



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

UNI
TWIN

Université
Catholique
de Lyon

Chaire UNESCO
« Mémoire, Cultures et Interculturalité »

ÉTUDES INTERCULTURELLES

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



- Dossier : Les peuples autochtones
- Débats : Les droits de l'homme et la diversité culturelle
- Les activités de la Chaire



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

UNI
TWIN

Chaire UNESCO
« Mémoire, Cultures et Interculturalité »

Université
Catholique
de **Lyon**

ÉTUDES INTERCULTURELLES

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



- **Dossier : Les peuples autochtones**
- **Débats : Les droits de l'homme et la diversité culturelle**
- **Les activités de la Chaire**

2/2009

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 peuples autochtones
- **Débats** : Les droits de l'homme et la diversité culturelle
- **Les activités de la Chaire**

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR DE LA RÉDACTION

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

EDITORIAL

Peuples autochtones et diversité culturelle

Joseph YACOB p. 9

DOSSIER

Les peuples autochtones

La question des peuples autochtones : retour aux fondements culturels et identitaires

Joseph YACOB, Université catholique de Lyon p. 13

Les minorités ethniques d'Asie centrale : le destin croisé des Ouzbeks de la vallée du Ferghana

Olivier FERRANDO, Institut d'Etudes Politiques de Paris p. 33

La dynamique interculturelle, politiques étatiques et processus de mondialisation : regard sur les minorités autochtones pygmées

Jacques TSHIBWABWA & Catherine ODIMBA KOMBÉ,
Université de Kinshasa (Rép. Démocratique du Congo) p. 47

DÉBATS

Les droits de l'homme et la diversité culturelle

Un fondement conséquentialiste pour les droits de l'homme

Jean-Marie MEILLAND, Collège Lycée de La Planta (Sion, Suisse) p. 73

Droits de l'homme, universalisme, universalité et particularismes culturels

Jean-Luc CHABOT, Université Pierre Mendès-France, Grenoble 2 p. 85

Mondialisation et cultures : nous sommes tous des passeurs culturels

Lucie LAMARCHE, Université du Québec p. 99

Principe universel du consentement aux soins médicaux et les perspectives interculturelles : expériences thérapeutiques au Togo

Jean-David YRAM HOUNKPATI, Université de Lomé (Togo)
& Didier Tètèvi AGBODJAN, Université catholique de Lyon p. 111

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Les enjeux du dialogue interculturel et interreligieux

Rosa GUERREIRO (Unesco) p. 131

A la lecture des contributions à ce deuxième numéro des *Études Interculturelles*, on est frappé de constater des convergences comme si les contributeurs, issus de plusieurs continents, s'étaient donnés rendez-vous, tant leurs articles se complètent et s'interpellent mutuellement autour de la thématique : mondialisation, diversité et multiculturalisme, droits culturels et droits des peuples autochtones.

Le dossier consacré aux peuples autochtones contient trois articles. Joseph Yacoub trace un tableau du droit international des peuples autochtones à la fois dans ses normes et ses mécanismes d'application (ONU, OIT, UNESCO) de 1947 à l'adoption de la Déclaration sur les peuples autochtones par les Nations Unies en 2007. Olivier Ferrando examine le destin des Ouzbeks de la vallée de Ferghana, comme illustration éloquente des minorités ethniques et autochtones ainsi que les stratégies développées par leurs membres. Jacques Kuditchini Tshibwabwa et Catherine Odimba Kombé analysent la situation des minorités autochtones pygmées en République démocratique du Congo en termes de dynamique interculturelle, de politique étatique et dans le cadre du processus de mondialisation.

Jean-Marie Meilland introduit, traite de l'origine philosophique occidentale des droits de l'homme et de certains présupposés. Il se propose, en les situant, d'examiner les droits de l'homme, de les élargir à d'autres philosophies en vue de les rendre plus compréhensibles et plus acceptables par des peuples de cultures différentes. Jean-Luc Chabot constate une mondialisation de la culture des droits de l'homme. La défense des droits fondamentaux soulève la question de savoir s'il y a un antagonisme entre universalisme et particularisme d'une part, le mode de production des droits de l'homme d'autre part.

Lucie Lamarche traite de la mondialisation culturelle, l'une des facettes de la mondialisation. Elle tente d'explorer les enjeux de la liberté culturelle à titre de principe assurant la promotion et la protection de la diversité culturelle. Elle se penche, entre autres, sur les lois canadiennes relatives au multiculturalisme. Jean-David Yram Hounkpati et Didier Têtévi Agbodjan analysent le principe universel du consentement aux soins médicaux en termes de perspectives interculturelles. Ils se proposent d'examiner la mise en œuvre de ce principe, en particulier dans les pratiques culturelles de soin au Togo. Le droit à la santé est, pour toute personne humaine, un des principes fondamentaux indispensables à la dignité inhérente de l'être humain, consacré par le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Nous reproduisons également la conférence prononcée par Rosa Guerreiro sur « *les enjeux du dialogue interculturel et interreligieux* » lors de l'inauguration de notre Chaire le 15 février 2008.

DOSSIER

Les peuples autochtones



LA QUESTION DES PEUPLES AUTOCHTONES : RETOUR AUX FONDEMENTS CULTURELS ET IDENTITAIRES

Joseph YACOB

« ... Un (...) droit essentiel du primitif, que l'on peut aujourd'hui reconnaître, est le droit d'élaborer une forme de civilisation qui lui soit propre. A chaque population correspond un type de civilisation qui doit évidemment s'adapter à une conception universelle des valeurs et des droits de l'homme et aux nécessités des relations économiques et culturelles. C'est le droit à la liberté et à l'autonomie culturelles et religieuses, et au libre développement de la personnalité ».

Adolphus- Peter Elkin
Anthropologue australien, juin 1947¹

Actualité et acuité de la question autochtone

L'Australie présente des excuses historiques aux Aborigènes « humiliés », titrait le quotidien *Le Monde*, daté du 14 février 2008², suivie par le Canada le 11 juin de la même année³. Quant à l'hebdomadaire *Courrier International* (du 10 au 16 avril 2008), il traitait du combat des Indiens au Mexique et au Brésil. La Croix titrait les 17-18 décembre 2005 « *Amérique du Sud. Les Indiens s'affirment* ». On lisait dans ce même journal un article sur « *Le Brésil révèle l'existence d'une tribu d'Indiens isolée* » le 2 juin 2008⁴. La France a inauguré Quai Branly, un Musée consacré aux arts premiers en juin 2006⁵, qui a rencontré un grand succès

* Professeur de Sciences politiques, Université de Lyon, Université catholique, Institut des droits de l'homme. Auteur de : *Fièvre démocratique et ferveur fondamentaliste. Dominantes du XXI^e siècle*, Paris, Ed. Du Cerf, février 2008.

¹ Cf. Autour de la nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme, textes réunis par l'UNESCO, sous la direction de Jacques Maritain, Ed. du Sagittaire, 1949, Paris, p. 191.

² Article de Marie-Morgane Le Moël. Le Premier ministre australien Kevin Rudd déclarait le 13 février 2008 : « Nous présentons nos excuses pour les lois et les politiques des parlements et gouvernements successifs qui ont infligé une peine, une douleur et une perte profondes à nos compatriotes australiens. Pour la douleur et les souffrances subies par des « générations volées », leurs descendants et leurs familles, nous demandons pardon. (...) Et pour l'atteinte à la dignité et l'humiliation infligée à un peuple fier de lui-même et de sa culture, nous demandons pardon ».

Lire dans le même journal Michel Faure, *Les Indiens, force émergente en Equateur*, 13 juillet 2006.

³ Son premier ministre, Stephen Harper, a présenté le mercredi 11 juin 2008 devant le Parlement les excuses officielles de son pays à quelques 80 000 autochtones ayant été soumis à une assimilation forcée dans les pensionnats dirigés par des institutions chrétiennes. Voir le quotidien Al-Arab (en Arabe), 11 juin 2008, Doha, Qatar.

⁴ Nathalie Lacube.

⁵ Voir sur ce musée le numéro de Télérama hors série, Quai Branly. Le musée de l'Autre, juin 2006.

populaire et accueilli en deux ans près de trois millions de visiteurs⁶.

Les médias abondent désormais d'articles sur les mouvements indigènes dans le monde. Les autochtones⁷ c'est une histoire de biodiversité humaine. On assiste à une renaissance des peuples indigènes depuis 1970, date qui constitue un tournant dans leur prise de conscience identitaire, et leur retour remarqué sur la scène mondiale.

70 Etats dans le monde ont sur leurs territoires des communautés autochtones, ce qui représente plus de 370 millions de personnes : des Nagas d'Inde aux Mayas du Guatemala aux Saamis de l'Europe septentrionale, des Bushmen du Kalahari aux Zoulous d'Afrique du Sud, des Grecs pontiques aux Assyro-Chaldéens de Mésopotamie, des Meskhets de Géorgie aux Berbères d'Afrique du Nord, des Inuits de la région circumpolaire aux Aborigènes d'Australie, des insulaires du détroit de Torres aux Maoris de Nouvelle-Zélande et aux Aïnous du Japon, des Dènèe et des Crees du Canada aux Guaranis du Paraguay, des Yanomamis du Brésil aux Pygmées d'Afrique Centrale, des Kankanaey-Igorots des Philippines aux Kayans de Malaisie et aux Chakmas de Bangladesh (Chittagong Hill Tracts), des peuples polynésiens de Hawaï aux Mélanésiens du Pacifique Sud et aux Kunas de Panama. L'introduction du discours autochtone est venue bouleverser un pan entier de notions juridiques et sociales, comme le droit des peuples à l'autodétermination, la notion de peuple distinct, l'autonomie, les finalités du développement, l'universalité du droit, le lien à la terre, le rapport au patrimoine et au passé, les particularités des peuples, les droits individuels et les droits collectifs et communautaires, le sens et le respect des traités conclus avec les peuples indigènes, et l'écriture de l'histoire. La Déclaration de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (Rio de Janeiro, 14 juin 1992) fut un hymne aux peuples autochtones : « *Les populations et communautés autochtones et les autres collectivités locales ont un rôle vital à jouer dans la gestion et le développement de l'environnement du fait de leurs connaissances du milieu et de leurs pratiques traditionnelles. Les Etats devraient reconnaître leur identité, leur culture et leurs intérêts, et leur accorder tout l'appui nécessaire, et leur permettre de participer efficacement à la réalisation d'un développement durable* » (art. 22).

Ils revendiquent leurs droits à la vie, à la terre, à l'identité et à leur culture dont ils ont été spoliés. La relation que les peuples autochtones entretiennent, notamment avec leur terre et les ressources de celles-ci, mérite une attention particulière : il s'agit d'une expression fondamentale de leur identité. Aussi, la question des peuples autochtones se trouve régulièrement inscrite à l'ordre du jour des travaux des instances de l'ONU et des organisations internationales.

⁶ Cf. Emmanuel De Roux, *Le Monde*, 26 juin 2008.

⁷ Quelques précisions lexicales s'imposent. Autochtones, indigènes, aborigènes, natifs, premières nations : ce sont plusieurs termes qu'on utilise indistinctement pour signifier quasiment la même chose. Il s'agit des personnes nées dans le pays, originaires de la contrée où elles vivent et issues de son sol comme premières nations, antérieures à l'occupation étrangère.

L'intérêt intellectuel et scientifique pour les peuples autochtones, qui sont au nombre de 5000, se multiplie. Durant la dernière décennie, de nombreuses réformes constitutionnelles et législatives ont été entreprises dans divers pays, qui reconnaissent les peuples autochtones et leurs droits civils, politiques, économiques et culturels. On peut en citer, parmi tant d'autres, le Cameroun, l'Equateur, le Brésil, le Guatemala et le Canada. Des systèmes régionaux de promotion et de promotion des droits de l'homme les intègrent progressivement comme en Afrique et en Amérique latine.

Amérique Latine

Au niveau du continent américain, un projet de Déclaration interaméricaine relative aux droits des peuples autochtones, approuvée le 26 février 1997, attend son adoption. Le préambule rappelle que les peuples autochtones des Amériques constituent « *un élément structuré et distinct de leur population et en font partie intégrante* ». Les communautés autochtones sont les peuples qui se situent dans la continuité historique des sociétés dont l'existence précède la conquête et la colonisation de leurs territoires par les Européens (art. 1). Parmi les droits énumérés dans cette Déclaration, relevons le droit d'appartenance à une communauté ou une nation autochtone, la garantie de statuts juridiques aux communautés, l'interdiction de l'assimilation forcée, des garanties spécifiques contre la discrimination, droit à l'intégrité culturelle, respect du mode de vie des peuples autochtones, ainsi que leurs coutumes, leurs traditions, leur habillement, leurs langues et leurs dialectes, leur philosophie et leurs conceptions propres. En matière de liberté spirituelle et religieuse, ce droit comprend celui de conserver, modifier, professer et diffuser leurs croyances tant en public qu'en privé. A ce propos, les Etats s'engagent à prendre les mesures nécessaires afin d'assurer que ne soit faite aucune tentative de convertir par la force les peuples autochtones, ou de leur imposer des croyances contre le gré de leur volonté (art. 10). Il s'en suit des clauses relatives à la protection de l'environnement, à l'autonomie gouvernementale, à l'autonomie administrative et aux contrôles des affaires internes. Le droit autochtone et les structures organisationnelles de ces peuples sont non seulement reconnus mais doivent être incorporés dans le droit national des Etats. Il existe un Fonds régional pour le développement autochtone établi par les pays andins à l'initiative de la Bolivie.

Europe

L'Union européenne a incorporé les communautés autochtones dans sa politique de développement et de coopération en Europe et dans le monde, depuis la résolution du Conseil adoptée le 30 novembre 1998, accélérée le 18 novembre 2002⁸. Les principes qui guident l'engagement de l'Union Européenne dans ce domaine sont contenus dans une résolution du Conseil des Ministres du 30 novembre 1998 qui établit le cadre du développement de la coopération. Quant au

⁸ Cf. EU Annual Report on Human Rights 2006, European Union, Council of Ministers, European Commission, pp. 58-59.

Parlement européen, il a adopté une résolution sur les peuples indigènes le 28 février 1994.

UNESCO

A l'occasion de la journée internationale des populations autochtones, Koïchiro Matsuura, Directeur général de l'UNESCO, a émis un message le 9 août 2006 dans lequel il déclarait que « *les cultures autochtones sont un atout pour les générations futures et une source potentielle de régénération* ». Il ajoutait : « *En soulignant la force des liens qui unissent culture et nature, tradition et modernité, elles offrent une vision du monde inclusive et véritablement globale* ».

Depuis son *Acte constitutif* (4 novembre 1946) jusqu'à la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, adoptée le 20 octobre 2005, l'UNESCO a, quant à elle, nettement contribué à éclairer les concepts, celui de culture en particulier, et protéger les particularités culturelles, notamment des peuples autochtones par des programmes spécifiques⁹. La Déclaration universelle sur la diversité culturelle, adoptée le 2 novembre 2001, mérite d'être relevée. Cet instrument normatif qui définit la culture, traite de l'identité, de la diversité et du pluralisme, de la créativité et de la solidarité internationale. L'article premier insère les cultures dans la géographie et l'histoire, ce qui les rend par définition plurielles : « *La culture prend des formes diverses à travers le temps et l'espace. Cette diversité s'incarne dans l'originalité et la pluralité des identités qui caractérisent les groupes et les sociétés composant l'humanité* ». Et d'ajouter : « *La diversité culturelle est, pour le genre humain, aussi nécessaire qu'est la biodiversité dans l'ordre du vivant* ». Ce patrimoine commun de l'humanité « *doit être reconnu et affirmé au bénéfice des générations présentes et des générations futures* ». Etendant les possibilités de choix offertes à chacun, la diversité culturelle est « *l'une des sources du développement, entendu non seulement en termes de croissance économique, mais aussi comme moyen d'accéder à une existence intellectuelle, affective, morale et spirituelle satisfaisante* » (art. 3). Pour ce qui est de la défense de la diversité culturelle, elle est « *un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine* » qui implique « *l'engagement de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones* » (art. 4).

Au sein du corpus normatif de l'UNESCO, il est important d'insister sur la *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, adoptée le 17 octobre 2003, qui met en exergue « *le rôle inestimable du patrimoine culturel immatériel comme facteur de rapprochement, d'échange et de compréhension entre les êtres humains* » (Préambule). Par patrimoine culturel immatériel, on entend les coutumes et traditions suivantes qui s'appliquent parfaitement aux peuples autochtones, lesquels sont nommément cités dans le texte : « *les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments,*

⁹ Voir le rapport *Unesco and Indigenous peoples : partnership to promote cultural diversity*, préface de Katerina Stenou (en Anglais et en Espagnol), UNESCO, mars 2006, 115 pages.

objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel » (art. 2. 1). Ce patrimoine se manifeste notamment dans les domaines suivants :

« (a) *les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel ;*

(b) *les arts du spectacle ;*

(c) *les pratiques sociales, rituels et événements festifs ;*

(d) *les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ;*

(e) *les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel* » (art. 2. 2).

L'ONU et les Institutions spécialisées

Même si rien de spécifique n'est dit sur les peuples autochtones dans la Charte de l'ONU (1945), ni dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), ni dans les deux Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme (1966), l'Onu porte une attention soutenue à cette question¹⁰, y compris au niveau du développement (PNUD) et de l'environnement (PNUE), notamment sur la diversité biologique. Il existe depuis 1992 une Commission sur le développement durable, ouverte aux peuples autochtones.

A cela s'ajoute la contribution de l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI), l'héritage culturel des autochtones concernant la langue, l'art, la musique, la danse, les chansons, le savoir et les pratiques agricoles, techniques et écologiques, la spiritualité, les sites sacrés. Cette Organisation oeuvre à la protection du patrimoine culturel et du savoir traditionnel des peuples autochtones, conformément aux lois en vigueur sur la propriété intellectuelle. Le Comité intergouvernemental sur la propriété intellectuelle et les ressources génétiques, le savoir traditionnel et le folklore, qui a été établi par cette institution en 2000 pour soutenir les peuples autochtones, s'est réuni pour la première fois en avril-mai 2001.

De même, l'institution financière, la Banque Mondiale a adopté en 1991 la Directive Opérationnelle (DO 4. 20) au profit des populations autochtones. L'objectif central de cette politique consiste à « *assurer que le processus de développement engendre le respect total pour leur dignité, leurs droits de l'homme et le caractère unique de leurs cultures* ».

¹⁰ Voir :

- Joel L. Washington, *United Nations Human Rights apparatus for the protection of indigenous peoples*, Mediterranean Journal of Human Rights, Vol. 2, N° 2, 1998, Valletta, Malta, p. 17-47.
- José L. Gomez L. del Prado, *Doit constitutionnel et peuples autochtones*, in *Droit constitutionnel et minorités*, Académie internationale de droit constitutionnel, Recueil des cours, vol. XII, Tunis, 2003, pp. 41-163.

Voir aussi *Les droits des peuples autochtones*, Fiche d'information n° 9 (Rev.1), Droits de l'homme, Nations Unies, Genève, 1997, 44 p.

Concernant l'Organisation mondiale de la santé (OMS), elle entretient des projets pour la santé des peuples autochtones et reconnaît l'importance de la médecine indigène comme facteur de santé dans le monde. Dans le cadre de la Convention des droits de l'enfant (art. 30), l'UNICEF reconnaît des droits spécifiques aux enfants autochtones, à leurs cultures traditionnelles, leur religion et leur langue. Son Comité des droits de l'enfant, issu de la Convention, traite des enfants autochtones et le Centre de recherche Innocenti de l'UNICEF, à Florence, est actif dans ce domaine.

Les peuples autochtones et l'Etat-nation

Omniprésents, les mouvements autochtones se développent d'une manière significative et se disséminent à travers le monde, dans l'organisme des sociétés civiles, et interrogent les fondements traditionnels des Etats-nations. Pour comprendre ce phénomène et ce qu'il prédit, il faut savoir apprécier le sens du renversement historique qu'il renferme. Plus précisément, le modèle de l'Etat-nation homogénéisant et jacobin, le centralisme étatique et le modèle de développement dominant paraissent maintenant anachroniques. Ce véritable tournant historique impose une révision des concepts et des schémas de développement quantitatif en ce qu'il implique de reconnaissance des liens entre les générations actuelles et futures et l'harmonie, de la divisibilité du pouvoir d'Etat, de l'autonomie en son sein, de la singularité locale et de la nécessité d'un aménagement institutionnel au sein des pouvoirs.

Sous les Etats, il existe partout des minorités et des peuples autochtones, en Europe comme ailleurs. Chaque formation étatique a laissé sur ses marges, sur son territoire national, des personnes et des communautés minorisées en mal d'assimilation. Or quand on observe les réalités sociales, on constate, nonobstant les politiques d'intégration, que quasiment tous les Etats ont sur leur territoire des groupes de personnes caractérisées par leur propre identité ethnique, culturelle et religieuse, autochtones comme minorités.

Le domaine des identités autochtones et des peuples minorisés occupe désormais le devant de la scène à l'échelle mondiale. En l'espace de quatre décennies, la configuration ethnogéographique du monde, la répartition spatiale des populations et leur représentation se sont considérablement modifiées. Le nombre d'Etats a nettement augmenté en un temps historique relativement court. Des peuples se réveillent, s'organisent et s'activent d'une façon nouvelle et font ainsi irruption sur la scène de l'histoire.

En tout état de cause, les peuples autochtones font désormais partie du paysage social à l'échelle mondiale. Ils bénéficient de plus en plus de visibilité après des décennies, voire des siècles d'occultation et d'assimilation forcée. Leur existence autonome par rapport à l'Etat est d'ores et déjà à l'ordre du jour. Il existe sur notre planète plus de 8 000 peuples, environ 6 700 langues, un grand nombre de religions et de croyances pour 194 Etats.

Un précurseur : Adolphus Peter Elkin (1891-1979)

L'UNESCO avait initié un débat sur les droits de l'homme en 1947, sous la forme d'un questionnaire envoyé à des personnalités de notoriété mondiale, choisies dans tous les domaines du savoir. Elle les interrogea sur la validité universelle d'une Déclaration des droits de l'homme en préparation par l'ONU et les fondements philosophiques d'une telle assertion à la lumière des différentes conceptions doctrinales et culturelles¹¹. Parmi les réponses reçues, fut celle de l'Australien A.-P. Elkin, professeur d'anthropologie à l'Université de Sidney, auteur de plusieurs ouvrages sur les Aborigènes d'Australie¹². Il a traité des droits de l'homme dans la société primitive, en commençant par critiquer les politiques coloniales : « *Maintenir un peuple de façon permanente en état d'apprentissage ou de tutelle, de façon à y trouver une source de main-d'oeuvre à bon marché et justifier ce travail forcé comme une initiation nécessaire à la civilisation et à l'exercice des droits civiques, c'est là une position commode, surtout si l'on néglige cet aspect de la question : à savoir que ces « pupilles » n'obtiendront jamais la qualité de citoyens, et qu'on n'envoie pas qu'ils l'obtiennent jamais*¹³ ». Si l'on se réfère à leur propre civilisation et à leur propre mode d'organisation sociale, ces populations indigènes ne sont, dit-il, « *ni stupides, ni inférieures, ni enfantines* ».

Ce n'est pas tout. Les puissances et les peuples dits « *civilisés* », écrit A. P. Elkin, ont semé le trouble et la confusion parmi les indigènes : ils ont bouleversé leur mode de vie, qui était adapté à leur milieu et modifié ce milieu même. Il énumère les droits de l'homme indigènes. L'autochtone est un être humain au même titre que le civilisé et il a droit à une forme de civilisation et à une personnalité propre, à une éducation tournée vers son milieu culturel tout en bénéficiant des progrès réalisés par le monde moderne. Il a droit à la jouissance de la terre de la communauté car « *l'individu livré à lui-même ne peut développer sa personnalité de façon équilibrée* ». D'autres droits suivent : droit au développement économique, à la libre disposition de son travail, droit de la femme à la sécurité au point de vue des rapports sexuels, droit à la justice, droit collectif essentiel à disposer d'eux-mêmes du point de vue politique, droit individuel et collectif à la liberté des croyances et des pratiques religieuses, et droit à la santé physique, intellectuelle et morale. Et l'auteur de conclure : « *la question des droits de l'homme est la question des rapports de l'individu avec ses semblables au sein d'une collectivité donnée, et celles des rapports de cette collectivité avec les autres collectivités* ». Il ajoute : « *L'individu est avant tout une personne sociale et ses droits sont inséparables de sa situation sociale et du rôle qu'il joue dans la société dont il fait partie et dans les relations extérieures de cette société. Hors de la société, l'individu n'aurait pas de droits* ». La forme et le contenu des droits collectifs

¹¹ Cf. Autour de la nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme, textes réunis par l'Unesco, sous la direction de Jacques Maritain, op. cit, 236 p.

¹² Auteur de : *Wanted - A Charter for the Native Peoples of the South-West Pacific* (1943), *Citizenship for the Aborigines* (1944).

¹³ Cf. Autour de la nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme, textes réunis par l'Unesco, op. cit, pp. 189-202.

et individuels varient toutefois suivant la situation et les conditions où une collectivité se trouve placée au cours de son histoire et, notamment suivant la nature de ses rapports avec les autres peuples.

Qu'est-ce qu'un peuple autochtone ?

D'abord comment définir un peuple autochtone ? Quelles en sont les composantes et les caractéristiques ? C'est dans le cadre de l'ONU que le travail conceptuel a d'abord commencé, et les activités relatives aux peuples autochtones ont débuté par l'étude de la discrimination à leur rencontre en 1971. Dans les « *conclusions, propositions et recommandations*¹⁴ » de son rapport final sur les populations autochtones : « *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*¹⁵ », l'expert José R. Martínez Cobo (Equateur) donne la définition de travail suivante des autochtones, qui sert toujours de référence : « *Par communautés, populations et nations autochtones, il faut entendre celles qui, liées par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distinctes des autres éléments des sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Ce sont à présent des éléments non dominants de la société et elles sont déterminées à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique, qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuple, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques*¹⁶ ».

L'ONU et les peuples autochtones Normes et organes de contrôle

En effet, l'intérêt de l'ONU pour les peuples autochtones s'est trouvé amplifié depuis l'adoption du rapport de l'expert Martínez Cobo. Des normes ont été définies, des travaux d'activité et des mécanismes d'application et de contrôle ont été mis en place. La Commission des droits de l'homme de l'ONU a inscrit à son ordre du jour, depuis 1996, un point sur les questions autochtones.

Tout avait commencé lorsque la Sous-Commission de lutte contre les mesures discriminatoires et de protection des minorités nomma un de ses membres (Martínez Cobo) comme Rapporteur spécial sur les peuples autochtones, chargé de conduire une étude sur la discrimination dont sont victimes les autochtones et de recommander des mesures nationales et internationales en vue d'éliminer de telles discriminations.

A la lumière des recommandations du Rapporteur spécial, un organe approprié a été constitué à cette fin le 7 mai 1982 par le Conseil économique et social (ECOSOC) : Groupe de travail sur les populations autochtones (Working

¹⁴ vol. V.

¹⁵ Cinq volumes parus en 1986.

¹⁶ E/CN. 4/Sub. 2/1986/7/Add. 4.

Group on Indigenous populations, WGIP), chargé de promouvoir la protection des droits des populations autochtones et d'élaborer des normes universelles à cet effet. Il est composé de cinq experts indépendants, qui sont membres de la Sous-Commission. Ouvert aux représentants des peuples indigènes, il a initié en 1985 un projet de Déclaration sur les peuples autochtones, adopté en 1993. Le groupe l'a soumis à la Sous-Commission en août 1994 qui l'adopta et le soumit à son tour à la Commission des droits de l'homme. Cette dernière mit en place son propre groupe de travail qui se réunit à partir de l'automne 1995 pour revoir le projet et élaborer un projet de Déclaration. De nombreuses organisations indigènes ont participé aux travaux de ce Groupe. Depuis, le débat continue... Ce groupe de travail a, par ailleurs, adopté plusieurs rapports notamment sur le droit à la terre et sur la mondialisation.

Un Fonds de contributions volontaires pour les peuples autochtones (United Nations Voluntary Fund for Indigenous populations) a vu le jour en 1985, établi par l'Assemblée générale de l'ONU, pour assister financièrement les représentants des communautés autochtones qui participent aux sessions de ce Groupe de travail.

Etude des traités

L'étude des traités et accords conclus naguère avec les peuples autochtones a été intégrée dans le cadre du Groupe de travail sur les populations autochtones. En 1989, un Rapporteur spécial, l'expert Miguel Alfonso Martinez, a été nommé par l'ECOSOC, qui fut chargé d'établir un rapport sur l'utilité virtuelle des traités, accords et autres arrangements signés naguère entre ces populations et les Etats et leur fonctionnalité aujourd'hui. Il soumit plusieurs rapports à ce sujet, dont un sur les populations autochtones et la résolution des conflits le 5 juillet 2004. Il faut dire que des milliers de traités et d'accords ont été conclus depuis le XVII^e siècle avec les peuples autochtones, qui furent souvent non respectés, voire violés comme le Traité de Waitangi (signé en 1840) régissant les relations entre les Maoris et l'Etat en Nouvelle Zélande (Aotearoa), avec Tahiti en 1836, avec les Dènèe au Canada, avec les Duwamish aux Etats-Unis en 1855 (Treaty of Point Elliot), avec Hawaii en 1850.

Le patrimoine autochtone et le rapport à la terre

La protection du patrimoine culturel et intellectuel des peuples autochtones et leur propriété intellectuelle a fait également l'objet de travaux du Groupe de travail. C'est une question importante, car il s'agit du respect et de la protection des biens culturels et de la propriété intellectuelle des peuples autochtones et des menaces sur l'héritage et l'intégrité de leurs traditions culturelles, spirituelles, artistiques, religieuses et scientifiques. Sur ces questions, Madame Erica-Irène A.

Daes, qui fut présidente du Groupe de travail sur les populations autochtones, présenta des rapports remarquables¹⁷.

Décennie des peuples autochtones

D'autre part, l'ONU a proclamé 1993 l'année internationale de la promotion des droits des peuples autochtones. A la cérémonie inaugurale, Rigoberta Menchu Tum, Indienne Maya a interpellé la conscience de l'humanité du haut de la tribune de l'Assemblée générale de l'ONU. Depuis 1995, le 9 août de chaque année est la date retenue pour commémorer et honorer les peuples autochtones. La première Décennie (1995-2004) des peuples autochtones fut proclamée avec un programme d'activités, adopté par l'Assemblée générale de l'ONU le 21 décembre 1995. Parmi les objectifs fixés, il s'agit de créer des mécanismes permanents destinés à examiner les problèmes autochtones tels que les droits de l'homme, l'environnement, le développement, l'éducation, la santé, d'établir et de promouvoir les normes des droits de l'homme pour les peuples autochtones. La deuxième Décennie fut lancée le 20 décembre 2004.

Un Rapporteur spécial a été établi sur la situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des peuples autochtones. Nommé en 2001, Rodolfo Stavenhagen¹⁸ présenta son troisième rapport à l'Assemblée générale de l'ONU le 3 octobre 2006, en application des dispositions du paragraphe 18 de la résolution 2005/51 de la Commission des droits de l'homme en date du 20 avril 2005¹⁹. Auparavant, il avait soumis en septembre de la même année un rapport annuel au nouveau Conseil des droits de l'homme. Il a consacré son rapport thématique à l'étude de la mise en forme des normes et de la jurisprudence relatives aux droits des peuples autochtones. Le Conseil des droits de l'homme a nommé le 26 mars 2008 un nouveau Rapporteur spécial, James Anaya, Professeur de Human Rights law and policy à l'Université d'Arizona (Tucson, USA). Il a assumé son mandat à partir du 1^{er} mai 2008.

La Conférence de Vienne et les peuples autochtones

Quant à la Conférence mondiale de Vienne (juin 1993), à laquelle les populations autochtones participèrent, elle a reconnu la contribution spécifique des peuples indigènes à la pluralité des sociétés. Le paragraphe 20 de la Déclaration stipule : « *La Conférence mondiale sur les droits de l'homme reconnaît la dignité intrinsèque des populations autochtones et la contribution unique qu'elles apportent au développement et à la diversité des sociétés et réaffirme énergiquement l'engagement pris par la communauté internationale d'assurer leur bien-être économique, social et culturel et de les faire bénéficier des fruits d'un développement durable. Les Etats devraient veiller à la*

¹⁷ Voir notamment son rapport *Protection du patrimoine des populations autochtones*, Office du Haut Commissaire aux droits de l'homme, Nations Unies, Genève, 1997, 33 p.

¹⁸ Il est l'auteur de *Indigenous peoples in international law*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

¹⁹ Voir son rapport *La situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des peuples autochtones*, A/61/490, ONU, Assemblée générale, 3 octobre 2006, New York, 11 p.

pleine et libre participation de ces populations à tous les aspects de la vie sociale, en particulier dans les domaines qui les intéressent » (§ 20). On y ajoute : « Considérant l'importance de la promotion et de la protection des droits des populations autochtones et le fait que l'on contribue, par ces moyens, à la stabilité politique et sociale des Etats dans lesquels elles vivent, les Etats devraient, conformément au droit international, prendre des mesures constructives concertées pour leur garantir le respect de tous les droits de l'homme et de toutes les libertés fondamentales, en se fondant sur l'égalité et la non-discrimination, et reconnaître la valeur et la diversité de leurs identités, de leurs cultures et de leur organisation sociale ».

La Conférence a recommandé la création d'un Forum permanent pour les peuples indigènes dans le système onusien (par. 32 du programme d'action), qui a été endossé par l'Assemblée générale de l'ONU dans sa résolution 48/163 et 49/214.

Instance permanente sur les questions autochtones à l'ONU

La United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues (UNPFII) a été créée le 28 juillet 2000 par la résolution 2000/22 du Conseil économique et social (ECOSOC), comme organe consultatif auprès de lui. Ce Forum se veut la voix des autochtones aux Nations Unies. Il s'agit de fournir des conseils spécialisés et des recommandations sur les questions autochtones au Conseil ainsi qu'aux programmes, fonds et institutions des Nations Unies, par le biais du Conseil. Ce Forum fera œuvre de sensibilisation et encouragera l'intégration et la coordination des activités relatives aux questions autochtones au sein du système onusien. Il aura aussi la tâche d'élaborer et de diffuser des informations sur les questions autochtones touchant au développement social et économique, aux droits de l'homme, à l'environnement, au développement, à l'éducation, aux enfants et aux jeunes autochtones, à la santé²⁰, à l'exploitation des ressources et aux différends en matière de droits fonciers. Composé de 16 membres qui sont des experts indépendants siégeant à titre personnel : huit nommés par les organisations autochtones dans leurs régions et huit par les gouvernements, ils ont un mandat de trois ans pour conseiller, coordonner et informer. Cette instance a tenu sa première session du 13 au 24 mai 2002 à New York. Ses travaux comprennent la tenue d'une réunion annuelle de dix jours de travail, qui rassemble les organisations autochtones, les organes de l'ONU et les institutions spécialisées, les ONG et les organisations académiques, ainsi que les observateurs des gouvernements. Sa sixième session s'est déroulée au siège de l'ONU du 14 au 25 mai 2007, autour du thème principal : « *Territories, lands and natural resources* ». Présidé par Madame Victoria Tauli-Corpuz, une personnalité autochtone philippine²¹, il a tenu sa septième session du 21 avril au 2 mai 2008 sur le thème : « *Changements climatiques,*

²⁰ Des liens essentiels entre santé et droits de l'homme des peuples autochtones ont été soulignés devant l'Instance permanente.

²¹Kankanaey-Igorot, Victoria Tauli-Corpuz est Directrice de Tebtebba Foundation (*Indigenous Peoples' International Centre for Policy Research and Education*), fondée en 1996.

*diversité bioculturelle et moyens d'existence. Le rôle de gardien des peuples autochtones et les nouveaux défis à relever*²² ».

Il a été question de l'impact des changements climatiques sur les peuples autochtones et aussi des langues autochtones. Sur ce dernier point, il est affirmé dans une Fiche de synthèse de l'ONU que « *la diversité linguistique est menacée dans le monde entier et les peuples autochtones le ressentent de façon particulièrement aiguë* ». Pour ce qui est du Haut Commissariat des droits de l'homme, il entreprend des enquêtes, apporte une assistance technique et des services consultatifs et conclut des accords avec les gouvernements, y compris pour les autochtones.

Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones

Conformément à la résolution 6/36 du Conseil des droits de l'homme du 14 décembre 2007, un mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones sera mis en place, qui se substitue au Groupe de travail sur les populations indigènes (Working Group on Indigenous Populations). Ce mécanisme d'experts subsidiaires du Conseil des droits de l'homme, dotera le Conseil d'une compétence thématique en matière de droits des peuples autochtones. Il sera composé de cinq experts indépendants qui seront sélectionnés conformément à la procédure que le Conseil a établie dans les paragraphes 39 à 53 de l'annexe de sa résolution 5/1 du 18 juin 2007. Les membres exerceront leurs fonctions pendant une période de trois ans qui peut être renouvelée une fois. La nomination des membres de ce mécanisme d'experts s'est faite lors de la huitième session du Conseil des droits de l'homme (2-18 juin 2008). Le 18 juin, le Conseil a nommé les cinq membres de ce Mécanisme, qui sont les suivants : Madame Catherine Odimba Kombé (R.D. Congo), M. José Mencio Molintas (Philippines), Madame Jannie Lasimbang (Malaisie), M. José Carlos Morales Morales (Costa Rica), M. John Henrikson (Norvège).

Le Conseil des droits de l'homme et les peuples autochtones : projet de Déclaration

Ce projet de Déclaration, en préparation depuis plus de 20 ans, a été repris par le nouveau Conseil des droits de l'homme qui a succédé à la Commission des droits de l'homme²³. Il a adopté le 29 juin 2006, lors de sa première session, un projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones et recommandé son adoption à l'Assemblée générale, qui l'a entériné le 13 septembre 2007 avec de légères modifications, malgré l'opposition du Canada, de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande et des Etats-Unis²⁴. Le texte a reçu le vote positif de 143 Etats, 4 voix contre et 11 abstentions (Colombie, Azerbaïdjan, Bangladesh, Géorgie,

²² Climate change, bio-cultural diversity and livelihoods : the stewardship role of indigenous peoples and new challenges.

²³ Sur la première année des travaux du Conseil des droits de l'homme, voir *The first 365 days of the United Nations Human Rights Council*, Edited by Lars Müller, Genève, 2006, 303 p.

²⁴ Cf. Joseph Yacoub, « La reconnaissance internationale des peuples autochtones est un acte historique », 5 octobre 2007, *Le Soir*, Bruxelles.

Burundi, Fédération de Russie, Samoa, Nigéria, Ukraine, Bhoutan et Kenya)²⁵. La France a voté en faveur du texte, accompagné d'une « *déclaration interprétative* » restreignant son champ « *aux autochtones des collectivités territoriales d'outre-mer* », et le droit à l'autodétermination ne peut s'exercer que « conformément aux normes constitutionnelles nationales²⁶ ». La France s'est félicitée de l'adoption de la Déclaration, a déclaré devant l'Assemblée générale de l'ONU, le représentant de la France, Fabien Fieschi, qui a rappelé que son gouvernement avait soutenu l'ensemble des engagements pris au niveau multilatéral en matière de promotion et de protection des droits des autochtones. Il a cependant souligné qu'en vertu du principe d'indivisibilité de la République, les droits collectifs ne peuvent prévaloir sur les droits individuels. Il a réaffirmé en conclusion l'attachement de la délégation française aux normes internationales des droits de l'homme que la Déclaration sur les peuples autochtones ne fait que renforcer²⁷.

