardiaques* »²¹⁶), mais qui exercent la même fonction existentielle. En réalité, « *les droits de l'homme sont une des fenêtres à travers*

²¹² N° 120, pp. 87-115.

²¹³ Vol. XVII, n° 1-2, Cahiers 82-83, janvier-juin 1984, pp. 3-26.

²¹⁴ *Interculture*, p. 3.

²¹⁵ *Idem*, p. 4.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

lesquelles une culture particulière se donne la vision d'un ordre humain juste pour les individus qui y participent... Or, je pose comme postulat que le paysage humain tel qu'il est aperçu à travers une fenêtre donnée est à la fois semblable à et différent de la vision qu'en offre une autre fenêtre. »²¹⁷

La notion de droits de l'homme telle qu'elle est présentée dans la Déclaration universelle des droits de l'homme repose sur les postulats suivants : nature humaine universelle, universalité de la raison, inhérence des droits de l'homme à la nature humaine, supériorité de la nature humaine par rapport aux autres êtres de la nature, dignité et autonomie de l'individu, séparation entre l'individu et la société, etc. Si l'on rattache ces postulats à la vision occidentale du monde qui en est la source, on ne peut pas dire que le concept des droits de l'homme est un concept universel : « *Aucun concept n'est universel par lui-même. Chaque concept est valide en premier lieu là où il a été conçu... Même les concepts mathématiques impliquent la reconnaissance préalable d'un champ limité défini par les axiomes que nous posons.* »²¹⁸ Tout concept a certes une prétention à la validité universelle, mais cette prétention est toujours confrontée à la réalité de la pluralité des horizons de sens qui s'expriment dans des concepts équivalents. Pour qu'un concept devienne universellement valide, il faut qu'il supplante tous les autres concepts et qu'il réussisse à se « *constituer comme le point de référence universel* »²¹⁹. Il faudrait que le concept de droits de l'homme puisse « *supplanter tous les autres équivalents homéomorphes et être le pivot d'un ordre social juste* »²²⁰. Or le caractère situé de ce concept dans un contexte particulier lui barre définitivement la route vers une telle posture transcendante et universelle. Aucune valeur singulière (propre à un contexte, à une culture) ne peut exprimer l'universel. « *Une valeur simplement privée ne peut être appelée une valeur humaine. C'est une valeur empreinte d'humanité, mais pas nécessairement une valeur pour tout être humain.* »²²¹

Mais, on peut se demander légitimement si l'herméneutique diatopique ne conduit pas au relativisme. Cette question n'échappe pas à Panikkar qui y répond par le recours à la notion de « critique transculturelle ». Cette critique montre que l'inexistence de *valeurs transcendant toutes les cultures* n'implique pas l'impossibilité de découvrir des *valeurs transculturelles*. Cette conviction conduit à examiner la possibilité pour les droits de l'homme d'avoir une valeur transculturelle. La valeur des postulats sur lesquels repose la notion actuelle des droits de l'homme n'a pas à être remise en cause. « *Ils peuvent être considérés comme acceptables, dans la mesure où ils donnent expression à une question qui se pose authentiquement sur le plan humain dans un contexte particulier.* »²²² Ces postulats expriment, quoique de manière limitée, l'humanité de l'homme. C'est quand ce particulier veut s'instituer comme l'universel, quand on prend la partie pour le tout qu'apparaissent le dogmatisme et l'intolérance. Vue de l'intérieur, on confond la partie avec le tout.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²²⁰ *Ibid.*, p. 9.

²²¹ *Ibid.*, p. 14.

²²² *Ibid.*, p. 12.

Mais de l'extérieur, ce qui était considéré comme un tout apparaît comme une simple partie. L'idée d'une « nature humaine universelle » par exemple n'est pas en soi contestable, à condition de ne pas la concevoir comme étant isolée de la nature des autres êtres vivants. Il n'y a pas de droits qui ne devraient être reconnus qu'à l'homme, indépendamment des droits cosmiques d'une manière générale. L'exigence de la défense de la dignité de la personne humaine n'est pas contestable non plus. Mais la personne humaine ne se réduit pas à l'individu. La notion d'individu a certes une valeur importante : elle montre que tout être humain, par sa naissance, possède une dignité et des droits égaux à tous les autres êtres humains et que la place qu'on occupe dans une société, son rang, sa valeur n'ont pas d'importance. Mais « l'individu n'est qu'une simple abstraction, c'est-à-dire la sélection, à des fins pratiques, de quelques aspects de la personne. En revanche, ma *personne* se trouve aussi dans « mes » parents, « mes » enfants, « mes » amis, « mes » ennemis, « mes » ancêtres et « mes » successeurs. « Ma » personne se trouve aussi dans « mes » idées et sentiments et dans « mes » possessions. Si vous me faites du mal, vous faites également tort à mon clan tout entier et, peut-être, aussi à vous-même... Un individu est un nœud isolé ; une personne est le tissu tout entier qui est autour de ce nœud, fragment du tissu total que constitue le réel. »²²³

Cette herméneutique diatopique permet de mettre en évidence d'autres sources normatives de l'Etat de droit et des droits de l'homme, ce qui peut conduire par exemple à soutenir des formulations des droits de l'homme formellement et substantiellement plus riches en compréhension que celles qui existent en ce moment et qui sont rejetées :

- « Les droits de l'homme ne sont pas seulement des droits de l'homme individuels. *L'humanum* n'est pas seulement incarné dans l'individu... L'individualité n'est pas une catégorie substantielle, mais une catégorie fonctionnelle » ;
- « Les droits de l'homme ne sont pas des droits de *l'homme* seulement. Ils concernent également la totalité du déploiement cosmique de l'univers, dont même les dieux ne sont pas absents » ;
- « Les droits de l'homme ne sont pas seulement des droits. Ils sont aussi des devoirs et les deux aspects sont interdépendants. Le genre humain n'a le « droit » de survivre que dans la mesure où il s'acquitte du devoir de maintenir le monde... Notre droit n'est pas autre chose qu'une participation à l'ensemble de la fonction métabolique de l'univers » ;
- « Les droits de l'homme ne peuvent être isolés les uns des autres. Non seulement ils sont en relation avec le cosmos tout entier et avec tous les devoirs qui leur correspondent ; mais entre eux aussi ils composent un tout harmonieux. C'est pour cette raison qu'il n'est théoriquement pas possible

²²³ *Ibid.*, p. 13.

d'établir en termes définitifs une liste de Droits de l'homme. C'est l'harmonie universelle qui compte en définitive »²²⁴.

Comme on vient de le voir, la fonction de l'herméneutique diatopique n'est pas d'opposer les sources normatives de l'Etat de droit, en récusant simplement le dogmatisme d'une démarche monologique et ethnocentriste. Il ne s'agit pas non plus de penser seulement la possibilité de la coexistence entre les différences, sur la base d'un simple *modus vivendi*. L'herméneutique diatopique permet de multiplier les perspectives à partir desquelles l'Etat de droit peut être conçu et construit pour garantir à chaque être humain sa dignité et le bien-être auquel il aspire.

III. LA CHARTE AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES ET LA REFERENCE AUX TRADITIONS AFRICAINES

Ainsi que le montrent les travaux d'anthropologie portant sur les cultures africaines, la personne humaine ne se définit en Afrique que par son appartenance à une entité sociale globale telle le clan, la tribu ou l'ethnie. Il est au minimum présenté comme un élément dans un ensemble qui comprend ses ascendants (vivants ou déjà morts, mais en Afrique on dit que les morts ne sont pas morts), ses descendants et ses collatéraux. On est toujours fils de..., ou membre de... Décliner son identité, c'est indiquer de qui on est le descendant et à quel clan on appartient. Les signes de cette appartenance sont la langue, mais aussi parfois les marques ou les traces sur le corps (les scarifications). Les rites d'initiation, les rituels d'excision²²⁵ ou de circoncision, de scarification, sont autant de pratiques qui introduisent l'individu dans un groupe particulier, ce sans quoi il ne serait qu'un monstre ou un fantôme. L'individu acquiert, par le biais de cette initiation/socialisation, un ensemble de manières de penser, de sentir, d'agir, de réagir, de jouer, qui constituent son identité, qui forment sa personne. En même temps, cette socialisation scelle son destin avec celui de sa communauté et rend la communauté globalement responsable de ses actes et de ses crimes. Les actes qu'il pose n'engagent pas le sujet en tant qu'individu, mais l'ensemble de la communauté qui peut en pâtir si des mesures de réparation ou de thérapies collectives ne sont pas prises. Choisir, c'est toujours choisir pour soi et pour les autres, parce que tout choix engage les valeurs et les interdits qui tiennent la communauté en harmonie.

Dans le cadre de l'OUA, la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* adoptée le 27 juin 1981, indique dès le préambule (§ 5) la référence aux « traditions historiques » et aux « valeurs de civilisation africaine ». On y découvre un va-et-vient entre deux types de titulaires du droit : l'individu et les groupes. Les articles 2 à 17 ont été manifestement conçus selon le modèle des déclarations et

²²⁴ *Ibid.*, pp. 18-19.