Son préambule reconnaît la nécessité urgente de « *respecter et de promouvoir les droits intrinsèques des peuples autochtones qui découlent de leurs structures politiques, économiques et sociales et de leur culture, de leurs traditions spirituelles, de leur histoire et leur philosophie, en particulier leurs droits à leurs terres, territoires et ressources* ». On admet que les peuples autochtones ont subi des injustices historiques à cause, notamment de la colonisation et de la dépossession de leurs terres, territoires et ressources. Il s'agit aussi de respecter et de renforcer leurs institutions, leur culture, leurs traditions, leurs savoirs et leur trésor immatériel.

En plus des droits individuels contenus dans la Charte des droits de l'homme, la Déclaration stipule que les autochtones en tant que « *peuples distincts* », ont des droits collectifs « *qui sont indispensables à leur existence, à leur bien-être et à leur développement intégral en tant que peuples* ». Ils ne doivent pas être soumis à l'assimilation ou intégration forcée ou à la destruction de leur culture. Leur intégrité en tant que peuples distincts et leurs valeurs culturelles et identité ethnique sont affirmées.

Les indigènes ne peuvent être séparés par la force de leurs terres ou territoires (art. 10). Ils ont le droit d'observer et de revivifier leurs traditions culturelles et

²⁵ Le Secrétaire général de l'ONU, Ban Ki-moon, a salué l'adoption de cette Déclaration comme « *un triomphe pour les peuples autochtones à travers le monde* ».

Lors d'une séance informelle qui a suivi l'adoption de la Déclaration, Victoria Tauli-Corpuz, présidente de l'Instance permanente sur les questions autochtones a déclaré que « *ce jour restera dans nos mémoires comme celui qui a vu se produire un progrès spectaculaire dans la longue lutte que nos peuples mènent pour la reconnaissance des droits spécifiques qui leur reviennent en tant que peuples et cultures distincts* ». Elle a ajouté que l'engagement de la communauté internationale et des Etats à protéger, respecter et appliquer les droits de l'homme, individuels et collectifs, des autochtones, serait jugé à la manière dont ils mettraient en œuvre les dispositions de la Déclaration : « *Nous lançons un appel aux gouvernements, au système de l'ONU, aux peuples autochtones et à la société civile pour qu'ils se montrent à la hauteur de la tâche historique qui nous attend et fassent de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones un document vivant pour l'avenir de l'humanité* ».

²⁶ Cf. Philippe Boloïon, « Les Nations unies reconnaissent les droits des peuples indigènes », *Le Monde*, 15 septembre 2007.

²⁷ Voir Nations Unies, *Assemblée générale AG/10612*, soixante et unième session, 107^{ème} séance plénière, matin et après-midi, Département de l'information, 14 septembre 2007, pp. 15-16.

leurs coutumes, notamment de conserver, protéger et développer les manifestations passées, présentes et futures de leur culture, telles que les sites archéologiques et historiques, l'artisanat, les dessins et modèles, les rites, les techniques, les arts visuels et du spectacle et la littérature. On confirme leur droit de manifester, pratiquer, promouvoir et enseigner leurs traditions, coutumes et rites religieux et spirituels, d'entretenir et de protéger leurs sites religieux et culturels et d'y avoir accès en privé, d'utiliser leurs objets rituels et d'en disposer, et le droit au rapatriement de leurs restes humains (art. 12. 1). Sont également à l'honneur leur droit de revivifier, d'utiliser, de développer et de transmettre aux générations futures leur histoire, leur langue, leurs traditions orales, leur philosophie, leur système d'écriture et leur littérature, ainsi que de choisir et de conserver leurs propres noms pour les communautés, les lieux et les personnes (art. 13. 1).

Les peuples autochtones ont également le droit d'établir et de contrôler leurs propres systèmes et établissements scolaires où l'enseignement est dispensé dans leur propre langue, d'une manière adaptée à leurs méthodes culturelles d'enseignement et d'apprentissage (art. 14. 1), ainsi que de conserver et renforcer « *leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux fluviales et côtières et autres ressources qu'ils occupent et utilisent traditionnellement, et d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures* » (art. 25). Les Etats accordent reconnaissance et protection juridiques à ces terres, territoires et ressources. Les peuples autochtones ont le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer « *leur patrimoine culturel, leur savoir traditionnel et leurs expressions culturelles traditionnelles ainsi que les manifestations de leurs sciences, techniques et culture, y compris leurs ressources humaines et génétiques, leurs semences, leur pharmacopée, leur connaissance des propriétés de la faune et de la flore, leurs traditions orales, leur littérature, leur esthétique, leurs sports et leurs jeux traditionnels et leurs arts visuels et du spectacle* » (art. 31. 1).

Chose très importante, la Déclaration reconnaît que les peuples autochtones ont le droit à disposer d'eux-mêmes, de déterminer librement leur statut politique et assurent souverainement leur développement économique, social et culturel. De même qu'ils disposent de la faculté d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer de voies et moyens de financer leurs activités autonomes (art. 4).

Par ailleurs, l'article 34 résume parfaitement la reconnaissance propre aux groupes autochtones dans une problématique universelle : « *Les peuples autochtones ont le droit de promouvoir, développer et conserver leurs structures institutionnelles et leurs coutumes, spiritualité, traditions, procédures ou pratiques particulières et, lorsqu'ils existent, leurs systèmes ou coutumes juridiques, en conformité avec les normes internationales relatives aux droits de l'homme* ». En conséquence, les Etats doivent prendre, « *en consultation et en coopération avec les peuples autochtones, les mesures appropriées, y compris législatives, pour atteindre les buts de la présente Déclaration* ».

Les peuples autochtones ont droit à ce que les traités, accords et autres arrangements constructifs conclus avec les Etats ou leurs successeurs soient reconnus, honorés, respectés et appliqués par les Etats (art. 37. 1).

Pour l'application de cette Déclaration, il est demandé à l'ONU, ses organes, en particulier l'Instance permanente sur les questions autochtones, les institutions spécialisées, notamment au niveau des pays, et aux Etats de favoriser le respect et la pleine application des dispositions contenues dans la déclaration (art. 42). Cette Déclaration est un acte historique. Les peuples autochtones se voient valorisés et reconnus comme ils sont, dans leur propre droit coutumier, sans paternalisme et sans tutelle. Ce faisant, ce texte répare des siècles d'injustice et de négation.

Observations du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale (CERD)

Ce Comité, qui veille à l'application de la Convention du même nom, a adopté à sa 51^e session, en 1997, une recommandation générale (n° 23) sur les droits des populations autochtones.

Le Comité se dit conscient du fait que, dans de nombreuses régions du monde, les populations autochtones ont été l'objet de discriminations, qu'elles continuent de l'être, et qu'elles ont été privées de leurs droits de l'homme et de leurs libertés fondamentales, notamment qu'elles ont perdu leurs terres et leurs ressources aux mains des colons, de sociétés commerciales et d'entreprises d'Etat. Et aujourd'hui, comme par le passé, la préservation de leur culture et de leur identité historique en est menacée. Le Comité demande en particulier aux Etats parties :

« De reconnaître que la culture, l'histoire, la langue et le mode de vie propres des populations autochtones enrichissent l'identité culturelle d'un Etat, de les respecter en tant que telles et de promouvoir leur préservation;

De veiller à ce que les membres des populations autochtones soient libres et égaux en dignité et en droit et ne fassent l'objet d'aucune discrimination, notamment la discrimination fondée sur l'origine ou l'identité autochtone;

D'offrir aux populations autochtones un environnement se prêtant à un développement économique et social durable, qui soit compatible avec leurs caractéristiques culturelles;

De veiller à ce que les membres des populations autochtones jouissent de droits égaux en ce qui concerne la participation effective à la vie publique et qu'aucune décision directement liée à leurs droits et à leurs intérêts ne soit prise sans leur consentement informé;

De veiller à ce que les collectivités autochtones puissent exercer leurs droits d'observer et de revitaliser leurs traditions culturelles et leurs coutumes, ainsi que de préserver et d'utiliser leurs langues ».

Le Comité enjoint tout spécialement aux Etats parties de reconnaître et de protéger le droit des populations autochtones de posséder, de mettre en valeur, de

contrôler et d'utiliser leurs terres, leurs ressources et leurs territoires communaux et, lorsqu'ils ont été privés des terres et territoires qui, traditionnellement, leur appartenaient ou, sinon, qu'ils habitaient ou utilisaient, sans leur consentement libre et informé, de prendre des mesures pour que ces terres et ces territoires leur soient rendus. Et ce n'est que dans les cas où il est factuellement impossible de le faire que le droit à la restitution devrait être remplacé par le droit à une indemnisation juste, équitable et rapide. Cette indemnisation devrait, dans la mesure du possible, se faire sous forme de terres et de territoires.

Le Comité demande en outre aux Etats parties dont les territoires comptent des populations autochtones de faire figurer dans leurs rapports périodiques tous les renseignements voulus sur la situation de ces populations, compte tenu de toutes les dispositions pertinentes de la Convention²⁸.

L'Organisation internationale du travail (OIT) et les peuples autochtones

L'OIT a été la première institution internationale à examiner les droits autochtones. Depuis sa création en 1919, elle a porté une attention particulière aux groupes minoritaires et autochtones, y compris dans le cadre de ses projets de coopération et d'assistance technique pour améliorer les conditions économiques et sociales des peuples indigènes et tribaux, notamment en Asie et en Afrique. Elle adopta en 1957 une première Convention (n° 107) relative aux populations aborigènes et tribales, critiquée pour ses conceptions paternalistes et intégrationnistes. Cet instrument fut révisé en juin 1989 (n° 169), sous le titre de Convention relative aux peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants. Ce nouvel instrument a ceci de particulier qu'il considère les autochtones comme des éléments distincts au sein des communautés nationales faisant ainsi disparaître le caractère tutélaire qui prévalait dans la précédente convention²⁹.

L'article premier parle de peuples et non de population et du sentiment d'appartenance indigène ou tribale qui doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de cette convention (art. 1. 2). On reconnaît le système communautaire et l'on insiste sur le fait religieux, social et culturel de ces groupes. Aussi, faudra-t-il reconnaître et protéger les valeurs et les pratiques sociales, culturelles, religieuses et spirituelles de ces peuples et prendre dûment en considération la nature des problèmes qui se posent à eux, en tant que groupes comme en tant qu'individus, respecter l'intégrité de leurs valeurs, de leurs pratiques et institutions, adopter, avec leur participation et coopération des mesures tendant à aplanir les difficultés qu'ils éprouvent à faire face à de nouvelles conditions de vie et de travail (art. 5).

²⁸ Cf. Récapitulation des Observations générales ou Recommandations générales adoptées par les organes créés en vertu d'instruments juridiques internationaux relatifs aux droits de l'homme, HRI/GEN/1/Rev.5, 26 avril 2001, Nations Unies, Genève, pp. 197-198.

²⁹ Pour le texte voir le site de l'OIT : www.ilo.org

L'article 7 traite de leurs droits de décider de leurs propres priorités en ce qui concerne le processus de développement, dans la mesure où celui-ci a une incidence sur leur vie, leurs croyances, leurs institutions et leur bien-être spirituel et les terres qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et d'exercer autant que possible un contrôle sur leur développement économique, social et culturel propre. En appliquant la législation nationale aux peuples intéressés, il doit être dûment tenu compte de leurs coutumes ou de leurs droits coutumiers (art. 8-1)

Comme son titre l'indique, cette Convention s'applique aux peuples tribaux et aux peuples indigènes. Les peuples tribaux dans les pays indépendants se définissent comme des groupes qui se distinguent des autres secteurs de la communauté nationale par leurs conditions sociales, culturelles et économiques et qui sont régis totalement ou partiellement par des coutumes ou des traditions qui leurs sont propres ou par une législation spéciale (art. 1. 1 a). Les peuples dans les pays indépendants qui sont considérés comme indigènes sont des groupes qui, du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'Etat, et qui, quelque soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles (art. 1. 2).

Jean-Paul II et les peuples autochtones

Si A. P. Elkin fut un précurseur des peuples autochtones, Jean-Paul II était un ardent défenseur de leurs droits. Les autochtones lui étaient familiers³⁰. Dans la lignée de l'Ecole de Salamanque (XVI^{ème} siècle), l'Eglise catholique se dit favorable à l'adoption d'un droit international des peuples. Ses premiers théoriciens furent Bartolomé de Las Casa (1484-1566) et Francisco de Vitoria (1480-1546) professeur à l'Université de Salamanque et fondateur du droit international.

Depuis le pape Léon XIII, on reconnaît la valeur de l'appartenance à une communauté nationale dans un esprit international de solidarité et d'universalité. Dans *Centesimus annus* (1991), Jean-Paul II dit : « *Il faut rompre les barrières et les monopoles qui maintiennent de nombreux peuples en marge du développement, assurer à tous les individus et toutes les nations les conditions élémentaires qui permettent de participer au développement* ».

Dans différents documents publics, le Saint Siège aborde la question relative aux peuples sans Etat et au droit des peuples à l'autodétermination. Dans son discours à l'UNESCO (2 juin 1980), Jean-Paul II saluait les peuples qui résistent à l'occupation étrangère : « (...) *Je pense (...), avec une émotion intérieure profonde, aux cultures de tant de peuples antiques qui n'ont pas cédé lorsqu'ils se sont trouvés confrontés aux civilisations des envahisseurs et elles restent encore pour l'homme la source de son « être » d'homme dans la vérité intérieure de son humanité* ». Faisant le lien avec le présent qui voit l'émergence de nouveaux peuples, il ajoutait : « *Je pense aussi avec*

³⁰ Cf. Joseph Yacoub, « L'Eglise et les peuples autochtones », *La Croix*, 17-18/02/2007.

admiration aux cultures des nouvelles sociétés, de celles qui s'éveillent à la vie dans la communauté de la propre Nation – tout comme ma Nation s'est éveillée à la vie il y a dix siècles - et qui luttent pour maintenir leur propre identité et leur propres valeurs contre les influences et les pressions de modèles proposés de l'extérieur ». Et il exhortait l'assemblée de veiller, par tous les moyens à sa disposition, sur cette souveraineté fondamentale que possède chaque nation en vertu de sa propre culture : «Protégez-la comme la prunelle de vos yeux pour l'avenir de la grande famille humaine. Protégez-la ! Ne permettez pas que cette souveraineté fondamentale devienne la proie de quelque intérêt politique ou économique. Ne permettez pas qu'elle devienne victime des totalitarismes, impérialismes ou hégémonies, pour lesquels l'homme ne compte que comme objet de domination et non comme sujet de sa propre existence humaine ».

Jean-Paul II affirme que ce que la communauté internationale rassemble, ce ne sont pas seulement des Etats, mais aussi des nations et des peuples, formés d'hommes et de femmes qui tissent une histoire personnelle et collective. Ce sont, dit-il, leurs droits qu'il s'agit de définir et de garantir. Et Jean-Paul II de plaider pour un droit international des nations et des peuples dans la pluralité des cultures, à l'instar du droit des Etats.

Dans cette quête universelle d'élargissement de la liberté, le pape voit la résurgence avec force des requêtes des particularismes ethniques, culturels et linguistiques, comme une exigence impérieuse d'identité et de survie et comme une sorte de contrepoids aux tendances à l'uniformisation. C'est un fait, dit-il, qu'il ne faut pas les sous-estimer, comme s'il ne s'agissait que d'une survivance du passé. Cela demande, ajoute-t-il, à être analysé dans une réflexion approfondie d'ordre anthropologique, éthique et juridique. En conséquence, il se fait le chantre de la diversité et des différences qui « *deviennent une richesse commune de toute l'humanité* ».

Dans ses multiples voyages sur les différents continents, Jean-Paul II fut le défenseur des peuples autochtones, du Mexique à l'Amazonie, au Guatemala, à Saint Domingue, à l'Australie, au Canada et ailleurs. Pour lui, il était légitime de chercher à préserver l'esprit propre à chaque communauté en ses diverses expressions culturelles. Défendez, vos forêts, vos terres, vos cultures comme quelque chose qui vous appartient légitimement, disait-il dans son Homélie pendant la célébration de la Parole pour les populations autochtones de l'Amazonie péruvienne, à Iquitos, le 5 février 1985. Aux peuples indigènes du Canada, il affirme le droit à une part juste et équitable d'autonomie, en même temps qu'à des territoires et à des ressources adéquats, nécessaires au développement d'une économie viable pour les générations actuelles et futures ». Il appelle à une « *nouvelle alliance* » pour garantir les droits fondamentaux des autochtones, y compris le droit à l'autonomie (20 septembre 1987, à Fort Simpson). Dans ce discours, Jean Paul II rappelle que tout au début de la présence de l'Eglise dans le Nouveau Monde, son prédécesseur le pape Paul III (1534-1549) avait proclamé en 1537 les droits des peuples indigènes de cette époque : « *Il affirma leur dignité, défendit leur liberté et soutint qu'ils ne pouvaient pas être réduits en esclavage ou privés de leur biens ou de leurs possessions. Ma présence parmi vous aujourd'hui veut*

marquer que je réaffirme et que je renouvelle cet enseignement ». En effet, Paul III écrivait dans sa bulle *Sublimis Deus* (29 mai 1537) : « Les Indiens et tous les autres peuples dont les chrétiens auront désormais connaissance, même s'ils vivent hors de la foi du Christ, ne doivent être privés ni de leur liberté ni de la possession de leurs biens. Ils ne devraient en aucun cas être réduits en esclavage, si cela arrivait malgré tout, tout esclavage serait considéré comme nul et non avenu. Il faut inviter les Indiens et les autres peuples à recevoir la foi du Christ en leur prêchant la parole de Dieu et en leur donnant l'exemple d'une vie vertueuse³¹ ».

Dans sa Lettre aux religieux et religieuses d'Amérique latine (29 juin 1990), il dénonce les abus des colonisateurs fauteurs de saccage et de brutalité, qui recherchaient naguère « leur propre intérêt au détriment des droits des personnes qu'ils auraient dû respecter et aimer comme des frères ». Et Jean-Paul II de saluer et d'honorer la mémoire de nombreux missionnaires qui, « inspirés par leur fidélité à l'Évangile, se virent contraints d'élever leur voix prophétique contre ces abus ». Comme Bartolomé de Las Casas (1484-1566) et tant d'autres qui, « avec un sens ecclésial profond, défendirent les indigènes face aux conquistadores et aux commandatores, certains allant même jusqu'à payer par le sacrifice de leur vie, comme ce fut le cas de Mgr Antonio Valdivieso, qui était évêque ». Aux populations autochtones du Paraguay, à Santa Teresita, il s'adressa en ces termes : « Depuis les débuts de l'évangélisation, sur ces terres, l'Église a défendu la liberté et la dignité des indigènes; les missionnaires ont été très souvent les porte-paroles de vos ancêtres, défendant leurs droits contre les abus auxquels ils étaient soumis » (17 mai 1988)³². Il encouragea les Indiens d'Amérique du Nord, en tant qu'autochtones appartenant aux différentes tribus et nations de l'est, du sud, de l'ouest et du nord, à préserver et conserver vivantes leurs cultures, leurs langues, les valeurs et les coutumes qui leur ont été d'un grand service dans le passé et qui leur fournissent une fondation solide pour l'avenir : « Vos coutumes qui balisent les diverses étapes de la vie, votre amour pour la famille élargie, votre respect pour la dignité et la valeur de tout être humain, depuis l'enfant avant la naissance jusqu'à la personne âgée, votre souci vigilant de la terre : tout cela est un bienfait non seulement pour vous, mais pour la famille humaine tout entière³³ ».

Conclusion

Les peuples autochtones ont été victimes de génocide, d'ethnocide, d'écocide, d'étacide, d'assimilation et d'urbanisation. Ils revendiquent leur droit à la vie, à la terre, à l'identité culturelle propre, à leur patrimoine, à l'autonomie, au respect des

³¹ On lira avec profit l'article de Raymond Marcus, « Las Casas admirateur critique de Vitoria », *Le Supplément*, n° 160, mars 1987, Ed. du Cerf, Paris, pp. 67-72.

³² Quant au pape Benoît XVI, il déclarait le 15 mai 2007 à Aparecida (Brésil) : « L'Annonce de Jésus et de son évangile n'a supposé à aucun moment une aliénation des cultures précolombiennes, ni ne fut une imposition d'une culture extérieure ». Critiqué, il a nuancé ensuite son propos (août 2007) en reconnaissant que l'on ne peut oublier les injustices infligées par le colonisateur aux peuples indigènes, et que les droits humains fondamentaux ont bien été piétinés.

³³ Discours aux Indiens d'Amérique du Nord, Phoenix, 14 septembre 1987.

traités conclus dans le passé et à la réparation des injustices commises. Ils ont un lien identitaire et spirituel particulier à la terre et les sociétés modernes auraient tout intérêt à s'inspirer de leur sens de la nature et leur respect de l'environnement.

Depuis l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme de l'ONU, le droit des autochtones a subi une nette évolution normative. On est graduellement passé de l'égalité et de la non discrimination au traitement différencié, à la discrimination positive (Affirmative action), ensuite au principe d'autonomie et d'autodétermination. Ainsi, une attention particulière a été portée aux spécificités propres et caractéristiques de toutes sortes des peuples autochtones qui se trouvent reconnus dans leurs droits individuels et collectifs et leurs systèmes d'organisation sociale. Aussi, peut-on dire qu'ils sont devenus une catégorie de droit international, un acteur influent au niveau mondial et l'archétype du retour aux racines.



MINORITÉS ETHNIQUES D'ASIE CENTRALE : LE DESTIN CROISÉ DES OUBBEKS DE LA VALLÉE DU FERGHANA

Olivier FERRANDO*

Les républiques d'Asie centrale, longtemps restées prisonnières du carcan soviétique, sont apparues au grand jour suite à la dissolution de l'URSS, au début des années quatre-vingt-dix : le Kazakhstan, le Kirghizistan, le Tadjikistan, l'Ouzbékistan et le Turkménistan ont ajouté leur nom enchanteur au concert des nations indépendantes. Mais que l'on ne s'y trompe pas, si ces pays portent le nom de leur peuple éponyme, ils n'en sont pas moins composés d'une population multiethnique : ainsi, à son indépendance, le Kazakhstan abritait seulement 39,7% de Kazakhs pour 37,8% de Russes, 5,8% d'Allemands et 5,4% d'Ukrainiens. Au Kirghizistan, 52,4% de Kirghizes partageaient le pays avec 21,5% de Russes et 12,9% d'Ouzbeks. Si l'Ouzbékistan présentait une composition à l'avantage de son groupe éponyme (71,4% d'Ouzbeks), il renfermait de larges populations slaves, tadjikes et kazakhes. Au Tadjikistan, outre 62,3% de Tadjiks, on trouvait 23,5% d'Ouzbeks et 7,6% de Russes. Enfin, le Turkménistan abritait 72% de Turkmènes, 9,3% de Russes et 9% d'Ouzbeks³⁴.

Ce paysage ethnique importait peu sous l'URSS, dans la mesure où chaque habitant jouissait d'une même citoyenneté soviétique, sans considération de nationalité ou de lieu de résidence. Mais la construction des nouveaux États-nations va entraîner, en Asie centrale comme partout dans le monde post-communiste, une redéfinition des relations entre chaque nation titulaire de « son » État, et les autres groupes ethniques, réduits dès lors au statut de minorité.

Cet article propose d'analyser les nouvelles sociétés d'Asie centrale en montrant, d'une part, quelles sont les politiques mises en œuvre par les États-nations à l'égard de leurs minorités ethniques, et d'autre part, quels sont les choix et stratégies développés par les minorités pour trouver leur place dans un nouvel environnement social et politique. Nous ciblerons notre étude sur la vallée du Ferghana, véritable microcosme de l'Asie centrale, partagée aujourd'hui entre l'Ouzbékistan, le Tadjikistan et le Kirghizistan (cf. carte en annexe) et prendrons pour modèle un groupe ethnique particulier, les Ouzbeks, qui disposent de leur État-nation – l'Ouzbékistan – et constituent de fortes minorités ethniques au sein des autres pays de la région.

* Diplômé de l'Institut des droits de l'homme de Lyon (Université catholique de Lyon), Doctorant à l'Institut d'Études politiques de Paris.

³⁴ Données tirées de *De l'URSS à la CEI, 12 États en quête d'identité*, Ellipses, Paris, 1997.

PRÉSENTATION DE L'OBJET D'ÉTUDE : ETHNOGÈNE ET STATUT DES PEUPLES AUTOCHTONES DE LA VALLÉE DU FERGHANA

Traversée par la route de la Soie, l'Asie centrale a connu tout au long de son histoire l'influence des grandes civilisations du continent asiatique. Dès le 1^{er} millénaire av. J.-C., la région est habitée par des tribus sédentaires est-iraniennes. La première mention des turcophones y remonte au V^e siècle, avec l'arrivée de tribus, connues des annales chinoises sous le nom de *T'ou-kiue*, ou *Türük* (les forts) en transcription turque. S'ensuit une série ininterrompue de conquêtes et vagues migratoires – Arabes, Chinois, Turks³⁵, Mongols – qui vont en diversifier la composition ethnique et permettre l'émergence d'une civilisation métissée turko-persane. Ces populations précoloniales, que nous qualifierons dès lors d'autochtones, présentent des caractères identitaires singuliers : un bilinguisme largement répandu, une unicité de l'islam sunnite empreint d'influences préislamiques zoroastriennes ou chamaniques et une complémentarité socioéconomique entre nomades et sédentaires.

Sur la base de ces critères identitaires, il est possible de distinguer au XIX^e siècle trois groupes de populations autochtones dans la vallée du Ferghana. Les Kirghizes sont des éleveurs transhumant dans les monts du Tian Shan. Les anciens nomades de plaine, regroupés en tribus turkes et turko-mongoles de même religion et de même langue, sont fédérés quant à eux sous le nom d'Özbegs³⁶. L'ethnogenèse des Özbegs semble reposer sur une légitimité politique et militaire car, à partir du XVI^e siècle, ce sont eux qui dirigent les khanats d'Asie centrale et leurs armées. Un dernier groupe se distingue enfin par un mode de vie exclusivement sédentaire et rassemble, d'une part, les villageois et citadins persanophones, descendant des anciennes tribus est-iraniennes et, d'autre part, les nomades turko-mongols sédentarisés. Malgré ces traits distinctifs, il semble difficile de qualifier les peuples autochtones du Ferghana d'ethnies. En effet, l'anthropologie occidentale présuppose la permanence d'un substrat ethnique au travers de l'histoire d'un peuple mais, en Asie centrale, le métissage culturel ne permet pas de définir des ethnies sur la base de critères homogènes³⁷.

La colonisation russe, symbolisée par la chute de Tachkent en 1865, entraîne l'isolement du Turkestan russe de ses voisins chinois et afghan, puis l'intégration de l'Asie centrale au projet soviétique. C'est au cours du premier tiers du XX^e siècle qu'a lieu le découpage ethno-territorial de l'Asie centrale. En termes ethniques, les ethnographes soviétiques adoptent en 1923 une nouvelle classification arbitraire

³⁵ Nous utilisons la graphie *Turks* pour désigner l'ensemble des populations turcophones, afin de les distinguer des *Turcs* de Turquie.

³⁶ A. C. Shalinsky, « Özbeg » in *Encyclopédie de l'islam vol. 8*, Paris, 1995, pp. 237-240.

³⁷ Pour Olivier Roy, c'est l'appartenance à un groupe de solidarité (*qawm*) qui différencie le mieux les « ethnies » d'Asie centrale. Le *qawm* peut être clanique, tribal ou régional comme tel est le cas pour l'identité ferghanaise (O. Roy, « Ethnies et politique en Asie centrale », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* n°59-60, 1991, pp. 20-21).

des peuples en nations et nationalités³⁸. Au Ferghana, on trouve désormais trois nations : l'ethnonyme « Ouzbek », emprunté aux Özbegs, désigne un ensemble hétéroclite de tribus nomades ou sédentarisées toutes turcophones ; le terme « Tadjik » s'étend à tous les persanophones quel que soit leur lieu de vie ; enfin, l'ethnonyme « Kirghize » continue de s'appliquer aux éleveurs transhumant des montagnes du Ferghana. En termes territoriaux, Staline octroie à ces trois nations le droit à une république constitutive de l'URSS. Ce droit, difficilement applicable dans le contexte cosmopolite de l'Asie centrale, va entraîner un véritable dépeçage de la vallée du Ferghana qui avait jusqu'ici conservé son identité régionale d'oasis ou niche écologique³⁹. Invoquant deux critères de délimitation des frontières, l'un ethnique dans le but de regrouper chaque nation dans sa république éponyme, l'autre économique visant à rendre chaque république viable⁴⁰, la vallée est divisée entre trois républiques socialistes soviétiques (RSS) : le pourtour montagneux du Ferghana est attribué aux RSS kirghize et tadjike, tandis que les Ouzbeks héritent de la plaine centrale et de vallées latérales qui, en l'absence de continuité territoriale, forment de véritables enclaves. En termes économiques, la doctrine marxiste ne pouvait concevoir des républiques exclusivement montagneuses. Aussi, afin de permettre aux RSS kirghize et tadjike de jouir d'un développement agricole et industriel égal à leur voisin ouzbek, est-il décidé de leur attribuer de vastes plaines, et ce, en dépit du critère ethnique car ces terres étaient majoritairement peuplées d'Ouzbeks⁴¹. La vallée du Ferghana se retrouve ainsi divisée entre les RSS tadjike (province actuelle de Sogd) à l'ouest, ouzbèke (provinces de Ferghana, Namangan et Andijan) au centre, et kirghize (provinces de Batken, Och et Djalalabad) à l'est (cf. carte en annexe).

Sous l'URSS, les trois peuples autochtones ouzbek, tadjik et kirghize jouissaient dans le cadre fédéral soviétique d'un même statut de nation, et leur aire de peuplement n'était divisée que par des limites administratives qui n'imposaient aucune contrainte puisqu'une unique citoyenneté soviétique prévalait sur l'ensemble du territoire⁴². En 1991, suite à l'internationalisation des frontières, leur statut va être conditionné par le lieu de résidence : ceux qui vivent à l'intérieur de leur RSS éponyme deviennent le peuple titulaire du nouvel État-nation (les Ouzbeks en Ouzbékistan, les Tadjiks au Tadjikistan et les Kirghizes au

³⁸ Dans la politique soviétique des nationalités, les peuples étaient classés en fonction de leur niveau de développement : le groupe ethnique correspondait au stade initial, la nationalité au stade intermédiaire, et la nation au stade ultime de développement de la conscience identitaire. Chaque peuple jouissait de droits culturels et linguistiques mais seule la nation se voyait reconnaître une souveraineté territoriale (V. Tishkov, *Ethnicity, nationalism and conflict in and after the Soviet Union*, UNRISD, Sage Publications, Londres, 1997, pp. 24-43).

³⁹ Concept emprunté à Joseph Yacoub dans *Au-delà des minorités*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2000, p. 10.

⁴⁰ S. Sabol, « The creation of Soviet Central Asia » in *Central Asian Survey* n°14, Carfax, 1995, pp. 225-241.

⁴¹ Outre ce découpage arbitraire, notons que la composition ethnique de la vallée a été bouleversée par l'afflux de populations étrangères à la région, installées à la faveur de la colonisation (paysans et fonctionnaires slaves) ou victimes de déportations « préventives » avant la guerre (Coréens, Allemands, Grecs) ou « punitives » après la victoire sur l'Allemagne nazie (Tchéchènes, Ingouches, Karatchaïs, Balkars, Tatars de Crimée et Meskhets).

⁴² H. Carrère d'Encausse, *L'Empire éclaté. La révolte des nations en URSS*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 11-54.

Kirghizistan) ; ceux qui, en revanche, résident à l'extérieur de leur État éponyme sont réduits au statut de minorité ethnique au sein d'un autre État-nation, en continuité territoriale avec leur État éponyme⁴³. En 1989, à la veille des indépendances, la vallée du Ferghana abritait près de neuf millions d'habitants dont 61,9% d'Ouzbeks, 15,1% de Kirghizes et 13,3% de Tadjiks (cf. tableau 1). Si les Ouzbeks comptaient pour 84,3% du Ferghana ouzbek, ils représentaient également 31,3% du Ferghana tadjik et 26,1% du Ferghana kirghize, constituant ainsi la principale minorité de la vallée, loin devant les Tadjiks (5% dans le Ferghana ouzbek et 1,6% dans le Ferghana kirghize) et les Kirghizes (2,4% dans le Ferghana ouzbek et 1,2% dans le Ferghana tadjik).

Tableau 1

Composition ethnique de la vallée du Ferghana

	VALLEE FERGHANA (total)		DU FERGHANA OUZBEK (Ferghana, Namangan et Andijan)		FERGHANA TADJIK (Sogd)		FERGHANAKIRGHIZE (Batken,Och Djalalabad) et	
Groupes ethniques	Population %		Population %		Population %		Population %	
Ouzbeks	5 500 976	61,9%	4 494 222	84,3%	486 228	31,3%	520 526	26,1%
Tadjiks	1 185 779	13,3%	268 954	5,0%	884 877	56,9%	31 948	1,6%
Kirghizes	1 340 392	15,1%	130 175	2,4%	18 084	1,2%	1 192 133	59,7%
Autres	856 459	9,7%	439 994	8,2%	164 956	10,6%	251 509	12,6%
Total	8 883 606	100,0%	5 333 345	100,0%	1 554 145	100,0%	1 996 116	100,0%

Source : recensement soviétique de 1989

LA PARTICIPATION DES MINORITÉS OUZBÈQUES À LA VIE POLITIQUE DES NOUVEAUX ÉTATS-NATIONS

Initiés sous la perestroïka (1985-91), les mouvements nationalistes vont s'affirmer après les indépendances des républiques d'Asie centrale pour légitimer le pouvoir de chaque nation titulaire de l'État et consolider leurs nouvelles identités. Si les Constitutions des trois États reconnaissent le caractère multiethnique de leurs sociétés et garantissent aux citoyens les mêmes droits et libertés et l'égalité devant la loi « sans distinction de sexe, de race, de nationalité, de langue, de religion, d'origine sociale, de croyance⁴⁴ », les autorités nationales

⁴³ O. Ferrando, « Du concept de minorité en Asie centrale : l'exemple de la vallée du Ferghana », in *CEMOTI n° 39-40*, 2005, pp. 73-100.

⁴⁴ Article 18 de la Constitution ouzbèke de 1992, article 17 de la Constitution tadjike de 1994, article 15. 3 de la Constitution kirghize de 1993.

développent des politiques publiques visant à promouvoir la seule nation titulaire. C'est notamment le cas pour la liberté d'association et la participation des minorités à la vie politique. Dans leur nouveau pays de rattachement, les Ouzbeks créent des associations culturelles pour défendre leurs droits. Au Tadjikistan, la *Société des Ouzbeks* dispose d'un bureau national, de branches provinciales, et de représentants dans tous les districts où vivent des Ouzbeks. La Société siège avec quatorze autres associations culturelles et des représentants de l'État au Conseil civique, où sont abordées les questions relatives aux minorités ethniques. Au Kirghizistan, le *Centre culturel ouzbek* présente une structure pyramidale similaire, mais les leaders provinciaux n'ont pas hésité à entrer en dissidence, si bien qu'il existe aujourd'hui pas moins de sept associations ouzbèkes, plus ou moins autonomes, dans les trois provinces du Ferghana kirghize. La plupart participent activement à l'initiative « Kirghizistan, notre maison commune » lancée par l'ancien président Askar Akaev en 1994 et siègent à l'Assemblée des peuples du Kirghizistan (*Kurultaj*), une instance consultative sur les relations interethniques. L'existence de telles instances de discussion au Tadjikistan et au Kirghizistan vise clairement à canaliser les revendications des minorités, à un moment où les frontières des nouveaux États doivent être légitimées et consolidées⁴⁵. À titre de comparaison, les minorités présentes en Ouzbékistan ne bénéficient pas de telles instances. En effet, la Constitution ouzbèke interdit les associations « fondées sur des critères ethniques ou religieux » (Article 57) et empêche ainsi les minorités ethniques de toute expression publique pour défendre leurs intérêts.

POLITIQUES LINGUISTIQUES : QUELLE PLACE POUR LA LANGUE OUBÈKE DANS L'ESPACE PUBLIC DES NOUVEAUX ÉTATS-NATIONS ?

Sous l'URSS, les textes constitutionnels et législatifs affirmaient l'égalité de tous les citoyens « *indépendamment de leur langue* » (Article 34 de la Constitution soviétique de 1977). Dans les régions où un groupe ethnique était concentré, chaque membre avait le droit d'utiliser sa langue maternelle dans les démarches administratives (école, mairie, justice, etc.). Sous la pression des élites nationalistes, un premier statut est accordé aux langues nationales en 1989 : chaque RSS adopte une *Loi sur la langue d'État* qui définit l'ouzbek, le tadjik et le kirghize comme la langue de leur État éponyme, statut qu'elles ne partagent avec aucune autre langue, pas même le russe, pourtant considéré de manière tacite comme la langue officielle de l'URSS. L'accès aux indépendances accélère l'application de ces politiques linguistiques et ce, malgré l'affirmation du principe de non-discrimination. Dans les faits, la langue d'État prévaut désormais dans l'espace public.

Dans le Ferghana tadjik, les circonscriptions dans lesquelles les Ouzbeks sont majoritaires restent autorisées à communiquer en ouzbek mais les formulaires et

⁴⁵ Les premières années d'indépendance avaient en effet été marquées par la menace d'un irrédentisme ouzbek dans les provinces tadjike de Sogd et kirghize de Djalalabad, à l'initiative de quelques hommes d'affaires motivés, en réalité, par le maintien d'un système économique interrégional qui leur était favorable plutôt que par une allégeance politique au voisin ouzbek.

les courriers adressés aux administrations centrales doivent être désormais rédigés en tadjik ou en russe. Récemment, les autorités tadjikes ont également interdit la diffusion de chansons et clips en ouzbek sur les chaînes de radio et télévision. C'est bien la volonté d'épurer l'espace public de toute influence linguistique ouzbèke qui est en jeu car les chanteurs sont bannis, non pas sur la base de leur nationalité, mais de leur langue. Ainsi, en 2006, l'étoile de la chanson Ûlduz Usmonova, native d'Ouzbékistan, a vu toutes ses chansons en ouzbek interdites de diffusion sur le territoire tadjik, mais elle a été en tête des hits-parades du Tadjikistan avec sa chanson – en tadjik – *Bië-Bië*.

Au Kirghizistan, le russe bénéficie depuis 2001 d'un statut de langue officielle mais les Ouzbeks, pourtant numériquement plus nombreux⁴⁶, ne jouissent d'aucun statut linguistique. Cette situation est plus visible encore dans le Ferghana kirghize : au recensement de 1999, les Ouzbeks représentent 26,1% de la population tandis que les Russes ne sont plus que 1,7% et continuent pourtant de bénéficier de droits linguistiques élargis. Dénonçant une « politique discriminatoire », le Centre culturel ouzbek de Djalalabad a organisé la première manifestation populaire des Ouzbeks du Kirghizistan en mai 2006 pour réclamer la reconnaissance d'un statut officiel pour la langue ouzbèke. Cette initiative, critiquée par certains analystes qui y voient une manipulation de la question ethnique au profit d'homme d'affaires ouzbeks cherchant à faire pression sur le gouvernement, est restée vaine car elle n'est pas parvenue à mobiliser l'ensemble des activistes ouzbeks du Kirghizistan⁴⁷.

Dans ce contexte de prééminence des langues d'État sur les langues minoritaires, nous voyons apparaître un phénomène de privatisation de l'usage de l'ouzbek. Le choix de parler sa langue maternelle se réduit en effet inexorablement à la sphère privée (famille, voisinage, marché) ; l'espace public étant dominé par la langue d'État. Par ailleurs, conscient du rôle joué par la langue dans l'affirmation de l'identité nationale, le Parlement ouzbek a voté en 1993 la restauration de l'écriture latine⁴⁸. La phase de transition a été achevée en 2005. Cette réforme a eu deux effets majeurs : en Ouzbékistan, les Ouzbeks utilisent désormais l'alphabet latin, tandis que tous les autres groupes linguistiques – les Russes mais aussi les Kirghizes et les Tadjiks – continuent d'utiliser le cyrillique ; dans les républiques voisines du Tadjikistan et du Kirghizistan où aucune réforme n'a eu lieu, les minorités ouzbèkes continuent d'utiliser l'alphabet cyrillique hérité de l'URSS et se retrouvent ainsi en rupture avec les Ouzbeks d'Ouzbékistan.