²²⁵ Forme toutefois extrême et contestable du marquage de l'identité. Pour une discussion de la signification de cette pratique, voir EMBOUSSI NYANO FABIEN EUGENE, *Revisiter l'excision : une apologie de Hava Greou*, Dianoïa, 2005.

conventions internationales et proclament des droits qui s'adressent explicitement à des individus : « chaque individu... », « Chaque personne... », « Toute personne », « toutes les personnes... », « Tous les citoyens... » L'article 18 introduit un sujet du droit collectif, la famille, définie comme « élément naturel et la base de la société ». La famille est dite avoir droit à la sécurité, à la santé physique et morale et c'est l'État qui est présenté comme étant le débiteur de ce droit. Puis de l'article 19 à l'article 24, c'est le peuple qui est désigné comme le destinataire d'un certain nombre de droits. L'égalité des peuples est d'abord proclamée : « *Tous les peuples sont égaux ; ils jouissent de la même dignité et ont les mêmes droits. Rien ne peut justifier la domination d'un peuple par un autre* ». Ensuite, les peuples sont présentés comme ayant droit à l'existence, à l'autodétermination, de se libérer de la domination, à l'assistance d'autres États (art. 20), à la libre disposition de leurs richesses (art. 21), au développement (art. 22), à la paix et à la sécurité (art. 23), à un environnement satisfaisant (art. 24). Les articles 27 à 29 présentent les devoirs de l'individu à l'égard de la famille, de la société, de l'État, les devoirs de respect des autres, de non-discrimination et de tolérance, de « *servir sa communauté nationale en mettant ses capacités physiques et intellectuelles à son service* » (art. 29), etc.

La charte combine donc les dispositions des textes internationaux avec ses propres préoccupations culturelles, économiques et sociales. Elle ne se présente pas comme une remise en question ni de ces textes internationaux, ni même de l'universalité des droits de l'homme. En tentant d'adapter les textes internationaux au contexte régional de l'Afrique, elle contribue à trancher un certain nombre de dilemmes de la philosophie des droits de l'homme, dans lesquels on oppose droits individuels et droits collectifs, les droits civils et politiques et les droits économiques et sociaux, etc. La Charte africaine est le seul instrument qui affirme la notion, de plus en plus admise aujourd'hui, de l'indivisibilité des droits de l'homme, conciliant ainsi les droits de la première génération avec ceux de la seconde génération. Le 7^{ème} considérant du préambule affirme que « *les droits civils et politiques sont indissociables des droits économiques, sociaux et culturels, tant dans leur conception que dans leur universalité, et que la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels garantit la jouissance des droits civils et politiques.* » La Charte suggère également une nouvelle catégorie de droits, qu'on désigne aujourd'hui en termes de « droits de la troisième génération », renvoyant notamment au droit au développement, droit à un environnement sain, droit à la paix et à la sécurité, etc. Comme l'a bien remarqué Jean Matringe, la Charte « *introduit les droits dits de la 'troisième génération' en consacrant le 'peuple' comme sujet ou titulaire de droits, mais elle fait naître surtout un certain nombre de dialectiques en liant des concepts antinomiques : droits civils et politiques d'une part et droits économiques, sociaux et culturels d'autre part, et, sur un autre plan, les droits et devoirs de l'individu.* »²²⁶

²²⁶ JEAN MATRINGE, *Tradition et modernité dans la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Etude du contenu normatif de la Charte et de son apport à la théorie du droit international des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1996, p. 17.

Le texte en lui-même présente des limites²²⁷ et on peut, toute analyse faite, relever des ambiguïtés dans certaines dispositions et le refus de préciser plus clairement certains droits, mais il illustre le fait que l'ouverture à une pluralité des sources normatives conduit à établir une plate-forme normative plus à même de fédérer les différentes visions du monde dans un *jus commune* qu'appelle nécessairement l'interconnexion de plus en plus grande des peuples avec la mondialisation.

IV. LA CONFERENCE MONDIALE DES DROITS DE L'HOMME A VIENNE : CONFRONTATION DES PARTICULARISMES OU AFFIRMATION D'UN UNIVERSALISME INTERCULTUREL ?

Une quarante d'années après l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme, l'ONU avait décidé²²⁸ de procéder à une évaluation de la situation des droits de l'homme dans le monde à partir d'un certain nombre de points : l'universalité, la question de la souveraineté nationale, le rôle des Organisations non-gouvernementales (ONG) et les mécanismes de l'ONU en matière de droits de l'homme, la question du développement et la place des droits économiques, sociaux et culturels, etc. A la différence de l'assemblée de 1948 qui ne comptait essentiellement que des représentants des sociétés occidentales, la Conférence mondiale était conçue pour rassembler pratiquement tous les Etats et pour assurer une participation aussi décisive que possible de toutes les régions de la planète à cette évaluation des droits de l'homme²²⁹.

La Conférence de Vienne avait été précédée par des conférences préparatoires en Afrique (Tunis), en Asie (Bangkok) et en Amérique du Sud et Caraïbes (San José). La Déclaration de Tunis pour l'Afrique reprend les grandes lignes de la Charte africaine, en soulignant l'universalité, la nécessité de prendre en considération les spécificités culturelles des peuples, l'importance des traditions ancestrales, l'indivisibilité des droits de l'homme, le droit au développement, etc. La Déclaration de San José sur l'Amérique du Sud et les Caraïbes souligne aussi l'universalité des droits de l'homme, les liens entre droits de l'homme, démocratie représentative, pluralisme et développement, l'indivisibilité des droits, les droits des populations autochtones, les droits des groupes vulnérables (personnes âgées, malades du SIDA, personnes handicapées), les droits des travailleurs migrants. La Déclaration de Bangkok sur l'Asie se réfère aussi à l'universalité des droits de

²²⁷ JEAN MATRINGE en a relevé un certain nombre dans son étude où il apparaît que certaines libertés, comme la liberté syndicale, ne sont pas toujours affirmées clairement comme devant accompagner le droit au travail.

²²⁸ Résolution 45/155 du 18 décembre 1990.

²²⁹ Comme l'indique le rapport de la Conférence, à son paragraphe 17 : « Ont participé à la Conférence mondiale sur les droits de l'homme des représentants de 171 Etats, 2 mouvements de libération nationale, 15 organes de l'ONU, 10 institutions spécialisées, 18 organisations intergouvernementales, 24 institutions nationales et 6 ombudsmen, 11 organes et organismes apparentés de l'ONU s'occupant des droits de l'homme, 248 organisations non gouvernementales dotées du statut consultatif auprès du Conseil économique et social et 593 autres organisations non gouvernementales »

l'homme, en insistant sur la nécessité de démocratiser le système de l'ONU, de respecter la souveraineté des pays, les particularités régionales et nationales, le droit au développement, le droit pour chaque Etat de choisir son système politique. Elle souligne également l'indivisibilité de tous les droits (civils et politiques, économiques et sociaux...)

Dans toutes ces conférences régionales, l'engagement à souscrire aux textes internationaux est toujours affirmé. Mais en même temps, il est toujours question de mettre en évidence des catégories de droits peu développées (droits culturels...) ou carrément oubliées (droit au développement, droits des populations autochtones) dans ces instruments internationaux, et aussi d'insister sur les particularismes régionaux, les spécificités culturelles et historiques et le droit, pour chaque peuple, d'orienter la mise en œuvre des droits en fonction de ses priorités.

La Conférence de Vienne elle-même a donné lieu à un texte intitulé « Déclaration et programme d'action de Vienne », qui tente de synthétiser les déclarations régionales des réunions préparatoires. Le texte s'est efforcé d'élargir le concept de droits de l'homme pour y intégrer les préoccupations relatives aux droits collectifs, au développement, à l'environnement, aux droits des peuples, aux droits des minorités et des peuples autochtones... L'interdépendance entre tous les droits, ainsi que la conciliation entre universalité et respect de la diversité sont bien soulignées : « *Tous les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés. La communauté internationale doit traiter des droits de l'homme globalement, de manière équitable et équilibrée, sur un pied d'égalité et en leur accordant la même importance. S'il convient de ne pas perdre de vue l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse, il est du devoir des Etats, quel qu'en soit le système politique, économique et culturel, de promouvoir et de protéger tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales.* » (§ 5).