⁴⁶ Les Russes constituaient le second groupe ethnique du Kirghizistan en 1989 (21,5%). Suite à leur émigration massive vers la Russie, ils ne représentaient plus que 12,5% de la population contre 13,8% pour les Ouzbeks au recensement de 1999. En 2006, les estimations étaient de 9,5% et 14,3% respectivement.

⁴⁷ A. Sadybakasova, *Kyrgyzstan : how real are Uzbek minority concerns*, Institute for War and Peace Reporting, RCA n°451, 7 juin 2006 [<http://iwpr.net>].

⁴⁸ La majorité des langues de l'ex-URSS avaient en effet été cyrillisées à la fin des années trente, dans l'objectif de les uniformiser avec le russe et de faciliter ainsi l'apprentissage du russe chez les non-Russes (J. M. Landau & B. Kellner-Heinkele, *Politics of Language in the ex-Soviet Muslim States*, Hurst, Londres, 2001, pp.124-147).

POLITIQUES ÉDUCATIVES : LE CHOIX DE LA LANGUE D'INSTRUCTION

Le réseau scolaire des trois pays étudiés est largement hérité de l'époque soviétique et consacre le droit de chaque citoyen à un enseignement dans sa langue maternelle⁴⁹. Au Tadjikistan, la proportion d'enfants scolarisés en ouzbek (21,6%) est sensiblement inférieure à la part des Ouzbeks dans la société (23,5%). De même, au Kirghyzstan, les Ouzbeks représentent 14,3% de la population nationale et 11,2% des élèves suivent un enseignement en ouzbek (cf. tableau 2).

Tableau 2

Langues d'instruction pour les élèves de l'enseignement général en 2004/2005

	OUBBEK		TADJIK		KIRGHIZE		RUSSE		AUTRE	
	Élèves	%	Élèves	%	Élèves	%	Élèves	%	Élèves	%
Ouzbékistan	5 440 800	89,0%	101 800	1,7%	14 400	0,2%	277 000	4,5%	277 100	4,5%
Tadjikistan	361 100	21,6%	1 250 300	74,9%	13 300	0,8%	41 100	2,5%	3 600	0,2%
Kirghizistan	81 500	11,2%	2 000	0,3%	527 700	73,0%	113 700	15,7%	0	0,0%

Source : *Ministères de l'éducation*

Ces chiffres montrent que le droit à l'éducation dans la langue maternelle reste appliqué dans les nouveaux États indépendants, mais ils révèlent également qu'une part non négligeable des Ouzbeks font le choix d'une autre langue d'instruction. Des enquêtes dans les écoles et auprès des parents d'élèves, conduites au cours de l'année scolaire 2006-2007 dans les villages ouzbeks de la vallée du Ferghana, indiquent que ce choix est motivé par plusieurs critères :

✓ *La disponibilité d'un enseignement dans la langue maternelle* : dans la plupart des écoles visitées, les parents ont la possibilité de scolariser leurs enfants en ouzbek. Lorsque les villages mixtes disposent d'une seule école, on trouve en général des classes pour chaque groupe linguistique : par exemple, dans la province tadjike de Sogd, le village d'Andarsaj, peuplé d'Ouzbeks et de Tadjiks, propose 22 classes où l'enseignement est prodigué en tadjik et 22 classes en ouzbek. Dans la province kirghize de Djalalabad, l'école n°17 du village d'Oghantalla dispose de 11 classes kirghizes, 9 classes ouzbèkes et 1 classe russe. En milieu urbain et périurbain, le choix est en revanche plus restreint et se limite souvent à un enseignement en langue d'État ou en russe.

⁴⁹ Le droit à un enseignement général dans la langue maternelle est garanti par les *Lois sur la langue d'État* de l'Ouzbékistan (article 6), du Tadjikistan (article 21) et du Kirghizistan (article 21).

✓ *La qualité de l'enseignement* : depuis les indépendances, les programmes scolaires ont été considérablement modifiés, abandonnant l'idéologie soviétique pour une rhétorique plus nationaliste. La mise en œuvre de cette réforme reste cependant conditionnée par l'élaboration et la diffusion de nouveaux manuels scolaires et la formation des enseignants. Mais en raison des contraintes budgétaires, seules les écoles dans la langue d'État ont pu bénéficier de cette réforme et disposer des nouveaux programmes. Les écoles ouzbèkes du Tadjikistan et du Kirghizistan ont continué, quant à elles, à utiliser les anciens manuels de l'époque soviétique⁵⁰. À l'initiative des directeurs d'école et des parents d'élèves, les fonds bibliothécaires ont été enrichis de livres et manuels produits en Ouzbékistan et ce, de manière illicite bien que tolérée par les autorités. Mais depuis la fin des années quatre-vingt-dix et la mise en application effective de l'alphabet latin, les nouveaux livres et manuels scolaires d'Ouzbékistan sont imprimés exclusivement en latin, empêchant toute diffusion auprès des écoles ouzbèkes des pays voisins. Au Kirghizistan, certains leaders ouzbeks ont demandé aux autorités d'adopter l'alphabet latin pour les écoles de la minorité ouzbèke. Mais il semble peu probable que cette initiative aboutira un jour, en raison de son coût et surtout de la fracture linguistique qu'elle engendrerait entre les Kirghizes et les Ouzbeks du Kirghizistan. Dans ce contexte, des membres de la minorité ouzbèke du Tadjikistan et du Kirghizistan n'hésitent pas à scolariser leurs enfants dans la langue d'État pour disposer de meilleures conditions⁵¹, ou bien dans les écoles russes, qui bénéficient parfois de subventions du gouvernement russe ou du parrainage d'écoles jumelles en Russie.

✓ *La poursuite d'études universitaires* : à l'époque soviétique, la mobilité des étudiants était largement répandue au sein de l'URSS : les jeunes Ouzbeks du Tadjikistan et du Kirghizistan pouvaient ainsi faire leurs études à Tachkent ou Samarkand, ou dans les prestigieuses universités moscovites. Depuis 1991, l'instauration d'un régime de visa entre l'Ouzbékistan et ses différents voisins et l'absence de reconnaissance mutuelle des diplômes universitaires ont considérablement limité la mobilité des étudiants. Ceux qui réussissent avec succès leurs études et souhaitent rentrer au pays doivent valider leur diplôme devant un jury de

⁵⁰ À l'époque soviétique, l'élaboration et l'impression des manuels scolaires étaient centralisées par les Ministères des RSS. Ainsi, toutes les écoles ouzbèkes d'Asie centrale recevaient leurs manuels de Tachkent. Depuis 1991, les Ministères contrôlent les écoles situées sur leur territoire, sans logique linguistique.

⁵¹ Notons toutefois que la condition des écoles minoritaires s'est récemment améliorée, notamment sur la question des manuels scolaires : depuis 2006, toutes les écoles d'Ouzbékistan disposent du recueil complet de manuels, traduits dans sept langues d'enseignement. Le soutien des bailleurs de fonds (Banque Mondiale et Banque Asiatique de Développement) a également permis aux autorités kirghizes et tadjikes de planifier le renouvellement au cours des prochaines années de l'ensemble des manuels, y compris ceux destinés aux écoles minoritaires (entretien avec T. Oruskulov, secteur éducation de l'ADB, Bichkek, mai 2007).

leur pays d'origine. Les questions portent sur le contenu des études mais également sur des connaissances plus générales relatives à la Constitution ou aux écrits de leur Président, que tout étudiant se doit de connaître. À l'intérieur de chaque État, les universités ont fait l'objet d'une nationalisation linguistique. Ainsi, les différents groupes de langue qui existaient à l'époque soviétique pour permettre aux élèves des écoles minoritaires de poursuivre leurs études dans leur langue maternelle, ont disparu au profit de la langue d'État et du russe. Dans le Ferghana tadjik, peuplé, rappelons-le, de près d'un tiers d'Ouzbeks, parmi les nombreuses universités de la capitale provinciale Khodjent, seule la faculté de philologie ouzbèke propose un cursus en langue ouzbèke pour former des enseignants de langue et littérature ouzbèkes. Pour les autres facultés, l'examen d'entrée est en tadjik ou en russe, ce qui limite considérablement l'accès des élèves ayant suivi un enseignement secondaire en langue ouzbèke. Au Kirghizistan, les activistes ouzbeks ont obtenu que le test d'entrée puisse être passé également en ouzbek, quand bien même les cours y seront menés en kirghize ou en russe. Les villes d'Och et Djalalabad disposent par ailleurs de nouvelles universités donnant une place plus large à l'enseignement de l'ouzbek : l'université kirghizo-ouzbèke d'Och, créée par un accord inter-étatique entre l'Ouzbékistan et le Kirghizistan et grâce au lobbying du directeur national du *Centre culturel ouzbek* (CCO) Muhamedžan Mamasaidov, accueille aujourd'hui des étudiants ouzbeks et kirghizes des deux pays et héberge le centre de production de manuels scolaires pour les écoles ouzbèkes du Kirghizistan. L'université de l'Amitié des Peuples de Djalalabad est une structure privée, fondée par l'homme d'affaire et directeur de la branche locale du CCO, Kadyržan Batyrov, afin de permettre aux Ouzbeks de la province de poursuivre leurs études supérieures. La langue d'instruction est le russe, mais tous les étudiants ont des cours de kirghize et d'ouzbek « *pour mieux s'intégrer dans la société kirghize sans perdre leurs racines ouzbèkes*⁵² ».

MÉMOIRE COLLECTIVE ET LITTÉRATURE NATIONALE : LES OUZBEKS ET L'HISTOIRE REVISITÉE DE L'ASIE CENTRALE

Outre l'inadéquation des programmes, désormais gérés de manière unilatérale par chaque État, se pose également la question du contenu idéologique des matières « sensibles » que sont l'histoire ou la littérature nationale. À la faveur du vent de liberté qui souffla sous Gorbatchev, l'Asie centrale connut une véritable renaissance culturelle à la fin des années quatre-vingt. En termes de littérature, les auteurs jusqu'ici interdits par le régime en raison de leur caractère subversif, furent réhabilités : citons Ahmad Āsawi, symbole de la poésie turcophone, Mir Ališir Navoi, le père de la littérature classique ouzbèke, ou encore Firdusi, poète de langue persane du XI^e siècle. Au Kirghizistan, où la tradition orale dominait, la

⁵² Entretien avec D. Ahmedov, Recteur de l'université de l'Amitié des Peuples, Djalalabad, décembre 2006.

renaissance littéraire concerne les grandes épopées qui mêlent mythes, contes et légendes. Riches de cet héritage littéraire et culturel commun, les nouveaux États indépendants du Ferghana adoptèrent rapidement une attitude nationaliste vis-à-vis de leur référent littéraire. L'analyse du contenu des manuels scolaires illustre cette tendance de manière éloquente. Sous l'URSS, les manuels de littérature étaient élaborés en fonction de la langue d'enseignement et non de la RSS de rattachement ; ainsi, les écoles ouzbèkes des RSS ouzbèke, tadjike et kirghize disposaient des mêmes manuels de langue et littérature. Les auteurs y étaient présentés en fonction de leur contribution au développement de la langue et de la littérature ouzbèkes. Depuis l'indépendance, la littérature fait partie de l'arsenal visant à renforcer le sentiment d'appartenance à l'État-nation, à l'intérieur de ses nouvelles frontières, et sans considération du caractère universel de certains auteurs. Ainsi au Tadjikistan, les écoles ouzbèkes doivent respecter les nouveaux programmes nationaux d'enseignement, dans lesquels dominent les auteurs tadjiks. La mise en œuvre de ces programmes reste pourtant limitée, car l'État n'a pas les moyens d'imprimer de nouveaux manuels. Les écoles ouzbèkes du Tadjikistan continuent donc à utiliser les manuels soviétiques ou ceux produits depuis l'indépendance par l'Ouzbékistan voisin. Mais depuis 2003, le Ministère de l'éducation a élaboré et diffusé auprès des professeurs de littérature ouzbèke un guide⁵³, en ouzbek, présentant les nouveaux auteurs du programme. Tous sans exception sont des auteurs persanophones ou tadjikophones et les textes répertoriés dans le guide sont donc des traductions, que les enseignants doivent présenter à leurs élèves comme de la littérature ouzbèke.

Outre cette nationalisation de la littérature, l'histoire officielle a également été revisitée par les nouveaux États. Contrairement au processus communément admis de construction identitaire⁵⁴, les États du Ferghana doivent recomposer leur imaginaire national à partir d'un territoire artificiel, hérité, nous l'avons vu, du découpage arbitraire des années vingt. Les historiens nationalistes recherchent dans les périodes glorieuses de l'histoire de l'Asie centrale un personnage illustre, qu'ils vont s'approprier par un raccourci accommodant. Dans leur quête identitaire, les autorités ouzbèkes réhabilitent la figure de Tamerlan. Sa promotion en « père de la nation » apparaît comme un acte éminemment politique dans la mesure où Tamerlan s'est éteint un siècle avant l'arrivée des tribus özbegs, considérées comme les fondateurs de l'ordre politique centrasiatique pré-colonial. Les historiens tadjiks puisent, quant à eux, aux sources antérieures, en attribuant à Ismail Somoni la fondation du premier État tadjik au X^e siècle. Outre le fait que la dynastie des Samanides n'a jamais été qualifiée de tadjike, le Tadjikistan actuel ne constitue que l'extrémité orientale de cet État médiéval dont la capitale, Boukhara et le tombeau du héros sont aujourd'hui en Ouzbékistan. Les Kirghizes ont, pour leur part, restauré le mythe de Manas, que le régime soviétique avait tenté d'effacer de la mémoire collective. Qu'elle soit légendaire ou réelle, les autorités de Bichkek ont donné à son épopée une valeur nationale. Omniprésents dans les

⁵³ A. Abduqodirov, *Vatan Adabioti 5-11 [Littérature de la patrie, 5^e-11^e classe]*, Khodjent, 2003.

⁵⁴ Dans le cas des nations européennes, c'est en effet leur histoire mouvementée qui a généré une identité nationale et qui a forgé un territoire plus ou moins respectueux de leur extension géographique.

nouvelles sociétés stato-nationales⁵⁵, ces héros apportent une légitimité historique à leur État de rattachement, celle de la nation titulaire, et ce, au détriment des autres peuples présents sur leur territoire. Ainsi l'âge d'or persan de l'Asie centrale, qui était pourtant enseigné à l'époque soviétique, est passé sous silence par le nouveau régime indépendant ouzbek. De même, la dynastie de Tamerlan, qui appartient autant à l'histoire des Tadjiks qu'à celle des Ouzbeks, est minimisée dans les manuels scolaires tadjiks et kirghizes. Cette recherche d'une ancestralité exclusive de la nation titulaire se fait clairement au détriment des minorités présentes sur le territoire de l'État-nation, lesquelles se voient ainsi nier toute contribution à l'histoire nationale.

Face à cette relecture subjective de l'histoire, il est intéressant de noter qu'au Tadjikistan, des professeurs d'histoire ont eu le courage de se fédérer en association, enregistrée auprès du Ministère de la justice, dans l'objectif de défendre la cohérence et l'objectivité des manuels d'histoire. Très critique vis-à-vis des « nouveaux historiens qui amplifient certains événements de l'histoire⁵⁶ », l'association reste cependant marginalisée au sein du système national de production de manuels scolaires. Au Kirghizistan, la réforme du secteur de l'éducation a permis de réserver des heures à l'enseignement des « spécificités régionales ». Les directeurs des écoles ouzbèkes sont donc théoriquement libres de faire usage de ces heures pour compléter l'enseignement de l'histoire ou de la littérature nationales avec des éléments propres à l'héritage ouzbek. Mais dans les faits, cette option reste peu exploitée et les heures sont plutôt utilisées pour les révisions de fin de trimestre.

Conclusion

Le destin des Ouzbeks du Ferghana est donc une illustration éloquente du traitement des minorités ethniques en Asie centrale et des stratégies développées par leurs membres. Ces stratégies diffèrent en fonction de chaque pays et des politiques mises en œuvre à l'égard des minorités. Sur ce plan, le Tadjikistan présente un retard certain, car la guerre civile qui a déchiré le pays entre 1992 et 1995 a largement fragilisé la société civile et politique du nouvel État, et limité la mise en œuvre de politiques publiques capables de prendre en compte la question ethnique. Au Kirghizistan, la relative démocratisation du pays dans les années quatre-vingt-dix a permis l'expression des minorités ethniques et leur participation à la vie politique. Mais le durcissement du régime puis le renversement du président Akaev par un mouvement populaire issu du Ferghana kirghize ont entraîné une partition politique du pays entre le sud agricole et autochtone (au pouvoir) et le nord industriel et russifié (dans l'opposition), partition dans laquelle les Ouzbeks, traditionnellement cooptés par le pouvoir, ont du mal à trouver une tribune d'expression. Mais le pays où la question des minorités ethniques fait

⁵⁵ Ces héros sont symbolisés par des statues chevaleresques ornant les places centrales des cités, dans les musées nationaux, sur les billets de banque à leur effigie, lors de commémorations anniversaires, etc.

⁵⁶ Entretien avec H. Pirumsoev, président de l'association, Douchanbe, novembre 2006.

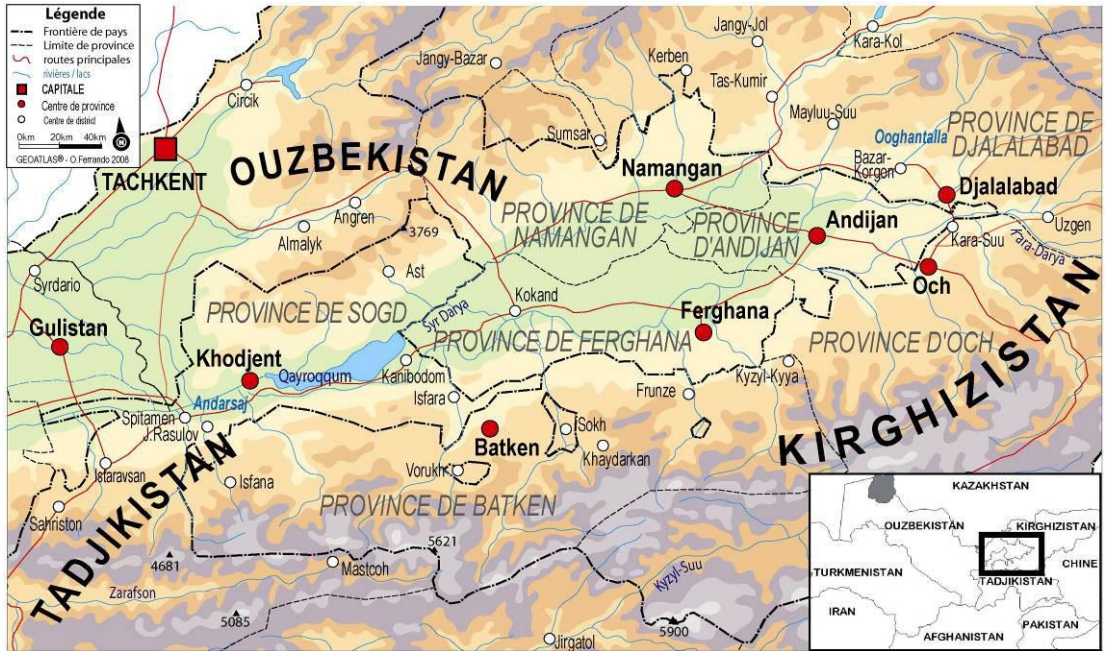
L'objet d'une attention toute particulière reste l'Ouzbékistan : État le plus peuplé d'Asie centrale, il abrite selon les dernières estimations 1,2 millions de Tadjiks, 1 million de Russes, 1 million de Kazakhs et près de 300 000 Kirghizes. Mais ces estimations n'ont jamais été confirmées par des données officielles car l'Ouzbékistan se refuse depuis l'indépendance à conduire un recensement de population⁵⁷. Cette crispation sur la question de l'identité nationale est illustrée par la controverse autour de l'*Atlas ethnique d'Ouzbékistan*, publié en 2002 avec le soutien de la fondation Soros⁵⁸ : remettant en cause l'origine des Ouzbeks, l'*Atlas* fut immédiatement considéré comme une menace à l'intégrité nationale et interdit sur le territoire ouzbek. Une telle réaction révèle le degré de politisation de l'ethnologie, une discipline qui contribue à légitimer la politique officielle de prééminence de la nation ouzbèke sur les minorités ethniques du pays. La question nationale reste donc un tabou dans les administrations ouzbèkes : le Comité d'État aux statistiques dispose de dizaines de publications sur la démographie nationale mais aucune ne présente la structure ethnique du pays ; le Ministère de l'éducation refuse, quant à lui, de diffuser des données sur les écoles minoritaires. Les minorités ne sont visibles qu'à travers des associations culturelles qui diffusent une image de folklore, tristement figée dans le passé.

Quel que soit le pays considéré, les minorités ethniques semblent donc être les premières victimes de la construction des nouvelles identités nationales. Mais le cloisonnement des communautés, s'il apparaît inévitable dans cette période d'affirmation des États-nations, devrait finir par s'estomper. En effet, tout laisse espérer que les réseaux linguistiques, religieux et culturels tissés depuis des millénaires par les peuples du Ferghana survivront aux politiques nationalistes actuelles. Forts de leurs liens transfrontaliers, les Ouzbeks, les Tadjiks et les Kirghizes de la vallée constituent en effet autant de passerelles, sur lesquelles leurs États pourront s'appuyer pour rétablir une alliance régionale autour d'une identité restée vive, celle du Ferghana.

⁵⁷ L'Ouzbékistan est d'ailleurs la seule république issue du bloc soviétique à refuser de mener ce recensement pourtant vital pour la planification des programmes sociaux. Les dernières données fiables remonte au recensement soviétique de 1989.

⁵⁸ Suite à la publication de l'ouvrage (A. Il'khamov, *Etničeskij atlas Uzbekistana [Atlas ethnique d'Ouzbékistan]*, Tachkent, OSI Assistance Foundation Uzbekistan, 2002), la fondation Soros a été contrainte de fermer sa représentation en Ouzbékistan et l'éditeur de s'exiler. Lors d'un discours télévisé, le président Islam Karimov n'a pas hésité à accuser la fondation Soros de « mobiliser des groupes séparés de la population (...) et de les monter contre l'ordre constitutionnel » (cf. M. Laruelle, « Ethnologie, question nationale et État dans l'Ouzbékistan contemporain » in *Journal des anthropologie* n°100-101, Paris, 2005, pp. 329-347).

Annexe : Carte physique et politique de la vallée du Ferghana



333

DYNAMIQUE INTERCULTURELLE, POLITIQUES ÉTATIQUES ET PROCESSUS DE MONDIALISATION : REGARD SUR LES MINORITÉS AUTOCHTONES PYGMÉES

Jacques KUDITSHINI TSHIBWABWA* & Catherine ODIMBA KOMBE**⁵⁹

Introduction

Si l'entreprise d'identification des minorités est aisée quand on traite des pays comme le Rwanda ou le Burundi dans la sous-région des Grands Lacs, elle ne l'est pas tout autant quand le regard porte sur un pays comme la République Démocratique du Congo. Ce pays, composé de plus de deux cents ethnies apparaissant toutes comme des minorités, est un sous-continent au cœur de l'Afrique. La configuration ethnique de ce pays est telle qu'aucun groupe ne peut se déclarer majoritaire et prétendre dominer politiquement ou culturellement les autres parce que tous sont submergés dans un tout où chacun apparaît comme une minorité.

Cet élément à lui seul suffit à écarter des conflits ethniques graves pouvant déboucher sur la monopolisation du pouvoir par une seule ethnie et l'imposition de celle-ci dans le champ politique. Cette diversité ethnique et culturelle est une ressource, parce qu'elle contraint souvent les différents groupes ethniques à coopérer entre eux dans le cadre de la gestion ethno-politique de l'Etat. Certes, la forte décentralisation initiée par les constituants semble avoir ouvert le terrain à des tensions identitaires, dont le point de chute est la revendication d'une gouvernance démocratique et d'une réduction des fractures sociales dans un pays où les élections tant attendues depuis 1990 n'augurent aucune lueur d'espoir pour les masses populaires.

De même qu'il n'existe pas des minorités ethniques du point de vue de la démographie, il n'en existe pas non plus du point de vue du respect des droits de l'homme ou de l'accès aux services sociaux et économiques de base. En effet, les deux documents de stratégie de la réduction de la pauvreté, élaborés respectivement en 2004 et 2006, montrent clairement que la pauvreté est devenue un phénomène de masse dans un pays ayant été en proie à deux grandes guerres et

⁵⁹ * Enseignant au Département des Sciences politiques et administratives de l'Université de Kinshasa ; Chercheur au Centre d'études politiques (CEP) et Centre pour la recherche genre et le développement durable (CRGD).

**Enseignante au Département des Sciences politiques et administratives de l'Université de Kinshasa ; Chercheuse au Centre d'études politiques (CEP) et Centre pour la recherche genre et le développement durable (CRGD).

aux micro-conflits récurrents. Presque tout le monde est pauvre, en d'autres termes, toutes les ethnies sont frappées par la pauvreté ; elles n'ont pas accès aux services sociaux de base et ne jouissent donc pas des droits économiques et sociaux. Le régime autoritaire de Mobutu, très hostile à l'émergence d'une bourgeoisie nationale ou ethnique, avait plongé toutes les ethnies et toutes les provinces (dont la sienne d'ailleurs) dans la pauvreté. Les deux régimes qui ont succédé à celui de Mobutu, n'ont fait que consolider cet appauvrissement de la population congolaise. Donc, de ce point de vue aussi, il n'existe pas de minorités ethniques.

Sur le plan politique également, toutes les ethnies et toutes les provinces du pays ont été, à des degrés variés, associées à la gestion du pouvoir sous le régime de Mobutu et ceux des Kabila, Père et fils. On peut certes relever une tendance à la sur-représentation des membres de telle ou telle ethnie à laquelle appartient le chef de l'Etat par rapport aux autres, ou encore la confiscation des postes ministériels et services publics clés par une ou deux ethnies, mais très rarement une monopolisation du pouvoir économique et politique par les membres d'une seule ethnie ou province qui se permettraient de marginaliser tous les autres groupes.

Néanmoins, il existe en République Démocratique du Congo (RDC), et en Afrique centrale en général, un peuple qu'on peut facilement qualifier de groupe minoritaire à cause des mauvaises conditions de vie qui sont les siennes et des discriminations en tous genres dont il est l'objet. Il s'agit des Pygmées que qualifions ici de minorités autochtones. Il s'agit d'une minorité démographique, mais surtout d'un peuple exclu à la fois de la gestion politique, économique, sociale et culturelle depuis l'accession du pays à l'indépendance jusqu'à ce jour. Les Pygmées sont en plein XXI^{ème} siècle, un peuple sans droits et sans dignité. Ils sont exploités par d'autres peuples, et en particulier par les Bantous, qui leur réservent un traitement d'esclaves au sens classique de ce terme.

Pourquoi en plein XXI^{ème} siècle et dans un contexte de mondialisation caractérisée par la survalorisation des principes de démocratie, de bonne gouvernance, de respect des droits de l'homme et celui des minorités autochtones en particulier, les Pygmées n'ont-ils pas encore (du moins en pratique) accès à une véritable citoyenneté dans un pays qui a pourtant ratifié la Déclaration universelle des droits de l'homme, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples et tous les instruments juridiques internationaux ayant trait aux droits de l'homme ? Pourquoi les pygmées demeurent-ils encore en marge des institutions sociopolitiques et économiques ? Pourquoi, malgré l'intensification des échanges, les flux migratoires, les déplacements des populations dus aux guerres, les processus d'urbanisation, l'impact des nouvelles technologies de l'information et de la communication, etc., les Pygmées ne sont-ils pas toujours intégrés dans la communauté nationale et internationale ? Pourquoi constituent-ils toujours le peuple le plus démuné de la RDC et de l'Afrique centrale malgré la mise en route des programmes de développement dits nationaux ou ceux élaborés et exécutés par des organismes internationaux ?

La première hypothèse de cette réflexion est celle qui place l'élément culturel au cœur de l'explication de la marginalisation des autochtones pygmées. Il s'agit de la non-prise en charge de la « culture pygmée » dans l'élaboration des politiques étatiques d'intégration nationale, de la réduction de la pauvreté et de la protection des droits de l'homme. Cette hypothèse met en interaction la dynamique interculturelle et les politiques étatiques. Erigée en référent dans l'élaboration des politiques publiques, la culture bantoue fait figure d'autorité et même d'autoritarisme qui montre que le débat relatif à la hiérarchisation des cultures et à la supériorité des unes par rapport aux autres est encore loin d'être clos, malgré les productions rassurantes et les bonnes paroles des auteurs tels que Claude Lévi-Strauss⁶⁰ ou Edgar Morin⁶¹.

Cette première hypothèse montre également comment la diversité ethnique ne coïncide pas nécessairement avec la diversité culturelle, lorsqu'elle s'applique au domaine de la gestion ethno-politique de l'Etat. En effet, dans la gestion de l'Etat et du pouvoir, les Bantous qui dominant le champ politique, ne se comportent pas, face aux Pygmées, comme des gens appartenant à plusieurs cultures qui épouseraient les contours de leurs ethnies respectives. Ce que l'on aperçoit plutôt dans la gouvernance politique et économique, c'est seulement l'existence de deux cultures malgré la diversité ethnique : d'une part, la culture bantoue et son emprise autoritaire sur la conception et l'exécution des politiques étatiques et, d'autre part, une culture pygmée marginalisée, ignorée et dominée par la première. Les politiques étatiques apparaissent donc fortement monoculturelles à cause de la nationalisation de la culture bantoue, malgré la dynamique interculturelle et multiculturelle.

La deuxième hypothèse qui a partie liée avec la première, est celle qui recourt à la dynamique actuelle de la mondialisation pour expliquer la marginalisation des Pygmées. La mondialisation, on le sait, tend à occidentaliser toutes les cultures de la planète, et dans cette mouvance d'occidentalisation, les Pygmées - qui ne participent pas à la gestion de l'Etat et à l'élaboration des politiques publiques -, assistent impuissants à la destruction de leurs substrats culturels, à la fois par les Bantous et par les forces de la mondialisation. Les multinationales minières et forestières impliquées dans la déforestation, l'exploitation minière, - et donc dans la destruction de l'environnement et sites naturels habités par des Pygmées -, contribuent largement à la destruction de la culture pygmée, à l'accroissement de leur pauvreté et à la violation de leurs droits économiques et sociaux ainsi que ceux relatifs au développement.

Pour opérationnaliser cette problématique et ces hypothèses, nous avons structuré notre réflexion autour de quatre axes. Le premier est consacré à un bref aperçu théorique sur la question des droits de l'homme, des droits des autochtones et celle des droits culturels. Le deuxième axe décrit la situation politique et

⁶⁰ LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire, race et culture*, Paris, Albin Michel/Editions UNESCO, 2001, p. 13-15.

⁶¹ MORIN Edgar et NAIR Sami., *Une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 2007.

économique très préoccupante des Pgmées qui est restée la même depuis la période coloniale jusqu'à ce jour. Les troisième et le quatrième points tentent d'expliquer la marginalisation dont les pygmées sont l'objet à partir d'un certain impérialisme culturel, très perceptible dans l'élaboration des politiques publiques, dans un Etat dominé par les Bantous, d'une part, et par les effets néfastes du processus de mondialisation, d'autre part. Notre réflexion se termine, bien sûr, par une brève conclusion.

I. DROITS DE L'HOMME, DIVERSITÉ CULTURELLE, DROITS CULTURELS ET DROITS DES AUTOCHTONES

La légitimité d'existence de toute culture est aujourd'hui une réalité et une nécessité acceptées par la communauté internationale. Dans des sociétés multiculturelles, où certaines cultures sont portées par des groupes minoritaires, cette légitimité a eu comme point de chute non seulement la valorisation de la diversité culturelle et des droits culturels, mais aussi la reconnaissance juridique des droits des minorités et, en particulier, ceux des minorités autochtones qui nous concernent dans cette réflexion.

Il n'est plus important de rappeler que pour l'Occident, la diversité des cultures est au fondement d'une conception de l'inégalité des cultures à cause de la mise en perspective de l'idéologie du progrès technique qui établit l'équivalence : diversité égale inégalité. Lévi-Strauss, qui rejette cette équation, n'a jamais cessé de positionner au devant de la scène le principe du relativisme culturel qui est selon lui une des bases de la réflexion ethnologique en ce qu'aucun critère ne permet de juger dans l'absolu une culture supérieure à une autre. Il faut, en passage, faire remarquer que la tendance à la domination et à l'impérialisme culturel n'est plus seulement l'apanage de l'Occident. L'autoritarisme culturel bantou dans l'usage de l'Etat, de ses institutions politiques, administratives et économiques et dans l'élaboration des programmes de développement dits « nationaux » mais en réalité asymétriques qui fait l'objet de cette réflexion, en est l'illustration la plus concrète.

Loin que les cultures s'ignorent les unes les autres, et en dépit même des représentations différentes, voire opposées, qu'elles élaborent d'elles-mêmes et des autres, non seulement elles ne sont pas seules au monde mais c'est de leur « collaboration » ou de leur participation à des « coalitions » que sont nées, dans des contextes déterminés, les plus ou moins longues et productives séquences d'histoire cumulative qui ont façonné le destin des sociétés. A cet égard, dit Lévi-Strauss, il y a bien « contributions » des cultures – de toutes les cultures – à l'histoire de l'humanité⁶².

La conception Straussienne de la diversité culturelle et de la contribution de toutes les cultures à l'histoire de l'humanité est aujourd'hui partagée par plusieurs auteurs. Joseph Ki-Zerbo soutient que l'idée de droit, au niveau des droits naturels

⁶² LEVI-STRAUSS Claude, *op. cit.*, p. 15.

et du respect de la dignité humaine, existe dans toutes les cultures humaines⁶³. Les premiers hommes qui ont décidé d'enterrer leurs compagnons, dit-il, ont inventé les droits humains. Enterrer un être humain c'est un acte presque religieux pour satisfaire le respect de la dignité humaine. Il n'est pas pensable qu'on laisse dévorer un être humain par des fauves ou par des rapaces.

Colleyn abonde aussi dans le même sens quand il constate que dans l'esprit du public occidental (il faut dire d'ailleurs du public en général), il n'y a pas tant diversité culturelle qu'inégalité culturelle, infériorité d'une culture par rapport à une autre⁶⁴. Il s'agit là, dit-il, d'un postulat difficile à fonder scientifiquement. En effet, pour qu'il y ait une évaluation possible des cultures différentes sur une échelle menant à un idéal unique, il faudrait que l'on puisse mesurer la « qualité » d'une culture à l'aide d'un critère reconnu par tous. L'entreprise est, faut-il le dire dès l'abord, vouée à l'échec.

Quant à l'interaction entre la diversité culturelle et la tradition universelle des droits de l'homme, elle a été de manière tout à fait particulière et heureuse mise en relief par les participants au colloque organisé en 2006 à Abidjan par le Centre de Recherche et d'Action pour la Paix (CERAP). A l'issue de ce colloque, dont les Actes ont été publiés sous la direction de Denis Maugeness et Théodore Holo⁶⁵, il a été clairement démontré que toutes les cultures, et de manière particulière celles de l'Afrique de l'Ouest, ont contribué à la tradition universelle des droits de l'homme et continuent encore à le faire.

En rapport avec ce constat, nous affirmions déjà que les droits de l'homme (civiques ou politiques, économiques, sociaux et culturels) ne doivent pas se présenter aux diverses sociétés comme un catalogue d'intentions coercitives produites en Occident et imposées par les pays occidentaux⁶⁶. Ils sont plutôt l'émanation des valeurs positives (au-delà de celles qui sont négatives) qu'on trouve dans toutes les cultures, même si les groupes communautaires porteurs de celles-ci n'en ont pas une conscience historique et conceptuelle. Les droits de l'homme ne sont pas détachables de la culture, mieux de la diversité culturelle où ils trouvent leur ancrage. Réfléchir ainsi, c'est reconnaître en amont le caractère « multiculturalisé » des droits de l'homme qui se ressource dans diverses expériences historiques et dans les vertus de chaque culture, et la nécessité de les re-culturaliser en aval dans une société-monde où la rhétorique de la légitimation de la supériorité culturelle est en train de se positionner au premier rang.

⁶³ KI-ZERBO Joseph, *A quand l'Afrique?* Paris, Editions de l'aube/Editions d'en bas, 2003, p. 115.

⁶⁴ COLLEYN Jean-Paul, *Eléments d'anthropologie sociale et culturelle*, 2^{ème} éd., Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981, p. 33.

⁶⁵ MAUGENEST Denis & HOLO Théodore (dir.), *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, Abidjan, Les Editions du CERAP, 2006 (Actes du Colloque).

⁶⁶ TSHIBWABWA Jacques Kudithshini, « Culture africaine et tradition universelle des droits de l'homme : regard sur les droits économiques et sociaux à travers le socialisme africain en Afrique occidentale », in MAUGENEST Denis & HOLO Théodore (dir.), *op. cit.*, p. 34.

Dans la mesure où toute culture particulière est dépositaire d'une part, si modeste soit-elle, d'un bien commun de l'humanité, la diversité culturelle doit être préservée. C'est ce qui fonde la consécration juridique de cette diversité culturelle et des droits culturels notamment à travers la Déclaration universelle des droits de l'homme, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, etc. Mais la Déclaration de l'Unesco sur la diversité culturelle élaborée en 2001, peu après les événements dramatiques intervenus le 11 septembre aux Etats-Unis, mérite une attention soutenue parce que ses principes concernent directement les peuples autochtones.

En effet, la Déclaration de l'Unesco proclame en son article premier que la diversité culturelle est un patrimoine commun de l'humanité. La culture, dit la Déclaration, prend des formes diverses à travers le temps et l'espace. Cette diversité s'incarne dans l'originalité et la pluralité des identités qui caractérisent les groupes et les sociétés composant l'humanité. L'article 3 de la Déclaration dispose que la diversité culturelle est un facteur de développement parce qu'elle élargit les possibilités de choix offertes à chacun, elle est l'une des sources du développement, entendu non seulement en termes de croissance économique, mais aussi - et surtout - comme moyen d'accéder à une existence intellectuelle, affective, morale et spirituelle satisfaisante.

Quant à l'article 7 de la Déclaration, qui est le prolongement logique des deux premiers, il considère le patrimoine culturel comme une des sources de la créativité. En effet, chaque création puise aux racines des traditions culturelles, mais s'épanouit au contact des autres. C'est pourquoi le patrimoine, sous toutes ses formes, doit être préservé, mis en valeur et transmis aux générations futures en tant que témoignage de l'expérience et des aspirations humaines, afin de nourrir la créativité dans toute sa diversité et d'instaurer un véritable dialogue entre les cultures.

En consacrant le principe du respect de la diversité culturelle, la Déclaration de l'Unesco place directement les droits des peuples autochtones au cœur des préoccupations de la communauté internationale. On sait qu'au cours de deux dernières décennies, la situation des peuples autochtones dans le monde et les violations de leurs droits humains sont devenues des questions de première importance dans l'arène internationale. Cette visibilité accrue se reflète dans un certain nombre de mesures prises par les Nations Unies : la mise sur pied, en 1982, du Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA), la proclamation par l'Assemblée générale de la Décennie internationale des populations autochtones (1995-2004), la création en 2000 de l'Instance permanente sur les questions autochtones, la nomination en 2001 d'un Rapporteur spécial sur la situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des populations autochtones et l'adoption d'une deuxième Décennie internationale des populations autochtones (2005-2014).

Les cinq objectifs de la deuxième Décennie internationale qui a commencé en 2005 sont, entre autres :

1. Promouvoir la non-discrimination et l'intégration des peuples autochtones dans les processus touchant la législation, les politiques, les ressources, les programmes, etc.,
2. Promouvoir la participation pleine et entière des peuples autochtones à la prise des décisions concernant leur mode de vie, leurs terres et leur intégrité culturelle, sur la base du principe du consentement préalable, libre et éclairé ;
3. Redéfinir les politiques de développement afin qu'elles soient culturellement acceptables ;
4. Adopter des politiques, des programmes, des projets et des budgets axés sur le développement des peuples autochtones, en mettant un accent particulier sur les femmes, les enfants et les jeunes autochtones ;
5. Mettre en place de solides mécanismes de suivi et renforcer le système de responsabilisation à l'échelon international, régional et national en ce qui a trait à la mise en œuvre des cadres juridiques, politiques et opérationnels pour la protection des peuples autochtones.

La lecture de ces cinq objectifs montre que les Etats doivent être placés au cœur de toutes les transactions destinées à promouvoir les conditions de vie des peuples autochtones. Cette promotion devant bien sûr se faire à travers l'élaboration et l'exécution des politiques publiques qui tiennent compte de toutes les particularités culturelles pour qu'elles soient culturellement acceptables, comme précisé dans l'objectif 3 de cette deuxième Décennie. Les Etats ont donc le devoir de garantir la protection des droits des peuples autochtones à travers leurs constitutions et d'autres textes juridiques en se conformant aussi à la ligne tracée par les institutions spécialisées de l'ONU qui montrent un intérêt particulier pour l'avenir des peuples autochtones, telles que l'Organisation internationale du travail (OIT), le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) et l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle, etc.

Fondée en 1919, l'OIT apparaît, sans nul doute, comme l'institution spécialisée de l'ONU vouée à la promotion de la justice sociale ainsi qu'à la défense des droits humains et des droits du travail. Elle travaille auprès des populations autochtones depuis les années 1920. L'OIT est également à l'origine des seuls instruments internationaux en vigueur qui portent exclusivement sur les droits des peuples autochtones : La Convention de l'OIT relative aux populations indigènes et tribales (n° 169), adoptée en 1989, et la plus ancienne Convention de l'OIT relative aux populations autochtones et tribales (n° 107), adoptée en 1957.

La Convention n° 169 de l'OIT, qui est considérée comme un instrument à jour et qui constitue une révision de la Convention n° 107, prévoit la consultation des peuples autochtones et tribaux et leur participation à l'élaboration des politiques et programmes qui sont susceptibles de les affecter. Elle prévoit la pleine jouissance des droits fondamentaux et établit des politiques générales concernant les coutumes et les traditions des peuples autochtones et tribaux, les droits de propriété sur leurs terres, l'usage des ressources naturelles dont sont dotées leurs terres, l'emploi, la formation professionnelle, l'artisanat et les industries rurales, la sécurité sociale et la santé, l'éducation ainsi que les contrats et la communication à travers les frontières (CIDPDD 2007).

La République Démocratique du Congo, qui est membre de l'OIT, a aussi ratifié la plupart de ces traités. L'article 1^{er} de la nouvelle Constitution soumise au référendum et promulguée en février 2006, déclare que la République Démocratique du Congo est, dans ses frontières du 30 juin 1960, un Etat de droit, indépendant, souverain, uni et indivisible, social, démocratique et laïc. L'article 12 de la même Constitution dispose que tous les Congolais sont égaux devant la loi et ont droit à une égale protection des lois. L'article 13 renchérit en précisant qu'aucun Congolais ne peut, en matière d'éducation et d'accès aux fonctions publiques ni en aucune matière, faire l'objet d'une mesure discriminatoire, qu'elle résulte de la loi ou d'un acte de l'exécutif, en raison de sa religion, de son origine familiale, de sa condition sociale, de sa résidence, de ses opinions ou de ses convictions politiques, de son appartenance à une race, à une ethnie, à une tribu, à une minorité culturelle ou linguistique.

Malheureusement, au regard des conditions d'existence qui sont celles des autochtones pygmées aujourd'hui, tous ces droits civils et politiques apparaissent comme des leurre, des utopies et la Constitution elle-même comme un simple catalogue de bonnes intentions irréalisables dont la teneur tombe dans l'évanescence au fur et à mesure que le temps passe.

II. LES PYGMÉES FACE À LEURS DROITS FONDAMENTAUX

L'enquête de terrain réalisée en 2007 par Catherine Odimba Kombe auprès des Pygmées qui vivent dans la province de l'Equateur de la RDC et grâce à laquelle certains témoignages ont été recueillis et enregistrés sur un CD-ROM, a révélé à l'opinion nationale et internationale des réalités et pratiques que peuvent résumer deux concepts : exploitation ou asservissement et à la limite, esclavage. Les Pygmées de la RDC et d'Afrique centrale sont traités par les Bantous et tous les autres acteurs (Etat, partis politiques, société civile, etc.) comme des esclaves.

Tout individu détenant un capital économique ou financier peut, à tout moment, débarquer dans une localité occupée par les Pygmées, les utiliser, les affecter aux travaux des champs par exemple, les faire travailler sans repos comme du bétail, leur infliger des peines ou sanctions allant jusqu'aux sévices corporels ;

bref se comporter comme sur une terre conquise sans être inquiété ni par le gouverneur de province, ni par les services judiciaires moins encore par les services administratifs. Tout se passe comme si les espaces occupés par les Pygmées étaient des espaces sans Etat, des espaces non soumis à aucune autre autorité que celle des Bantous ou des sociétés multinationales qui les gèrent.

D'ailleurs, l'examen de la dynamique même des institutions politiques, montre que depuis 1990 jusqu'à 2006, le système politique congolais s'était replié sur Kinshasa, le reste du pays étant gouverné par des acteurs locaux, régionaux et internationaux de tout acabit : seigneurs de la guerre, milices ethniques, génocidaires, marchands de la mort et de l'insécurité, sociétés multinationales étrangères, officiers militaires étrangers, etc., dans des espaces territoriaux fortement crisogènes et criminogènes échappant à la fois aux circuits formels de l'Etat et ceux de la communauté internationale. Dans cette jungle où ne pouvaient survivre que les plus forts, les Pygmées qui n'ont jamais été associés à la gestion de l'Etat, qui ne sont pas dans l'armée et qui ne peuvent même pas se procurer des armes, sont ceux qui ont le plus souffert de la dynamique de la conflictualité armée.

Il existe d'ailleurs des rapports faisant état d'actes d'anthropophagie dont les Pygmées auraient été victimes de la part de certains mouvements rebelles impliqués dans les hostilités de 1998 qui ont officiellement pris fin en 2002. D'après ces rapports, quelques pygmées auraient été massacrés par certains rebelles (Bantous bien sûr), et leurs chairs préparées pour être consommées. Ces actes d'anthropophagie, naturellement liés à des pratiques fétichistes et occultes, perpétrés sur les Pygmées, traduisent la perception que les autres peuples se font encore de ces derniers. Vu la gravité de ces accusations, les responsables du mouvement rebelle mis en cause avaient fait venir à Kinshasa quelques Pygmées qui, manifestement corrompus, se sont investis dans un exercice difficile consistant à démentir ces informations sans convaincre personne et ce dossier est aujourd'hui, pour des raisons politiques, en suspens. Tout porte à croire que l'affaire peut, à la lumière des nouvelles données politiques, rebondir à tout moment.

Il n'est pas facile de connaître le nombre réel des Pygmées (de toute la population congolaise d'ailleurs), à cause de l'absence de statistiques fiables, le dernier recensement général de la population ayant été fait en 1984. Mais en 1982, Joseph Cornet avait estimé le nombre des autochtones Pygmées à 100.000 habitants disséminés en petits groupes au Gabon, au Rwanda, au Congo-Brazza et en RDC. La plupart des rapports élaborés par des organismes non étatiques tels que *Minority Rights Group*⁶⁷ ou PAP/RDC ou encore *Survival International*, estiment qu'il y aurait 200 à 300 000 Pygmées vivant en RDC. De toutes les façons, leur effectif réel ne sera bien connu qu'après le recensement prévu en 2009.

⁶⁷ MINORITY RIGHTS GROUP, Les Pygmées Batwa de la Région des Grands Lacs, Rapport de Jérôme Lewis, Londres, 2001.

Les enquêtes de terrain ont montré clairement que les Pygmées entretiennent avec des Bantous des rapports séculiers, mais qu'ils sont dans beaucoup de cas, « des sujets » de ces derniers. L'étude la plus récente, réalisée par Désiré Nkoy Elela sur la situation des autochtones Pygmées en RDC, rapporte que dans les provinces de Bandundu, les pygmées appartiennent comme « serviteurs » à des clans et familles Bantous dont ils deviennent des membres à part entière⁶⁸. Les liens dits de vassalité remontent à la période des migrations au cours de laquelle les Pgmées trouvés sur place dans la forêt auraient été assujettis par les Bantous. Une approche à la fois socio-anthropologique et socio-historique peut permettre de situer l'origine historique de ces rapports de domination. Mais tel n'est pas l'objet de cette réflexion...

Désiré Nkoy est formel⁶⁹ : comme à l'époque de la féodalité au Moyen Age, soutient-il, les pygmées, dans certaines contrées du pays, sont taillables et corvéables à merci. Ce traitement est étendu aussi aux plus jeunes qui sont surtout sollicités pour le portage à de longues distances. Ils ne jouissent pas de leurs droits civils et politiques et d'une reconnaissance juridique. Ils sont souvent l'objet des traitements inhumains et dégradants, mais les services judiciaires et administratifs appelés à examiner les litiges les concernant sont souvent impartiaux et injustes à leur égard.

Outre le fait qu'ils peuvent être réquisitionnés gratuitement par les Bantous à tout moment, les Pygmées ne sont pas aussi maîtres de leurs propres vies privées. Ils dépendent de leurs maîtres en ce qui concerne le choix des conjoints, la gestion des litiges familiaux, le choix des activités à réaliser, etc. Par ailleurs, il est quasi impossible de concevoir des mariages entre les Pygmées et les Bantous, même si la loi l'autorise. D'après Désiré Nkoy, on enregistrerait depuis un certain temps quelques unions entre les hommes bantous et les femmes pygmées⁷⁰. Mais de telles unions exposent l'homme bantou au mépris et à la déconsidération, au bannissement et même à l'isolement. Il n'existe pas encore d'union entre un homme pygmée et une femme bantou.

Les Pygmées sont privées de leur propriété foncière, ils ne sont pas associés à la gestion des affaires publiques, ne jouissent pas des droits économiques et sociaux, n'ont pas accès aux services sociaux tels que l'éducation, la santé, le logement et même l'alimentation de qualité à cause de leur paupérisation. Les Pygmées n'ont pas encore acquis la liberté de choisir un travail, souvent ils y sont forcés et la contrepartie rémunératoire n'est pas proportionnelle aux services rendus. Selon les données recueillies par Désiré Nkoy, 72% des Pygmées gardent encore des huttes construites en piquets, reliés entre eux par des enchevêtrements des lianes qui abritent leurs grabats à proximité du feu, constamment alimenté pour se prémunir contre l'humidité et la fraîcheur nocturnes. Ces huttes de 2

⁶⁸ NKOY Elela, *Situation des « autochtones » pygmées (Batwa) en République démocratique du Congo. Enjeux de droits humains*, Kinshasa, Chaire UNESCO de l'Université de Kinshasa, 2005, p. 40.

⁶⁹ NKOY Elela, *op.cit.*, p. 41.

⁷⁰ *Idem.*

mètres sur 3 abritent tous les membres de la famille qui y vivent très serrés. Pour faire bref, les Pygmées sont encore contraints de vivre comme des sous-hommes malgré le fait qu'ils sont, juridiquement, couverts par les lois et les instruments juridiques nationaux et internationaux. Il existe certes plusieurs facteurs qui expliquent leur marginalisation, mais il nous semble que la dynamique interculturelle, la nature actuelle des politiques étatiques et le processus de mondialisation peuvent mieux rendre compte de la situation dramatique actuelle des autochtones pygmées.

III. POLITIQUES ÉTATIQUES, DYNAMIQUE INTERCULTURELLE ET MARGINALISATION DES AUTOCHTONES PYGMÉES

Dans le premier point de cette réflexion nous avons mis en relief l'importance que revêt aujourd'hui la question de la diversité culturelle, ainsi que les instruments juridiques qui encadrent les phénomènes sociaux ayant trait à la culture de chaque groupe social et celle des peuples autochtones en particulier. Guy Hermet définit à cet effet la culture comme un système de significations communément partagées par les membres d'une collectivité sociale qui en font usage dans leurs interactions⁷¹.

Il semble malheureusement que la dynamique d'interactions interculturelles exerce un impact sévère sur la situation des Pygmées et explique en premier lieu la discrimination dont ce peuple pourtant autochtone est l'objet aujourd'hui. Le mode de vie des Pygmées est souvent perçu par les Bantous comme une forme infra-humaine de vie et d'existence et, sur la base de cette perception ou représentation collective, des stéréotypes et des clichés allant jusqu'à les assimiler aux sauvages ont été développés et alimentés au fil de temps. Ils se sont bien sûr ressourcés d'abord à l'anthropologie coloniale qui avait tout l'air d'une science de dénigrement des Africains et surtout des Pygmées, ensuite ces préjugés ont connu, à travers les différentes temporalités historiques de la RDC, une trajectoire mouvementée dont malheureusement le point d'achèvement n'a été que leur consolidation.

Les Pygmées, comme on le sait, vivent toujours en forêt, celle-ci est non seulement leur mère nourricière, mais leur source de vie. Déjà, à ce niveau, se pose le problème de leur difficulté à être stables dans cette forêt parce qu'ils y sont privés de la propriété foncière et parce que la forêt elle-même est envahie par plusieurs acteurs qui occupent des grandes surfaces de terre obligeant les Pygmées à se déplacer. Les Pygmées vivent ensuite de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Toutes ces activités sont pratiquées pour leur autoconsommation parce qu'ils ne connaissent ni la notion de commerce ni celle d'épargne et dans la plupart des cas, le troc demeure encore au centre des transactions que certains d'entre eux nouent avec les Bantous. Les traditions sociales construites, déconstruites et

⁷¹ HERMET Guy & al., *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 6^{ème} édition, Paris, Armand Colin, 2005.

reconstruites à travers les générations sont valorisées et respectées en tant que symboles et fondements de maintien de l'ordre social⁷².

Ces clichés développés par les corps sociaux à partir de ce mode de vie ont connu un relief particulier lorsqu'on les a transposés dans la sphère publique, et particulièrement dans le domaine de la gestion de l'Etat et de ses institutions. Il faut en effet signaler que les institutions politiques, administratives, militaires, sécuritaires, sociales, etc. sont exclusivement animées par les Bantous, les Nilotiques et les Soudanais. Il n'existe pas de Pygmées dans la représentation nationale ni au sénat, pourtant composés respectivement de 500 et 120 membres. Ils sont absents dans le gouvernement national et même dans les assemblées et gouvernements des provinces.

Lors des élections historiques organisées en 2006, la Commission Electorale Indépendante n'a pas enregistré les candidatures des autochtones pygmées pour l'élection présidentielle moins encore pour les législatives et les provinciales. En outre, beaucoup de Pygmées n'ont pas eu l'opportunité de participer au choix des élus actuels parce que la plupart des bureaux de vote se trouvaient installés dans les périmètres occupés par les Bantous et donc très loin de leurs villages. Exclue donc de la participation politique qu'il faut appréhender avec Braud⁷³ aussi bien au plan conventionnel que non conventionnel, les Pygmées sont également exclus de la gestion du pouvoir.

Même les mécanismes de redistribution des pouvoirs à travers les politiques publiques de fédéralisme ou de décentralisation, n'ont pas affecté le vécu quotidien des Pygmées. La RDC a accédé à la souveraineté nationale et internationale en 1960 comme un Etat démocratique et fédéral, elle était de par sa naissance appelée à être un Etat de développement démocratique censé promouvoir le bien être de toutes les ethnies et peuples, n'eut été les événements malheureux intervenus 5 jours seulement après l'indépendance. La configuration fédérale de cet Etat avait été réclamée par les participants à la table ronde politique préparatoire de l'indépendance organisée de janvier à février 1960 à Bruxelles, dans le but d'assurer une meilleure redistribution des pouvoirs et préserver les particularités linguistiques et culturelles de chaque province.

L'échec du fédéralisme dû au premier coup d'Etat de septembre 1960, les rébellions, les sécessions, les guerres et finalement la prise du pouvoir par l'armée en 1965 avait ouvert le terrain à l'émergence d'un régime autoritaire et centralisé

⁷² BIGOMBE Patrice, « Les pygmées entre la forêt et le village global : quelles chances de survie ? » *Enjeux*, n° 13, Octobre-décembre, 2002, p. 8. Lire aussi BAHUCHET Serge, « Les Pygmées changent leur mode de vie », *Vivant Univers* « pygmées », n° 396, Novembre-décembre, 1991, BAHUCHET Serge et DE FOY Phillipart, *Pygmées : peuple de la forêt*, Paris, Economica, 1991, DOROTHY Jackson, *Femmes Twa et droits des Twa dans la région des Grands Lacs*, *Minority Rights*, 2004 ; BIGOMBE Patrice, « Les Pygmées, les droits et la culture au Cameroun : entre allégeance communautaire et bricolage d'une « citoyenneté » baroque », *Revue JEDIRAF* (Revue d'éducation comparée des relations internationales en Afrique), Vol. 4, n°s 1 et 2, Novembre-décembre 2001.

⁷³ BRAUD, Philippe, *Sociologie politique*, Paris, PUF, 1992.

politiquement et administrativement. Il a fallu l'année 1982 pour voir le régime instaurer une politique de décentralisation qui a aussi échoué parce qu'elle était appliquée dans un contexte de monopartisme où le tout puissant Mouvement Populaire de la Révolution, le parti unique, contrôlait les institutions de l'Etat qui lui étaient subordonnées. Le MPR réprimait et opprimait également toute la société civile.

Le processus de démocratisation engagé en 1990 a été caractérisé par des velléités séparatistes et divisionnistes alimentées par la politique dite de « la territoriale des originaires » mise en œuvre par Mobutu pour officiellement confier la gestion des entités décentralisées à leurs ressortissants, alors qu'en réalité il s'agissait d'une de ces manœuvres et stratégies sordides constamment développées par le Maréchal Président à cette époque pour plonger le pays dans la guerre civile, saper le processus de démocratisation et re-légitimer le recours et le retour au système de parti unique qui, disait-il, avait contribué à l'unité et la concorde nationales sous la II^{ème} République (1965-1990).

Toutes ces politiques de décentralisation, souvent accompagnées aussi des découpages territoriaux, étaient élaborées sans tenir compte de la donne pygmée. D'ailleurs ces politiques de décentralisation, dont le but était de déléguer le pouvoir à la base, de promouvoir la démocratie et le développement par la base, n'ont concerné que les milieux urbains sans prendre en charge les institutions rurales où se trouvent pourtant confinés les Pygmées. Seules des entités urbaines avaient une autonomie de gestion et organique pouvant leur permettre d'élaborer des budgets propres et d'affecter des crédits budgétaires à la réalisation d'ouvrages d'intérêts communautaires.

La constitution de la III^{ème} République actuelle ne constitue pas non plus une avancée dans ce registre. Elle institue une forte décentralisation et crée par démembrement, de nouvelles provinces et entités territoriales, les portant de 11 à 25 plus la capitale Kinshasa bénéficie du statut de ville-province, tout en étant le siège des institutions nationales. L'article 3 de la Constitution dispose que les provinces et les entités décentralisées de la RDC sont dotées de la personnalité juridique et sont gérées par les organes locaux. Ces entités sont la ville, la commune, le secteur et la chefferie. Elles jouissent de la libre administration et de l'autonomie de gestion de leurs ressources humaines, financières et techniques. En sus des compétences qui leur sont reconnues par la Constitution, les provinces en exercent d'autres concurremment avec le pouvoir central et se partagent les recettes nationales avec ce dernier respectivement à raison de 40 et 60%.

Les larges pouvoirs accordés aux provinces et autres entités territoriales décentralisées montrent que les grands enjeux du développement de la RDC se situent désormais dans les espaces territoriaux locaux. L'exposé même des motifs de la Constitution déclare clairement: dans le but d'une part, de consolider l'unité nationale mise à mal par des guerres successives et, d'autre part, de créer des centres d'impulsion et de développement à la base, le constituant a structuré

administrativement l'Etat congolais en 25 provinces plus la ville de Kinshasa, dotées de la personnalité juridique et exerçant des compétences de proximité énumérées dans la Constitution. C'est pour cette raison que désormais la santé, l'éducation, l'agriculture sont de la compétence des institutions provinciales qui ont le droit de se doter aussi des fonctions publiques provinciales.

Néanmoins, le constituant a conçu cette politique de décentralisation sans tenir compte des données culturelles des peuples autochtones pygmées. Une fois de plus, ne sont décentralisées que des entités territoriales urbaines. En outre, les Pygmées n'ont pas participé à l'élaboration de cette constitution et même de la future loi sur la décentralisation tant attendue. Par ailleurs, aussi bien l'Etat central que les entités locales mis en place, n'intègrent pas dans leur architecture politique et administrative des paramètres destinés à garantir les intérêts des peuples autochtones que sont les Pygmées.

Cette discrimination s'observe aussi dans l'organisation et le fonctionnement de la société civile et des partis politiques. La plupart des partis politiques congolais sont souvent qualifiés de partis de masse par rapport certes à la catégorisation et critères retenus par des auteurs comme Maurice Duverger⁷⁴. Mais les masses dont il s'agit souvent sont en réalité celles installées dans les milieux urbains. Ces partis, et les récentes élections l'ont démontré, sont quasi absents dans les milieux ruraux et de manière particulière dans les sites occupés par les Pygmées. Cela veut dire que les Pygmées, outre le fait qu'ils n'ont pas accès à l'éducation formelle, ne bénéficient pas aussi de la socialisation politique et de la formation politique. Dans les projets de société de presque tous les partis politiques, il n'est même pas fait référence à leur souci de s'intéresser aux conditions de vie des peuples autochtones pygmées. Et pourtant tous les partis se déclarent libéraux ou d'obédience socio-démocrate ou chrétienne et se proposent, une fois arrivés au pouvoir, de mettre fin à la misère du peuple. Bien entendu dans le mot peuple, il faut exclure les Pygmées qui sont totalement ignorés dans les projets de société des partis politiques.

La société civile n'est pas non plus à l'abri de ces critiques. Elle est composée en RDC des structures confessionnelles, professionnelles, des ONGs de défense des droits de l'homme et celles dites de développement à la base. L'activisme des ONG congolaises a toujours été mis en relief et avec raison parce que la RDC est l'un des pays d'Afrique où prolifèrent les mouvements associatifs qui se réclament de la société civile. Pourtant, hormis les Eglises catholique et protestante qui mènent des actions sociales en faveur des Pygmées, la plupart des ONG œuvrent dans les milieux situés hors et loin des périmètres occupés par les Pygmées. Et puis les médias qui auraient pu contribuer à la médiatisation de la cause des pygmées, n'y accordent pas toute l'attention nécessaire. C'est souvent quand éclatent des scandales comme celui des Pygmées victimes d'actes d'anthropophagie évoqué ci-

⁷⁴ DUVERGER Maurice, *Les partis politiques*, Paris, PUF, 1965.

haut que la presse nationale, écrite et audiovisuelle, souvent instrumentalisée par les politiques, se montre préoccupée par la situation des Pygmées.

Par ailleurs, cet Etat dominé par la culture bantoue est aussi un Etat initiateur des programmes et projets de développement qui ne contribuent pas à la réduction de la pauvreté des Pygmées et à leur intégration dans la communauté nationale, en commençant d'abord par les deux documents de stratégie de réduction de la pauvreté élaborés respectivement en 2004 et 2006. Imposés par les bailleurs de fonds et élaborés par les « experts » du Ministère du plan, le DSRP se veut être un cadre ou un référent d'importance majeure pour toutes les stratégies de réduction de la pauvreté en RDC. Sa réalisation a nécessité une large consultation populaire qui a permis aux populations de donner la perception qu'elles ont de la pauvreté et de la manière dont le gouvernement peut s'y prendre pour lutter contre cette pauvreté après avoir identifié les axes prioritaires, déterminés toujours par la population.

Mais les problèmes particuliers des autochtones pygmées qui eux ne sont pas pauvres, mais misérables, ne sont pas évoqués dans le DSRP. Rien ne permet d'ailleurs de croire que les Pygmées ont été aussi consultés lors des enquêtes de terrain réalisées dans le but d'écouter les populations et recueillir des informations sur le phénomène de pauvreté ; informations qui ont servi à l'élaboration du DSRP.

On peut encore remonter dans le temps pour examiner, très brièvement, l'exécution des politiques publiques contenues dans des documents tels que les Codes des investissements, les Codes minier et forestier, le plan Mobutu, le septennat du social, la politique mobutiste d'émancipation des femmes congolaises (en réalité des femmes bantoues), etc. Il est de notoriété connu que le Code des investissements qui a précédé celui qui est actuellement en vigueur, n'a en grande partie, profité qu'à la ville de Kinshasa qui a bénéficié de plusieurs investissements, et dans la mesure du possible, à la province du Bas-Congo et celle du Katanga. Mais les autres provinces où vivent les Pygmées n'ont que de manière très marginale, accueilli quelques investissements qui ont été là encore réalisés dans les milieux urbains où ne vivent pas les Pygmées. L'impact des Codes minier et forestier sera mis en exergue dans le dernier point parce qu'il a partie liée avec le processus de mondialisation.

Les politiques d'emploi, d'habitat, d'aménagement du territoire, d'éducation, d'agriculture, etc. mises en œuvre par les différents gouvernements qui se sont succédé sous le régime de Mobutu n'ont jamais intégré la dimension culturelle des Pygmées, elles se sont toutes avérées non acceptables culturellement pour emprunter l'expression de l'un des cinq objectifs de la deuxième Décennie internationale des populations autochtones. Cette situation pourrait se consolider davantage si l'on n'y prend garde parce que toutes les institutions économiques et financières (banques, entreprises publiques et privées, petites et moyennes entreprises, micro-entrepreneuriat féminin, marchés, commerces, etc.) sont également entre les mains des animateurs de souche bantoue et, dans une moindre

mesure, nilotique et soudanaise. En outre, une autre dimension tout aussi pertinente, celle relative notamment à la dynamique actuelle de la mondialisation, doit être prise en charge dans l'analyse des phénomènes qui expliquent le déni actuel des droits civiques des Pygmées, mais surtout de leurs droits économiques et sociaux.

IV. LA MONDIALISATION, LE DÉVELOPPEMENT AGRESSIF ET LA MARGINALISATION DES AUTOCHTONES PYGMÉES

Le processus actuel de mondialisation est le deuxième facteur qui explique la marginalisation des Pygmées. Les études récentes réalisées sur la situation des populations autochtones dans le monde montrent que ce processus de mondialisation, porteur de violence, se manifeste notamment à travers ce que l'on peut appeler le développement agressif. Le développement devient agressif lorsque les populations touchées en sont les victimes et non les bénéficiaires, lorsque ces populations sont mises de côté au moment de la planification du développement et ne sont pas considérées comme des partenaires du développement, et lorsque, plutôt qu'être au centre du développement, elles sont considérées comme de simples ressources dans un processus axé sur le profit⁷⁵.

Le développement agressif entraîne des violations des droits fondamentaux des peuples autochtones parce qu'il dénigre et détruit les pratiques de développement et les systèmes autochtones. Il viole ces droits dans toutes leurs dimensions : économique, sociale, culturelle, civile et politique. Il repose souvent sur l'idée de départ selon laquelle les façons de faire de la société dominante sont intrinsèquement supérieures à celles des autochtones⁷⁶. La mise à exploitation des sites miniers et forestiers des populations autochtones à travers notamment des grands projets dits de développement tels que l'extraction minière, pétrolière, forestière, les plantations agricoles ou la construction des barrages sont à la base des migrations forcées de populations autochtones et des pertes de leurs terres traditionnelles.

D'après le rapport de *The Philippine Alliance of Human Rights* de 1996, plusieurs acteurs tels que les gouvernements locaux, les entreprises multinationales et les institutions financières internationales ont une responsabilité dans l'établissement ou le maintien de structures, de lois et de politiques qui favorisent la mise en œuvre de projets à grande échelle sur les territoires autochtones. Les décisions qui donnent l'aval à ces projets sans le consentement préalable, libre et éclairé des communautés touchées entraînent souvent la destruction de l'environnement ainsi que des moyens de subsistance et de la culture des peuples autochtones, à un point tel que la survie même de ces peuples peut s'en trouver menacée.

⁷⁵ *The Philippine Alliance of Human Rights Advocates*, 1996.

⁷⁶ WARNIER Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, 2004, p. 79 & ss.

Ce constat concerne aussi les autochtones pygmées de la République Démocratique du Congo et ceux d'Afrique centrale en général. En RDC, c'est d'abord la dynamique des conflits armés qui a permis à plusieurs acteurs de s'impliquer dans les pillages des ressources minières et forestières des populations autochtones à partir de 1996. Au rang de nombreux acteurs impliqués dans ces exploitations illicites et pillages des ressources naturelles, se trouvaient bien sûr les sociétés multinationales occidentales dont l'activisme a été très remarqué et dénoncé d'ailleurs dans les rapports élaborés par le Groupe d'Experts du Conseil de Sécurité des Nations Unies chargés de mener des enquêtes sur les pillages des ressources naturelles de la RDC pendant les conflits armés.

Cette guerre devenue lucrative ou d'occupation des sites miniers avait plongé la RDC dans une situation d'insécurité généralisée, faisant de ce pays une jungle où seuls les plus forts étaient appelés à survivre au détriment des faibles. Pour mettre un terme à cette guerre de ressources naturelles, les institutions financières internationales ont contraint la RDC à abroger les anciens Codes minier et forestier et à élaborer, sous leur contrôle, des nouvelles législations minières dans ce domaine. En 2002, le gouvernement congolais promulguait les nouvelles législations minière et forestière. Malheureusement, le caractère néolibéral de ces législations est tel qu'aujourd'hui, les terres et les ressources de la RDC et celles des autochtones pygmées en particulier, ont tout simplement été privatisées et ouvertes aux forces de la mondialisation que sont, entre autres, les sociétés transcontinentales qui agissent bien sûr en complicité avec les élites politiques locales.

A la faveur de ces nouveaux Codes donc, plusieurs contrats miniers léonins ont été signés entre le gouvernement et plusieurs sociétés multinationales étrangères établies en RDC qui ont acquis des larges concessions minières et forestières qu'elles exploitent dans une irresponsabilité sociale indescriptible. Alors que la raison principale évoquée par le Fonds monétaire international (FMI) et la Banque mondiale pour libéraliser les mines et les forêts, est d'en faire des secteurs où la compétitivité doit l'emporter sur les contraintes liées au monopole, les dynamiques sociales à l'œuvre montrent que ces institutions de Bretton Woods prônent une compétitivité asymétrique qui joue en faveur des sociétés multinationales. Dès lors, les administrations publiques centrales et locales, se trouvent être incapables désormais de mobiliser des ressources financières suffisantes pour réaliser des tâches d'intérêt communautaire comme nous l'avons démontré dans l'une de nos récentes publications⁷⁷.

Néanmoins, les populations les plus défavorisées demeurent les populations autochtones parce que la plupart des activités d'exploitation minière et forestière se déroulent dans les périmètres qu'elles occupent. Les droits de ces peuples à leurs terres ancestrales sont violés, les forêts, milieux naturels de vie des Pygmées

⁷⁷ TSHIBWABWA Jacques Kuditshini, « Gouvernance globale et administrations publiques locales. Le rôle du FMI, de la Banque mondiale, des multinationales et des élites politiques », *Revue Internationale des Sciences Administratives*, Vol. 74, N° 2, 195-216.

et source de leur vie, sont détruites sans tenir compte des possibilités de reboisement et les équilibres écologiques sont carrément rompus à la suite de ces exploitations incontrôlées. La perte de leurs territoires et la destruction de leur environnement entraînent également la perte de la maîtrise de leurs moyens de production et contribuent à l'érosion des savoirs culturels autochtones et des méthodes de préservation biologique.

Evidemment, depuis quelques années, les Pygmées élèvent leurs voix pour à la fois dénoncer la discrimination dont ils sont l'objet et revendiquer la mise en place des programmes qui puissent favoriser leur intégration dans la communauté nationale et internationale. C'est surtout lors de la Conférence sur la situation des Pygmées organisée à Kigali que certains d'entre eux, notamment les Twa, ont exprimé leur volonté de voir l'Etat, mieux les Etats de l'Afrique centrale, inscrire la question pygmée dans leurs agendas programmatiques et politiques⁷⁸. Leur représentant, en l'occurrence Monsieur Kalimba, s'est prononcé clairement sur l'impérieuse nécessité de rendre effectifs les droits, politiques et économiques des minorités pygmées pourtant reconnus dans les instruments juridiques nationaux et internationaux. Les Pygmées ont surtout placé un accent particulier sur leur accès aux services sociaux et la reconnaissance par les Etats de leurs droits fonciers et forestiers, base de leur sécurité alimentaire.

Néanmoins, il faut reconnaître que la cause pygmée est portée et défendue par des individus (Bantous bien sûr) qui prétendent parler au nom de ce peuple qui ne dispose pas d'une élite intellectuelle et politique capable de prendre en charge la destinée de cette communauté. Dès lors, on voit ces individus arpenter les couloirs du pouvoir, assister à des rencontres internationales et mobiliser au nom des Pygmées des ressources dont l'affectation n'a rien à voir avec l'amélioration des conditions de vie de ces hommes et femmes pygmées qui continuent à vivre en marge de la société. Ils manifestent donc leur volonté d'intégration politique, mais celle-ci demeure fragilisée par l'absence d'une élite politique et intellectuelle pygmée capable de la concrétiser et de la rendre légitime par rapport aux revendications de ce peuple.

Il existe en République Démocratique du Congo un autre peuple minoritaire qui a fait et continue encore à faire parler de lui. Il s'agit de la communauté tutsi d'origine rwandaise, communément connue sous le nom de Banyamulenge, qui a été à la base de deux conflits armés que ce pays a connus respectivement en 1996 et 1998. Cette minorité démographique n'est pas, à tous points de vue, comparable aux Pygmées. D'abord parce que contrairement à ces derniers, les tutsi rwandophones établis au Congo ont toujours été intégrés dans la communauté nationale depuis la période coloniale (sous l'autorité belge) jusqu'en 1990 où, pour des raisons qu'on ne peut évoquer ici, il leur a été retiré à la Conférence Nationale Souveraine la nationalité congolaise que le Maréchal Mobutu leur avait accordée

⁷⁸ NATIONS-UNIES/BUREAU DE COORDINATION DES AFFAIRES HUMANITAIRES, Les Pygmées Twa : question de la reconsidération et du devenir dans la région des Grands Lacs, Kigali, 2000, p. 1 (Rapport synthèse de la Conférence).

collectivement, donc de manière illégale. Cette mesure frappait bien sûr quelques membres de cette communauté qui étaient obligés de solliciter individuellement la nationalité congolaise qui est une et indivisible.

Ensuite, les Banyamulenge ont détenu pendant longtemps un pouvoir économique rendu possible par leur ascension politique sous le régime de Mobutu. Pendant des nombreuses années, c'est un Tutsi rwandophone qui a été directeur du cabinet de Mobutu, position qui a largement profité à cette communauté en termes d'accès aux postes importants au sein des entreprises publiques, privées et même dans la sphère politique. Les Tutsi ont toujours vécu en harmonie avec les populations autochtones de l'Est du pays où ils étaient d'ailleurs considérés comme un peuple dominateur. Aujourd'hui, on compte des dizaines des Banyamulenge dans l'armée et la police, pendant la période de transition post-conflit (2003-2006), un des quatre vice-présidents de la République était membre de cette communauté.

Par ailleurs, la nouvelle constitution du pays les reconnaît comme membres à part entière de la communauté nationale et la loi sur la nationalité s'inscrit aussi dans la même logique politique même si en réalité tout le monde sait qu'ils sont davantage attachés au Rwanda qu'à la RDC. Nul n'ignore, en effet, que loin de vouloir appartenir à la communauté congolaise, les Banyamulenge rêvent par contre de s'en détacher et de se gouverner seuls au sein d'une entité étatique autonome. Les tentatives de création de cet « Tutsiland » ont échoué jusqu'à ce jour et l'actuelle guerre de l'Est de la RDC menée par les Banyamulenge s'inscrit dans le sillage de cet agenda politique. Comme on peut le constater ici, on est en présence d'une minorité démographique qui, par l'ampleur des avantages dont elle jouit aujourd'hui, apparaît comme majoritaire sur le plan politique. Il faut en effet faire remarquer que toute une province de la RDC (le Nord Kivu) est contrôlée par ce peuple qui dispose d'une armée très forte soutenue par le Rwanda et d'autres voisins orientaux de la RDC. Cette position n'est donc en rien comparable à celle des Pygmées...

Conclusion

Il se dégage, au terme de cette réflexion consacrée à l'examen de la situation sociopolitique et économique des Pygmées, deux idées forces. La première est celle qui met en relief la précarité des conditions d'existence des populations autochtones dont le statut est tout simplement celui des sous-hommes par rapport à celui des Bantous, des Soudanais et des Nilotiques. Les droits et libertés fondamentaux des pygmées sont, dans toutes leurs dimensions, violés, malgré l'existence des instruments juridiques nationaux et internationaux dont certains ont été énumérés dans ce papier. Les Pygmées sont, du moins sociologiquement, exclus de la communauté nationale et même internationale. La deuxième idée force, consécutive à la première, est celle qui place les politiques publiques nationales et locales foncièrement injustes et discriminatoires ainsi que la

dynamique interculturelle au cœur de l'explication de la marginalisation dont les Pygmées sont victimes. A ces deux facteurs, s'ajoutent naturellement les effets pervers d'un processus de mondialisation tout aussi porteur de violence et non inclusif.

Pour permettre aux populations autochtones pygmées de jouir pleinement de leurs droits politiques et socio-économiques, la mise en œuvre des lois spécifiques qui les protègent et sécurisent leurs terres, leurs forêts et leurs patrimoines culturels, apparaît, sans nul doute, comme un impératif catégorique. Les efforts que déploient l'ONU et certaines de ses institutions spécialisées comme l'OIT, s'inscrivent dans ce sillage et méritent d'être encouragés. Tel est aussi le cas des deux décennies internationales décrétées par la communauté internationale, à travers l'ONU qui est son expression institutionnelle, en faveur des populations autochtones et assorties d'une série d'objectifs très précis à atteindre.

Néanmoins, il ne suffit pas de multiplier des lois en faveur des autochtones pour espérer directement transformer leurs conditions de vie, encore faut-il en assurer l'exécution. En Afrique et en RDC en particulier, la problématique de l'applicabilité des lois et du respect des droits de l'homme est intimement tributaire de la nature des régimes politiques en place. De manière générale, l'exécution des lois et des conventions internationales est rendue difficile, parfois impossible, par les élites politiques et militaires au pouvoir. L'analyse des rapports entre le droit et la politique a toujours révélé que le premier est, à tous points de vue, subordonné au dernier. Loin d'être un outil d'encadrement des phénomènes politiques, socio-économiques et culturels, le droit semble être en Afrique un simple épiphénomène, la logique juridique et l'ordre du discours juridique étant eux-mêmes modelés par les régimes politiques. En effet, loin d'être une aberration politique ou un fait temporaire, la domination du politique sur le juridique apparaît plutôt comme une norme, malgré la mise en place depuis les années 1990 des institutions issues des élections multipartites en Afrique.