Certains auteurs ont affirmé que la question de l'universalité des droits de l'homme avait constitué un véritable point d'achoppement à la Conférence de Vienne, une sorte de lieu d'affrontement entre les civilisations. Christoph Reardon a par exemple parlé d'un « difficile débat » sur l'universalité des droits de l'homme à la conférence de Vienne : « *L'un des principaux clivages idéologiques qui est apparu opposait certains gouvernements d'Asie, du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord à pratiquement tous les autres participants. Mené par la Chine et l'Indonésie, ce groupe représentait que les droits individuels sont relatifs culturellement et que l'application de normes internationales dans ce domaine devrait prendre en considération les facteurs économiques. Suivant ce raisonnement, les fragiles démocraties du monde en développement doivent accorder plus de poids aux droits de la collectivité qu'à ceux des individus qui risquent de menacer leur stabilité.* »²³⁰ Et Samuel Huntington a estimé que la Conférence mondiale avait fait trop de concessions qui conduisaient à une

²³⁰ « *Les droits individuels sont d'une importance vitale, dit le ministre des affaires étrangères d'Indonésie Ali Alatas, mais les efforts visant à accélérer le développement national le sont tout autant. Quand les intérêts sont en conflit, dit-il, c'est le développement qui doit primer.* » (Cité par Etienne Le Roy, « Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme », cours dispensé à l'IDDH, Strasbourg, juillet 1997)

sorte d'appauvrissement du contenu de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ainsi, remarque-t-il, « la Déclaration de Vienne ne contenait aucune défense de la liberté de parole, de la presse, d'assemblée et de religion, et était donc par bien des aspects plus faible que la Déclaration universelle des droits de l'homme que les Nations unies avaient adoptée en 1948. »²³¹

Les clivages idéologiques qui s'affirmèrent à Vienne témoignaient de ce que l'universalité des droits de l'homme était beaucoup plus un requis qu'un acquis, qu'elle demandait à être refondée sur une base pluraliste et non monologique et ethnocentriste. Il est toujours plus facile de poser l'universel par une projection à partir d'une perspective monologique que de l'obtenir à partir d'une démarche dialogique. La démarche monologique peut s'argumenter, comme le fait Kant, à partir d'une raison pratique dont on suppose l'identité chez tous les êtres doués de raison. Si la raison est commune à tous les êtres humains, ce qui m'apparaît avec la force de l'évidence, de la clarté et de la distinction comme étant vrai ou juste l'est aussi pour tous les êtres rationnels. On peut aussi supposer, comme le suggère Chaïm Perelman, un auditoire universel, un interlocuteur qui n'a pas exactement les mêmes convictions que moi et que je dois m'efforcer de convaincre.

La difficulté consisterait à pressentir les attentes de cet auditoire, ses objections, ses réserves et à construire mon argumentation pour pouvoir répondre à ces attentes et résorber en même temps ses objections. Quel que soit l'effort intellectuel que demande une telle démarche discursive (kantienne ou perelmanienne), il ne peut pas avoir de coïncidence entre un auditoire réel et un auditoire simplement supposé. Un forum de discussion où s'affrontent réellement des interlocuteurs différents, comme ce fut le cas à Vienne, manifeste les difficultés pragmatiques d'une universalité fondée sur une base pluraliste. Si le but de la Conférence mondiale était de fournir un espace de discussion interculturelle, il n'était pas judicieux de s'attendre à ce que les textes mis précisément en cause par d'autres peuples soient l'objet d'une adhésion spontanée, sans une certaine confrontation qui n'était pas à l'abri d'enjeux idéologiques.

Il n'est pas certain non plus que le texte issu de la Conférence de Vienne ait appauvri la Déclaration, comme le relève Samuel Huntington. D'abord, formellement, le 3^{ème} paragraphe du Préambule de ce texte réaffirme « *l'attachement [de la Conférence] aux buts et principes énoncés dans la Charte des Nations Unies et la Déclaration universelle des droits de l'homme* ». Il n'était plus nécessaire, dans ce texte, de reprendre les droits déjà énoncés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. En outre, de « nouveaux droits » sont affirmés, de même que les droits simplement implicites dans les textes précédents sont soulignés de façon plus forte. Il s'agit par exemple du droit au développement²³², résultat de l'apport des sociétés non occidentales au droit international des droits de l'homme, des droits des

²³¹ SAMUEL HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 214.

²³² « *La Conférence mondiale sur les droits de l'homme réaffirme que le droit au développement, tel qu'il est énoncé dans la Déclaration sur le droit au développement, est un droit universel et inaliénable qui fait partie intégrante des droits fondamentaux de la personne humaine.* » (§ 10).

générations futures, des droits des populations autochtones, etc. Il y a en tout cas plus de chance que les peuples d'Afrique, d'Amérique du Sud et des Caraïbes, d'Asie et du Pacifique ou d'Europe, se reconnaissent dans ce texte (« adopté par acclamation » le 25 juin 1993) qui s'est efforcé notoirement d'intégrer les préoccupations de toutes les régions exprimées notamment à travers les déclarations des conférences régionales préparatoires.

CONCLUSION

Le paradigme du Multiple : « *Tout ce qui est bon pour Ford n'est pas bon pour les Etats-Unis* »

La raison humaine aspire spontanément à la recherche de l'Un qui rend compte du multiple, comme l'ont bien montré les philosophies antiques. Mais cette recherche est souvent confrontée à l'évidence du multiple et à une certaine irréductibilité du multiple à l'Un. Cette difficulté peut conduire soit au scepticisme, soit au relativisme, lesquelles peuvent s'exprimer plus ou moins radicalement. Dans le domaine du droit et de la morale, la réduction du multiple à l'Un se fait toujours par une certaine tyrannie (dogmatisme intellectuel ou despotisme politique), quand ce paradigme de l'Un ne se présente pas comme une sorte de consensus par recoupement à partir des perspectives différentes. L'affirmation de plus en plus forte des pluralismes et le rejet de plus en plus viscéral d'un modèle normatif unipolaire invitent à prendre le pluralisme au sérieux.

Et si l'idéal de l'Etat de droit est un idéal unique et non multiple – car sinon, on sombrerait dans les contradictions logiques qui consistent à poser une chose et sa différence – cet idéal ne peut être défini et défendu que par une démarche diatopique qui tente de confronter les différences pour les concilier. Le paradigme de l'Un ne peut être maintenu qu'en tant qu'idée régulatrice, qui recevrait ses lumières à partir de sources lumineuses multiples et qui, de ce fait, ne peut être sauvé que par le multiple. Il faut résolument prendre acte du fait que l'Etat de droit doit être pensé à partir de plusieurs modèles, ceux que fournissent les différentes traditions culturelles qui s'expriment dans le monde²³³. C'est cette perspective pluraliste qui permet de relativiser chaque modèle sans sombrer dans le relativisme, de remettre en cause un certain universalisme sans s'opposer à l'universalité.



²³³ Le Laboratoire d'Anthropologie juridique de l'Université de Paris I a identifié 3 modèles : la tradition chinoise où le droit est identification de la société à la marche de l'univers ; la tradition égyptienne et africaine où l'harmonie du monde repose sur des forces différentes, antagonistes et complémentaires ; et la tradition judéo-chrétienne où le droit est soumission à un ordre créé par Dieu.

CHRONIQUE

*Pour un dialogue des cultures : réfléchir avec Buddhadasa
Bhikkhu...*

❧❧❧

BUDDHADASA BHIKKHU :
RENCONTRE SPIRITUELLE ORIENT-OCCIDENT²³⁴

*Kanika CHANSANG**

« Pour celui qui comprend l'essentiel du Dhamma, il n'y aura plus ni bouddhistes, ni chrétiens. Il n'y aura non plus ni Zen, ni Theravada, ni Mahayana. Il n'y aura ni 'eux' ni 'nous'. » Buddhadasa, *Prisanadhamma*, 1976.

Dans notre rencontre Orient-Occident, pour retracer le dialogue spirituel, ou mieux, selon les termes contemporains, le dialogue interreligieux, j'évoquerai pour commencer deux œuvres qui s'interrogent sur ce qu'est le bouddhisme. La première date de l'Antiquité : *Les Questions de Milinda (Milindapanha)* sont un dialogue entre un sage bouddhiste, Nâgasena, et le roi grec Milinda (Ménandre) qui aborde les principaux thèmes philosophiques du bouddhisme du Petit Véhicule comme l'impermanence, le samsara et le nirvana (Nolot 1995). La deuxième œuvre, plus proche dans le temps et l'espace par sa dimension franco-thaïe, c'est le *Dialogue d'un prêtre et d'un talapoin*, écrit en thaï sous le titre *Thiang Sasama*². L'auteur, Mgr Louis Laneau (1637-1696), évêque des Missions Étrangères de Paris (MEP) à Ayutthaya au XVII^{ème} siècle, nous semble être le premier Français à s'intéresser, quitte à argumenter, à ce qu'est le bouddhisme aux yeux des chrétiens³. Ses efforts pour interpréter la pratique bouddhique au Siam qui font partie de sa mission d'évangélisation restent uniques, même si son interlocuteur reste encore un bouddhiste imaginaire.

Ces deux cas sont représentatifs de ce dialogue spirituel entre deux continents : d'un côté, c'est le sage d'Orient qui éclaire son interlocuteur grec et, de l'autre, c'est le prêtre savant qui porte un regard d'Occident sur une spiritualité vécue en Asie. Ils sont suivis, au XIX^{ème} siècle européen, par de multiples écrits scientifiques sur l'Orient spirituel que nous laisserons sous silence pour donner la

* Maître de conférences en Langue et Littérature françaises à l'Université Silpakorn-Nakhon Pathom (Thaïlande).

²³⁴ Je tiens à remercier mon collègue Bernard Wirth d'avoir si aimablement relu mon manuscrit. C'est grâce à ses conseils bienveillants que ce travail a trouvé sa présente forme.

parole à Buddhadasa Bhikkhu, un moine thaï qui a su enrichir la spiritualité bouddhiste par une ouverture aux autres croyances et spiritualités. L'Organisation des Nations Unies (ONU) ⁴ et la Thaïlande viennent de commémorer le centenaire de sa naissance cette année.

Né le 27 mai 1906 à Bumriang, dans le district de Chaiya dans la province de Surathani du sud de la Thaïlande, Nguem grandit dans une famille commerçante de père chinois et de mère thaïe. En 1926, à l'âge de 20 ans, il fut ordonné moine comme tous les jeunes de l'époque, sous le nom d'Indapañño Bhikku, sans projeter de garder l'habit longtemps. En fait, il y demeura jusqu'à sa mort en 1993, à l'âge de 87 ans. En avril 1932, se rendant compte que la poursuite des études scolastiques à des fins carriéristes n'était pas sa voie, il retourna dans son village natal. Installé au Wat Traphangchik, un monastère abandonné, il y fonda Suan Mokkhalaram, littéralement « *le jardin de la libération*. » C'est là qu'il « *rentra en lui-même* », découvrant le Canon bouddhique pali ou Tipitaka dans le texte⁵ sans le filtre des commentateurs postérieurs. Du même coup, il retrouvait la vie primitive des moines de forêt qui suivaient le Bouddha. Si l'année 1932 est une grande date dans la mémoire collective des Thaïlandais en raison du passage à la monarchie constitutionnelle,⁶ elle a aussi spirituellement marqué un passage important dans la vie du jeune moine.⁷

Quatre grandes étapes sont à mentionner dans le cheminement de Buddhadasa, le (pseudo) nom qu'il s'est donné lui-même et qui veut littéralement dire « *esclave-serviteur du Bouddha* »⁸ :

- 1932-1941 : sur la voie de l'Arahant (le « saint » qui connaît le nirvana de son vivant). C'est le temps du retour sur soi : découverte du Canon pali, apprentissage et pratique de vie intérieure;

- 1942-1962 : propagation du Dhamma⁹ en tout lieu; conférences et publications pour le public cultivé;

- 1963-1981 : exposés sur le Dhamma pour la société contemporaine. C'est la période de synthétisation où il cherche comment faire du Dhamma le guide spirituel de la société thaïe en pleine crise, tant politique que culturelle, d'où des activités variées à Suan Mokkh;

- 1982-1991 : exposés sur le Dhamma pour la société thaïe et le monde entier. C'est là que Buddhadasa se voit en moine « sans religion ». Ses activités résument sa volonté de dialoguer spirituellement avec les autres écoles et les autres religions¹⁰.

On ne saurait concevoir l'enseignement de Buddhadasa dans une perspective de rencontre spirituelle Orient-Occident sans évoquer son humanisme universel. Cette conception est clairement exprimée dans les trois principes de sa philosophie de la vie : 1) faire mieux comprendre sa propre religion à tous ; 2) travailler à la compréhension mutuelle des religions et 3) éloigner les gens de la tentation du matérialisme (Buddhadasa 2005, 3-7). Tels sont les trois principes dont il disait : « *Je tiens fermement à [les] poursuivre dans les jours qui viennent et toute ma vie durant, pour que la vie mérite d'être vécue...* »

Ces idéaux se trouvent non seulement dans les lettres communiquées au public, mais aussi dans sa pratique quotidienne tout au long des 67 ans passés sous la robe safran. Pour faire connaître le bouddhisme à ses confrères et approfondir sa compréhension, l'œuvre de Buddhadasa se fonde sur un retour aux sources dont Suan Mokkh devient le lieu exemplaire dès 1932¹¹ tandis que l'enseignement de Bouddha est transmis par des sermons, des causeries, des conférences et des écrits¹². Ses ouvrages originaux bien connus sont les travaux de traduction et d'études directes du Canon des Ecritures, sans passer par les commentaires. Interprétés et synthétisés par l'auteur, il les met dans un langage nouveau en essayant d'éviter les termes scolastiques¹³.

D'après Buddhadasa, mieux connaître sa propre religion doit être un idéal commun à tous ceux qui cherchent la vérité sur l'existence et qui cherchent à sortir de la souffrance, quelles que soient leurs croyances religieuses! Si l'on atteint le cœur de sa propre religion, on parviendra à sortir de tout égoïsme. Pour un bouddhiste, le sens de la pratique de la religion n'est pas à chercher dans les études scolastiques de l'enseignement de Bouddha mais plutôt dans l'observation (par la sagesse) et la connaissance de soi (par l'exercice). A ce propos, deux tendances d'études sont à souligner, les deux étant refusées par le maître puisque leur seul souci est d'ordre intellectuel, philosophique et théorique. La première, c'est le courant traditionaliste du Sangha, l'Eglise bouddhiste thaïe, qui puise ses sujets et ses méthodes d'enseignement dans l'Abhidhamma¹⁴, le plaçant avant toute chose, jusqu'à en faire la seule voie sacrée et obligatoire. La deuxième appartient à quelques « bouddhologues (et bouddhistes) occidentaux » qui ne voient trop souvent dans le bouddhisme qu'un simple sujet d'études universitaires, un système philosophique parmi d'autres, à analyser pour le simple fait du savoir. A ce propos, citons Buddhadasa lors de sa causerie du 2 mai 1969 : « *Pour comprendre le Dhamma, il ne faut pas entreprendre une étude systématique du Tipitaka dans ses quatre-vingt quatre mille versets qui, certes, traitent du sujet, mais d'une manière un peu trop... confuse et gigantesque, impossible à retenir... Vous devez vous centrer sur ce qui se trouve au plus profond de vous-même, sur votre mental (citta)*¹⁵. Soyez attentif à ce qui se

passé en vous..., observez ce qu'est le mental, la vie, le bonheur, la souffrance... Tout ça, c'est impossible si vous en faites une étude comme des Occidentaux, dans des perspectives littéraires, philosophiques ou même si vous faites une lecture directe et intégrale du Tipitaka. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut ainsi atteindre que la lettre, la forme du discours. » (Buddhadasa 2004, 221)

Autour des années 1960-1970, la Thaïlande se trouva confrontée aux courants communiste et anti-communiste et à une accentuation de la domination occidentale ou plus exactement américaine dans la région, avec la présence de bases militaires américaines sur son territoire. Elle fut ainsi confrontée à une nouvelle culture venue de l'Occident, celle de la société de consommation. L'idéologie nationaliste dominante tournait autour de trois institutions : la nation, la religion et la monarchie. C'est dans ce climat que Buddhadasa réalisa son deuxième principe, celui de travailler à la compréhension mutuelle des religions. Il avait déjà étudié par lui-même la civilisation de l'Occident, à savoir ses courants philosophiques et religieux grâce à de nombreux livres et revues. Tandis que le courant traditionaliste voyait dans la religion bouddhique le seul et unique refuge, Buddhadasa approfondit ses recherches sur les autres religions, et notamment le christianisme, d'où des séries de causeries, de conférences et d'écrits sur le sujet¹⁶. Vue la diversité des thèmes étudiés, on ne saurait trop insister sur l'intérêt que porta l'auteur sur le regard vers « l'Autre » (pour emprunter un terme plus ou moins ancré dans la tradition philosophique occidentale).

Pourquoi choisir le christianisme comme sujet d'étude et de comparaison avec le bouddhisme ? La réponse de Buddhadasa est simple : « *Dans les religions monothéistes, on compte toujours sur l'existence de Dieu comme appui moral. Nous trouvons suffisant de nous référer au christianisme, puisque le judaïsme et l'islam ont les mêmes principes.* » (Buddhadasa 2005, 11). Il repère de grandes différences entre les religions de foi où l'Ultime réside dans le Dieu éternel et le bouddhisme où la voie est la sagesse dont le Maître fut un être vivant comme les autres, connaissant la mort, et où l'Ultime se trouve dans le Dhamma-loi de la nature. Recherchant le « langage dhammique »¹⁷ dans la Bible, il conclut en ces termes : « *Si le Phra Chao [Dieu] des chrétiens peut être affranchi de la caractéristique particularisée de Puggala [l'être individué] et au-delà des expressions anthropomorphiques, désigner vraiment l'ordre de l'Ultime, il serait peut-être possible d'admettre, non pas des identifications ou des équivalences, mais une certaine analogie de fonctions entre leur désignation conventionnelle. Phra Chao est notre désignation absolue 'Loi de Nature Originelle'.* » (Buddhadasa 1987, 111)

L'attitude bouddhique qu'il adopte, c'est la bienveillance (*metta*). Louis Gabaude remarque à juste titre que la bienveillance chez Buddhadasa « *consiste*

d'abord à étudier la doctrine de l'autre pour en dégager ce qui est positif, ce qui est si profondément 'vrai' qu'il s'agit d'un bien commun à toute quête de vérité sur l'existence. » (Gabaude 1978, 419). Cette tâche s'avère difficile et risque de provoquer des polémiques tant du côté bouddhiste que chrétien¹⁸. Mais la conviction est ferme chez Buddhadasa que ce dialogue interreligieux est une œuvre salutaire¹⁹. Selon lui, la Religion est représentée actuellement sous deux aspects. L'aspect visible, institutionnel, avec ses organismes et ses édifices, ses structures établies. Et l'aspect vécu, qui apparaît dans les comportements inspirés par l'esprit de la religion. Si l'on accordait son attention à ce qui est le vrai « cœur » de sa religion, il n'y aurait point de conflits ni de rivalités entre religions. Mais partout où les intérêts institutionnels l'emportent sur l'esprit, c'en est fini de la compréhension et de la bienveillance mutuelles.