Mais cette étude montre aussi que l'exécution des lois est rendue difficile par le caractère « monoculturel » des institutions politiques, des acteurs qui les animent et des politiques publiques qui découlent de ces institutions. En effet, la culture bantoue intervient comme un référent dans l'élaboration des projets et programmes de développement ou de réduction de la pauvreté sans tenir compte des spécificités culturelles des autochtones pygmées.

La démocratisation de l'Etat, des régimes politiques et des personnels politiques est l'un des moyens les plus efficaces pouvant garantir le respect des droits des populations autochtones. A ce titre, ce ne sont pas les élections qui, nécessairement, démocratisent un Etat ou les politiques publiques, c'est plutôt une gouvernance post-électorale démocratique impliquant l'élaboration des lois nationales et locales justes et culturellement acceptables, qui peut garantir la protection des droits des populations autochtones. L'Etat est donc appelé à jouer un rôle d'importance dans ce processus comme pouvoir régulateur et distributeur

des ressources entre les différentes couches de la population, entre ethnies, entre classes, etc. malgré toutes les tentatives, entreprises et les rhétoriques de sa délégitimation par les forces de la mondialisation.

C'est pourquoi la préoccupation majeure à prendre en charge pour la réussite de l'intégration des Pygmées à la communauté nationale, pour la réduction de leur pauvreté, la protection de leurs droits politiques, sociaux, économiques, culturels, etc. demeure, à notre vais, leur alphabétisation et leur accès à l'éducation. Tant que ces populations ne seront pas éduquées, elles ne sauront ni se servir de leurs droits, ni les réclamer, ni se mettre à l'abri des maladies, moins encore sortir de la pauvreté, même si l'Etat construit des infrastructures dans leurs milieux naturels (forêts) pour respecter un des vœux de la deuxième Décennie internationale des populations autochtones qui veut que les politiques soient culturellement acceptables.

Références bibliographiques

- BAHUCHET Serge et DE FOY Phillipart, *Pygmées peuple de la forêt*, Paris, Economica, 1991
- BAHUCHET Serge, « Les Pygmées changent leur mode de vie », *Vivant Univers « Pygmées »*, n° 396, Novembre-décembre, 1991
- BIGOMBE Patrice, « Les Pygmées, les droits et la culture au Cameroun : entre allégeance communautaire et bricolage d'une « citoyenneté » baroque », *Revue JEDIRAF, Revue d'éducation comparée des relations internationales en Afrique*, Vol. 4, n°s 1 et 2, Novembre-décembre 2001, p. 1-21
- BIGOMBE Patrice, « Les Pygmées entre la forêt et le village global : quelles chances de survie ? », *Enjeux*, n° 13, Octobre-décembre, 2002, p. 1-17
- BRAUD Philippe, *Sociologie politique*, Paris, PUF, 1992
- CENTRE INTERNATIONAL DES DROITS DE LA PERSONNE ET DU DEVELOPPEMENT DEMOCRATIQUE, *Un portrait des femmes autochtones d'Asie*, Québec, 2007
- COLLEYN Jean-Paul, *Eléments d'anthropologie sociale et culturelle*, 2^{ème} éd., Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981
- DOROTHY Jackson, *Femmes Twa et droits des Twa dans la région des Grands Lacs*, *Minority Rights*, 2004
- DUVERGER Maurice, *Les partis politiques*, Paris, PUF, 1965

- NATIONS-UNIES/CENTRE POUR LES DROITS DE L'HOMME, Charte Africaine des droits de l'homme et des peuples, New York, 1990
- NKOY Elela, *Situation des « autochtones » pygmées (Batwa) en République démocratique du Congo. Enjeux de droits humains*, Kinshasa, Chaire UNESCO de l'Université de Kinshasa, 2005
- HENAFF Marcel, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond, Les dossiers Belfond, 1991
- HENAFF, Marcel, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Pocket, Agora, 2000
- HERMET Guy & al. *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 6^{ème} édition, Paris, Armand Colin, 2005
- KI-ZERBO Joseph, *A Quand l'Afrique ?* (Entretien avec René Holenstein), Paris, Editions de l'Aube, 2003
- LEVI-STRAUSS Claude, *Race et Histoire, race et Culture*, Paris, Albin Michel & Editions UNESCO, 2001
- LEVI-STRAUSS Claude, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983
- MAUGENEST Denis & HOLO Théodore, (dir.), *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, Abidjan, Les Editions du CERAP, 2006
- MINORITY RIGHTS Group, *Les Pygmées Batwa de la Région des Grands Lacs*, Rapport de Jérôme Lewis, Londres, 2001
- MORIN Edgar & NAIR Sami, *Une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 1997
- NATIONS-UNIES/BUREAU DE COORDINATION DES AFFAIRES HUMANITAIRES, *Les Pygmées Twa : question de la reconsidération et du devenir dans la région des grands lacs*, Kigali, 2000, p. 1(Rapport synthèse de la conférence)
- ODIMBA, Kombe Catherine, *L' « évoluée » pygmée à Kinshasa : entre réclusion culturelle et contraintes d'intégration. Essai d'analyse sociologique du genre*, Mémoire de DEA défendu à l'Université de Kinshasa, Département des Sciences Politiques et Administratives, Kinshasa, 2006
- ODIMBA Kombe Catherine, *Enquête de terrain réalisée dans les villages pygmées de la province de l'Equateur de la République Démocratique du Congo*,

2007 (Les résultats de cette enquête se trouvent sur un CD-Rom et sur Internet)

- RDC/BUREAU DE LA PRESIDENCE, *Constitution de la République Démocratique du Congo*, Journal Officiel, Kinshasa, 2006
- RDC/MINISTERE DU PLAN, Document de Stratégie de la Réduction de la Pauvreté, Kinshasa, 2004
- RDC/MINISTERE DU PLAN, Document de Stratégie de la Croissance et de la Réduction de la Pauvreté, Kinshasa, 2006
- The Philippine Alliance of Human Rights Advocates, 1996
- TSHIBWABWA Jacques Kuditshini, « Culture africaine et tradition universelle des droits de l'homme : regard sur les droits économiques et sociaux à travers le socialisme africain en Afrique occidentale », in MAUGENEST Denis & HOLO Théodore (dir.), *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, op. cit., pp. 195-216
- TSHIBWABWA Jacques Kuditshini, « Gouvernance globale et administrations publiques locales. Le rôle du FMI, de la Banque mondiale, des multinationales et des élites politiques », in *Revue Internationale des Sciences Administratives*, Vol. 74, N° 2, 2008, p. 195-216
- UNESCO, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle. Commentaires et propositions*, Paris, 2003
- VAN EVERBROECK et EKOND'E M., « Histoire, croyances, organisation clanique, politique, sociale des Ekonda et de leurs Batoa, Musée Royal de l'Afrique Centrale », Tervuren, 1974.
- WARNIER Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, 2004.



DÉBATS

Les droits de l'homme et la diversité culturelle

∞∞∞∞

UN FONDEMENT CONSÉQUENTIALISTE POUR LES DROITS DE L'HOMME

Jean-Marie MEILLAND⁷⁹

L'un des problèmes rencontrés lors de la diffusion des droits de l'homme dans les diverses régions du monde est leur origine philosophique occidentale. L'adhésion à certains présupposés nés de pensées européennes datant d'une époque particulière est certainement nécessaire pour partager pleinement les conclusions des déclarations des droits de l'homme. En l'absence de cette adhésion, certains contenus et formulations risquent d'être d'abord inintelligibles, voire par la suite inadmissibles, à des peuples relevant d'autres cultures. La tradition philosophique occidentale sur laquelle se fondent les droits de l'homme actuels n'est pourtant pas la seule tradition sur laquelle il est possible de tabler pour justifier de tels droits. En Occident, il a toujours existé un courant de philosophie morale qui rejoint plus souvent de nombreuses pensées en vigueur ailleurs dans le monde. Si l'on avait recours à ce courant plus universel, il serait sans doute possible de rédiger des déclarations des droits de l'homme plus compréhensibles et plus acceptables par des peuples de cultures différentes.

Dans le court travail qui va suivre, je me propose d'examiner d'abord les droits de l'homme actuels et de voir leur enracinement dans la philosophie morale déontique, particulièrement kantienne. Je mettrai en évidence le fait qu'une telle pensée est étroitement liée à une forme de judéo-christianisme et que ce lien rend difficile sa réception dans le cadre d'autres cultures. Je présenterai ensuite la conception conséquentialiste, dont j'indiquerai d'abord les principales caractéristiques dans ses versions occidentales, aristotélicienne, épicurienne et utilitariste. Puis j'évoquerai des conceptions qui lui sont apparentées dans les cultures chinoise (taoïsme), indienne (bouddhisme) et amérindienne (Indiens Sioux). A partir de là, il sera possible de montrer les avantages que les droits de l'homme pourraient retirer du recours à cette autre tradition. Je conclurai par une remarque sur la portée des droits de l'homme et sur les inévitables limites qu'ils rencontrent quelle que soit leur justification.

La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, une déclaration rationaliste et déontique

On lit au début du préambule de la Déclaration de 1948 : « *Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le*

⁷⁹ Maître en philosophie de l'Université de Fribourg (Suisse), l'auteur a enseigné la philosophie à Lomé (Togo) et dans divers collèges suisses, dont le Collège-Lycée de La Planta à Sion.

monde ». Et l'article premier affirme : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* ».

Suit toute la série des droits qui découlent des principes précédemment énoncés. Ces passages sont admirables, mais il ne peut pas exister de formulation qui soit plus historiquement connotée. Pour comprendre les notions de « dignité », de « droits inaliénables », de « liberté », d'« égalité », de « raison » et de « conscience » telles qu'elles sont citées dans ce texte, il faut avoir à l'esprit le contexte rationaliste qui prévalait aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles dans les milieux progressistes de l'Europe. Pour la mise en avant de la raison, on pense au Descartes du *Discours de la Méthode* : « ... *la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes...* » (1). Quant à l'égalité et à la liberté, il est inévitable à leur sujet de se référer au Locke du *Gouvernement civil* quand il écrit : « Cependant, quoique ceux qui entrent dans une société, remettent l'égalité, la liberté, et le pouvoir qu'ils avaient dans l'état de nature, entre les mains de la société, afin que l'autorité législative en dispose de la manière qu'elle trouvera bon, et que le bien de la société requerra... » (2). Pour l'obligation du respect de la dignité, il faut se reporter à Kant et à sa morale déontique. Ainsi l'une des formulations de l'impératif catégorique proclame : « ... *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* » (3). La justification de cette maxime est que l'homme est un être raisonnable (c'est-à-dire doué de raison), ce qui exclut qu'il soit traité comme une chose mais exige qu'il soit considéré comme une fin : « Voici le fondement de ce principe : *la nature raisonnable existe comme fin en soi* » (4). Ainsi la raison en tant que faculté dicte le devoir absolu de respecter la dignité des êtres humains détenteurs de cette même raison.

Mais la conception kantienne est certainement difficile à saisir pour nombre de cultures. D'abord la notion de « raison », héritée de Descartes et du rationalisme, n'est pas claire : s'il s'agit de distinguer le vrai du faux, de quel vrai, de quel faux s'agit-il, et comment la raison procède-t-elle pour les distinguer ? Ensuite, cette obligation venue de la raison et portant sur la raison est peu compréhensible : d'où vient-elle, en quoi et au nom de quoi cette raison peut-elle nous imposer des devoirs absolus, en quoi également cette faculté raisonnable mérite-t-elle plus que d'autres facultés ou vertus un respect absolu nous valant notre dignité ? Voilà bien des questions qu'un peuple dont la valeur essentielle serait par exemple la prospérité commune aurait de la peine à résoudre. C'est que la pensée de Kant, typiquement occidentale, est en plus solidement arrimée à certaines conceptions religieuses judéo-chrétiennes dont elle offre une version sécularisée. Comme le souligne Eric Fuchs : « *Quant au devoir qui est respect de la loi, ce thème nous renvoie à l'expérience concrète, réactivée en particulier par le piétisme, de l'attachement au texte de la Bible, dans lequel le croyant trouve, non sans émerveillement, sa nourriture spirituelle. Cet attachement désintéressé pour l'Écriture n'est-il pas le modèle de ce respect que Kant nous demande à l'égard de la loi morale ?* » (5). Si une morale absolue peut reposer sur

la raison, c'est à coup sûr parce que pour Kant cette dernière a hérité de l'autorité de Dieu dictant ses commandements: et si l'être rationnel mérite un respect absolu, c'est qu'il a reçu d'une certaine façon, à travers la raison, communication de l'essence infinie de Dieu. Pour des peuples chrétiens nourris de la Bible, la morale kantienne livre une intéressante interprétation des textes sacrés, mais comment une telle doctrine pourrait-elle être signifiante pour les peuples n'ayant pas connu la révélation du Dieu tout-puissant dictant Sa Loi sur le Sinai ?

Il est cependant une autre tradition morale en Occident, le conséquentialisme, dont je vais parler maintenant.

L'esprit conséquentialiste en Occident

L'esprit conséquentialiste, complètement différent de l'esprit déontique adopté par Kant, a toujours été présent dans la morale occidentale. Pour lui, l'évaluation de la moralité ou de l'immoralité d'une action repose sur la constatation des conséquences positives ou négatives qu'elle pourra avoir. Ces conséquences sont envisagées en termes de bonheur ou de malheur, de plaisir ou de déplaisir. Cette pensée prétend se fonder sur une tendance fondamentale de l'être qui, spontanément, cherche à éviter la souffrance et à obtenir des satisfactions, de quelque ordre qu'elles soient. Cette conception intègre assurément la dimension centrale de l'intérêt (qui n'est pas nécessairement égoïste) comme motivation de l'action, même de celle soumise au devoir : malgré le rejet kantien des impératifs hypothétiques en morale, il est difficile de nier que l'homme a souvent besoin, quand on lui a dit « tu dois », de savoir « pourquoi » et de recevoir une réponse montrant que son intérêt légitime n'est pas oublié.

La pensée grecque est largement conséquentialiste. Dans le *Gorgias*, Platon justifie sa morale de la vertu en disant: « *Il faut concentrer tous ses efforts et tous ceux de l'Etat vers l'acquisition de la justice et de la tempérance, si l'on veut être heureux; il faut rapporter tous ses actes à cette fin et se garder de lâcher la bride à ses passions et, en tentant de les satisfaire, ce qui serait un mal sans remède, de mener une vie de brigand* » (6). Il avait énoncé un peu plus haut l'équivalence entre vertu et bonheur : « *de sorte qu'il est de toute nécessité... que l'homme bon fasse bien et honnêtement tout ce qu'il fait et que, vivant bien, il soit heureux et fortuné, tandis que le méchant, agissant mal, est malheureux* » (7).

La mise en relation de la morale et d'une fin de notre activité est bien sûr clairement affichée aussi par Aristote, pour qui l'homme ne saurait agir sans poursuivre un but perçu comme bon : « *Tout art et toute recherche, de même que toute action et toute délibération réfléchie, tendent, semble-t-il, vers quelque bien* » (8). Et lorsqu'il s'agit de déterminer le bien ultime vers lequel tendent tous les biens particuliers, Aristote cite le bonheur : « *... puisque toute connaissance et toute décision librement prise vise quelque bien, ... quel est le souverain bien de notre activité ? Sur son nom du moins il y a un assentiment presque général: c'est le bonheur, selon la masse et selon l'élite, qui supposent que bien vivre et réussir sont synonymes de vie heureuse...* » (9).

La vertu, l'excellence dans le sentiment et dans l'action liée au juste milieu, sera ainsi chargée de nous rapprocher du bonheur secondaire, alors que le vrai bonheur sera atteint par la connaissance intellectuelle.

D'autres penseurs grecs parlent dans le même sens, en insistant sur les critères du plaisir et du déplaisir. Ainsi Démocrite prône aussi une vie dont le but est de s'approcher du bonheur : « *Le meilleur pour l'homme est de vivre avec le maximum de joie et le minimum de tristesse* » (10). La quête du bonheur implique l'utilité : « *Refuse tout agrément qui ne comporte aucune utilité* » (11). Et l'utilité réside dans le plaisir : « *Les limites de ce qui est utile ou non sont le plaisir et le déplaisir* » (12). Ce point de vue annonce celui d'Epicure faisant du plaisir la fin de la vie heureuse et liant la moralité à l'obtention de conséquences plaisantes : « *Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. C'est lui en effet que nous avons reconnu comme bien principal et conforme à notre nature, c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter...* » (13). Et même les Stoïciens qui se réclament souvent d'une fidélité à l'ordre préétabli font appel au bonheur comme au but poursuivi par l'effort moral : « *Ne demande pas que ce qui arrive arrive comme tu veux. Mais veuille que les choses arrivent comme elles arrivent, et tu seras heureux* » (14).

Si le conséquentialisme domine l'Antiquité, il s'est aussi manifesté d'une manière forte dans les Temps modernes à travers l'utilitarisme, qui réaffirme la définition de la morale par rapport à une fin, ainsi que les notions de bonheur, de plaisir et de déplaisir, en y ajoutant le principe d'universalisation hérité du christianisme. En effet pour l'utilitarisme, si le but de la vie morale est le bonheur conçu comme somme de plaisirs, ce qui est visé n'est pas le bonheur individuel, mais le bonheur général, soit la somme la plus élevée possible de bonheurs individuels. La quête individuelle du bonheur, spontanée, implique la prise de conscience que tous les êtres humains pratiquent la même quête. De cette prise de conscience résulte une égale considération pour ses propres intérêts et pour ceux de ses semblables. Lisons John Stuart Mill : « *Selon le principe du plus grand bonheur,... la fin dernière par rapport à laquelle et pour laquelle toutes les autres choses sont désirables (que nous considérons notre propre bien ou celui des autres) est une existence aussi exempte possible de douleurs, aussi riche que possible en jouissances, envisagées du double point de vue de la quantité et de la qualité...* » (15). Selon Mill, il est important de distinguer le bonheur, somme de plaisirs de qualité (élevés, spirituels) n'excluant pas le déplaisir né de diverses insatisfactions, de la satisfaction, qui se réduit à des plaisirs qui peuvent être intenses, mais sont de piètre qualité (grossiers, matériels): ainsi « *il vaut mieux être un homme insatisfait (dissatisfied) qu'un porc satisfait* » (16). Cela signifie qu'il vaut mieux souffrir de ne pas atteindre l'idéal spirituel qu'on s'est fixé, que de ne souffrir aucune frustration parce qu'on ne pense qu'à boire et à manger. Car souffrir ainsi démontre qu'on a un esprit, qui par ailleurs est source de joies. Par le souci des autres (dont, selon Mill, « *tout être convenablement élevé est capable...* » (17), la morale utilitariste rejoint la grande tradition altruiste : « *Faire ce que nous voudrions que l'on nous fit, aimer notre prochain comme nous-mêmes: voilà qui constitue la perfection idéale de la moralité*

utilitariste » (18).

Il est certain que la morale utilitariste, par la préoccupation altruiste pour le bonheur général, permet de réconcilier une quête de plaisir individuel d'apparence peu morale et la justification de la moralité par l'aspiration au bonheur. Il serait pourtant abusif de prétendre que le conséquentialisme antique était égocentrique: Platon inscrit son bonheur dans le contexte d'une « amitié » unissant « le ciel et la terre, les dieux et les hommes » (19), Aristote insiste sur le rôle essentiel de l'amitié et de la vie politique, les Stoïciens affirment que « *les hommes sont confiés par la nature les uns aux autres : par cela même qu'il est homme, un homme ne doit pas être un étranger pour un homme* » (20).

On ne peut non plus omettre l'aspect conséquentialiste du christianisme, tel qu'on le découvre dans les *Béatitudes*. C'est bien une promesse de bonheur que le Christ adresse ici à ceux qui sont pourvus de certaines qualités : « *Heureux ceux qui ont un coeur de pauvre: le royaume des cieux est à eux ! / Heureux ceux qui pleurent: ils seront consolés ! / Heureux ceux qui sont doux : ils posséderont le pays ! / Heureux ceux qui ont faim et soif de justice : ils seront rassasiés !* » (21). Ce passage ne signifie sans doute pas qu'il faut agir par intérêt, mais il exprime la légitimité de la juste rétribution. Quand au Moyen Age, Saint Thomas d'Aquin recourra à la pensée conséquentialiste d'Aristote pour élaborer sa théologie morale, il mettra aussi en évidence l'aspect conséquentialiste du christianisme : « *Par le fait que l'homme est disposé de telle manière en raison de la qualité naturelle qu'il tient de son être intellectuel, l'homme désire naturellement la fin dernière, c'est-à-dire le bonheur* » (22).

Avec une tradition conséquentialiste aussi riche, on s'étonne que la *Déclaration* de 1948 ait été aussi foncièrement inspirée par la philosophie déontique. D'autant plus que, nous allons l'examiner maintenant, le conséquentialisme est largement répandu dans diverses cultures non-occidentales...

Le conséquentialisme : une attitude morale universelle ?

Nous allons porter le regard sur trois types de pensées non-occidentales manifestant une attitude conséquentialiste: d'abord le taoïsme chinois, ensuite la pensée bouddhiste ancienne, enfin la conception amérindienne des Indiens Sioux.

Concernant la pensée chinoise, il est clair que, dans son ensemble, elle ne reflète pas une attitude désintéressée, mais propose une démarche visant à obtenir des conséquences pratiques. Comme l'écrivit Marcel Granet : « A la place d'une *Science* ayant pour objet la connaissance du Monde, les Chinois ont conçu une *Etiquette* de la vie qu'ils supposent assez efficace pour instaurer un *Ordre total* » (23). Si l'on observe la pensée taoïste, on la trouve orientée vers la fin suprême : « *Y a-t-il dans le monde une joie suprême qui puisse faire vivre la personne ?... Dans le non-agir, selon moi réside la vraie joie... Si la joie suprême est de faire vivre la personne, seul le non-agir conserve l'existence* » (24). Un but essentiel des taoïstes est d'atteindre l'immortalité ou la longévité, celle-ci s'entendant de diverses manières : « La notion

d'immortalité ou de longévité a pris des formes très diverses, souvent contradictoires et ambiguës. Elle peut être conçue comme une immortalité « mondaine », nourrie de tous les biens et appétits terrestres, ou « extra-mondaine », comme un abandon du monde par la retraite et le renoncement d'abord, puis par la montée aux cieux » (25). La fin recherchée est toujours l'accomplissement, la réalisation, l'acquisition de la force et de la vie : Marcel Granet cite dans ce sens toute une hygiène visant à suivre le « *rythme de la vie universelle* » avec des techniques alimentaires, sexuelles, respiratoires (26). Cette adaptation au rythme de la nature est celle vécue par l'enfant : « Celui qui possède en lui la plénitude de la vertu / est comme l'enfant nouveau-né : / les insectes ne le piquent pas, / les animaux sauvages ne le griffent pas, / les oiseaux de proie ne l'enlèvent pas. / Il a les os frêles et les muscles débiles, / mais sa poigne est toute-puissante » (27). Et pour le taoïsme, au-delà de cet accomplissement vital, il y a l'union parfaite du Saint avec le Tao réalisé par l'extase : « *Ce que j'ai vu était-il une hallucination ? Ou dois-je y croire ? Tout à l'heure votre corps demeurerait insensible comme un arbre desséché. Vous paraissiez avoir quitté choses et hommes pour vous tenir dans la solitude. / - Je m'ébattais, dit Lao Tan, à l'origine des êtres. /... - Saisir Cela, c'est parvenir à la beauté suprême et à la joie suprême, dit Lao Tan. Qui parvient à la beauté suprême et s'ébat en la joie suprême, on l'appelle l'homme parfait* » (28). Il faut encore noter que cette quête d'immortalité n'exclut nullement le souci des autres, puisque le Saint taoïste, à travers le non-agir plus efficace que l'action, veut être utile aux hommes : « *Le saint est toujours prêt à aider les hommes / et il n'en omet aucun* » (29). Rien de désintéressé, mais rien d'égoïste non plus dans cette pensée dont Max Kaltenmark écrit : « *... le Saint, s'il régnait, instaurerait la paix dans le monde. On voit comment recherche de la longue vie, mysticisme et politique forment un ensemble de disciplines solidaires, car tout se tient dans une vue moniste de l'univers* » (30).

Si l'on passe de Chine en Inde, on trouve une pensée non moins conséquentialiste : celle du bouddhisme, tel qu'on la trouve dans les textes en pali vraisemblablement rédigés entre le III^{ème} siècle av. J.-C. et le début de notre ère. En effet, tout le sens de l'enseignement du Bouddha est d'apporter la guérison de la maladie de l'existence marquée par la souffrance. Cet enseignement se situe aussi dans le contexte de la doctrine du karma, pour laquelle il s'agit d'éviter les mauvaises actions ayant des conséquences défavorables et d'accomplir les bonnes actions ayant des conséquences favorables. Dès lors, le bouddhisme va se fonder sur la recherche de ce qui est bon et sur le rejet de ce qui est mauvais : « *Cependant, ô Kalamas, lorsque vous savez vous-mêmes que certaines choses sont favorables, que ces choses louables sont pratiquées par les sages, que, lorsqu'on les met en pratique, elles conduisent au bien et au bonheur, pénétrez-vous de telles choses et pratiquez-les* » (31). Il existe divers degrés de bien: pour les laïcs et pour les moines. Les laïcs pourront bénéficier de quatre sortes de bonheur : la sécurité économique et une richesse suffisante obtenue de façon honnête, la possibilité de dépenser leurs biens pour eux, pour leurs proches et pour des actes méritoires, le fait de ne pas avoir de dettes, le fait enfin de mener une vie droite, sans faire de mal en pensée, en parole ou en action (32). Mais pour les moines, et comme but ultime pour tous les bouddhistes, ce qui est recherché c'est le Nirvana (en pali « *Nibbana* »), l'extinction

du désir, la libération du cercle des renaissances, l'état dont il est dit : « *La naissance est détruite, la vie noble est vécue, ce qui doit être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir* » (33). Mais pour atteindre la libération, le bouddhisme exige que soit déracinée la haine, et qu'animés par l'amour universel, les hommes comprennent qu'une même aspiration au bonheur et à la liberté mouvant tous les êtres, il faut s'abstenir de leur faire du mal : « *Tous tremblent devant le bâton. / Tous craignent la mort. / Que l'on s'identifie à autrui, / Ressentant ce qu'il ressent, / Et l'on ne tuera pas, l'on n'incitera pas à tuer. / Tous tremblent devant le bâton. / Tous chérissent la vie. / Que l'on s'identifie à autrui, / Ressentant ce qu'il ressent, / Et l'on ne tuera pas, l'on n'incitera pas à tuer. /... Celui qui s'abstient de violence envers des êtres aspirant au bonheur, / Lui qui cherche le bonheur pour lui-même, / Il le trouvera après sa mort* » (34). Ainsi c'est bien la quête d'une fin parfaite, dans l'attention à autrui, qui préside à la voie bouddhique, où l'on n'accorde pas d'importance au savoir désintéressé, mais où l'on s'efforce, dans l'urgence de la souffrance, de lui trouver remède : « *La santé est le souverain bien. / Le contentement, la plus grande richesse. / Les gens loyaux sont la meilleure famille. / Le Nibbana, la félicité suprême* » (35).

Comme exemple de pensée mythico-religieuse, on peut se reporter aux conceptions des Indiens Sioux, spécialement des Sioux Lakota connus par un certain nombre de témoignages d'hommes-médecine et d'études anthropologiques (36). Ces conceptions se rattachent à celles des Indiens des Plaines, comprenant notamment, selon Ake Hultkrantz, le cérémonialisme animal, la quête de pouvoirs spirituels et le chamanisme (37). On retrouve incontestablement chez les Sioux l'attitude conséquentialiste décrite précédemment. Pour eux, il existe une harmonie universelle liant tous les êtres, forces surnaturelles, hommes, animaux, plantes, et les diverses actions seront évaluées en fonction de leur capacité à maintenir cette harmonie. Dans ce monde où tout est lié, où s'exercent toutes sortes de pouvoirs, il ne s'agit pas pour eux d'accumuler des connaissances désintéressées, mais d'œuvrer à maintenir les liens et à obtenir l'assistance des esprits. Les divers rites pratiqués par les Sioux visent cette fin. La cérémonie du calumet met en rapport avec le surnaturel : « *En vérité, fumer la Pipe est en soi une cérémonie solennelle. Elle est le lien entre l'homme et le Grand-Esprit. La fumée qui s'en élève nous relie à ce qui est plus qu'humain* » (38). La quête individuelle de vision permet d'entrer en contact avec un esprit, pour recevoir de lui protection et aide face aux soucis de la vie : « *En vérité, un homme devrait grimper au sommet de la colline, chaque fois qu'il est sur le point d'accomplir quelque chose de très important, ou quand une crise majeure ébranle sa vie; ainsi, il peut chercher conseil auprès des puissances supérieures* » (39). La danse du soleil est une célébration collective par laquelle toute la communauté se renforce par la rencontre avec le surnaturel : « *Le spectacle de la danse est en lui-même d'une grande beauté, et très enrichissant. L'ensemble des participants communique avec l'ensemble des pouvoirs spirituels* » (40). La cérémonie de l'étuve apporte la purification et la santé grâce à la présence des esprits dans la hutte : « *L'étuve est petite, mais pour ceux qui s'y tiennent accroupis, elle représente l'univers tout entier. Les esprits de toutes les créatures vivantes se regroupent dans cette hutte* » (41). Les rituels de guérison des hommes-médecine restaurent la santé en provoquant l'intervention des esprits : « *Les oiseaux aussi communiquent leur pouvoir au voyant-guérisseur. Prenez George Aigle-Elan. Je crois qu'il tient de l'aigle une bonne*

part de ses dons. Quand il soigne quelqu'un vous entendez et sentez la présence d'un grand oiseau » (42). La mise en relation de tous les êtres pour que se fassent sentir les bénéfiques de l'harmonie universelle est spécialement manifeste à travers les paroles qui concluent toutes les cérémonies des Sioux : « *Mitakuye Oyasin* » (A tous mes proches). Voici comment Archie Fire Lane Deer commente ces mots : « *Ils indiquent que nous avons prié pour tous nos proches, ce qui inclut tous les êtres humains sur cette terre, et tout ce qui vit: tous les animaux, même l'insecte le plus minuscule, et toutes les plantes, y compris la fleur sauvage la plus frêle* » (43). C'est donc une riche pensée pour laquelle la recherche de la santé et de la prospérité, pouvant déboucher sur un accomplissement spirituel, implique une communion entre tous les êtres et la transmission de certains pouvoirs. C'est une pensée pour laquelle la conséquence bénéfique des actes n'est jamais oubliée !

Ainsi, dans les pensées philosophiques comme dans les pensées religieuses, nous voyons le conséquentialisme largement répandu hors de l'Occident, que ce soit à travers la quête de l'immortalité, de la libération ou de l'harmonie universelle. Ce conséquentialisme, nous avons vu auparavant son influence aussi en Occident, à travers la recherche du bonheur, du plaisir ou du salut. Ne pourrait-on pas, de ce fait, s'en inspirer pour penser un peu différemment les droits de l'homme ?

Des droits de l'homme conséquentialistes ?

En fait le discours conséquentialiste n'a pas toujours fait défaut dans les déclarations anciennes. Quand la Déclaration d'indépendance américaine mentionne « la recherche du bonheur » parmi les droits inaliénables que les hommes ont reçus du Créateur, on se trouve dans un contexte conséquentialiste. De même, en France, la Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen de 1793 stipule à son article premier que « *le but de la société est le bonheur commun* ».

Ces formulations restent pourtant marginales. Si l'on voulait repenser vraiment les droits de l'homme tels qu'ils sont proclamés par la Déclaration de 1948 dans une optique conséquentialiste, il faudrait procéder à des remaniements conséquents. Je me contenterai ici de quelques esquisses, tant la matière est complexe et appelle des réflexions approfondies.

La première modification, qui est aussi la modification fondamentale, pourrait être la réécriture de l'article premier en la fondant sur la recherche du bonheur (ou de l'accomplissement-de, l'épanouissement-de, la réalisation-de... Le terme à choisir est à discuter). Le texte pourrait devenir : « *Tous les êtres humains aspirent également au bonheur (ou à l'accomplissement - à l'épanouissement...). Ils sont doués d'intelligence et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* ». L'omission du concept de « raison » a pour but d'éviter le recours à une conception trop liée au rationalisme occidental. On peut aussi sans doute éviter le concept de « dignité », qui exprime en Occident la justification du respect de l'être dans son intégrité, mais reste vague: l'aspiration au bonheur (à l'épanouissement

intégral) semble comporter de manière claire tout ce que le concept de « dignité » cherche à préciser.

Par la suite, il serait sans doute possible de maintenir la quasi-totalité des articles, mais ils seraient désormais investis d'une tout autre signification. Ils n'apparaîtraient pas comme déduits d'un *a priori* abstrait (qu'on pourrait du point de vue logique assimiler à une pétition de principe) : la liberté et l'égalité en dignité et en droits. Ils seraient au contraire le résultat d'une constatation empirique, l'aspiration de tous les êtres humains au bonheur, à laquelle serait appliqué le principe largement reconnu de la morale, la préoccupation de soi également étendue à autrui (« aime ton prochain comme toi-même », « fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fit »).

Parmi les autres changements, il pourrait s'avérer utile de mettre en évidence l'égalité importance des droits individuels et des droits sociaux, ce que l'actuelle Déclaration n'effectue pas pleinement. En citant en premier les droits individuels, et en passant sans introduction aux droits sociaux à l'article 22, le texte de 1948 favorise une interprétation où l'on accorde le poids déterminant aux droits individuels, et où les droits sociaux, certes condition pour l'exercice des droits individuels, paraissent moins urgents. Pour éviter cette interprétation, il pourrait être bon de diviser, à l'image du projet français de 1946, la Déclaration en deux parties, I. - Des libertés, II. - Des droits sociaux et économiques, en commençant la deuxième partie par un article montrant la relation nécessaire entre les deux types de droits.

Une déclaration inspirée par le conséquentialisme pourrait aussi consacrer un article au droit d'appartenir à une communauté ayant une culture et des valeurs particulières. Dans ce domaine, on pourrait mentionner que lorsqu'une communauté ne connaît pas encore la propriété privée, le droit à la propriété collective ait la priorité sur celui à la propriété privée. Le fait de participer à une communauté et de se conformer aux institutions qui la caractérisent est en effet, pour beaucoup, une part essentielle du bonheur humain.

Une optique conséquentialiste pourrait d'ailleurs aussi demander, en ce qui regarde le droit de propriété, que soit précisé que ce droit ne porte pas de manière inconditionnelle sur les moyens de production. A moins de ne valoriser que les droits individuels, il est évident que la gestion privée de certaines activités économiques entrave parfois l'accès au bonheur commun.

Un dernier effet d'une approche conséquentialiste pourrait être l'adjonction à la Déclaration des droits de l'homme d'une Déclaration des droits de l'animal. En effet la tradition conséquentialiste, notamment utilitariste, a fréquemment soutenu l'extension de l'attention morale à tous les êtres capables d'éprouver le plaisir et la peine. Ainsi John Stuart Mill recommandait-il comme but à la morale de travailler à procurer le plus grand bonheur possible à « tous les hommes; et point seulement à eux, mais, autant que la nature des choses le comporte, à tous les êtres sentants de la

création » (44). Ce complément concernant les animaux serait hautement souhaitable dans ce temps où l'homme technicien et commerçant exploite le monde non-humain d'une manière effrénée.

Ces modifications rejoignent sans doute des préoccupations rencontrées aussi bien dans les philosophies non-individualistes de l'Occident, que dans les pensées de l'interdépendance entre tous les êtres telles qu'elles existent en Asie et dans les sociétés traditionnelles. Il est de ce fait possible qu'une déclaration ainsi fondée sur le conséquentialisme puisse être mieux perçue par les ressortissants d'autres cultures.

Efficacité des droits de l'homme

En conclusion, je voudrais émettre une brève réflexion sur l'efficacité qu'on peut attendre d'une déclaration des droits de l'homme. En effet, énoncer une déclaration dans des termes peut-être plus appropriés à la manière habituelle de penser des cultures non-occidentales n'est pas une garantie qu'elle sera plus efficace. Quelles que soient les formulations adoptées, le respect des droits humains dépendra toujours de la bonne volonté des agents : pour celui que les droits limitent dans ses intérêts, il sera toujours possible de les refuser ou de les accepter en les mettant dans un tiroir. Mais, si on accepte un texte, il est à coup sûr plus satisfaisant d'accepter un texte conforme à sa façon de voir le monde, qu'un texte empreint d'ethnocentrisme. Et après tout, il se peut aussi qu'on soit plus enclin à observer ce qui est en harmonie avec sa pensée que des principes étrangers, surtout quand ils ne sont pas sans attache avec un lourd passif (qui n'est pas seulement historique) de domination.

Notes :

1. GF, Paris, 1966, p. 33.
2. Trad. David Mazel, GF, Paris, 1984, p. 277.
3. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, trad. Victor Delbos, Delagrave, 1979, p. 150.
4. *Ibid.*
5. *Comment faire pour bien faire ?*, Labor & Fides, Genève, 1995, p. 181.
6. LXIII, trad. Emile Chambry, dans *Protagoras et autres dialogues*, GF, Paris, 1967, p. 261.
7. LXII, *op. cit.*, p. 260.
8. *Ethique à Nicomaque*, I, I, trad. Jean Voilquin, GF, Paris, 1965, p. 19.
9. *Op. cit.* I, IV, p. 22.
10. Pensée 189, dans *Les Penseurs grecs avant Socrate*, trad. Jean Voilquin, GF, Paris, 1964, p. 180.
11. Pensée 74, *op. cit.*, p. 173.
12. Pensée 188, *op. cit.*, p. 180.
13. Epicure, *Lettre à Ménécée sur la Morale*, dans *Epicure et les Épicuriens*, Textes

- choisis par Jean Brun, PUF, 5^{ème} édition 1978, p. 132.
14. Epictète, *Manuel*, VIII, dans Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, suivies du *Manuel d'Epictète*, trad. Mario Meunier, GF, Paris, 1964, p. 210.
 15. *L'utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Flammarion, Paris, 1988, coll. Champs, p. 56.
 16. *Op. cit.* p. 54.
 17. *Op. cit.*, p. 62.
 18. *Op. cit.* p. 66.
 19. *Gorgias*, LXIII, *op. cit.*, p. 261.
 20. Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, XIX, dans *Les Stoïciens*, trad. Emile Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, 1962, p. 285.
 21. Matthieu, 5, 3 à 6, trad. par les moines de Maredsous, Brepols, Turnhout-Paris, 1961, p. 4.
 22. *Somme théologique*, Ia, question 83, art. 1, trad. J. Wébert, O. P., Editions de la Revue des Jeunes, *L'Ame humaine*, Paris, Tournai, Rome, 1949, p. 322.
 23. *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris, 1988 et 1999, coll. Bibliothèque de « L'Evolution de l'Humanité », pp. 25-26.
 24. Tchouang-Tseu, XVIII, dans *Oeuvre complète*, trad. Liou Kia-hway, NRF-Gallimard/Unesco, 1985, coll. Connaissance de l'Orient, pp. 144-145.
 25. Isabelle Robinet, *Lao zi et le Tao*, Bayard Editions, Paris, 1996, coll. L'Aventure intérieure, pp. 155-156.
 26. Marcel Granet, *op. cit.*, p. 417.
 27. Lao-tseu, *Tao tö king*, LV, trad. Liou Kia-hway, Gallimard, 1967, coll. Idées, p. 143.
 28. Tchouang-Tseu, XXI, *op. cit.*, pp. 169-170.
 29. Lao-Tseu, *op. cit.*, XXVII, p. 96.
 30. *Lao tseu et le taoïsme*, Editions du Seuil, 1965, coll. Microcosme-Maitres Spirituels, p. 83.
 31. *Kalama-Sutta*, dans Mōhan Wijayaratna (traducteur), *Sermons du Bouddha*, Les Editions du Cerf, Paris, 1988, coll. Patrimoines-bouddhisme, p. 29.
 32. voir Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Editions du Seuil, 1961, coll. Points-Sagesses, p. 116.
 33. *Vatthupamasutta*, dans Majjhima Nikaya, *Les Moyens Discours du Bouddha*, trad. Jean Bertrand-Bocandé, Les Deux Océans, Paris, 1987, p. 97.
 34. *Dhammapada*, X, 129-130-132, trad. Le Dong, Editions du Seuil, 2002, coll. Points-Sagesses, pp. 61-62.
 35. *Op. cit.*, XV, 204, p. 82.
 36. Outre les ouvrages cités aux notes 38 à 43, on peut citer Elan Noir (Hehaka Sapa), *Les Rites secrets des Indiens Sioux*, texte recueilli et annoté par Joseph Epes Brown, trad. Frithjof Schuon et René Allar, Le Mail-Editions du Rocher, 1987, 1992, Thomas E. Mails, Fools Crow, *Sagesse et pouvoir*, trad. Sylvie Carteron, Editions du Rocher, 1994, coll. Nuage Rouge, Joseph Epes Brown, *Animaux de l'âme, Les animaux sacrés des Sioux Oglala*, trad. B. Murray, Editions du Rocher/Le Mail, 1996, William K. Powers, *La Religion des Sioux Oglala*, trad. Marie-Alix de Solages, Editions du Rocher, 1994, coll. Nuage Rouge.
 37. *Religions des Indiens d'Amérique, Des chasseurs des Plaines aux cultivateurs du Désert*, Editions Le Mail, Aix-en-Provence, 1993, p. 28.

38. Archie Fire Lane Deer (avec la collaboration de Richard Erdoes), *Le cercle sacré, Mémoires d'un homme-médecine sioux*, trad. Michel Valmary, Albin Michel, Paris, 1995, coll. Espaces libres, p. 311.
39. *Op. cit.*, p. 298.
40. *Op. cit.*, pp. 373-374.
41. Tahca Ushte-Richard Erdoes, *De mémoire indienne*, trad. Jean Queval, Librairie Plon, 1977, Presses-Pocket, p. 231.
42. *Op. cit.*, p. 217.
43. Archie Fire Lane Deer, *op. cit.*, p. 210.
44. *Op. cit.*, p. 58.



DROITS DE L'HOMME, UNIVERSALISME, UNIVERSALITE ET PARTICULARISMES CULTURELS

Jean-Luc CHABOT*

Introduction

En 1998, à l'occasion du cinquantenaire de l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme par l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies (ONU), le secrétaire général de l'institution mondiale, à l'époque, M. Kofi Annan, s'exprimait en ces termes dans des articles de la presse internationale : « ...pendant trop longtemps, on a considéré les droits de l'homme comme un des aspects des activités de l'ONU alors qu'ils doivent en être la trame, tout comme ils forment la trame même de notre existence. Devant les violations massives des droits de l'homme qui continuent d'être commises un peu partout dans le monde, nous pourrions être tentés de baisser les bras. Mais il est une chose qui doit nous rendre courage : les peuples du monde ont un sens de plus en plus aigu des responsabilités qu'ils ont les uns envers les autres et envers la planète. L'émergence d'une conscience universelle, dont la création de la Cour pénale internationale n'est que l'une des manifestations, nous fait espérer qu'une véritable culture des droits de l'homme est en train de se faire jour, une culture dans laquelle l'exercice et la défense des droits fondamentaux ne sont pas l'affaire de quelques-uns - diplomates, gouvernants ou militants -, mais celle de chacun d'entre nous »⁸⁰.

Cette double idée d'une mondialisation de la culture des droits de l'homme et d'une défense des droits fondamentaux soulève deux questions perpétuellement évoquées et invoquées sur ce sujet : l'antagonisme supposé entre universalisme et particularisme d'une part, le mode de production des droits de l'homme, d'autre part. Une manière de limiter la portée de la référence à des droits fondamentaux de la personne humaine consiste à les réduire à un pur produit d'une culture particulière, - celle de l'occident - qui chercherait à les inculquer à l'ensemble de l'humanité par un jeu de domination culturelle. Les autres cultures tenteraient de résister en revendiquant leur identité particulière et en niant la culture des droits de l'homme. Mais l'usage de la raison n'étant pas spécifique à l'occident, il s'agit de distinguer ce qui relève du particularisme culturel, universaliste ou pas, de ce

* Professeur de science politique à la Faculté de droit de l'Université Pierre Mendès France (Grenoble 2, France) où il dirige le Master « *Histoire, théorie et pratiques des droits de l'homme* ». Ce texte a fait l'objet d'une communication lors du Congrès international sur « *Culture and rationality. Lines of argument and points of agreement in a pluralist society* », (Pampelune, 19-21 nov. 2007).

⁸⁰ ANNAN KOFI, « Les droits de l'homme, trame de notre existence », *Le Monde*, 9 décembre 1998.

qui est universel en soi, objectivement : essayer de mettre à jour les fondements réels des droits de l'homme communs à toute l'humanité.

La seconde question relève de l'anthropologie philosophique et de la théorie du droit et porte sur la vieille question du rapport entre l'être et le devenir : l'homme serait-il l'objet d'une mutation permanente affectant tout son être dont il serait en partie l'acteur par sa production culturelle historique ou bien ne serait-il l'objet que d'un changement partiel à partir d'un socle structurel immuable ? Dans la première hypothèse, les droits de l'homme auraient un contenu variable et fluctuant introduisant l'incertitude sur l'efficacité de leur protection et validant par historicisme et particularisme leur relativisme. Dans la deuxième hypothèse, un noyau dur de droits fondamentaux inscrits dans la réalité contingente et plurielle donnerait raison du concept d'humanité dans le temps et dans l'espace.

À l'heure du processus de mondialisation/globalisation, essayons de démêler selon le discours de la raison les rapports entre universalisme, particularisme et universel à propos de la légitimité croissante de la référence aux « droits de l'homme ».

1. DROITS DE L'HOMME ET UNIVERSALISME OCCIDENTAL

1. 1 Mondialisation et globalisation culturelle des droits de l'homme :

Le phénomène de la mondialisation est un phénomène déjà ancien si par ce concept on retient un développement des échanges commerciaux, des découvertes mutuelles des différentes cultures humaines, des conquêtes coloniales puis colonialistes, des affrontements guerriers à l'échelle planétaire. Les deux guerres dites « mondiales » de la première moitié du XX^{ème} siècle – qui n'en sont qu'une seule en fait de 1914 à 1945 puisque durant cette période il n'y a jamais eu de désarmement moral – engendrées par les Etats européens dans leurs prétentions nationalistes et impérialistes⁸¹, ont mis à jour le leadership de certains d'entre eux sur le reste du monde en impliquant l'ensemble des continents dans le conflit. Le libre-échangisme exercé par plusieurs pays européens au XIX^{ème} siècle, à la tête desquels se trouvait incontestablement la Grande-Bretagne, avait amorcé ce processus mondialisant.

La révolution des techniques de communication qui se développe par un progrès constant depuis près d'un siècle a accru ce phénomène de mondialisation pour aboutir à la formule si fréquemment répétée de « village planétaire » ou de « village global » : il s'agit des techniques de déplacement des personnes et des biens et de leur accroissement en vitesse et en volume, ce qu'on appelle couramment les moyens de transport, mais aussi la communication, non plus expérimentale mais de masse, des informations, des idées et des images qui a

⁸¹ CHABOT JEAN-LUC, *Le nationalisme*, Paris, PUF., « Que sais-je ? », 1997.

commencé dans les années trente du siècle passé par son instrumentalisation de la part des régimes totalitaires (amplification de la voix sur site lors de manifestations collectives organisées comme la parade de Nuremberg, les défilés sur la place rouge à Moscou ou, hors site, avec la captation par le pouvoir d'Etat de la production et de la diffusion des œuvres cinématographiques, de la radio, puis de la télévision à leur débuts). Mais en même temps, cette révolution permanente des techniques de communication, condamnait à terme l'existence de ces mêmes régimes, l'enclosure nationaliste ou communiste ne pouvant résister à la perméabilité réelle des frontières politiques et militaires par le déferlement des messages et leur foisonnement issu de la liberté même de l'être humain.

Aujourd'hui, nous sommes parvenus à la jonction *de facto* entre l'homme individuel et l'humanité à travers des progrès techniques incessants, l'abaissement de leur coût et leur accès à un nombre chaque fois plus grand de personnes. L'instantanéité mondiale de l'information désormais perceptible par chaque membre de l'humanité n'en reste plus à la passivité du plus grand nombre : avec l'Internet, l'échange se fait directement de sujet humain à sujet humain à l'échelle planétaire.

L'utilisation de ces nouvelles techniques de communication a introduit le phénomène de la globalisation, autrement dit, une ébauche de gouvernance mondiale qui s'est manifestée en premier lieu dans le domaine économique et financier. Ce qu'on a appelé les firmes multinationales dans les années 1970 représentait un commencement de stratégies supra-étatiques où le territoire du marché est planétaire. Ce phénomène s'est amplifié depuis non seulement dans le domaine de la production mais aussi et surtout dans celui des finances puisque en permanence, à tout instant, par le l'Internet, le capital financier circule de place boursière en place boursière à l'échelle mondiale. Simultanément, l'encadrement politique et juridique d'un tel phénomène est relativement déficient : il n'y a que des Etats et les organisations internationales auxquelles ils ont donné naissance et qu'ils contrôlent. Il y a un déficit d'autorité publique à l'échelle mondiale capable de correspondre aux pouvoirs économiques des firmes⁸² : nous sommes encore à l'époque féodale⁸³ d'une ère nouvelle de l'humanité. Il ne s'agit plus de quelques penseurs ou d'une élite cosmopolite qui évoquent la citoyenneté du monde, mais

⁸² AMARTYA SEN, « Dix vérités sur la mondialisation », *Global Viewpoint, Le Monde*, 19 juillet 2001.

⁸³ L'appel à une autorité politique mondiale rendue nécessaire par l'apparition de la globalisation, et, en creux son déficit actuel, peut laisser penser à une structuration des relations internationales selon le modèle de la féodalité. L'éthique de l'agir social de l'être humain selon le Magistère de l'Eglise catholique est tout à la fois précoce et éclairant sur ce point : Jean XXIII Pacem in terris 11 avril 1963, §137 : « *De nos jours, le bien commun universel pose des problèmes de dimensions mondiales. Ils ne peuvent être résolus que par une autorité publique dont le pouvoir, la constitution et les moyens d'action prennent eux aussi des dimensions mondiales et qui puisse exercer son action sur toute l'étendue de la terre. C'est donc l'ordre moral lui-même qui exige la constitution d'une autorité publique de compétence universelle.* » Voir aussi Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, §52 :

« *De même qu'à l'intérieur des Etats est finalement venu le temps où le système de la vengeance privée et des représailles a été remplacé par l'autorité de la loi, de même il est maintenant urgent qu'un semblable progrès soit réalisé dans la communauté internationale.* »

une humanité dont les membres perçoivent par les sens au quotidien le sort commun.

En parallèle, un besoin de sécurité collective a engendré de semblables effets : à partir du recours à l'arme nucléaire et durant la période dite de la « guerre froide », la menace de l'usage des armes de destruction massive (nucléaire principalement, mais aussi bactériologique) a fait apparaître une peur latente partagée par tous les membres de l'humanité. La menace terroriste contemporaine pouvant passer à l'acte dans n'importe quel endroit du globe prolonge aujourd'hui ce même sentiment de vulnérabilité. Le souci écologique et son inscription dans le temps avec le concept de « développement durable » transcende les frontières politiques des Etats et requiert également une amorce de gouvernance publique mondiale qui, pour l'instant, comme pour la paix et la sécurité, ne peuvent s'appuyer que sur des conventions et des organisations internationales

La globalisation progressive de l'économie entraîne avec elle une globalisation culturelle partielle que produit le marché par le double phénomène anthropologique de la concurrence et du mimétisme : l'attrait des modes de vie au quotidien en provenance des pays les plus riches exerce une fonction uniformisante. Sur le fondement d'une extraordinaire diversité culturelle locale, se développent, toujours à l'échelle mondiale, des comportements alimentaires, vestimentaires, d'utilisation de la technologie avancée commercialisée, qui frappent par leur similitude sous toutes les latitudes. La communication du marché qu'est la publicité mais aussi les représentations des comportements humains à partir des médias audio-visuels (industrie cinématographique, télévision) forgent des typologies d'attitudes qui ne relèvent pas uniquement de l'extériorité et de l'apparence mais reproduisent aussi des modèles éthiques implicites. Cette culture est un produit historique de la civilisation occidentale sous sa forme principalement nord américaine contemporaine ; elle s'est répandue à l'échelle mondiale et elle se mêle aux variétés locales des modes de vie. A cette domination culturelle et éthique par le marché s'adjoint une domination culturelle du droit occidental qui a non seulement forgé les concepts, mais aussi les conceptions anthropologique, sociétale et normative qu'ils véhiculent. Si dans la plupart des pays du monde dans le cadre étatique dit « national » s'est ainsi constitué un double registre juridique, celui d'origine ancestrale coutumier et religieux et celui imité de l'occident ou imposé par lui, à l'échelle internationale, le droit est exclusivement d'origine occidentale.

Ce droit international occidental a une histoire idéologique et subit une évolution malgré la tentative de la part de certains juristes d'inspiration kelsenienne de vouloir en faire un système holistique clos sur lui-même. Après avoir été sur un peu plus d'un siècle un droit presque absolu de l'Etat selon une conception hypertrophiée de la souveraineté⁸⁴, il tend progressivement à devenir un droit de l'individu/personne. La tentative de contrôle monopolistique de l'Etat

⁸⁴ Notion de souveraineté politique abusivement confondue avec la même notion en philosophie sur des registres différents.

sur l'humanité tend à se desserrer lentement au profit du sujet humain au cours des deux dernières décennies : les droits de l'homme deviennent la référence centrale pour l'ONU. Les systèmes déclaratoires et conventionnels généraux, puis spécialisés de protection et de promotion des droits de l'homme, se sont déployés à l'échelle universelle à partir du texte de la Charte de San Francisco du 26 juin 1945 ; puis à l'échelle des régions du monde : Europe, Amérique et Afrique avec une normativité juridique et des mécanismes d'accomplissement de cette normativité qui se ressemblent dans la finalité d'aboutissement aux juridictions supra-étatiques et à leur jurisprudence impérative. Au nom des droits de la personne humaine, est apparu dans les années 1980 le droit/devoir d'ingérence ; dix ans plus tard, le traité de Rome de 1998 établissait une Cour pénale internationale alors que se multiplient d'autres cours pénales pour des situations spécifiques ou dont les faits jugés sont antérieurs : Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie, Tribunal pénal international pour le Rwanda, Tribunal spécial pour la Sierra Leone, Tribunal spécial Khmers rouges, Tribunal Hariri en cours de constitution au Liban, etc. Tous ces phénomènes convergent vers la jonction entre les personnes individuelles et la communauté humaine mondiale : le droit international public tend à devenir un droit de l'humanité.

1. 2 La critique de cette domination

L'absence d'un système juridique asiatique de protection et de promotion des droits de l'homme traduit à la fois la revendication d'un particularisme culturel et le refus de la domination occidentale à prétention universaliste. Ce rejet peut se comprendre par la référence au principe de subordination de l'individu humain aux groupes sociaux dont il fait partie (famille étendue, clan, tribu, ethnie, Etat, firme productrice, etc.). Mais cette conception n'est pas propre à l'Asie ; on la retrouve en Afrique où l'accent est mis sur les communautés dont font partie les individus (voir la Charte de l'Union Africaine⁸⁵) ; on la retrouve même dans l'antiquité européenne et méditerranéenne préchrétienne, notamment dans l'esprit grec où le citoyen n'est que la partie d'un tout qu'est la *polis* : Antigone en s'opposant à Créon ne fait pas de l'objection de conscience subjective, elle invoque un ordre naturel supérieur au pouvoir des hommes.

Les religions orientales recherchent comme sagesse suprême tantôt la fusion panthéiste avec le grand tout cosmique qui peut déboucher sur une certaine « réification » de l'être humain, tantôt la plénitude d'un détachement à l'égard du monde qui est source du mal et cause de souffrance. Dans les deux cas, l'ordre de la société et la place de la personne humaine en son sein, apparaissent comme indifférents. La réflexion philosophique rationnelle avec une certaine autonomie par rapport à la religion est restée très limitée. Le paradoxe d'une telle attitude au nom des traditions orientales spécifiques, c'est le recours de la part des instances

⁸⁵ P. Art. 17,3. « La promotion et la protection de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la Communauté constituent un devoir de l'Etat dans le cadre de la sauvegarde des droits de l'homme ».

dirigeantes d'un certain nombre de peuples asiatiques au marxisme-léninisme, ne serait-ce que de manière emblématique ; il s'en suit une contradiction flagrante : d'un côté le refus de reconnaître des droits universels de l'être humain au nom du particularisme culturel et simultanément l'invocation à titre de légitimité du pouvoir politique d'un pur produit de la pensée rationaliste occidentale.

Le primat de l'individu et de la personne humaine véhiculé par la culture occidentale à l'échelle mondiale – souvent de manière plus téléologique que réellement accomplie – est ainsi interprété comme la volonté d'imposition impérialiste d'une culture. La colonisation par l'Europe d'une bonne partie du reste du monde à partir du XVI^{ème} siècle jusqu'à la phase colonialiste de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle par une domination politique et militaire s'appuyant sur une supériorité technique et d'organisation a inculqué l'implantation des langues européennes et des contenus conceptuels que toute langue véhicule. La langue des dominants, reproduite localement par la scolarisation, se poursuit aujourd'hui par le leadership économique et culturel de l'occident à travers sa maîtrise de la production et de la diffusion audio-visuelle à l'échelle mondiale.

Un exemple de cet universalisme en tant que domination d'une culture sur toutes les autres nous en est fourni par le droit qui régit ce que l'on appelle parfois la « communauté mondiale ». L'appellation « droit international » procède d'un moment historique de la culture européo-occidentale où régnait l'idéologie nationaliste au point de rendre inséparables les concepts d' « Etat » et de « nation ». La nation n'est qu'une forme historique propre à la culture européenne à partir du XII^{ème} siècle du concept universel de patrie ; ce dernier pouvant se décliner de manière plurielle et simultanée de la part d'un même sujet humain. Toute nation n'est pas un Etat et réciproquement tout Etat n'est pas nécessairement national : l'Etat peut s'incarner dans d'autres formes que la nation. C'est là indéniablement un processus d'inculcation culturelle. Le droit qui régit l'humanité au-delà des Etats est à la fois *inter* et *supra* étatique ; s'il n'est pas au service de l'être humain à la fois individuellement et membre de groupements, à quoi sert-il ? Finalement une bonne partie du monde vit sous plusieurs registres culturels simultanés : le registre ancestral et autochtone et le registre de l'universalisme occidental, parfois davantage.

Mais l'objet principal du rejet de l'universalisme occidental quant aux droits de l'homme, c'est un aspect central de son modèle culturel contemporain : l'individualisme selon une conception absolue de la souveraineté du sujet humain.

1. 3 Le « noyau dur » idéologique dominant au sein de la culture des droits de l'homme : l'individualisme utilitariste et « omni culturaliste »

L'universalisme occidental comporte en son sein principalement trois éléments : l'exaltation de la rationalité anthropologique « naturelle », l'élévation spirituelle du christianisme et l'individualisme prométhéen de la modernité. Ces

trois composantes qui sont entremêlées aujourd'hui, sont apparues successivement dans le temps : les « lumières » de la raison philosophique naissante en Grèce ont accompagné la gestation du judéo-christianisme au point qu'il est possible de parler, à propos du christianisme, d'une « religion de la raison⁸⁶ » ; mais c'est aussi une religion de la personne, divine et humaine, ce qui constitue comme une révolution anthropologique fondamentale : le primat de la personne humaine sur le cosmos et les ensembles sociétaux construits par l'homme. Les lumières combinées de la raison et de la foi chrétienne ont débouché historiquement sur deux énigmes dans l'histoire de l'Occident : pourquoi cette révolution ontologique et morale du christianisme a-t-elle mis tant de siècles à s'incarner dans les normes du droit public des sociétés politiques de l'occident chrétien jusqu'à attendre les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles ? Pourquoi l'athéisme a-t-il surgi de la civilisation chrétienne d'Europe à la même époque sous la double forme de l'individualisme et des collectivismes⁸⁷ ?

La culture des droits de l'homme aujourd'hui, dans le cadre des instances productrices du droit positif aussi bien dans le cadre des Etats que dans celui des systèmes mondiaux et régionaux, qu'il s'agisse du législateur comme du juge et de ceux qui les forment et les inspirent, est un mélange de rationalité, de culture anthropologique chrétienne et d'un individualisme exacerbé. La méthodologie cartésienne centrée sur l'ego pensant est devenu l'atomisme social, le volontarisme et le constructivisme de Hobbes⁸⁸ : au commencement étaient les individus, conçus comme disposant d'une liberté absolue, qui ont créé par un accord de volontés la société en tant que construit artificiel. Adam Smith s'en inspire dans sa vision d'une foule innombrable d'individus ne recherchant que leur intérêt personnel égoïste qui est le ressort même de la société dans son optimalité miraculeuse du fait d'une mystérieuse « main invisible⁸⁹ ». Jérémie Bentham complète le paradigme de la modernité par une morale matérialiste : le bonheur est réduit au plaisir ou plutôt à une mathématique savante des plaisirs individuels collectivement légitimés. Enfin, la célébration de la souveraineté absolue de l'ego est philosophiquement consacrée par Stirner et Nietzsche.

Le thème très actuel en théorie du droit de la « souveraineté du sujet » succédant historiquement à celui de la souveraineté de l'Etat, repose sur l'idée d'une négation de la nature et de ses lois, du moins quant à l'être humain, et d'une affirmation du « tout culturel ». L'homme se façonne lui-même par sa volonté,

⁸⁶ L'expression est utilisée par le Cardinal Joseph Ratzinger en concomitance avec le thème des « trois lumières » dans l'histoire de la raison philosophique : Glaube-Wahrheit-Toleranz, Herder, 2002 ; Foi, vérité, tolérance, Parole et silence, 2005.

⁸⁷ Pour Marcel Gauchet, le christianisme serait la religion de sortie de la religion (*Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989).

⁸⁸ Pour Etienne Gilson (*Le réalisme méthodique*, Paris, Vrin, 1935), tout le début du chapitre 13 de la première partie du Léviathan serait une transposition à l'homme politique de ce que le début du Discours de la méthode dit de l'homme intellectuel ; certaines expressions mêmes de Descartes s'y retrouvent.

⁸⁹ SMITH ADAM, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, Ch. IV, Livre II.

selon ses caprices et ses désirs : son orientation sexuelle est indépendante de la physiologie et de l'anatomie ; il décide de la vie naissante et finissante ; le consentement mutuel est la seule règle suprême entre adultes comme le montre la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme en matière de sado-masochisme ; il modifie selon des lois de majorité démocratique sous l'influence de minorités agissantes, les critères ultimes en matière de moralité et parfois même de croyance humaine collective (l'adhésion officielle à l'évolutionnisme, par exemple).

Une anthropologie atrophiée de l'humanité transparaît dans cette culture dominante : négation de l'ouverture à un sens de la vie autre que le matérialisme calculateur, rejet ou marginalisation de la dimension religieuse de l'homme, relativisme universel des valeurs et détournement du processus démocratique, négation du rôle de la solidarité et des communautés humaines (le thème actuel de déficit du lien social), négation du don et du respect profond de la personne et de sa dignité existentielle. Voilà ce qui fait l'objet d'un rejet de la culture occidentale par les autres cultures humaines sans souvent discerner le fait qu'elle repose sur d'autres piliers en contradiction avec l'individualisme : la rationalité objective et le personnalisme chrétien.

2. UNIVERSALITE DES DROITS DE L'HOMME : ANTHROPOLOGIE OBJECTIVE ET PARTICULARISMES CULTURELS

2. 1 L'universel anthropologique au cœur même des cultures humaines particulières

« Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc. Je sais même grâce à Montesquieu, que l'on peut être Persan, mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie. S'il existe, c'est bien à mon insu...⁹⁰ ». Cette phrase bien connue et souvent citée de Joseph de Maistre manifeste pourtant les limites de sa formation intellectuelle : depuis Aristote au moins, nous savons que c'est au cœur même du particulier concret que gît l'universel abstrait ; il n'y a pas nécessairement antagonisme irréductible entre la singularité des cultures humaines et la reconnaissance d'une structure commune de l'humanité. Les droits fondamentaux de l'être humain ne sont pas le produit d'une seule culture, mais se rencontrent expérimentalement dans toutes les cultures. Comme l'a souligné l'ancien secrétaire général de l'ONU, le Ghanéen Kofi Annan, « il n'est pas nécessaire d'expliquer ce que signifient les droits de l'homme à une mère asiatique et à un père africain dont le fils ou la fille a été torturé ou assassiné. Ils le savent malheureusement beaucoup mieux que nous⁹¹ ». Il y a, sous des formes différentes, une aspiration commune des êtres humains à l'accomplissement de leurs virtualités et à la quête du bonheur dans un sens non réductible aux seuls plaisirs sensibles ni à la seule individualité, incluant la réjouissance suscitée par le bonheur d'autrui.

⁹⁰ DE MAISTRE JOSEPH, *Considérations sur la France*, 1796, Ch. VI.

⁹¹ Cité par Robert Badinter, in « Le Parlement et les droits de l'homme », 50^e anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme, Assemblée Nationale, Paris, 1998.

La récurrence de ce « même » à travers les variétés historiques et ethnologiques met à jour l'existence d'un socle commun que confirme la compréhension mutuelle et la communication entre les cultures. La logique de l'esprit humain interdit le relativisme absolu sous peine d'anéantissement de cette compréhension et de cette communication : ceux qui prétendent que tout est relatif doivent concéder qu'il faut excepter de cette règle le principe qui l'affirme. De même pour les tenants du devenir permanent, l'objection vient cette fois-ci de Platon : « ...comment une chose qui n'est jamais dans le même état pourrait-elle avoir quelque existence ? En outre, elle ne pourrait pas non plus être connue de qui que ce soit : car au moment où l'on s'en approcherait pour la connaître, elle deviendrait autre et différente ». Il y a un être commun et permanent de l'humanité qui est donc universel en soi, dans la réalité et non seulement une valeur, un devoir être propre à la représentation collectivement subjective de telle ou telle culture particulière.

La diversité des cultures et leur respect ne signifient pas nécessairement qu'elles soient égales entre elles comme le voudrait justement un postulat relativiste. Il se peut qu'historiquement, telle ou telle culture soit parvenue dans un domaine ou dans un autre à un développement plus achevé de l'immense potentialité de la réalisation de l'humain. Par exemple, au sein de l'universalisme occidental dominateur, il y a eu un développement historique particulièrement marqué de la rationalité humaine commune. Si, à des degrés divers, on retrouve dans toutes les civilisations des techniques et des éléments de science, des amorces de démarche philosophique souvent mêlées à la religion, ce n'est qu'en Occident et à partir de l'Occident que la rationalité de la raison philosophique et scientifique a atteint un tel degré. Ce constat n'est nullement réductible à une forme nouvelle d'ethnocentrisme occidental-européen : rien ne s'oppose à l'idée que la perception de l'universel se soit plus particulièrement développée au sein d'une culture qui en même temps a voulu imposer ses conceptions à l'humanité toute entière sous la forme de ce qu'on appelle l'universalisme. Au sein du particularisme de la culture occidentale, ne peut-on déceler un approfondissement de la mise à jour de l'universel en tant que patrimoine commun de toute l'humanité ?

Les théories de la connaissance humaine élaborées par Aristote et par Kant ont bien surgi dans une culture spécifique mais pour résoudre une question anthropologique globale. L'universel est un produit de l'esprit humain activé par la perception sensible, mais selon deux explications différentes : ou bien l'universel réside dans chaque chose particulière que perçoivent les sens et l'esprit humain par l'opération d'abstraction le dégage de ce sensible pour en faire de l'intelligible, ou bien la perception confuse d'une réalité extérieure inconnaissable en soi active l'esprit humain législateur universel de cette réalité et de l'agir humain. Autrement dit, ou bien l'universel est dans la réalité puis dans l'esprit, ou bien il est seulement dans l'esprit ; dans tous les cas il existe objectivement et indépendamment des variations de temps et de lieu.

2. 2 La mise en évidence du contenu de l'universalité anthropologique commune

L'expérience commune de la connaissance profane puis scientifique, nous met en présence du contenu de cet universel anthropologique sur les plans physique, psychologique, social et moral tout en sachant que l'unité de la personne humaine implique la non-séparation de ces différents ordres entre eux. En premier lieu, nous ne pouvons que constater une constitution rigoureusement semblable de tous les êtres humains du point de vue biologique et médical. La médecine révèle un universel physique que confirment les travaux contemporains sur le génome humain. Comme l'ont révélé des travaux de recherche publiés en 2001 (revues *Nature* et *Science*), « chaque individu sur terre partage 99,99 % du même code génétique avec le reste des humains. En fait, des individus de groupes raciaux différents peuvent présenter plus de similarités génétiques entre eux que des individus pris au sein d'un même groupe. Les variations individuelles ne représentent que 0,01 % de l'ensemble du génome ». Simultanément, un texte de l'Unesco en tirait les conséquences sous une forme juridique déclaratoire : « *Le génome humain sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine, ainsi que la reconnaissance de leur dignité intrinsèque et de leur diversité. Dans un sens symbolique, il est le patrimoine de l'humanité* » (Article 1^{er} de la Déclaration universelle sur le génome humain, 11 novembre 1997).

L'universalité de l'esprit humain a été évoquée à propos des lois logiques de l'esprit dans le phénomène de la connaissance. La pratique, l'étude et la recherche en mathématiques ne connaissent pas de frontières culturelles; de même en va-t-il pour le fonctionnement identique du rapport des mots aux choses dans l'immense diversité des langues. Les créations artistiques et les représentations des typologies psychologiques de l'humain (caractères, modes de comportements, situations) sont compréhensibles dans toutes les cultures et dans toutes les époques. Par delà toutes les diversités, l'anthropologie sociale nous révèle les mêmes comportements : structure parentale permettant la reproduction humaine (mariage, famille, éducation), structure économique de subsistance et de développement, structure pourvoyeuse de sens de la vie (religion); structure d'ordonnancement collectif pour la paix et la complémentarité harmonieuse des groupes et des personnes (politique). Partout et toujours, le droit apparaît comme un instrument - sommaire ou sophistiqué - participant à la normativité des comportements sociaux et à l'architecture du construit sociétal.

Même si la normativité morale, du fait d'exprimer plus particulièrement le libre arbitre de l'humain, débouche sur une très grande variété culturelle historique et géographique, il est possible néanmoins de discerner des fondamentaux communs repérable pas récurrence ethnologique, comme par exemple : la structure de différenciation du bien et du mal et la quête du bien avec l'expérience simultanée d'attraits séquentiels pour le mal ; la loyauté comme un bien (*pacta sunt servanda*) et la figure du traître comme repoussante ; l'entraide et l'hospitalité par reconnaissance de la similitude dans l'autre et en même temps la discrimination et l'animosité potentielles. Plusieurs textes juridiques

internationaux font référence à « la morale » au singulier, comme supérieure avec la sécurité, l'ordre et la santé publique, à l'exercice des droits juridiquement reconnus : l'article 29, al. 2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme⁹², l'article 18, al. 3 du Pacte international sur les droits civils et politiques⁹³, le Préambule de la Déclaration interaméricaine des droits et devoirs de l'homme (1948)⁹⁴, les articles 8, 9, 10 et 11 de la Convention européenne des droits de l'homme...⁹⁵ Et la liste n'est pas exhaustive.

Il est certain qu'une interprétation historiciste et culturaliste du droit et de la morale, et elle ne fait pas défaut aujourd'hui dans la culture occidentale, peut ramener ces références à une interprétation évolutive sans limites pré-établies plutôt qu'à une reconnaissance de fondamentaux structurels de l'humanité. Mais si l'humanité prétend se construire elle-même, qui la protégera de son subjectivisme démocratique provisoire ? Une fois encore, il faut de l'être pour qu'il y ait du devenir, de l'inaliénable comme le proclament les textes sur les droits de l'homme, pour juger du contingent et de l'éphémère. En outre, certains de ces textes ont été pensés à partir d'une pluralité de représentations culturelles se référant à un socle moral commun à toute l'humanité.

Dans ce socle commun figurent non seulement du structurel intemporel, mais aussi du culturel historique qui concourt à perfectionner l'humanité sur le chemin du temps. La révolution anthropologique – déjà mentionnée – opérée par la culture chrétienne avec l'invention de la sacralité et du primat de la personne humaine et non de la simple individualité, constitue l'un des fondements des droits de l'homme en voie d'universalisation. D'autres cultures religieuses ou éthiques se réclament aujourd'hui des valeurs d'éminente dignité, de liberté responsable, d'égalité fraternelle, de famille humaine issues de cette matrice que les chrétiens

⁹² Article 29,2. « Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique ».

⁹³ Article 18 :1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement. 2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix. 3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.

⁹⁴ « ...Les devoirs d'ordre juridique en présupposent d'autres, d'ordre moral, dont la conception et les fondements sont identiques. (...) Enfin, puisque la morale et les bonnes moeurs constituent les fruits les plus nobles de la culture, l'homme a pour devoir de toujours les vénérer... ».

⁹⁵ Il s'agit du droit au respect de la vie privée et familiale, de la liberté de pensée, de conscience et de religion, de la liberté d'expression et de la liberté de réunion d'association. Dans ces quatre cas, les limites à ces libertés relèvent de la même formule : « ...ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui ».

eux-mêmes ont mis tant de temps à pétrir dans la normativité collective des peuples dont ils faisaient partie. Le courant personnaliste au XX^{ème} siècle⁹⁶ a insisté sur la rapport inséparable entre la personne et les communautés humaines sans lesquelles elle n'existerait pas pour s'opposer à l'inhumanité de l'individualisme comme des collectivismes totalitaires.

2. 3 Le mélange des cultures dans la globalisation et l'optimalité de l'accomplissement de l'humain

La globalisation s'accomplissant principalement pour l'instant par le marché, sa culture opère un brassage mondial des cultures. Mais ce mélange complexe à analyser dans les modes de vie et de penser de chaque être humain, de tel ou tel groupe social, se réalise de manière inégale en fonction de l'importance réciproque des normes de comportement découlant de la religion, de la patrie et de ses traditions et du mimétisme engendrés par les médias. La culture du marché et de la communication à l'échelle mondiale relève d'une domination du mode de vie américain correspondant à un leadership économique, politico-militaire et de production audio-visuelle. Or, au tournant du siècle, l'audiovisuel constituait le deuxième poste des exportations américaines après l'aéronautique.

Cette culture d'origine nord américaine, partagée par une bonne partie des Etats européens, est multiforme et véhicule des anthropologies morales contradictoires, mais avec une prévalence nette du modèle individualiste, hédoniste et culturellement constructiviste. En apparaissant comme l'inspiration dominante des droits de l'homme, ce modèle se heurte à des contradictions internes qui remettent en cause le respect de la dignité d'autrui et nient partiellement la dimension communautaire de la vie humaine : la revendication de la parité homme/femme exclut tout comportement de l'homme comme de la femme réduisant l'être humain à un objet que l'on utilise et que l'on jette ensuite. Pourquoi le principe de précaution appliqué aux choses et aux procédures ne s'applique-t-il pas à la vie humaine embryonnaire ? La famille ne peut être réduite à un agrégat atomistique d'individualités volontaristes et capricieuses ; les rapports entre les êtres humains supposent des engagements réciproques que l'on doit tenir ; la propriété privée, garantie de la dignité humaine, doit assumer une responsabilité sociale individuellement et collectivement ; la démocratie est un droit de l'homme dans la mesure où il est opportun que l'ordre de la société repose sur des choix libres à l'image de la spécificité de l'homme lui-même, mais elle ne peut être l'instance ultime qui décide du sort de ces mêmes droits.

Si les cultures sont le lieu concret d'incarnation de l'universel humain, elles ne l'accomplissent pas pleinement dans leur singularité. Certains éléments de ces

⁹⁶ CHABOT JEAN-LUC, *Le courant personnaliste et la Déclaration universelle des droits de l'homme, Persona y derecho* (Université de Navarre), 2002, n° 46, pp. 73-95 ; également paru dans « Fondations et naissances des Droits de l'homme » (sous la dir. de J. Ferrand et H. Petit), 3 vol., éditions L'Harmattan, coll. « La Librairie des Humanités », Paris, 2003, Vol 1., pp. 325 à 337.

cultures peuvent même s'opposer à l'optimalité de l'universel humain, comme peuvent l'être des rites ancestraux mutilateurs ou d'infériorisation (par exemple : l'excision, l'esclavage, la discrimination, etc.). Mais tout aussi mutilateurs dans le sens d'une atrophie aliénante de l'humanité, peuvent apparaître également certains modèles occidentaux de comportement : la négation implicite ou pratique de la dimension religieuse légitime de l'humanité, un certain pansexualisme qui réduit la quête du bonheur humain à la sexualité, une liberté érigée en absolu entraînant la tyrannie du caprice de l'individu au détriment des autres, un rejet du sacrifice et du renoncement à soi, la négation du don gratuit comme formes de l'amour humain (par exemple : les sacrifices assumés par les parents pour le bien de leurs enfants, etc.).

La connaissance mutuelle croissante des différentes cultures de l'humanité, leur brassage au sein de la mondialisation, doit conduire à deux attitudes : garantir l'originalité et la pluralité des cultures humaines dans ce qu'elles ont de compatible avec l'optimal universel de l'humain, et cette compatibilité est immense ; permettre une réelle comparativité entre tous les modes de vie afin que puisse se réaliser un choix véritablement libre de cette optimalité du développement humain. La culture des droits de l'homme participe aujourd'hui d'une rationalité fortement légitimée au service de l'objectif de l'accomplissement de l'humanité individuelle et collective. Nous savons que la quête d'une bonne et belle vie, relève certes d'un certain avoir, mais surtout d'une intensité d'être qui ne peut provenir que de l'accomplissement des vertus en suivant la droite raison conforme à la nature ; en un mot l'harmonie, expression de tant de cultures.



MONDIALISATIONS ET CULTURES : NOUS SOMMES TOUS DES PASSEURS CULTURELS

Me Lucie LAMARCHE*

Les Francophones des Amériques n'ont pas la tâche facile lorsqu'il s'agit de parler de la mondialisation. Trop souvent, celle-ci est évoquée dans un contexte précis : celui de la mondialisation des marchés et donc, de l'accélération et de l'institutionnalisation des échanges globaux des capitaux. Pour mieux se faire comprendre, la tentation est grande de récupérer l'anglicisme *globalization* lorsqu'il est question de cette mondialisation là. Plusieurs auteurs ont pourtant mis en évidence les multiples facettes de la mondialisation. Elbaz, parle pour sa part *des* mondialisations et propose au moins quatre expressions distinctes du phénomène : (1) la mondialisation des marchés; (2) la mondialisation des signes, portée notamment par la révolution informationnelle⁹⁷; (3) la mondialisation idéale, avec à la clé la domination de l'idéologie néolibérale; et, (4) la mondialisation du politique, laquelle évoque les enjeux de la gouvernamentalité internationale⁹⁸. Leclerc parle d'une mondialisation culturelle comme état d'aboutissement d'une première phase de mondialisation économique. Cet aboutissement serait à la source des problématiques de mondialité⁹⁹.