Dans la lettre adressée à l'éditeur français avant la publication de *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*²⁰, il précise : « [...] bien qu'il y ait différentes religions, il y a cependant une voie vers la compréhension mutuelle, la collaboration, la coopération pour apporter au monde le salut. » (Buddhadasa 1987, 7). Après avoir commencé par chercher les points faibles des autres écoles et religions, il finit par entrevoir l'ennemi commun de toute croyance religieuse : l'égoïsme, le « moi et mien ». D'après lui, le « sauvetage » de toute « vie malheureuse », c'est « le projet commun de toutes les voies au-delà des mondes étranges et mutuellement étrangers, des langages et des traditions culturelles. » (Buddhadasa 1987, 114).

Buddhadasa propose finalement qu'il n'y ait, en fait, qu'une seule religion : « Tous les hommes, quels que soient leurs langages, nationalités et religions, n'ont qu'un problème commun : l'incapacité à surmonter leurs actes mauvais ou leurs passions (kilesa). [...] La 'religion,' c'est ce qui élimine le mal. En fait, elle est unique et universelle. Les religions différentes n'existent que pour ceux qui sont incapables d'en cerner l'essentiel. Et dans ce cas, ils ne peuvent surmonter ni leurs actes mauvais ni leur souffrance. » (Buddhadasa 2005, 13-14)

Ses réflexions sont marquantes : pour lui « l'Autre » n'existe pas ; il n'y a qu'un nous, qu'un nôtre : « Tous ensemble, compagnons de naissance... nous sommes reliés et liés à tous les êtres vivants qui naissent, grandissent, vieillissent, périssent, disparaissent... » (Buddhadasa, 2005, 3).

Pour reprendre son troisième principe – éloigner les gens de la tentation du matérialisme –, il est clair que Buddhadasa voit dans le matérialisme – ici l'intérêt exclusif pour les biens matériels de consommation – le vrai danger, « les périls » qui viennent et qui viendront pour l'homme. Vivant dans la société de consommation répandue partout dans le monde, l'homme moderne se laisse tenter

par d'idée de posséder, de consommer, d'avoir plus... et, pour ainsi dire, il vit en exploitant tant ses confrères que la nature (Buddhadasa 2003, 94-138). D'où des conflits aggravés entre nations ou groupes d'intérêts, des guerres et la destruction de l'environnement... L'objectif de Buddhadasa, c'est d'éloigner les gens de cette tentation matérialiste qui est devenue leur « nouvelle Religion ». Le vrai sens de la vie ne réside pas dans la satisfaction de nos désirs corporels mais plutôt dans la réalisation spirituelle en vue d'acquérir la sérénité en soi-même et la paix dans le monde (Buddhadasa, 2005, 6). Cet avis est partagé par beaucoup de grands penseurs dans l'histoire et unifie même l'avenir de l'Orient et de l'Occident.

Comment peut-on en quelques mots résumer la vie et la personnalité de ce moine ? Ses « labels » sont nombreux : marginal, contestataire aux yeux de l'Eglise traditionaliste thaïe dans les années d'après-guerre et même accusé d'être un « communiste » durant la période de la guerre froide lorsqu'il propose la société idéale du socialisme dhammique (*dhammikasangkhomniyom*) (Buddhadasa, 1987), maître intellectuel « laïque » aux yeux des Farangs des années 1960-1970 qui se détournent de leur propre religion... Grande leçon à apprendre sur l'impermanence des choses ! Aujourd'hui, il est devenu, entre autres, parmi les étiquettes qui ne cessent de se multiplier, une « personnalité » représentative du bouddhisme de Thaïlande mondialement connue, un « réformateur » sans précédent de la pratique bouddhique aux yeux de l'élite intellectuelle thaïe²¹ et un « humaniste universel » qui prône le dialogue interreligieux dans l'acceptation de l'Occident.

Pour conclure, donnons le dernier mot à Buddhadasa. Libre à chacun de nous d'en saisir le sens selon le langage concret, ordinaire, « humain » ou selon le langage profond, spirituel, « dhammique » : *« Ceux qui ont pénétré la nature essentielle de la religion considèreront toutes les religions comme étant les mêmes [...] Cependant ceux qui ont pénétré au plus profond du Dhamma estimeront que ce qu'on appelle 'religion' n'existe point. Point de bouddhisme, ni de christianisme, ni d'islam. L'expression "aucune religion", c'est le langage dhammique au plus haut niveau. »* (Buddhadasa 2002, 7).

NOTES

¹ Cote 261 (siamois 13) du Fonds indochinois, conservé au Département des manuscrits, division orientale, Bibliothèque nationale de France. Il faut comprendre ici *thiangsasana* (discussion sur la religion).

² Pour plus de détails sur Louis Laneau - l'homme, l'œuvre et sa présence au Siam -, voir Wirth 2002, 71-91 qui présente l'homme dont le témoignage sur le conflit franco-siamois et la « Révolution 1688 » de Siam reste encore peu connu.

³ Citons quelques mots de présentation de l'Organisation des Nations unies (ONU) du 20 octobre 2005: « A pioneer in the promotion of the inter-religious understanding through dialogue among people of different faiths, Buddhadasa Bhikku, was highly respected world wide. He left his monastery to rediscover the integration of Buddhism in the world and the spirit of its origins. His emphasis on the interdependence of all things made of him a precursor of ecological thought and a champion of peace among nations. His writings, which have been translated and published in many languages, have had a very considerable influence on the renewal of Buddhist thinking. The thoughts expressed have the potential to guide not only Thailand, but also all societies struggling to create a just and equitable social, political and economic order. »

⁴ Le Canon pali comprend trois parties ou trois « corbeilles », appelées « Tipitaka » (Vinaya-Pitaka, Sutta-Pitaka, Abhidhamma-Pitaka) et forme le corpus de textes sacrés du bouddhisme au Sri Lanka, en Birmanie, en Thaïlande, au Cambodge et au Laos. Cette collection représente le seul canon bouddhique conservé dans son ensemble en sa langue indienne originale. Ce Tipitaka, Canon de la vieille école bouddhique, recueil des enseignements de Bouddha conservés par les Anciens (Théras), a donc le double intérêt de former les Écritures d'une grande religion vivante et de rester le principal monument toujours vivant du bouddhisme ancien.

⁵ Le 24 juin 1932 eut lieu la « révolution » qui mettait fin à la monarchie absolue. C'était le premier pas d'un régime démocratique inspiré de l'Occident.

⁶ Dans une interview donnée à Phra Pracha Pasanadhammo, Buddhadasa rappelait : « Je ne savais pas non plus pourquoi j'étais né... Je ne l'ai découvert qu'après avoir fondé Suan Mokkh dans l'approfondissement du Dhamma... qui m'a appris à faire ce qui ne cause pas de souffrances et à vivre pour atteindre la meilleure chose au monde qu'un être humain puisse acquérir... être serein. » (*Entretiens avec Buddhadasa au crépuscule de sa vie*, 1992).

⁷ Cette expression se trouve dans l'office que les moines récitent chaque jour.

⁸ Concept central du bouddhisme, utilisé dans des acceptions diverses : la Loi cosmique auquel notre monde est soumis, l'ensemble des enseignements de Bouddha qui prend conscience de cette Loi, l'ensemble de règles comportementales et éthiques... (Bercholz 1995, 412). Selon Buddhadasa, « Dhamma » a quatre sens : la Nature, La Loi de la nature, les devoirs de l'homme pour vivre en accord avec la Loi de la nature (Doctrine, Enseignement de Bouddha) et les fruits de la pratique conforme à cette Loi.

⁹ Parmi les références biographiques, notons les plus intéressantes : *Entretiens avec Buddhadasa au crépuscule de sa vie*, *Album iconographique : Soixante ans de Suan Mokkh, lumière dhammique du Siam*. Pour ses œuvres, on dispose en français des travaux de recherche remarquables de Louis Gabaude de l'EFEO, *Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande : Buddhadasa Bhikku* avec la bibliographie la plus complète de et sur *Buddhadasa* (Gabaude 1988, 510-662). Ajoutons aussi *Le Nirvana et l'esprit vide dans la pensée de Buddhadasa Bhikku* de Yanyong Laositthiworng. On pourra également consulter les sites internet qui fournissent les renseignements courants sur Buddhadasa et les activités le concernant, citons entre autres : www.Buddhadasa.org ; www.suanmokkh.org ; www.skyd.org.

¹⁰ Citons entre autres : les réunions de communautés de moines en pleine nature et non dans des sanctuaires coûteux ; l'ouverture aux étrangers intéressés par la pratique de la méditation.

¹¹ Le groupe « Don du Dhamma » (Dhammadhan) composé de laïcs dont son propre frère, est également fondé pour entreprendre ce travail de diffusion, notamment grâce à la publication de *Buddhasana* ou *Bouddhisme*, la revue trimestrielle qui paraît encore aujourd'hui, et de ses sermons et conférences enregistrés puis transcrits et publiés sous divers formats dont la collection intitulée *Dhammakosana* qui compte jusqu'à présent 78 tomes d'au moins 500 pages chacun.

¹² Cette série de livres eut un certain succès qui sélectionnait des passages du Sutta Pitaka, le recueil des sermons attribués au Bouddha, par thèmes : *Les Quatre Nobles Vérités* ; *L'histoire du Bouddha par lui-même* ; *La Production conditionnée* ; *Trésors de la parole de Bouddha*.

¹³ Abhidhamma (ou Abhidharma en sanscrit) désigne l'élaboration philosophique approfondie de la doctrine bouddhique, telle qu'on la trouve exposée dans la troisième partie du Canon pali. Il présente

dans un ordre systématique les enseignements et analyses de phénomènes psychiques et spirituels contenus dans les sermons de Bouddha et de ses principaux disciples.

¹⁴ Généralement traduit par : esprit, mental, facteurs mentaux. « Les Maîtres de la tradition de la forêt rendent ce concept par 'cœur' ou 'mental cœur'. Leur expérience de la méditation est telle que les sensations/émotions paraissent graviter au niveau du cœur et que c'est là que surgissent les modifications de *citta*... Cela permet également de dépasser la tendance à considérer l'esprit comme le seul 'appareil de pensée' et situé dans le cerveau. » (Dufour 1998, 93-94)

¹⁵ Voici quelques œuvres représentatives :

- *Contre les esprits; Les points essentiels du Dhamma mal compris par les Occidentaux ; L'enseignement du bouddhisme à travers la Bible* (Série de conférences datées de 1971) ;

- *Ce qu'enseignent le Christ et le Bouddha*.

- *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*. Ces deux derniers ouvrages sont réimprimés dans la collection *Dhammakhosana*, T. 44 (1^{ère} édition, 1985)

¹⁶ Le langage dhammique est le langage ou plutôt le sens « spirituel » des textes. Le langage « humain » est au contraire le sens littéral. Pour le lexique langage humain-langage dhammique qu'utilise Buddhadasa, voir Buddhadasa 1995, 364-386 et Gabaude 1988, 81-84, 492-509.

¹⁷ « *Essayer de travailler à la compréhension mutuelle des religions n'est pas aisé. Je suis bouddhiste et je parle de Phra Chao [Dieu] : aux yeux des bouddhistes, je risque de paraître dévotionniste et peu respectueux de l'identité propre de la Voie du Bouddha ; les chrétiens, d'autre part, vont peut-être avoir l'impression que je fais des assimilations concordistes, pour 'avaler' leur religion, et récupérer au compte du Bouddha les tendances théistes de la religion populaire dont ils pourraient, eux, bénéficier.* » (Buddhadasa 1987, 113).

¹⁸ « *Travailler à la compréhension et à l'estime mutuelles des religions, c'est bâtir l'avenir : c'est fonder la permanence des religions et leur survie, pour se préparer aux périls qui viendront.* » (Buddhadasa 1987, 178).

¹⁹ Buddhadasa Bhikkhu 1987. Edmond Pezet, le traducteur de cet ouvrage, à la fois traduction et adaptation d'*Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*, est un prêtre catholique français qui vécut une trentaine d'années dans le Nord-Est de la Thaïlande. Son intérêt pour le bouddhisme l'a amené à passer trois années à Bangkok avec les moines bouddhistes puis deux années dans des communautés monastiques de forêt dans le Nord-Est. Dans le même ouvrage, on trouvera une interview d'Edmond Pezet par J. Doré, Buddhadasa Bhikkhu 1987,15-36.

²⁰ Pour Sulak Sivaraksa, la réforme du bouddhisme thaï, entreprise par Buddhadasa avec la création de Suan Mokkh en 1932, constitue un événement majeur dans l'histoire, au-delà de la fondation de la congrégation Dhammayutinikaya par le prince Mongkut, considérée comme une « modernisation » de l'institution religieuse au milieu du XIX^e siècle. (Sulak 2006, 79-85)

BIBLIOGRAPHIE

i. Titres en thaï

Dhammapramot

2006 *Sur les traces de Buddhadasa, vie et oeuvre*, Bangkok, 122 ps.

Dhammasapha

2006 *Lexique du vocabulaire dhammique de Buddhadasa*, Bangkok, 362 ps.

Buddhadasa Bhikku

1972 *Contre les esprits*, Dhammabucha, Bangkok, 83 ps.

1982 *Ce qu'enseignent le Christ et le Bouddha*, Sukaphabchai, Bangkok, 166 ps.

1983 *Bilan et projet à l'occasion du cinquantenaire de Suan Mokkh*, Sukaphabchai, Bangkok, 146 ps.

1988 *L'enseignement du bouddhisme à travers la Bible*, Sukaphabchai, Bangkok, 95 ps.

Les points essentiels du Dhamma mal compris par les Farangs, Sukaphabchai, Bangkok, 75 ps.

1992 *Entretiens avec Buddhadasa au crépuscule de sa vie*, Pracha Hutuanuwat éd., Komol Keemthong

Foundation, Bangkok, 708 ps.

2001 *Sur la voie de l'Arahant*, Sukaphabchai, Bangkok, 296 ps.

Qu'est-ce que la religion?, Dhammasapha, Bangkok, 197 ps.

2002 *Ni religion, ni vie, ni vêtue*, Sukaphabchai, Bangkok, 64 ps.

2003 *Dhammakosana*, vol.18, 2e édition, Dhammasapha, Bangkok, 509 ps.
 2004 *Religion, musique, poésie, art*, Kaweewongse éd., Sukaphabchai, Bangkok, 274 ps.
 2005 *Dhammakosana*, vol.44, 2e édition, Dhammasapha, Bangkok 489 ps.
La question de la divinité, du karma, de la vacuité, Arunvidhaya, Bangkok, 237 ps.
Regards sur la religion, Dhammasapha, Bangkok, 58 ps.
 Phra Brahmaganabhorn (P.A. Payutto),
 2005 *Dictionary of Buddhism*, S. R. Printing Mass Products, Bangkok, 394 ps.
 Sulak Sivaraksa
 2006 « L'originalité de la pensée de Buddhadasa et le contexte de la société thaï », *Silapawatanatham* (Art & Culture), no. 7, année 27, 79-85.
Album iconographique : Soixante ans de Suan Mokkh, lumière dhammique du Siam
 1992 Orasi Ngamwittayapong éd., Komol Keemthong Foundation, Bangkok, 197 ps.
 « Centenaire de la naissance de Buddhadasa »,
 2006 *Sarakadee*, no.255, année 22, 70-173.

ii. Titres en langues européennes

Bercholz, Samuel & Chödzin-Kohn, Sherab (éds.)
 1993 *Pour comprendre le bouddhisme*. Paris : Robert Laffont
 de Berval, René (éd.)
 1987 *Présence du bouddhisme*. Paris : Gallimard.
 Buddhadasa Bhikkhu
 1987 *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*, traduit par Edmond Pezet. Paris : Desclée.
 1987 *Bouddhisme et socialisme*, Paris : Les Deux Océans.
 de Croizier, Marquis
 1879 *Notice des manuscrits siamois de la Bibliothèque nationale*. Mémoires de la Société indochinoise, t. 1.
 Paris : Société indochinoise.
 Dufour, Michel-Henri
 1998 *Dictionnaire Pali-Français du bouddhisme originel*. Auxerre : Les éditions des Trois Monts.
 Finot, Louis (présentation et traduction)
 1983 *Les Questions de Milinda*. Paris : Les Éditions Dharma.
 Gabaude, Louis
 1978 « Rejet et accueil de l'Occident d'après les instructions de Buddhadasa Bhikkhu à des moines bouddhistes missionnaires thaïs ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 65, 403-420.
 1987 « Le bouddhisme en Thaïlande ». René de Berval (dir.), *Présence du bouddhisme*. Paris : Gallimard, 489-514.
 1988 *Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande : Buddhadasa Bhikkhu*. Paris : École française d'Extrême-Orient, (PEFEO, 150).
 Avec quelques traductions des textes de Buddhadasa Bhikkhu.
 En Annexes :
 1. « Le niveau de la pratique du Dhamma au Siam », 467-475;
 2. « Les dix questions de Monsieur Rationnel », 467-478;
 3. « Indications relatives à l'étude du Sutra de Wei Lang », 479-484;
 4. « Oraison funèbre de Pridi Banomyong », 485-488;
 « Bibliographie de Buddhadasa », 510-662 - Bibliographie systématique comprenant :
 1. Les œuvres de Buddhadasa : a) œuvres publiées par le "Groupe Don du Dhamma" = « *Khana thammathan* »; b) œuvres publiées par la « Fondation pour la Diffusion de la Vie Sublime » = « *Munnithi phoeiphrae chiwit an prasoet* »; c) œuvres publiées par l' « Organisation pour le Réveil du Bouddhisme » = « *Ongkan fuenfu Phutthasatsana* »; d) œuvres publiées par des personnes physiques ou morales; e) œuvres publiées par divers éditeurs; f) Sélection d'œuvres publiées dans des périodiques; d'œuvres traduites en langues étrangères
 2. Les œuvres relatives à Buddhadasa en diverses langues.
 1990 « Bibliography of Buddhadasa 's translated works » ; « Bibliography of studies concerning Buddhadasa & Suan Mokkh ». Sulak Sivaraksa (ed.), *Radical Conservatism : Buddhism in the Contemporary World*. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary. Bangkok, International Network of Engaged Buddhists (INEB), 516-533, 534-547