Le continuum proposé par Leclerc est celui qui retient ici notre attention. Car toutes les facettes de la mondialisation sont inter-reliées et entraînent des conséquences sur la culture, l'identité, le lien social et donc, la dignité humaine. Pour reprendre la typologie proposée par Elbaz et par d'autres, la mondialisation du politique réagit aux conflits de cohabitations (*le vivre ensemble*) physique et virtuelle générés par la mondialisation. En ce sens, mondialisation et diversité culturelle (ou interculturalité) sont des enjeux plus inter-reliés qu'il n'y paraît à première vue. Nous entendons explorer ici certaines facettes de cette réalité.

Dans un premier temps, nous réitérerons les phénomènes qui sont à la source de la mondialisation culturelle, perçue ici comme source potentielle (mais non systématique) de conflits et d'exclusions. Dans un second temps, nous explorerons les enjeux de la liberté culturelle à titre de principe assurant la promotion et la protection de la diversité culturelle. Il s'agira d'un retour sur la proposition promue par le PNUD dans son Rapport de 2004 sur le développement humain.

* Me Lucie Lamarche, Ph d., est professeure titulaire De la Chaire Gordon F. Henderson en droits de la personne, Faculté de droit de l'Université d'Ottawa.

⁹⁷ Ce concept est tiré des travaux de M. Castells, voir *The Rise of the Network Society*, 1996.

⁹⁸ MIKHAEL ELBAZ, « L'inestimable lien civique dans la société monde », dans Mikhael Elbaz et Denise Helly (éds.), *Mondialisation citoyenneté et multiculturalisme*, L'Harmattan et PU Laval, Québec, 2000, 5-31, à la page 9. Voir aussi M. ALBROW, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1997.

⁹⁹ GÉRARD LECLERC, *La mondialisation culturelle, les civilisations à l'épreuve*, PUF, 2000.

Dans un troisième temps, nous nous pencherons sur les enjeux de politiques publiques nationales destinées à la gestion du pluralisme culturel (ou multiculturalisme ou inter culturalisme ou diversité culturelle¹⁰⁰) en utilisant l'exemple canadien et québécois. Essentiellement, il s'agira de savoir si de telles politiques doivent d'abord répondre aux besoins identitaires des membres des groupes culturellement constitués ou plutôt mobiliser les forces identitaires dans l'espace politique. Peut-on ou doit-on réconcilier ces deux fonctions ?

Enfin, nous examinerons l'avantage que représente le repositionnement des enjeux identitaires dans la logique des droits culturels, qualifiés de droits de relations. Les droits culturels sont en effet les enfants mal aimés de la famille des droits de la personne. Tous présument de leur existence et de leur utilité, mais peu s'attardent aux conséquences de leur reconnaissance.

1. Mondialité, Village global et Identités mutantes : de gré, de force ou autrement

La littérature scientifique, issue de nombreuses disciplines, n'est pas timide lorsqu'il s'agit de parler de la mondialisation. Comment, toutefois, en arrive-t-on à parler de mondialisation culturelle ? Plusieurs des explications offertes gravitent autour des temps et de l'espace de la mondialisation.

Ainsi, des auteurs ont exprimé une fascination pour les temps de la mondialisation. Gérard Leclerc, par exemple, parle de l'émergence d'une planète unique, gérée par un temps synchrone¹⁰¹. D'autres sont plutôt préoccupés par le coût humain de cette accélération du temps universel. Ils démontrent que la vitesse de transmission des informations intra et inter communautaires raccourcit, affectant ainsi la vie des communautés, et donc celle des communautés culturelles¹⁰². D'aucuns sont sceptiques à cet égard et préféreront croire que le temps des traditions peut survivre au temps synchrone de la mondialité. Quoi qu'il en soit, tous reconnaissent le fait que même le temps des traditions (plus lent) devient un temps culturel métissé (plus rapide en raison de la pénétration accélérée des nouveaux signes et des symboles culturels).

Enfin, certains auteurs s'intéressent précisément au processus de formation identitaire à l'heure d'un temps planétaire. On explore le concept d'identités en réseaux que l'on décrit comme plus volatiles et plus individualisées¹⁰³. On regarde aussi du côté des identités multiples¹⁰⁴. Le temps de l'identité pérenne serait donc révolu.

¹⁰⁰ Pour les fins de notre propos, nous utiliserons indistinctement les expressions : *diversité culturelle*, *multiculturalisme* ou *inter culturalisme*. Les expressions « *droits culturels* » et « *liberté culturelle* » revêtent toutefois un sens particulier qui sera précisé.

¹⁰¹ *Idem*, p. 466.

¹⁰² ZYGMUNT BAUMAN, *Le coût humain de la mondialisation*, Pluriel Actuel. Hachette, 1999.

¹⁰³ R. TSAGAROVIANOU et al, *Cyberdemocracy, Technology, Cities and Civic Networks*, Routledge, 1998.

¹⁰⁴ PIERRE DE SENARCLENS, *La Mondialisation, théories, enjeux et débats*, 3^{ie} éd., Paris, A. Colin, 2002.

Entre les fatalistes qui dénoncent l'instantanéité des constructions culturelles fragiles et les nostalgiques qui regrettent le temps des marqueurs de l'identité pérenne, restent les mondialistes pragmatiques. De gré, de force ou autrement, chacun vit selon des repères culturels de plus en plus métissés et qui se transforment sur des temps de plus en plus courts.

Au sein des sociétés riches, les membres des groupes dominants se distinguent par leur capacité de construire et de déconstruire des marqueurs identitaires, au gré de leurs préférences et de leurs besoins. Au sein des sociétés les plus pauvres, la même information transmise à la même vitesse, produira des résultats variés qui iront de la colère (de ne pas exister culturellement ou encore d'être culturellement menacé), à la frustration (d'être avalé par une culture qui prône une idéologie de marché accablante et appauvrissante) à l'intérêt (à l'heure de la mondialisation des communications, certains nouveaux savoirs et pouvoirs deviennent accessibles et compréhensibles). C'est donc habité de ces sentiments divers et plus ou moins durables que le migrant (volontaire ou non) prendra la route du monde, rendant trouble la classique division culturelle entre le Nord (et sa culture dite occidentaliste) et le Sud (et sa culture dite traditionnelle). Mais c'est aussi en gardant un œil sur le monde que celui qui ne voyage pas saura qu'il existe d'autres référents culturels que ceux de son village et qu'il peut aussi, à sa façon, vivre en réseau de communautés¹⁰⁵.

Geertz définit la culture comme un système de significations communément partagées par des individus membres d'une même collectivité. Ainsi, la culture donnerait un sens à l'identité qui, à son tour, détermine la mobilisation identitaire¹⁰⁶. Il est toujours tentant de réduire ces significations à la religion, au folklore ou à la tradition. Mais une culture de pauvreté, tout comme une culture d'oppression, est aussi une culture ! On pourrait donc dire que la mobilisation identitaire est par essence politique. Toutefois, dans le contexte de la mondialisation, comme le souligne Leclerc, chacun vit son temps propre, socle de l'identité individuelle et collective. Cela en inquiète plusieurs : peut-on imaginer une citoyenneté politique décentrée, ou sans lieu géographique, pour reprendre l'expression de Viriolo¹⁰⁷? Doit-on considérer que les nouveaux modes de constructions identitaires sont individualisés au point de réduire le politique à l'appartenance, voire au repli identitaire ?

Car la mondialisation emporte avec elle sa part importante de conflits issus de la géopolitique des identités culturelles. Dans des espaces très localisés, ou totalement délocalisés, s'opposent : la pluralité et de l'unité, l'isolement et l'échange, les traditions particularistes et la modernité universaliste, les religions et

¹⁰⁵ Chaque jour, tout comme mes collègues des universités canadiennes, je reçois des courriels de jeunes étudiants et étudiantes africains, latino américains et asiatiques me demandant mille choses. J'appartiens donc aussi à l'une de ces communautés virtuelles.

¹⁰⁶ C. GEERTZ, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.

¹⁰⁷ P. VIRIOLO, « Un monde surexposé : fin de l'histoire ou fin de la géographie ? », *Le Monde diplomatique*, août 1997.

la science, ainsi que les réactions identitaires et les nécessités de la communication et de l'échange¹⁰⁸. Il s'en trouvera aussi pour débattre des liens entre le néocolonialisme et la culture mondialisée, histoire de mettre en évidence les liens entretenus par les élites locales entre la *vraie* culture et la sauvegarde des privilèges¹⁰⁹. Comme si les choses étaient si simples.

La mondialisation reproduit aussi (et peut-être plus que jamais) des rapports économiques entre les cultures dominantes et les cultures dominées. Les cultures dominantes sont habituellement (mais pas toujours) celles des économies dominantes, tant sur le plan national qu'international. On constate donc que l'exclusion dont est victime une personne ou un groupe de personnes associant leur identité aux cultures dominées ou minoritaires entraîne des conséquences sur l'exercice de tous les droits. Non seulement les personnes issues de ces groupes sont peu susceptibles de bénéficier d'un élargissement de leurs chances sociales, pour reprendre l'expression du PNUD¹¹⁰, mais en sus, la mondialisation et les corrections proposées afin d'atténuer les effets négatifs et préjudiciels de cette dernière, imposent à leurs victimes des étiquettes issues de catégories réductrices : pauvres, vulnérables, etc. Ces nouvelles catégories identitaires, créées par les managers de la mondialisation, s'ajoutent à des marqueurs identitaires plus classiques : origine ethnique, langue, religion, race, etc. Peut-on dorénavant les dissocier ?

La mondialisation économique comporte donc des enjeux particuliers et qui concernent la mondialisation culturelle : elle transforme certaines crises identitaires en « problèmes transitoires à résoudre »¹¹¹. Ainsi, on peut être exclu du savoir, du pouvoir, de l'échange, voire de l'accès aux biens de base en quantité et en qualité suffisante au nom d'un préjugé, d'un mode de vie ou des reliquats de la colonisation. Mais la mondialisation tolère aussi d'autres revendications identitaires dont elle s'accommode : l'identité sexuelle, l'allégeance écologiste, le féminisme, etc. L'effet mondialisation serait donc de laminer certaines exclusions identitaires, et donc, de nier l'existence même de discriminations amplifiées par le phénomène. Rien de tel que le mésusage des concepts pour s'en convaincre. A titre d'exemple, retenons cet extrait de la Déclaration du Millénaire : « *les différences qui existent au sein des sociétés et entre les sociétés ne devraient pas être redoutées ni réprimées, mais vénérées en tant que bien précieux de l'humanité* »¹¹². Mais que tentait donc de dire là l'Assemblée générale des Nations Unies ? Qu'un bien précieux est un bien rare dont l'accessibilité est problématique ? Que la diversité humaine n'est pas un bien économique ? Ou plus simplement, mais de manière non moins

¹⁰⁸ LECLERC, supra, note 3, p. 8.

¹⁰⁹ Consulter les intéressants débats soulevés dans l'ouvrage *Beyond Rights Talk and Culture Talk, Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*, Mahmood Mamdani (éd.), St Martin's Press, 2000, New York.

¹¹⁰ *Infra*, note 16.

¹¹¹ Il est vrai que le repli identitaire, voire autoritaire, est à la source de plusieurs conflits. Ces stratégies explosives ne s'expliquent toutefois pas a priori par des caractéristiques identitaires ou encore par les stratégies des élites, mais bien plutôt par des exclusions cumulatives et souffrantes.

¹¹² Doc NU A/RES/55/2, Déclaration du Millénaire, 2000, sous Principes et Valeurs.

dramatique, que la réification des identités culturelles est plus importante que la lutte contre les discriminations ? C'est dans ce contexte que le PNUD a senti le besoin de remettre les pendules à l'heure, dans son Rapport (2004) sur le développement humain, en proposant la traduction du concept politique et sociologique de diversité culturelle en celui, plus juridique, de liberté culturelle. Pourquoi ?

2. Le développement humain et la liberté culturelle : la vision du PNUD (2004)

Le Rapport du PNUD (2004) sur le développement humain s'intéresse à la diversité culturelle ou, plus précisément, à la liberté culturelle¹¹³. Pour le PNUD, il est clair que la diversité culturelle n'est pas tant un bien précieux¹¹⁴ que l'expression du respect d'une liberté fondamentale : celle de s'exprimer, de communiquer, de s'associer et de s'identifier en fonction de son identité. Selon le PNUD, la diversité culturelle est l'un des piliers du développement humain et ne peut être évaluée sans tenir compte des procédés qui y participent et du rôle que joue la liberté humaine dans la manière dont les choses sont décidées¹¹⁵. La liberté culturelle est donc importante pour évaluer les échecs et les succès dans les sphères sociales, politiques et économiques du développement.

Le PNUD constate que plusieurs procédés, et non seulement la pauvreté, mènent à des exclusions de la participation citoyenne et que ces procédés limitent toutes les libertés des individus. Ces exclusions seraient essentiellement de deux natures : l'exclusion de participation (fondée sur des stéréotypes et des préjugés ou sur la discrimination. Très souvent, les inégalités de participation à la vie politique se trouvent au cœur des revendications non résolues des communautés culturelles) et l'exclusion fondée sur le mode de vie. Cette dernière exclusion participe de la négation de la diversité et appelle un politique de la reconnaissance des perspectives distinctes. Cette reconnaissance se destine à la détermination d'un concept de justice large et essentiel au développement humain, lequel est issu de la protection efficace de la liberté culturelle.

Ainsi posé, l'enjeu devient l'équité et la justice dans la répartition des libertés et ce, en remplacement de l'équité concurrentielle (entre les groupes) comme conséquence du multiculturalisme ou du pluralisme culturel et identitaire. Les valeurs de justice et d'équité ainsi promues dépendront à leur tour d'une mobilisation identitaire destinée à l'identification des zones d'aménagement de la richesse collective (institutions publiques, écoles, hôpitaux, etc.) et l'ampleur de ces zones sera fonction des capacités politiques de résoudre les conflits entre la répartition des libertés et celle des privilèges destinés aux groupes les plus

¹¹³ Programme des Nations Unies pour le développement, PNUD, Rapport mondial sur le développement humain 2004, *La liberté culturelle dans un monde diversifié*. En ligne à : <http://hdr.undp.org/reports/global/hdr2004/chapters/french>

¹¹⁴ *Supra*.

¹¹⁵ *Supra*.

puissants dans une société donnée (concurrence). Cette approche permet le passage d'un concept de diversité culturelle, abstraite et glorifiée, à celui de libertés culturelles, lesquelles doivent tenir compte, aux fins de leur définition, des risques d'exclusion. Le PNUD fait donc écho aux thèses de Fraser¹¹⁶ qui dénonce chez les grands penseurs de la reconnaissance identitaire, tels Taylor¹¹⁷ ou Honneth¹¹⁸, le positionnement de la reconnaissance comme une affaire de réalisation du soi par opposition à une affaire de justice¹¹⁹.

La liberté culturelle nécessitera donc des mesures (politiques publiques) positives et proactives destinées à la « reconnaissance » des identités culturelles¹²⁰. Ces mesures se destineront aussi à la correction des exclusions de participation et des exclusions socio-économiques¹²¹.

L'élargissement équitable des chances sociales et la correction des exclusions socio économiques fondées sur les identités culturelles à la source des discriminations interpellent directement non seulement les droits civils et politiques, mais aussi les droits économiques et sociaux, et ce sans nier pour autant le besoin d'une gouvernance démocratique munie d'institutions délibératives destinées à résoudre les « conflits » de libertés culturelles. Il ne s'agit pas seulement de corriger les exclusions socio-économiques de base mais aussi d'encourager l'asymétrie culturelle dans l'allocation des ressources et dans la répartition des libertés. Cette proposition fait contrepois au risque d'isolement identitaire, lequel ne comporte aucune dimension historique, systémique ou économique issue de la discrimination ou de l'exclusion.

L'idée rejoint d'assez près le cheminement des expériences canadienne et québécoise en matière de multiculturalisme et d'interculturalisme, là où les politiques publiques ont tenté depuis bientôt 30 années de gérer les conflits de libertés culturelles. Un très bref survol de l'expérience servira à illustrer le type de politiques publiques de gestion de la diversité souhaitées par les institutions internationales, notamment le PNUD.

3. Le cas du Canada : institutionnaliser la diversité ou nier les discriminations ?

L'équilibre constitutionnel du Canada repose notamment sur la reconnaissance de l'existence de peuples fondateurs (anglophone, francophone et autochtone

¹¹⁶ N. FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, La Découverte, Paris, 2005.

¹¹⁷ C. TAYLOR, «The politics of Recognition» in Amy Gutman, *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994.

¹¹⁸ AXEL HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2000.

¹¹⁹ Fraser exclut de ce groupe Will Kymlicka qui « propose de traiter la possibilité d'accéder à une structure culturelle intacte comme un bien essentiel devant être distribué équitablement ». Voir N. Fraser, *supra*, note 19, p. 52, note 9. Voir aussi Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Press, 1995. Kymlicka est le maître d'œuvre intellectuel de la politique canadienne du multiculturalisme adoptée dans les années '80.

¹²⁰ PNUD, *supra*, note 16, à la page 37.

¹²¹ *Idem*, à la page 103.

pour qui certains droits collectifs, notamment linguistiques, sont protégés) et sur celle de la diversité des habitants, laquelle est à la source de la politique du multiculturalisme. On a toujours présenté l'approche canadienne du multiculturalisme comme une approche se destinant à préserver la richesse du patrimoine culturel canadien et à éviter l'assimilation pure et simple des immigrants et des immigrantes. La Loi de 1985 sur le multiculturalisme¹²² énonce les principes qui ont gouverné l'action gouvernementale et les politiques publiques à cet égard, tant au Canada qu'à l'étranger¹²³. Le Préambule de la Loi précise que cette stratégie se destine à réaliser l'égalité de tous les Canadiens dans les secteurs économique, social, culturel et politique de la vie quotidienne¹²⁴. De manière concrète, les politiques publiques mises de l'avant ont consisté à supporter la valorisation d'événements et de pratiques culturelles mais non pas la création de mécanismes institutionnels parallèles destinées à des communautés particulières. Le multiculturalisme canadien n'équivaut donc pas à la reconnaissance de droits différenciés pour les communautés culturelles du Canada¹²⁵. Au bilan toutefois, on constate au Canada (hors Québec) un faible coefficient d'inter culturalité effective, les communautés culturelles se retrouvant souvent en concurrence culturelle, et donc politique. Cette situation crée des conflits de très basse densité, mais, néanmoins, des conflits.

A titre de nation distincte, le Québec a adopté en 1990 sa propre politique dite d'inter-culturalisme¹²⁶. Ainsi, le Québec reconnaît le fait du pluralisme identitaire et culturel et définit les conséquences de cette reconnaissance dans les termes d'un contrat qu'il qualifie de moral entre le nouvel arrivant et la société québécoise. Au coeur de ce contrat, se trouvent les valeurs communes telles la langue, la démocratie, etc. Le modèle québécois vise à faciliter la greffe des nouveaux venus à la nation et à son espace symbolique et institutionnel. Il ne nie pas cependant le besoin d'aménagements culturels et institutionnels.

Malgré la promotion de diverses politiques publiques inspirées tantôt du multiculturalisme, tantôt de l'inter culturalisme, les récentes années ont donné lieu à un recentrage des revendications des communautés identitaires autour de la lutte contre les discriminations systémiques (phénomène qui évoque les exclusions fondées sur des stéréotypes issus de l'appartenance à un groupe donné : religion, appartenance sexuelle, sexe, langue, etc.). La jurisprudence canadienne a ainsi été amenée à promouvoir le concept de l'accommodement raisonnable, lequel exige l'aménagement d'une règle en apparence neutre en fonction des croyances, des

¹²² Loi sur le multiculturalisme canadien, L.R. (1985), ch. 24 (4e suppl.), remplacée par la Loi sur le maintien et la valorisation du multiculturalisme au *Canada*, 1988, ch. 31.

¹²³ Art. 5 (1) (a).

¹²⁴ Dernier paragraphe du Préambule.

¹²⁵ PIERRE BOSSET ET PAUL EID, *Droit et religion : de l'Accommodement raisonnable à un dialogue internormatif ?*, in XVII^{ème} Conférence des juristes de l'État, Éditions Yvon Blais, Cowansville, Québec, 2006, p. 63.

¹²⁶ Ministère des communautés culturelles et de l'Immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble, Énoncé de politique en matière d'intégration*, 1990.

particularités et des besoins des membres des communautés concernées. Alors qu'au Canada, ce concept fait tranquillement son chemin, ce n'est pas le cas au Québec où se heurtent les valeurs civiques communes et les accommodements. Au Canada, les accommodements tendent à renforcer l'affirmation identitaire sur le mode de la revendication individuelle, menaçant en cela la dimension politique des conflits interculturels. Les tribunaux sont ainsi devenus, à coup d'ordonnances, les arbitres de la répartition des libertés dans l'espace public. Au Québec, toutefois, on cherche encore à déterminer la ligne de partage entre les valeurs civiques communes et l'accommodement. Le débat est donc situé dans l'espace politique¹²⁷.

Il semble donc que rien ne sert de dissimuler les enjeux de discrimination qui sont souvent au cœur des concurrences identitaires. Il faut plutôt veiller à bien identifier ces derniers. Or, à cet égard, il vaut de souligner les liens entre la mondialité et la discrimination, historiquement fondée sur les caractéristiques pérennes d'un individu (race, sexe, origine ethnique, religion, etc.). La mondialisation accélère la construction et la déconstruction d'identités qu'on ne saurait désormais définir en fonction uniquement de caractéristiques stables. Elle accroît aussi les mises en présence de personnes dont les identités pourraient se révéler conflictuelles, surtout dans un contexte néolibéral où domine la lutte pour le partage de ressources publiques qui se raréfient. Enfin, la mondialisation participe au phénomène de l'émergence d'identités successives, multiples et multi-composites qui sont elles mêmes traversées de rapports dominants-dominés.

Comment fixer le rôle des politiques publiques destinées à la gestion de la diversité ? Le principe d'égalité suffit-il à la tâche ? Ne constitue-t-il pas plutôt une menace à la cohésion ou au lien social en encourageant des pratiques concurrentielles et individualisées au détriment du dialogue politique ? Encore faut-il que les communautés identitaires concernées soient d'une part mobilisables, sur le plan politique, et mobilisées. Qu'elles se perçoivent plus que comme la somme d'individus partageant des caractéristiques communes à un point donné d'une trajectoire. L'expérience canadienne et québécoise révèle qu'en somme, on n'échappe pas au nom de la vertu (la diversité comme valeur positive) aux conflits politiques et aux exclusions issues de la mise en présence de communauté complexes aux marqueurs incertains et que ce défi est amplifié par les temps et les particularités de la mondialisation économique et culturelle. Devant un tel défi, on ne peut que constater combien on a eu tort de négliger les droits culturels à titre de droits de la personne. Des questions doivent toutefois trouver réponse. Quelle est la valeur ajoutée des droits culturels définis comme des droits de la personne ? Quelle est la nature du projet ainsi proposé dans le contexte de la mondialisation ?

¹²⁷ Depuis la livraison de cet article, la Commission québécoise de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC) a terminé ses travaux et rendu son rapport final. Voir Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir, le temps de la consultation*. Disponible à : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>

4. Enjeux identitaires et droits culturels

L'Observatoire de la diversité et des droits culturels de l'Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme de l'Université de Fribourg fait depuis de nombreuses années la promotion d'un projet de déclaration sur les droits culturels¹²⁸. Ce projet repose sur deux idées maîtresses. D'une part, on y affirme que la culture concerne les valeurs, les croyances, les langues, les savoirs et les arts ; les traditions, les institutions et les modes de vie par lesquels une personne ou un groupe expriment les significations qu'ils donnent à leur existence et à leur développement (art. 1). Implicitement, cette proposition nous invite à sortir de la dichotomie libertés fondamentales (droits de la personne) et culture (sciences sociales) pour penser de manière unifiée à la culture humaine. D'autre part, le projet de déclaration propose que l'identité culturelle soit comprise comme l'ensemble des références culturelles par lequel une personne (ou un groupe) se définit, se manifeste et souhaite être reconnu. L'identité culturelle implique les libertés inhérentes à la dignité de la personne et intègre dans un processus permanent la diversité culturelle, le particulier et l'universel, la mémoire et le projet (art. 1). Naît ainsi le droit à l'identité culturelle, droit qui repose sur un choix, à savoir celui de toute personne de se référer ou non à une ou à plusieurs communautés culturelles simultanément ; et ce, sans considération de frontières, tout comme celui de modifier ce choix. Les droits culturels sont donc des droits qui s'exercent de manière non dogmatique. Leur contenu varie dans le temps, dans l'espace et les migrations contribuent à hybrider les contenus culturels.

Le Groupe de Fribourg estime que le droit à l'identité culturelle et les droits culturels agissent comme des vecteurs de sens et des moteurs de politiques publiques et privées dans plusieurs secteurs de la vie en communauté : la vie culturelle, l'éducation, l'information, la vie économique et la gouvernance démocratique. Ainsi, tous les acteurs (et notamment les acteurs étatiques) auraient l'obligation de veiller à consacrer le maximum des ressources disponibles au respect des droits culturels de chacun. Cette obligation n'est pas que négative (ne pas porter atteinte) mais elle est aussi proactive ou positive en ce que la reconnaissance des droits culturels (si changeants soient-ils) comporte des conséquences sur la distribution des richesses d'une société (éducation, santé, culture, emploi, etc.).

Cette proposition est intéressante à plusieurs égards. D'une part, elle pose les problèmes de discrimination dans une perspective politique, à l'heure où se multiplient les stratégies individualisées de plaintes de nature discriminatoire. Bien qu'elle définisse les droits culturels comme des droits individuels de relations, elle propose aussi que le respect des droits culturels (ou la promotion concrète de la diversité culturelle) bénéficie comme à l'humanité à la manière d'un bien commun ; et ce, sans négliger le besoin de recours effectifs dans l'éventualité d'atteintes aux droits culturels d'un individu. D'autre part, en utilisant une

¹²⁸ Voir Déclaration de Fribourg, octobre 2006, <http://www.unifr.ch/iiedh/droits-culturels/odc-documentation/odc-declaration-fribourg/DCfribourg-fr.pdf>

définition ouverte et texturée de la culture, elle évite le piège des concurrences entre membres de groupes victimes de discriminations interdites. Par exemple, en recourant aux dimensions culturelles des croyances religieuses, n'évite-t-on la tentation de sombrer dans des clichés tels celui du choc des civilisations ? Il n'y a pas de choc des cultures ; il n'y a que des cultures dominantes qui ont pour effet de nier les droits culturels de chacun.

A l'heure de la mondialisation culturelle, ne doit-on pas considérer que la reconnaissance des droits culturels constitue un rempart utile et effectif contre le laminage culturel ? L'ère des politiques de multiculturalisme se destinait à la lutte contre l'assimilation nationale dans des contextes où il était possible de déterminer quels attributs culturels devaient bénéficier de mesure de sauvegarde. L'ère des droits culturels, pour sa part, propose une re-mobilisation identitaire positive et non défensive. Nous sommes tous et toutes des passeurs culturels.

Le projet de déclaration sur les droits culturels promu par le groupe de Fribourg ne souhaite pas se substituer à la lutte contre les inégalités, mais croyons nous plutôt, l'enrichir d'un projet collectif où nous sommes tous égaux sur la base de notre patrimoine culturel respectif.

L'Unesco a adopté en octobre 2005 la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*¹²⁹. Le 6^{ème} Considérant de cette Convention propose la diversité culturelle comme élément stratégique des politiques de développement¹³⁰. Le paragraphe (g) de l'article premier de la Convention reconnaît la nature spécifique des activités, biens et services culturels en tant que porteurs d'identité et le paragraphe (i) de ce même article engage les États parties en vue du renforcement de la coopération afin de promouvoir la diversité des expressions culturelles au sein des pays en voie de développement.

Le premier principe énoncé à l'article 2 de la Convention affirme que la diversité culturelle ne peut être protégée et promue que si les droits de l'homme (*sic*) et les libertés fondamentales, telles la liberté d'expression, d'information et de communication et le choix des expressions culturelles sont garantis. Le troisième principe de ce même article reconnaît l'égalité de dignité, non pas de tous les humains porteurs d'identités culturelles, mais bien de toutes les cultures, y compris celles des personnes appartenant à des minorités et celles des peuples autochtones.

Le champ d'application de cette Convention concerne la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles (art. 3) qui sont le résultat des libertés créatives et non entravées des individus et des créateurs. Le moteur de cette Convention réside dans la protection et la sauvegarde des politiques et des mesures qui renvoient à la culture, à l'expression et aux contenus culturels.

¹²⁹ Disponible en ligne et en français à : <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919f.pdf>

¹³⁰ Voir aussi l'article 6 : la protection, la promotion et le maintien de la diversité culturelle sont une condition essentielle du développement durable.

Cette Convention, nécessairement imparfaite et à certains autres égards, insatisfaisante, pose néanmoins les jalons d'un modèle de sauvegarde des politiques publiques à dimension culturelle. En d'autres mots, il a été possible (bien que difficile) de faire en matière de politiques culturelles ce qu'il semble encore impossible de faire à l'égard d'autres politiques publiques qui devraient considérer, respecter et promouvoir les droits culturels.

Conclusion

Depuis les événements du 11 septembre 2001, on assiste à la fabrication d'un discours qui tend à opposer les religions, les cultures et les civilisations. Ces oppositions sont par ailleurs souvent entretenues. Certains seront ainsi tentés de croire que seule une culture laminée, unique et impériale est source de sécurité dans un monde globalisé. Cette thèse absurde et dangereuse, qui nie le potentiel conflictuel de la mondialisation culturelle, est à la limite une thèse apolitique qui renvoie les individus et les communautés à des espaces privés et neutralisés. De manière plus subtile, certaines institutions ont plutôt choisi de vanter abstraitement les mérites de la diversité culturelle, plus value potentielle d'un monde qui prend acte des différences sans pour autant agir en conséquence. Cette approche nie pour sa part ce que le corpus des droits de la personne et des peuples a mis des décennies à mettre à l'agenda : la dénonciation du rôle économique et géopolitique des discriminations systémiques.

Or, la culture est un attribut inhérent à la dignité humaine. De cette dignité, la culture tire sa force et sa résistance. Elle est donc garante de plus que d'un rempart contre les discriminations. Elle est en fait une valeur universelle aux contours insaisissables et bien plus complexes que ceux qu'on nous propose dans une logique d'opposition. Il n'est donc plus possible de dissocier culture et droits humains. Pas plus qu'il n'est possible de limiter les phénomènes culturels aux luttes ethniques, tribales, religieuses ou nationales.

En fait, la mondialisation renforce cette évidence en bousculant le temps et l'espace culturels. L'ère des grands voyageurs qui consignaient minutieusement les détails de la découverte des nouvelles civilisations est révolue. Nous sommes tous, de gré ou de force, devenus des métis et des passeurs culturels. Nous sommes donc tous culturellement égaux à cet égard. Et si la culture est un bien précieux, il doit être protégé au plus près de nous au nom de cette égalité reconquise, notamment, par la mondialisation. Paradoxalement, l'espace politique le plus approprié aux fins de cette protection est l'espace local ou national, là où se dessinent au quotidien les politiques publiques. Il faut donc retourner à cet espace le bénéfice des mobilisations identitaires et mettre fin à leur dénonciation.



PRINCIPE UNIVERSEL DU CONSENTEMENT AUX SOINS MÉDICAUX ET PERSPECTIVES INTERCULTURELLES : EXPÉRIENCES THÉRAPEUTIQUES AU TOGO

Jean-David Yram HOUNKPATI* & Didier Tètèvi AGBODJAN**

Le droit à la santé est, pour toute personne humaine, un des principes fondamentaux indispensables à la dignité consubstantielle de l'être humain. L'indicateur de résultat en matière de droit à la santé est, d'après le dispositif préambulaire de l'Organisation Mondiale de la Santé¹³¹, « *l'état complet de bien-être physique, mental et social* ». L'indicateur de l'OMS s'inscrit dans une hypothèse haute où être en bonne santé signifie un état de bien être situé au-delà de la simple absence de maladie ou d'infirmité. La Charte internationale des droits de l'Homme précise le contenu juridique du droit à la santé dans le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966¹³², au premier paragraphe de l'article 12¹³³. Le droit à la santé y est défini aussi avec un indicateur de résultat superlatif : « *le meilleur état de santé physique et mentale* » possible.

Le pacte international, en définissant le droit à la santé du point de vue des droits humains use d'un superlatif qui est ici tempéré par un double indicateur de moyens. Le résultat du droit à la santé sous la forme d'un état de santé « idéal-superlatif » est inscrit dans un ordre « réaliste-relatif » au gré des circonstances. En réalité, les *indicateurs absolus de résultat* ont trait, d'abord, aux obligations soumettant l'Etat non seulement à la reconnaissance de ce droit mais aussi à l'adoption de mesures juridiques, politiques et administratives particulières dont celles précisées au paragraphe 2 de l'article 12¹³⁴. Les *indicateurs relatifs de résultat*,

* Docteur en Médecine, Docteur en Ethique et Médecine légale, Docteur en Méthode d'analyse des Systèmes de Santé.

** Docteur en Droit, Formateur sanitaire et social, diplômé d'Ethnologie, Membre de la Chaire Unesco

¹³¹ Constitution de l'OMS adoptée par la Conférence internationale de la Santé à New York le 22 juillet 1946 et entrée en vigueur le 7 avril 1948, en ses amendements respectifs des 26^{ème}, 29^{ème} et 39^{ème} Assemblées mondiales de la Santé entrés en vigueur les 3 février 1977, 20 janvier 1984 et 11 juillet 1994.

¹³² Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels adopté le 16 décembre 1966 par l'Assemblée générale des Nations Unies en sa Résolution 2200 A (XXI) et entré en vigueur le 3 janvier 1976.

¹³³ Article 12 §1 : Les Etats parties au présent Pacte reconnaissent le droit qu'a toute personne de jouir du meilleur état de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre.

¹³⁴ Les mesures que les Etats parties (...) prendront en vue d'assurer le plein exercice de ce droit devront comprendre (...) :

- a) La diminution de la mortalité et de la mortalité infantile, ainsi que le développement sain de l'enfant;
- b) L'amélioration de tous les aspects de l'hygiène du milieu et de l'hygiène industrielle;
- c) La prophylaxie et le traitement des maladies épidémiques, endémiques, professionnelles et autres, ainsi que la lutte contre ces maladies;

en revanche, mettent en rapport les résultats avec d'une part, les circonstances socioéconomiques qui déterminent les réalités de l'Etat considéré. D'autre part, il faut relever que les indicateurs relatifs de résultat sont rapportés aux moyens individuels que les personnes déploient en matière de santé. En effet, l'énoncé de l'article 12 du Pacte semble préciser cette part de responsabilité à l'endroit de la personne de l'usager à travers la formule «... *qu'elle soit capable d'atteindre* ». Le caractère relatif de l'indicateur de résultat ne dispense donc pas d'indicateurs de mesure du degré d'engagement des Etats par rapport aux obligations immédiates et à celles visant à améliorer progressivement l'existant dans les proportions d'une éventuelle croissance économique¹³⁵. En complément ou en association, l'aspect relatif de l'indicateur de résultat prend en charge la responsabilité de la personne quant à sa promotion sanitaire. La responsabilité individuelle, en effet, serait à établir en lien avec les moyens de jouissance et d'exercice rendus disponibles et effectifs par l'Etat. En effet, d'après les observations générales sur le droit à la santé, les critères de relativité peuvent concerner les:

- Situations « biologique et socioéconomique des individus au départ » ;
- Parcours ou biographie des personnes ou groupes considérés,
- « Ressources disponibles » de l'État¹³⁶.

Les analyses qui précèdent montrent que le droit à la santé s'exerce avec une série de libertés composantes ou droits connexes permettant de créer les conditions d'une réelle jouissance du droit à la santé dans la dignité reconnue aux personnes. L'ensemble des conditions constitue pour les personnes une propension réelle à atteindre le bien être physique et mental. Au sein des droits et libertés qui composent le droit générique à la santé se trouve le principe du consentement aux soins médicaux, composante irréductible du droit à la santé. Aussi les observations générales sur le droit à la santé précisent-elles que : « le droit à la santé suppose à la fois des libertés et des droits (...), le droit de l'être humain de contrôler sa propre santé et son propre corps, (...) le droit de ne pas être soumis sans son consentement à un traitement ou une expérience médicale»¹³⁷.

Pour rendre compte des enjeux culturels et interculturels de l'universalité, nous nous sommes proposé d'examiner la mise en œuvre du principe universel du consentement aux soins. Nous illustrerons la mise en œuvre du droit universel de consentement aux soins médicaux, à travers la garantie juridique positive qui lui

d) La création de conditions propres à assurer à tous des services médicaux et une aide médicale en cas de maladie.

¹³⁵Voir l'Observation générale n°3 du Comité des droits économiques, sociaux et culturels portant sur la nature des obligations des Etats parties en vertu de l'article 2, adopté à sa treizième session, en 1981, U.N. Doc. E/1991/23. Plus largement, l'ensemble des observations générales ou recommandations générales adoptées par les organes créés en vertu d'instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme in « Compilation of general comments and general recommendations adopted by human rights treaty bodies », 12 May 2004 , UN doc. HRI/GEN/1/Rev. 7 (2004).

¹³⁶ Observations générales No 14 (E/C.12/2000/4) du 11 août 2000 sur le droit au meilleur état de santé susceptible d'être atteint.

¹³⁷ *Idem*.

est offerte en droit français (1) avant de nous attarder largement dans une veine négative a priori, sur les pratiques juridiques de ce principe universel dans d'autres réalités culturelles (sens anthropologique). La caractéristique essentielle des autres réalités culturelles se trouve dans leur position « résistante » au sens poppérien¹³⁸ c'est-à-dire ici, leur résistance à une loi universelle ou alors le fait que ces autres réalités fassent montre d'expériences rendant vulnérables la loi universelle. Notre proposition sera examinée dans l'abord des pratiques culturelles de soin au Togo (2).

Comment dire la tension interculturelle entre le principe universel et son actualité culturelle résistante ? Comment en rendre compte dans la perspective de diversité culturelle ? La résistance culturelle à une loi universelle est-elle solvable dans le simple acte mimétique du « légiférer » ? Ces questions constitueront la trame de notre esquisse prospective (3) pour une mise en œuvre adéquate du principe universel visant une responsabilisation de chacun des acteurs impliqués dans l'acte fondamental de soin.

1. Illustration française du principe universel du droit au consentement des soins médicaux

En France, avant 1936, la relation entre le médecin et son patient était assimilable à une relation ordinaire entre deux personnes quelconques. En cas de désagrément à l'une des personnes du fait de l'autre et quand bien même ce dernier ne l'a pas spécialement recherché, sa responsabilité individuelle est engagée en vertu du principe général de responsabilité du fait personnel (articles 1382 et 1383 du Code Civil de 1804)¹³⁹. Cette responsabilité met l'auteur du dommage face à une obligation de réparation.

C'est l'Arrêt Mercier, du 20 mai 1936, qui mit fin à cette considération « commune » de la relation entre le professionnel de santé et son usager, en la requalifiant de relation contractuelle : « Il se forme entre le médecin et son client un véritable contrat comportant pour le praticien l'engagement de donner des soins attentifs, consciencieux et, sous réserve faite de circonstances exceptionnelles, conformes aux données acquises de la science ; la violation, même involontaire, de cette obligation contractuelle est sanctionnée par une responsabilité de même nature, également contractuelle »¹⁴⁰.

La Cour de cassation en faisant passer la relation entre le médecin et son patient dans le domaine contractuel, engage les parties à respecter les conditions

¹³⁸ Concept méthodologique de « réfutabilité » (« Falsifiability »), par laquelle les théories, provisoires, résistent aux faits pour conserver leur position de vérité. Karl Popper, *La connaissance objective (Objective Knowledge)*. Traduction intégrale de l'anglais, Paris, Aubier, 1991. (Réédité par Flammarion, 1998).