- 1994 « Buddhadasa's Contributions as a Human Being, as a Thai, as a Buddhist », in Sulak Sivaraksa (ed.), *The Quest for a Just Society*, Bangkok, Thai Inter-Religious Commission for Development (TICD) / Santi Pracha Dhamma Institute, 27-59.
- 1996 « La triple crise de l'Église bouddhique en Thaïlande (1990-1996) », *BEFEO*, 83, 241-257.
- Laositthiwarong, Yanyong
- 2003 *Le Nirvana et l'esprit vide dans la pensée de Buddhadasa Bhikku*, Mémoire de D.E.A, INALCO.
- Lenoir, Frédéric
- 2001 *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris: Albin Michel.
- Lingat, Robert
- 1957-1958 « La double crise de l'Église bouddhique au Siam (1765-1851) ». *Journal of World History*, 4, 402-425.
- Lubac, Henri (de)
- 1952 *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris: Édition Montaigne.
- Nolot, Edith
- 1995 *Entretiens de Milinda et Nagasena* traduit du pali, présenté et annoté par Edith Nolot. Paris : Gallimard.
- Wirth Bernard
- 2002 « French Missionaries Evangelizing Roles and their Efforts in Composing and Translating Thai Texts in Seventeenth-Century Siam » *Silpakorn University International Journal*. Vol. 2/1, 71-91.



LES AUTEURS

Yadh BEN ACHOUR

Université de Carthage (Tunisie) et ancien Doyen de la Faculté des Sciences juridiques, politiques et sociales de l'Université de Tunis. Il est aussi membre de l'Institut de droit international et juge au Tribunal administratif de la Banque africaine de développement (BAD).

Pascale BOUCAUD

Professeure de Droit international à l'Université catholique de Lyon et spécialiste du droit de l'enfant. Première Directrice de l'Institut des Droits de l'Homme de Lyon (IDHL), elle est actuellement la Directrice de l'Institut des Sciences de la Famille (ISF) de l'Université catholique de Lyon.

Kanika CHANSANG

Maître de conférences en Langue et Littérature françaises à la Faculté de Lettres de l'Université Silpakorn de Nakhon Pathom en Thaïlande. Elle est co-fondatrice du Centre de la Documentation et de la Recherche d'Etudes franco-thaïes (CEDREFT) en 1992, ses recherches sont axées sur la relation historico-culturelle entre la France et la Thaïlande.

Laurent GEDEON

Maître de conférences en Géopolitique, spécialiste du Moyen-Orient et de l'Asie du Sud-Est. Il est Directeur de l'Institut des Droits de l'Homme de Lyon (IDHL) et Doyen de la Faculté de Droit, des Sciences économiques et sociales de l'Université catholique de Lyon.

Roger Koussetogue KOUDÉ

Maître-assistant en Droit international et en Philosophie du droit à l'Université catholique de Lyon. Il est auteur de publications dans les domaines susvisés.

Ernest-Marie MBONDA

Professeur de Philosophie à l'Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé au Cameroun (UCAC). Il est Vice-Doyen de la Faculté de Philosophie de l'UCAC et Directeur du Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique.

Joseph YACOUB

Professeur de Sciences politiques à l'Université catholique de Lyon, spécialiste des minorités ethniques et culturelles, des peuples autochtones et des chrétiens d'Orient. Il est auteur d'ouvrages sur ces questions.

PRESENTATION DE LA CHAIRE

3333

LA CHAIRE UNESCO DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LYON

« Mémoire, cultures et interculturalité »

L'ÉQUIPE DE LA CHAIRE

Joseph YACOUB

Titulaire, Professeur de Sciences politiques à l'Université catholique de Lyon

Didier Têtévi AGBODJAN

Membre, Maître de conférences en Droit international à l'Université catholique de Lyon

Pascale BOUCAUD

Membre, Professeure de Droit international à l'Université catholique de Lyon

André Svebor DIZDAREVIC

Membre, Maître de conférences en Droit international à l'Université catholique de Lyon

Laurent GEDEON

Membre, Maître de conférences en Géopolitique à l'Université catholique de Lyon

Roger Koussetogue KOUDÉ

Membre, Maître-assistant en Droit international et en Philosophie du droit à l'Université catholique de Lyon.

ADRESSE

Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon
Professeur Joseph YACOUB, Titulaire de la Chaire
23, Place Carnot
69286 Lyon Cedex 02
Tél : 33 (0) 4 72 32 50 50
Fax : 33 (0) 4 72 32 51 74
Courriel : jyacoub@univ-catholyon.fr

1. PRESENTATION ET OBJECTIFS

La vocation de la Chaire : Il s'agit d'une Chaire de formation, de recherche et d'échanges en réseau, consacrée à la mémoire des cultures couplée avec le concept d'interculturalité, rattachée à l'Université Catholique de Lyon (UCL) et abritée par l'Institut des Droits de l'homme (IDHL). La Chaire est prise en charge par une équipe d'enseignants de l'Université, formée de personnes de disciplines et d'origines culturelles diverses. Dans leur pratique professionnelle, ces enseignants sont quotidiennement appelés à travailler, dans le cadre de leurs cours ou de leurs recherches, sur la dimension interculturelle et interreligieuse.

Les textes guides de l'Unesco : Notre Chaire œuvre dans l'esprit des dispositions normatives de l'Unesco, en particulier les textes adoptés lors de la Conférence mondiale de Mexico (6 août 1982, notamment sur la définition de la culture et de la notion d'universel), et la Déclaration universelle sur la diversité culturelle (2 novembre 2001). A cela, il faut ajouter la Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale du 4 novembre 1966. Elle développe ses activités en direction de la formation académique et de la recherche. Ses travaux sont mis à la disposition du public par le biais de publications et de conférences.

2. QUE SIGNIFIE L'EXPRESSION « MEMOIRE, CULTURES ET INTERCULTURALITE » ?

Voici ce que veut évoquer cette expression :

- La culture se trouvant au cœur des débats contemporains, il s'agit de souligner la pluralité et la richesse des cultures, en commençant par celles qui connaissent le risque de disparaître ou d'être mises en péril, en particulier les peuples autochtones ;
- Insister sur la richesse de la diversité culturelle et de la croisée des cultures, au sein même des études contemporaines et des initiatives dans le domaine du droit international, des implications sur le droit constitutionnel, de la paix, du dialogue interculturel et interreligieux ;
- La force de la culture sur la conception et l'évolution de la normativité juridique aussi bien que sur la gestion des relations comme des conflits entre communautés sociales, ethniques et religieuses ;
- Travailler sur la place des mythes et des croyances dans les diverses traditions culturelles et religieuses, notamment sur les liens entre les mythes et les institutions politiques, de même que sur les liens entre les mythes et le juridique ;
- Place et évolution des cultures dans le contexte de la mondialisation ;
- La notion d'universel et les exigences des cultures particulières ;
- Le rapport entre l'appropriation identitaire, appuyée par la mémoire, le vouloir-vivre collectif et la cohésion sociale ;
- Approfondir la connaissance réciproque des cultures et des religions.

Sur ce dernier point, différentes initiatives sont consacrées au droit des minorités et des peuples autochtones et à l'anthropologie juridique des droits de l'homme, lesquels ont montré l'enjeu déterminant d'une connaissance des environnements culturels et des systèmes de représentation, de valeurs et de croyances, propres à chaque communauté envisagée, ainsi que de leurs spécificités culturelles, des constructions identitaires, voire des revendications ethniques, religieuses et linguistiques. La connaissance réciproque et son corollaire qu'est l'expression de la communauté par les diverses voies de la pensée, de l'art, des rites et des comportements collectifs, constituent la base et la condition de la considération mutuelle et respectueuse des peuples et des religions.

Toutes ces thématiques sont, bien entendu, abordées sous l'angle des droits de l'homme, qui est une compétence particulière des membres de l'équipe de la Chaire.

3. ENSEIGNEMENTS ET RECHERCHES

i. *La formation académique* : L'Institut des droits de l'homme de l'Université catholique de Lyon, qui est le cadre opérationnel de la Chaire, propose une formation de type Master (Master 1, Master 2 professionnel et Master 2 recherche) et des études doctorales par le biais de cours magistraux, de séminaires et de conférences. Il s'agit d'une formation spécialisée et pluridisciplinaire où les étudiants suivent des enseignements qui relèvent aussi bien des matières juridiques fondamentales en matière de droits de l'homme que des matières situées dans des champs connexes tels que les sciences politiques, la géopolitique, la philosophie, l'anthropologie, l'éthique, etc. L'objectif de ces enseignements est de permettre aux étudiants d'intégrer aussi de manière approfondie les problématiques liées à l'interculturalité et à l'universalité dans le cadre de leur cursus universitaire.

ii. *La recherche* : Elle se nourrit des contributions des membres de l'équipe de la Chaire, notamment des rencontres régulières, en France et à l'étranger, et de collaboration avec les différents membres du réseau travaillant sur des thématiques similaires et des travaux des étudiants inscrits en 3^{ème} cycle.

iii. *Publications* : Elles prennent notamment la forme de cahiers thématiques. L'approche thématique se fait forcément sur une base interdisciplinaire et la conception des cahiers met à contribution non seulement les membres de l'équipe de la Chaire elle-même, mais aussi d'autres spécialistes issus du Réseau et des Universités dans une approche de partenariat entre le Nord et le Sud.

4. ACTIVITES ET MISE EN ŒUVRE

Dans le cadre de ses activités, la Chaire approfondira les quatre thématiques de recherche suivantes :

- *Les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la mondialisation* : Il s'agit d'approfondir les processus menant à une universalisation des cultures et d'analyser les enjeux sociaux, juridiques, géopolitiques et philosophiques de la mondialisation ;
- *Les fondements de l'interculturalité* : Cette problématique est abordée sous l'angle d'une approche historique et anthropologique des cultures ;

- *La connaissance interculturelle* : Le développement de la connaissance réciproque des cultures élargit le champ de l'universalité et est porteur d'un enjeu fort en termes de cohésion sociale et du vouloir-vivre collectif, voire de stabilité entre Etats ;
- *Le champ de la mémoire des cultures* : Ce champ couvre notamment les minorités et les peuples autochtones. Ces thématiques sont développées dans la revue de la Chaire (*Études interculturelles*) et dans d'autres publications. Dans ce cadre, nous préparons pour fin 2009 un colloque international qui portera sur le thème suivant : l'« *Universalité à l'épreuve de la diversité culturelle* ».

5. RELATIONS, PARTENARIATS ET MISE EN RESEAU

La Chaire bénéficie pour son action d'un réseau de relations et de partenariats universitaires et extra-universitaires, tissés par l'Institut des droits de l'homme au cours des vingt deux dernières années (depuis 1985). Le réseau a été pensé dans une logique de diversité et de complémentarité des compétences et des expériences. Il s'agit d'un réseau international de relations assez dense, particulièrement orienté vers les pays du Sud. Dans son activité, la Chaire s'appuiera, entre autres, sur ce réseau et le renforcera en portant une attention spéciale à la coopération avec les pays en développement. Nous envisageons de développer des partenariats avec les autres Chaires françaises avec lesquelles des liens existent déjà, en coopération avec la Commission nationale française pour l'Unesco. Ce partenariat nous permettra de collaborer aussi avec leurs propres réseaux.

Voici un éventail des relations et du réseau actuel :

- Institut arabe des Droits de l'Homme de Tunis (Tunisie),
- Académie internationale de Droit constitutionnel (AIDC, Tunis/Tunisie),
- La Faculté de Droit de l'Université d'Oran, Chaire Unesco (Algérie),
- Irish Center for Human Rights de Galway (ICHR-Irlande),
- Département des Sciences juridiques de l'Université du Québec à Montréal (UQAM/Canada),
- La Faculté de Droit (Chaire de Droit européen), Université de Vilnius (Lituanie),
- L'Institut d'Ethique et des Droits de l'Homme de Fribourg, Chaire Unesco (Suisse),
- L'Universidad de la Republica-Chaire Unesco (Montevideo/Uruguay)
- L'Université catholique d'Afrique centrale (UCAC, Yaoundé/Cameroun),
- Institut de Recherche sur le Sud-Est Asiatique (IRSEA-CNRS/Université de Provence/France),
- Chaire « Droit, Ethique et Société » de l'Université de Nantes (France),
- Chaire « Philosophie de la culture et des institutions », Université Paris 8 (France)
- Université Saint-Denis de l'île de La Réunion (Chaire Unesco),
- St-Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI-Kottayam/Inde, en cours),
- Centre d'Etudes et de Recherches orientales (CERO-Beyrouth/Liban, en cours),
- Université Jinan (Tripoli-Liban, en cours),
- Qatar Authority for Charitable Activities (QACA-Doha/Qatar, en cours)
- Les Chaires Unesco du Liban, de Russie, de Géorgie, du Bénin et du Sénégal, etc.

Par cet échange de connaissances et d'expériences à l'échelle mondiale, notre Chaire entend contribuer au rapprochement et à l'intercompréhension entre les cultures, les religions et les peuples.

*Une université deux sites, au cœur de Lyon
Entre Rhône et Saône*



Site Carnot, 23 place Carnot - Lyon 2^{ème}

Nouveau site, ouvert depuis la rentrée 2005-2006

Bâti dans une architecture originale, équipé de structures ultramodernes :
cône de 7 amphithéâtres superposés, salles multimédia, laboratoires de langues... Cet
espace est largement ouvert sur la ville.

Il regroupe les formations, écoles et instituts de :

- la Faculté de Droit, Sciences économiques et sociales,
- l'Ecole Supérieure de Traduction et Relations Internationales ainsi que le
- le Centre de Ressources Documentaires

Site Bellecour, 25 rue du Plat - Lyon 2^{ème}

Le site patrimonial de la Place Bellecour demeure le site principal de l'Université.

Il rassemble les cycles universitaires, écoles et instituts de :

- la Faculté de Théologie,
- La Faculté de Philosophie et Sciences Humaines,
- La Faculté de Lettres et Langues
- La Faculté des Sciences ainsi que
- le Rectorat, la Bibliothèque universitaire et les services administratifs



Institut des Droits de l'Homme de Lyon

Institute of Human Rights Lyon



*Institut universitaire
spécialisé dont la vocation
est de former des experts
internationaux, des
conseillers juridiques, des
professeurs-chercheurs, des
acteurs sociaux et
politiques, etc., en vue de
promouvoir les idéaux du
droit, du respect de la
personne humaine et des
peuples*

Site Carnot : 23, Place Carnot - 69286 Lyon Cedex 02

- Dossier : Les peuples autochtones
- Débats : Les droits de l'homme et la diversité culturelle
- Chronique : Le principe universel du consentement aux soins médicaux et les perspectives interculturelles
- Annexe : Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (13 septembre 2007).

LES PUBLICATIONS DE LA CHAIRE UNESCO DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LYON

Les auteurs sont responsables du choix et de la présentation des faits figurant dans cette Revue ainsi que des opinions qui y sont exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement celles de l'Unesco et n'engagent pas l'Organisation

Études Interculturelles

ISSN : en cours

Publiées par la Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon

23, Place Carnot
69288 - Lyon cedex 02

Impression : IMPRIMERIE DELTA

47, rue Ampère B. P. 99
69685 Chassieu Cedex

Février 2008

ÉDITORIAL

Les défis de l'interculturalité

Joseph YACOUB

DOSSIER

Les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la mondialisation

Islam et mondialisation

Yadh BEN ACHOUR, Université de Carthage (Tunisie)

Mondialisation, démocratie et cultures

Joseph YACOUB, Université catholique de Lyon

Les Hoa du Vietnam : un exemple d'interculturalité complexe

Laurent GEDEON, Université catholique de Lyon

Le principe universel de protection de l'intégrité physique des personnes et la pratique des mutilations génitales féminines

Pascale BOUCAUD, Université catholique de Lyon

Le diptyque africanité-universalité ou la double identité de l'ordre juridictionnel africain de protection des droits de l'homme

Roger Koussetogue KOUDÉ, Université catholique de Lyon

La pluralité des sources normatives de l'Etat de droit : l'idée d'une « herméneutique diatopique »

Ernest-Marie MBONDA, Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé (Cameroun)

CHRONIQUE

Pour un dialogue des cultures : réfléchir avec Buddhadasa Bhikkhu...

Buddhadasa Bhikkhu : rencontre spirituelle Orient-Occident

Kanika CHANSANG, Université Silpakorn- Nakhon Pathom (Thaïlande)

Prix : 15 €