¹³⁹ « Tout fait quelconque de l'homme qui cause à autrui un dommage oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer » et « Chacun est responsable du dommage qu'il a causé non seulement par son fait, mais encore par sa négligence ou son imprudence ».

¹⁴⁰ Arrêt Mercier, Cass. Civ. 1, 20 mai 1936 D.1936, 1, 88 concl. Matter, rapp. Josserrand ; S. 1937, 1, 321 note Breton ; J.C.P. 1936, 1079

requis pour tout contrat, au nombre desquelles se trouve l'irréductible échange de consentements libres et éclairés, critère de validité même du contrat. Dans cette veine contractuelle, tout refus de consentement aux soins par le patient doit être consigné par écrit¹⁴¹, forme contractuelle par excellence. Le principe du consentement, repose au fond, sur une information « loyale, claire et appropriée » apportée au patient par le soignant et portant sur l'état de santé, sur les investigations, sur les soins proposés en leur utilité ou éventuelle urgence et enfin sur les autres possibilités de soin. Le consentement témoigne de la confiance et du respect mutuels entre les deux parties et est l'expression de leur adhésion commune à une démarche de soin. Par le consentement du patient, la relation au soignant se constitue sous forme d'association explicite contre la maladie ou pour le bien-être. Le médecin remplit une mission de conseil ou d'accompagnement qui lui interdit de prendre une décision en lieu et place du patient. Dès lors, le principe irréductible du consentement donne la possibilité au patient d'exprimer de façon active et claire sa participation et adhésion au traitement proposé. Le principe de consentement aux soins est présenté, dans la tradition juridique internationale, comme un moyen fondamental de respect de l'autonomie et de la dignité des patients.

En France, sa place est centrale dans le dispositif juridique mis en place par la loi du 4 mars 2002 dite « *de démocratie sanitaire* ». En effet, le principe du consentement aux soins y a été reprécisé, notamment dans l'article 11 qui oblige tout professionnel de santé « à prendre avec » l'usager « les décisions concernant sa santé » et à ne pratiquer tout acte ou traitement médical qu'avec le consentement libre, éclairé de ce dernier, consentement révocable à tout moment¹⁴². En cas d'urgence ou d'impossibilité pour l'usager d'exprimer sa volonté, une « personne de confiance », « la famille » ou encore « un des proches » doit être consulté aux fins d'un consentement indirect aux soins. Le texte de l'article 11 précise dans son deuxième alinéa que « le médecin doit respecter la volonté de la personne après l'avoir informée des conséquences de ses choix ». Le même alinéa dispose cependant que lorsque la décision de la personne met sa propre vie en danger, « *le médecin doit tout mettre en œuvre pour la convaincre d'accepter les soins indispensables* ».

Le principe universel du consentement aux soins médicaux est garanti en France comme dans nombre de pays européens. En effet, la Convention européenne sur les droits de l'homme et la biomédecine adoptée par le Comité des Ministres du Conseil de l'Europe le 19 novembre 1996 comprend des dispositions précises sur le droit à l'information et le droit nécessaire de consentement libre et éclairé de l'usager préalablement à toute intervention ou traitement médical. Cette consécration régionale et nationale française, entre autres, est-elle observable dans

¹⁴¹L'article 42 du décret n° 74-27 du 14 janvier 1974 oblige le professionnel de santé à faire signer au patient une attestation établissant qu'il a eu connaissance des risques que son refus présente pour lui. Si le patient refuse de signer l'attestation, il convient d'établir un procès-verbal de préférence signé par deux soignants.

¹⁴²Loi n° 2002-303 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé du 4 mars 2002, Journal Officiel du 5 mars 2002. Ou Article L1111-4 du Code de la Santé Publique (Usagers du système de santé).

d'autres aires régionales? Lorsque ce n'est pas le cas, quels sont les obstacles culturels à la mise en œuvre ?

C'est ce que nous allons examiner à travers le cas «défaillant» togolais.

2. Une expérience culturelle « résistante » : cas du Togo

La santé, en Afrique comme ailleurs, est un indicateur de l'état sociétal, une «métaphore du social». La problématique de la santé traduit les divers maux sociaux et sociétaux dont, en particulier pour l'Afrique, les suivantes :

- Perte relative et /ou « charlatanisation » des savoirs et pratiques traditionnels ;
- Adoption relative et difficile de modèles extravertis mais qui sont des standards confirmés dans les laboratoires scientifiques des pays développés ;
- Dépendance parfois excessive à l'ordre international marchand qui fait de la pauvreté et du manque une opportunité commerciale.

Dans le contexte d'une pratique médicale complexe comme celle du Togo où la pauvreté rend la prise en charge médicale difficile, où les croyances et religions d'une part, coutumes et pratiques traditionnelles d'autre part, jouent encore un rôle important, nous pouvons nous demander en quoi peut consister pour le togolais le principe du consentement aux soins.

Pouvons-nous dissocier la mise en œuvre du principe du consentement aux soins des représentations sociales ou ethnoo-rituelles ? Nous présenterons le contexte général et sanitaire du Togo, l'instrument de recueil des données avant de présenter les résultats.

2.1 Contexte général, de santé publique et enquête sur le consentement au soin

Le Togo, bordé au Nord par le Burkina Faso, au Sud par l'océan Atlantique, à l'Ouest par le Ghana et à l'Est par la République du Bénin, est compris entre les 6° et 11° de latitude Nord et les 0° et 2° de longitude Est du Méridien Greenwich. Il couvre une superficie de 56600 Km² et comptait au 31 décembre 2004, 5 millions d'habitants. Avec un taux d'accroissement annuel de 2,9 %, la population est extrêmement jeune : 70 % des Togolais ont moins de 30 ans et 55 % ont moins de 15 ans. Le Togo comprend 5 régions divisées en 35 préfectures avec 4 sous-préfectures. La région Maritime¹⁴³, la plus peuplée avec une population estimée à

¹⁴³ Les autres régions sont :

- La région des Plateaux qui, avec une population de 839.000 habitants, compte 9 préfectures,
- La région Centrale qui, avec une population de 353.000 habitants, compte quatre 4 préfectures,
- La région de la Kara qui, avec une population de 550.000 habitants, compte 7 préfectures,

1.535.000 habitants, héberge la capitale, Lomé qui a servi de cadre pour notre étude. La préfecture de Lomé-Commune compte 719. 000 habitants. L'organisation territoriale du système sanitaire est calquée sur la division politique du pays avec un système vertical, pyramidal et très hiérarchisé comprenant du sommet à la base :

- Les Ministère de la Santé et Direction Générale de la Santé ;
- Les Centres hospitaliers universitaires ;
- Les Directions Régionales et Centres Hospitaliers Régionaux établis dans les Chef-lieu des régions ;
- Les Hôpitaux de Préfectures ;
- Les Centres de Santé

Au niveau juridique et légal, le seul texte de loi couvrant le principe du consentement aux soins se trouve dans la généralité fondamentale du droit à la santé, droit constitutionnellement consacré. En effet, l'article 34 de la constitution de la IV^{ème} République Togolaise, dispose que « *L'Etat reconnaît au citoyen le droit à la santé* » et « *œuvre à le promouvoir* ». Au moment où le processus démocratique fait son chemin, la pratique de la médecine moderne ambitionne de pouvoir s'inscrire dans la dynamique universelle impulsée par les normes juridiques internationalement admises. Le principe juridique du consentement aux soins est l'une des valeurs essentielles de la pratique médicale, pratique elle-même inscrite, dans le processus de mondialisation de l'art médical. Il présente, dans l'expérience togolaise un enjeu interculturel majeur.

Le consentement aux soins médicaux, dans le système universel, dépasse l'unique cadre moral ou de valeurs pour s'inscrire dans le cadre juridique d'un droit à garantir et des obligations pour ce faire. Le consentement, du point de vue juridique est convoqué dans le « colloque singulier » entre le médecin et son patient ou usager. Dans la pratique médicale togolaise, la collectivité ou la communauté, les représentations et le sens de la solidarité sont convoqués dans la relation entre le soignant et le patient, ce qui donne des allures culturelles autres et complexes à l'acte thérapeutique. Pour prendre la mesure des composantes de ce « colloque complexe » et situer la réalité du droit au consentement, nous avons réalisé une enquête¹⁴⁴ à l'aide de questionnaire et d'interviews directes ou indirectes auprès de praticiens de soins et de patients dans les centres hospitaliers universitaires de Tokoin et du Campus, de l'hôpital secondaire de Bè, de l'hôpital régional « Bon Secours » et de certains centres de santé privés de Lomé.

Chaque fiche d'enquête individuelle, pré-codée et standardisée, comportait les entrées suivantes :

-
- La région des Savanes qui, avec 425.000 habitants, compte 4 préfectures.

¹⁴⁴ Enquête réalisée par le Docteur *Jean-David Yram* Houkpati, épisodiquement en été sur trois années (2003, 2004 et 2005). Les circonstances sociopolitiques tendues ont limité l'étendue de l'enquête, certaines personnes ayant refusé d'y collaborer. Les enfants n'ont pas été associés à cette étude.

- État civil ;
- État matrimonial ;
- Religion

Dans le contenu, nous avons expliqué la notion de consentement avant de poser les questions suivantes :

- Le patient peut-il tout seul prendre l'engagement d'accepter le soin que lui propose un médecin ?
- En cas de réponse négative, à quelle personne aurait-il recours en vue de prendre une décision quant aux soins proposés ? Quelles sont les raisons de ce choix ? La personne de référence, est-elle choisie en considération d'un lien de parenté ?
- Est-il possible de pratiquer la médecine avec une obligation de consentement aux soins au Togo ? En cas de réponse négative, pourquoi ?
- Quelle appréciation porter sur la qualité de la relation entre soignants et malades¹⁴⁵ ?

2. 2 Echantillon retenu et résultats de l'enquête

Nous avons retenu après enquête¹⁴⁶, 289 fiches individuelles constituant un échantillon composé de 26 médecins (9%) et 263 patients (91%) et réparti en 102 hommes (35,3%) et 187 femmes (64,7%) avec un sex-ratio de 0,54. L'âge moyen de l'échantillon était de 26,6 ans. Le niveau d'instruction des personnes de l'échantillon se présente comme suit :

- Le niveau secondaire (Sec.)¹⁴⁷ est le plus représenté avec 168 personnes, soit 58,1 % ;
- Les analphabètes (Analpha.) sont les moins représentés avec 24 personnes, soit 8,3%.

¹⁴⁵ Les enquêtés pouvant lire et écrire ont rempli eux mêmes le questionnaire. Les autres ont été interrogés en langue maternelle.

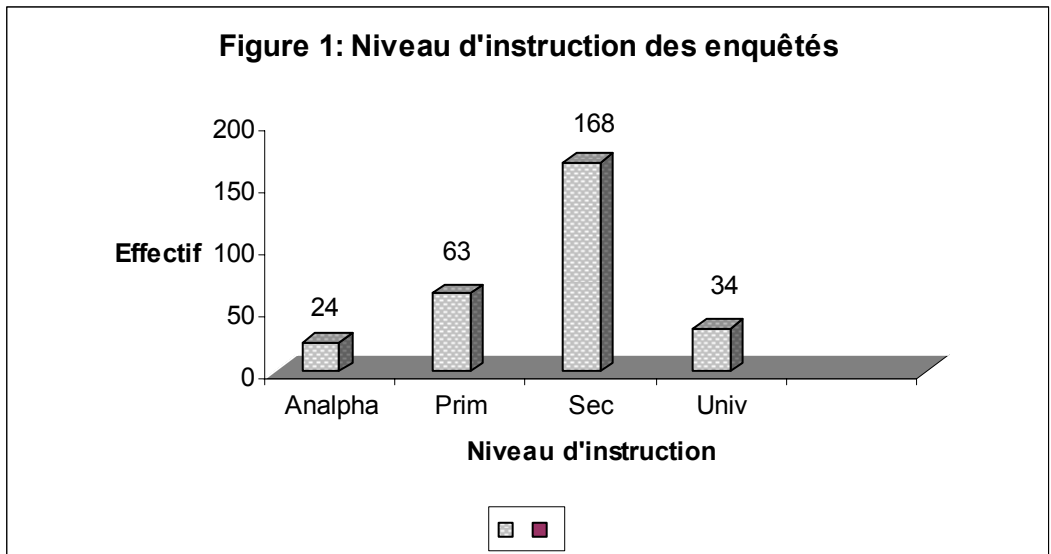
¹⁴⁶ Le traitement des données a été réalisé à l'aide de l'outil informatique au moyen des logiciels Epi-info 3.0 et S.P.S.S.10.0.

¹⁴⁷ Prim pour niveau primaire et Univ pour niveau universitaire.

Répartition des enquêtés selon l'âge et le sexe.

	N	Masculin %	N	Féminin %	N	Total %
20 - 29 ans	45	15,6	72	24,9	117	40,5
30 - 39 ans	20	6,9	57	19,7	77	26,6
40 - 49 ans	12	4,2	40	13,8	52	18
50 - 59 ans	25	8,6	18	6,3	43	14,9
Total	102	35,3	187	64,7	289	100,0

N = Effectif et % = Pourcentage



78 enquêtés (27 %) déclarent pouvoir prendre seul l'engagement d'accepter le traitement proposé par un médecin contre 211 (73 %) affirmant le contraire. Ces derniers affirment que leur présence à l'hôpital s'explique par le fait qu'ils font confiance aux médecins qui ont consacré leurs énergies et temps pour apprendre à

soigner les hommes, même si néanmoins, certains d'entre eux avouent qu'ils ne comprennent pas tout ce que le médecin leur explique. Un médecin, affirment 98 enquêtés (33,9 %), c'est celui qui lutte contre les maladies, c'est « un sorcier » qui doit être respecté.

En cas de besoin de consultation d'un tiers avant toute décision d'engagement dans les soins proposés par un médecin, 172 personnes, à raison de 92 % de femmes, se référeraient au conjoint, les autres faisant référence à un proche parent instruit. Pour ces derniers les deux conditions de parenté et d'instruction sont souhaitées de façon cumulative.

Quatre vingt huit enquêtés (30,4 %) pensent qu'il est possible de rendre le consentement obligatoire au Togo si et seulement si :

- Les patients sont instruits ;
- Le pays dispose d'une structure de prise en charge efficace des soins (comme dans les pays occidentaux) ;
- Le personnel soignant bénéficie du même traitement que leurs confrères européens.

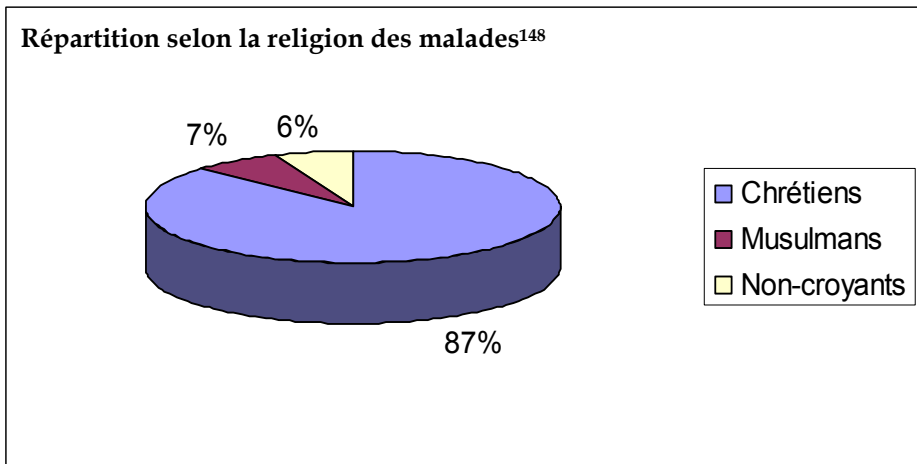
Les autres (69,6 %) pensent que rendre le consentement du patient obligatoire retarderait la pratique des soins qui sont déjà d'accès difficile du fait de l'effectif limité des personnel soignant et médecins d'une part et de l'autre, en raison des difficultés financières (coût prohibitif des frais de santé et absence de couverture sociale). L'essentiel pour ces derniers serait de rendre l'accès aux soins plus faciles avant de songer à l'instauration du principe de consentement.

Appréciant la qualité de la relation médecin-patient, 94 personnes (32,5 %) déclarent qu'elle doit être améliorée et 92 autres (31,8 %) trouvent que ces relations sont bonnes et satisfaisantes. 103 personnes, soit 35,7% n'ont pas émis d'avis sur la question estimant qu'il leur était difficile d'apprécier à sa juste valeur les relations entre médecin et malade.

Cette enquête présente nombre de limites tenant à plusieurs facteurs. D'une part, les réponses sont biaisées en raison de la méfiance générale vis-à-vis d'initiatives d'expression publique et ce, malgré les précautions méthodologiques visant à les mettre en confiance. Les Togolais n'ont pas l'habitude de répondre aux questionnaires en raison des pratiques politiques peu favorables à la libre expression publique et officielle et eu égard aux violations du droit d'expression ou du droit des citoyens à être consultés sur des questions publiques les concernant. Toute entrevue consultative aux allures officielles est *a priori* suspectée d'être une forme d'interrogatoire aux fins d'identifier d'éventuels dissidents, d'où les réserves manifestes. En effet, la sincérité des personnes interrogées est parfois difficile à établir, ce qui s'est ressenti dans certaines réponses.

En deuxième lieu, certains questionnaires n'ont pas été remplis du fait des obstacles linguistiques.

Enfin, de même que pour les patients interrogés, la plupart des soignants de l'échantillon sont chrétiens, ce qui a pu influencer largement les points de vue, puisqu'il est question d'information, de confiance et de décision consentante ou non.



Les résultats présentés comportent, malgré leurs limites, des éléments d'analyse et de discussion quant à la mise en œuvre du droit à la santé dans une approche large protégeant la dignité humaine universelle et comprenant spécifiquement le principe du consentement aux soins. Le fait d'interroger tant les patients que les soignants permet de mesurer les représentations des deux parties, les premiers par rapport à leur droit au consentement et les seconds eu égard à leur double obligation d'informer et de s'assurer de la libre adhésion des premiers.

3. Perspective interculturelle face à la « résistance » togolaise au principe universel du consentement aux soins médicaux

Le principe du consentement aux soins médicaux, en tant que droit de l'homme, met en relation le médecin et le patient mais en réalité lie plus largement tous les deux acteurs, individuellement ou collectivement, à la société. Le médecin, en plus de ses obligations éthiques ou déontologiques dans sa relation à l'utilisateur, doit, juridiquement respecter la dignité humaine de son patient, c'est-à-dire son

¹⁴⁸ Dans notre série, 73 patients sur les 163 enquêtés, soit 86,88% des patients, déclarent « être » des Chrétiens.

autonomie. Il y a, d'après les fondements juridiques du droit à la santé, une responsabilité irréductible tant des deux acteurs impliqués directement dans la démarche thérapeutique que de l'Etat dont ils sont nationaux quant à la double promotion et protection de ce droit qui comprend de façon indissociable, la liberté de consentir aux soins. L'Etat togolais reconnaît comme valeur constitutionnelle le droit à la santé malgré le caractère laconique de cette reconnaissance. Le principe à valeur constitutionnelle ne connaît pas de déclinaison détaillée dans un dispositif légal ou réglementaire. Nous examinerons à la lumière de cette expérience reconnaissance laconique, la tension culturelle nichée entre les mises en œuvre peu convergente ou largement divergente de ce droit universel. Le corps social togolais se démène « maladivement », de façon « schizophrénique » sans thérapie efficace et durable entre sociétés traditionnelles, système étatique de santé publique et pratiques thérapeutiques duales, conflictuelles ou métisses. Cette situation amène à dire qu'« au Togo, la santé est malade de sa propre gestion »¹⁴⁹, ce qui explique les comportements individuels personnels et professionnels des acteurs ici impliqués. Telle est l'hypothèse qui nous semble se dégager de cette enquête et que nous discuterons dans les considérations qui suivent.

3. 1 Corps social, legs coutumier et pratique du consentement

De prime abord, nous faisons le constat que le culte des ancêtres reste monnaie courante dans la société togolaise. Les ancêtres peuvent encore manifester leur courroux ; le sang de la chèvre, du bouc, du mouton, des coqs, est encore réclamé pour apaiser leur colère à l'occasion des parcours de soins. En général, la plupart des maladies obéissent au principe de la double causalité. Elles ont une origine et une cause dans les ordres surnaturel et/ou naturel. Le fait de contracter un cancer de la peau par exemple, est généralement attribué à une cause d'ordre surnaturel alors que le fait de se casser une jambe est plus admis comme conséquence d'un traumatisme (cause naturelle). Toutefois, la cause naturelle peut masquer une origine surnaturelle ou peut être détournée par cette dernière. En effet, des « gris-gris », amulettes ou bagues se portent pour se prémunir de tout accident ou pour s'en sortir sain et sauf (être au bon endroit au bon moment). Dans la plupart des cas, la maladie est vécue dans un mode conflictuel mettant en jeu plusieurs protagonistes :

- La nature dont on n'a pas respecté les lois ;
- La société dont on a transgressé les règles ancestrales.
- Les semblables « jeteurs » de sort ;
- Les esprits ;
- Et les dieux enfin, que l'on peut offenser sans le vouloir et même sans s'en apercevoir¹⁵⁰.

¹⁴⁹Yram HOUNKPATI, Gérard DURU, Roland SAMBUC, *Transfert de risque : Financement d'une structure de soins en PVD*, (Cas du CHU-Tokoin de Lomé / Togo), Mémoire de DEA, Lyon 2002.

¹⁵⁰ Sœur Catherine DUMATONU, *Le droit du patient face aux valeurs traditionnelles et religieuses*, Mémoire, EAM, Université de Lomé, 29 Septembre 2004 ; Basile NGONO, *Comprendre et prendre en charge le SIDA dans l'approche culturelle.*, Mémoire de DEA d'Ethique médicale et Biologique, Paris2002, p. 12-13, 21.

La maladie est vécue comme une menace pour l'identité personnelle, une rupture significative dans la vie de l'individu, avec un avant et un après. Le traitement thérapeutique doit donc trouver une réponse à la double question : Pourquoi telle maladie et pourquoi telle personne en particulier ? Pour l'africain, chaque personne a besoin de sens, doit comprendre ce qu'elle vit et par conséquent déterminer les causes des maladies en leur(s) source(s) naturelle (physique), sociale, religieuse ou morale (transgression d'un interdit), psychologique (difficultés affectives), etc. Comment se soigner c'est aussi comment se soigner en prévenant et guérissant les faits d'envoûtements, les atteintes sorcellaires et autres accidents qui ont des manifestations somatiques ? « Comment se blinder » ? Comme on dit assez couramment, cela vise à se prémunir d'attaques à la fois bactériologiques et surnaturelles.

Les questions de santé sont donc aussi des questions métaphysiques et éthiques. Aussi se réfèrent-elles aux mythes - de type étiologique - et aux rituels animés dans un langage symbolique. Les questions de santé commandent, dans ces représentations, une attitude particulière vis-à-vis de chaque patient et/ou de son entourage. La maladie ou même l'accident, oblige le patient, la « victime » et/ou la famille à consulter, leur(s) Dieu(x) avant et/ou pendant le processus de décision thérapeutique.

Consultations parallèles ¹⁵¹

Vous avez consulté religieux, féticheurs, marabout?	Nombre interrogé	Pourcentage %	
Dès la maladie	29	34,11*	
Durant les soins	42	49,41*	
Après les soins	07	08,23	
Indifférents	07	08,23	
TOTAL	85	100 (99,98)	

Les rites ou approches rituelles en vigueur dans le clan, l'ethnie ou le village d'origine des personnes sont convoqués au colloque thérapeutique. Jean-François Pays affirme à ce propos que « l'origine y apporte toujours, consciemment ou non, et à des degrés divers, une composante culturelle¹⁵² ». Les animistes et de nombreux « poly-croyants » consultent les dieux coutumiers ou des religions autres à la recherche des causes de leur maladie, afin de déterminer la ou les formes de thérapie adéquates : médecines traditionnelles, prières et/ou traitements scientifiques. Quelquefois, les patients font introduire discrètement des sorciers guérisseurs dans les hôpitaux en vue de se faire suivre concomitamment par ces

¹⁵¹ *Plus de 80% (= 34,11 + 49,41) ont répondu avoir "consulté directement ou indirectement leur Dieu" (Dieu chrétien, Dieu/dieux traditionnels (ou les référents coutumiers).

¹⁵² Jean-François PAYS, *Ethique et Pratique Médicale. Relations avec les malades originaires d'Afrique Noire*, Les Dossiers de l'AP-HP, éd. Doin ; 1995 p. 18-19.

derniers. Il est courant de constater que, nuitamment, nombre de cérémonies de libations et autres pratiques sacrificielles ont lieu au sein même des hôpitaux.

Dans ce contexte culturel, la question du consentement ne se pose pas de la même façon pour l'individu universellement déterminé que pour le togolais face à un médecin. L'individu « togolais » entre forcément dans une démarche qu'il entreprend en lien avec sa famille en se posant comme seules questions liées à la guérison, celle originaire des causes de la maladie et celle des traitements que le(s) guérisseur(s), quels que soient leurs statut et pouvoirs, administrent de façon discrétionnaire. Le pouvoir de guérison, quel qu'il soit, demeure en partie ésotérique puisque dans les représentations les causes sont parfois inscrites dans l'ordre surnaturel. Le patient a, toutefois, librement recours à un ou plusieurs diagnostics et propositions de soins sans chercher à analyser ces dernières et à se poser la question de leur opportunité ou de leur acceptation. Il peut, en cette liberté et en lien familial, suspendre, arrêter tout traitement de façon discrétionnaire, dès lors qu'une quelconque motivation lui permet de fonder son geste. Le patient n'adhère pas forcément et ne s'engage pas forcément jusqu'au terme d'un programme thérapeutique concerté, quel que soit le guérisseur. Il peut parallèlement faire une confiance totale, sur la base de ses croyances et représentations, à un ou plusieurs guérisseurs. Cette attitude duale ou polyactive, mouvementée et mobile, s'explique par la double « reliance » du patient aux attaches familiales et claniques d'une part et de l'autre à l'environnement juridique, économique et social entourant les pratiques médicales dites modernes.

De plus, force est de remarquer que le patient porte ses attaches familiales et n'est pas, ici, isolément inscrit dans l'épreuve thérapeutique face au médecin. Il est presque toujours accompagné de la famille directe et élargie et rarement sans son soutien. La famille partage le poids d'une hospitalisation ou de certaines interventions chirurgicales, sauf de façon relative lorsqu'il s'agit de soins courants. Sur 25 accompagnateurs interrogés, 40% ont déclaré pouvoir/devoir prendre en charge leurs parents hospitalisés, les 60% restants pouvant/devant compter sur des bienfaiteurs dans le cadre des atouts et limites des solidarités « domestiques » (au sens large de la maisonnée traditionnelle contenant la famille élargie et éventuellement les proches et autres affiliés sociaux). Dans cette communauté thérapeutique accompagnant le patient, il convient de spécifier la forte implication de la gente féminine en vue de la guérison ou de soulagement. La question du consentement du patient, si d'aventure, elle se pose, serait une affaire, ipso facto, familiale au sens strict ou large. Pour recouvrer la santé d'un membre de la famille, le conseil de famille joue un rôle principal et participe à la décision thérapeutique. C'est le groupe familial tout entier qui est menacé, agressé dans sa globalité et qui cherche collectivement avec le membre touché le meilleur thérapeute tant sur le plan médical que sociétal et point sur le plan « juridique ».

Le consentement aux soins, donné dans ces conditions est-il libre et éclairé ? Il est ici manifestement libre dans les pratiques puisqu'il est librement donné, peut être suspendu ou arrêté. Mais alors comment apprécier ce type de liberté enserré

dans les « contraintes » communautaires et coutumières même si diverses décisions possibles ? Cette liberté dans les cadres englobants de la famille, du clan et des traditions est-elle caractéristique du plein gré ? Peut-être qu'une réponse affirmative s'impose dans la cohérence des croyances ancestrales avec les thérapies sorcellaires comprenant entre autres des savoirs traditionnels parfois efficaces. Toutefois, dans le cadre des tentatives hybrides et non maîtrisées de soins, combinant les thérapies traditionnelles aux insuffisances et bricolages des soins modernes, le « plein gré » n'est pas évident à établir.

N'y a-t-il pas une certaine violence, ou du moins une certaine contrainte morale vis-à-vis des impératifs familiaux et coutumiers ou une certaine pression de réalités « déchirantes », inscrites dans les espaces conflictuels entre les modes traditionnels et modernes ? Le consentement, en plus d'être libre, doit être éclairé c'est-à-dire qu'il doit être donné en connaissance de cause. Cette dernière exigence juridique crée pour le médecin un devoir d'information relativement aux diagnostics, nature et risques des soins proposés, ainsi qu'aux autres soins possibles. Le médecin doit-il donc être formé au diagnostic des causes surnaturelles, aux thérapies traditionnelles pour donner une information nécessaire à l'intelligence du patient ? La réponse à cette question est a priori affirmative si on sollicite du patient un consentement éclairé. Quid en pratique ?

Les formations et les pratiques médicales sont, en général, disposées dans un parallélisme social des formes même si dans le bricolage quotidien, certains soignants s'adaptent aux réalités hybrides pour soulager leurs patients. En tout cas, cette responsabilité « spéciale » du médecin, essentielle au consentement dans une adéquation culturelle ou mieux interculturelle ne semble pas engagée. Ce constat semble s'expliquer par les déficits de représentativité et d'effectivité du corps social réel dans les schèmes institutionnels de l'Etat.

3. 2 Corps social, déficits de représentativité et d'effectivité étatiques

Le corps social est profondément marqué par les faiblesses de l'Etat. En effet, la responsabilité de l'Etat au regard de son obligation d'adopter de mesures de promotion et protection du droit à la santé, est en net recul. Les limites politiques, économiques et sociales internes sont généralement excusées par le manque de moyens lié à l'absence de développement. Cependant, nombreux sont les constats de dysfonctionnements tant dans les conceptions (imaginaire, priorités/volontés politiques) que dans les administrations des soins (corruptions, détournements, gaspillages, captation des biens et services publics).

Les conditions sociopolitiques dans lesquelles sont conçus et mis en œuvre les politiques et programmes de santé publique se traduisent auprès des consommateurs de soins par des parcours socio-thérapeutiques complexes :

- Les privilégiés en majorité instruits et/ou financièrement aisés, constitués en groupe minoritaire achètent ou monopolisent les soins qui leur sont nécessaires dans les hôpitaux universitaires et spécialisés ainsi que dans les cliniques privées et peuvent de façon cohérente s'inscrire dans une dynamique de consentement aux soins ;
- Les membres relativement peu nombreux de la classe sociale moyenne constituée de polyactifs et de « débrouillards » (travailleurs précaires employés à plusieurs petits boulots irréguliers ou temporaires) ont recours à des thérapies bricolées combinant diversement les automédications et soins professionnels, traditionnels et /ou modernes dans les milieux hospitaliers modernes prohibitifs, les cliniques privées ordinaires ou de fortune (tenus par des infirmiers ou agents généraux de soins et par des tradithérapeutes) ;
- Une majorité d'exclus, « orphelins » sociaux du système sanitaire, a recours aux soins traditionnels et bricolés non contrôlés par le système de santé publique puis de façon rarissime aux soins modernes ou communautaires de santé.

Les deux dernières catégories de personnes sont relativement mal soignées. Parfois, ils perdent leur vie sauf à bénéficier providentiellement d'un éventuel salut précaire ou tardif et, au mieux, à trouver un prompt rétablissement dans les secours de diverses solidarités sociales : soutien familial, associatif, villageois, ethnique ou religieux.

Le droit des usagers de soins médicaux est observé pour ceux qui sont capables de se prendre en charge directement ou de façon indirecte. Les médecins admettent que plus on est bien situé dans l'espace de la hiérarchie sociale, mieux est-on considéré et ses droits respectés. Dans les cas contraires, on est bafoué dans ses droits, mal soigné voire maltraité, dans une résignation commandée par les contraintes de survie. L'accès aux soins de santé primaire est sérieusement limité et les problèmes de santé sont peu traités. Les conditions de paupérisation générale que connaît le Togo rendent les patients majoritairement indigents et non protégés.

Remarques conclusives : droits universels, éthique et travail d'adéquation interculturelle par « intérité » et altérité

Le principe de consentement aux soins est une valeur universelle et une exigence juridique correspondant aux données socio-historiques des sociétés « occidentalo-industrielles ». Cette exigence juridique rend le médecin togolais parfois perplexe. Doit-il se fier à son seul esprit scientifique ou faire appel à la fois à ses rationalité et spiritualité ?

La société est une réalité culturelle. S'appesantir sur la complexité des rapports entre la santé et les cultures, c'est situer la santé en corrélation avec plusieurs approches culturelles et religieuses du monde, du divin et de l'homme. Sans compter avec la position africaine, la définition même de la santé par l'OMS, « bien-être complet » paraît utopique et sans lien avec l'expérience de la précarité humaine dans toutes les sociétés. Cette vision totalisante semble inabordable et statique (un état). Elle porte en elle les germes des contractualisation et judiciaire de la médecine à travers l'exigence du droit à un état de bien-être physique mental et social. La définition serait peut-être plus complète si elle allait jusqu'à la reconnaissance des dimensions spirituelles et culturelles du bien-être. Tant il n'existe pas de société sans culture, tant on ne peut concevoir d'individu sans culture (à moins que celui-ci n'ait bénéficié d'aucune expérience de socialisation depuis sa prime enfance). Pour le jésuite brésilien Marcello Azevedo, la culture est « *le dynamisme social par lequel un groupe humain vit, [...] entre en relation, s'organise, célèbre et communique la vie. La culture se vit donc, dans la réalité concrète de ses membres, dans leur manière d'être et de s'exprimer. Le groupe culturel s'adapte à son environnement, établit ses relations, oriente et détermine le sens qu'il donne à sa vie, à son action, à sa communication*¹⁵³ ».

Dire de la maladie qu'elle est définie par un groupe social en référence à des représentations culturelles et religieuses, c'est affirmer qu'elle n'est pas une perception purement subjective de l'état physique et qu'elle ne se limite pas à une pathologie individuelle. Il va falloir accepter que, dans une même culture, les gens soient capables de distinguer un comportement hystérique d'une transe de possession authentique (exemple d'« intérité »). Il existe une initiation à l'accueil de la transe dans les couvents où se forment les prêtresses du Vaudou au Bénin, au Togo ou au Ghana (aire culturelle « *Ajatado* ») et chez les Batangas, une ethnie du Cameroun¹⁵⁴. Ce travail d'« intérité » devrait être plus abouti et couvrir généralement les pratiques parfois charlatanesques de thérapie à travers le fait officiel de les assurer pour les étudier, les pratiquer et les réguler.

Au début de l'histoire humaine, science et culture étaient inséparables. Même à la Renaissance, le lien n'était pas rompu. Cardan, l'inventeur des nombres imaginaires et du système de suspension qui porte son nom, était à la fois mathématicien, médecin et astrologue. C'est lui qui a établi l'horoscope du Christ. Newton qui était à la fois physicien, théologien et alchimiste, était également passionné par la Trinité et par la géométrie. Pour eux, la Réalité doit se conformer à l'image : l'homme de science est forcé de devenir le grand prêtre de la vérité, l'incarnation de la rigueur et de l'objectivité. La rupture entre la science et le sens, entre le Sujet et l'Objet, était présente quand la méthodologie de la science moderne fut formulée¹⁵⁵. En réalité, aujourd'hui, l'Occident se ressaisit avec l'essor

¹⁵³ Marcello AZEVEDO, *Christianisme, une expérience multiculturelle*, COMZA 5, Pars, Dossier BIM, Juin 1996, p. 10.

¹⁵⁴ B. ADOUKOUNOU, *Jalons pour une théologie africaine*, Paris, Lethielleux, 1988.

¹⁵⁵ Basarab NICOLESCU, « La transdisciplinarité Manifeste », *Transdisciplinarité*, éd. du Rocher, pp. 13, 143-144.

inéluçtable de l'éthique et particulièrement de l'éthique médicale devant les problèmes de ses sociétés « évoluées » connaissant des dérives « auto-destructives » par le biais des avancées technologiques. La pratique de la division dit seulement que « *nous nous habituons à la scission que nous avons établie dans notre interprétation du monde et que nous avons accepté la conception schizophrène d'un homme fragmenté, adhérant à l'idée de l'opposition du corps et de l'âme, ou de l'esprit et de la matière*¹⁵⁶ ».

Se soigner au Togo, un pays en développement, est lié avant tout, aux perceptions et gestion de la maladie par les cultures et traditions. Ces traditions rappellent au monde l'importance de la dimension relationnelle de la santé et de la responsabilité collective, voire politique ou étatique dans la protection de la vie humaine et de sa transmission. L'Etat togolais, signataire de toutes les Conventions internationales surtout dans le domaine des droits de l'homme, reconnaît aussi les droits coutumiers. Cependant dans le quotidien, les croyances ou valeurs traditionnelles, les coutumes (« droits coutumiers ») passent relativement mieux que les droits modernes¹⁵⁷. Alors que dans le système de la société industrielle occidentale, le droit lie consentement et contrat, au Togo et dans la sous région ouest africaine, ce sont les respect de l'autorité et du savoir du médecin ou guérisseur ainsi que la confiance qui comptent le plus et qui déterminent la liberté consensuelle. Le contrat, même moral, l'obligation ou les résultats, ne lient pas forcément, ici, le médecin au malade. Un déterminant majeur et éthique est quand même constitué en principe autour de droits collectifs et mutuels de protection et de soins dans les communautés familiales ou claniques, ce qui interfère dans l'apparente relation entre le médecin et son patient.

Dans les pratiques thérapeutiques, le recours à certains moyens traditionnels donne des résultats très négatifs et surtout néfastes à la santé. Le droit des obligations fait partie des matières où la législation moderne et le droit coutumier continuent à coexister dans bon nombre d'Etats africains francophones¹⁵⁸. La personne victime d'un dommage causé par un tiers peut demander une réparation tant dans le cadre du droit moderne que dans les règles du droit coutumier¹⁵⁹. Or, pour le togolais moyen, et en général pour la plupart des citoyens des Pays En Développement, le Médecin, ou l'autorité soignante qui demande le consentement à un malade avant de le soigner, semble suspecté d'être un « charlatan » qui se déroberait à sa première responsabilité, celle de soigner de façon savante et

¹⁵⁶ Paul WATZLAWICK, *L'invention de la réalité*, « Comment savons-nous ce que nous croyons? » Essais, Points, p. 103 (éd. du Seuil, 1998).

¹⁵⁷ Yawo AGBOYIBOR, « La Conception coutumière de la responsabilité civile, responsabilité en Droit Coutumier, Encyclopédie juridique de l'Afrique. Droit de contrats et de la responsabilité T9, chap. VIII p. 279, Nouvelles Editions Africaines 1982.

¹⁵⁸ Cette coexistence trouve son fondement dans l'option de juridiction ou de législation aménagée par les textes portant organisation judiciaire dans les divers Etats nouvellement indépendants (exemple : art.34 de la loi du 12 juin 1961 portant organisation judiciaire au Togo).

¹⁵⁹ Afiwa Pépévi KPAKPO, Tradition et Droits de la femme, Rapport d'enquête de l'UNESCO sur les droits de la femme au Togo, Lomé mars 2005, pp. 4-8 et 17.

ésotérique. Comment lui reconnaître une responsabilité en vue de favoriser de favoriser les conditions nécessaires à un consentement libre et éclairé?

Malgré les « résistances » togolaises au principe universel du consentement aux soins, il faut noter que ce principe est l'expression d'une évolution positive dans la protection des droits de l'humanité. Aussi convient-il de conclure au devoir de responsabilité du gouvernement législateur et protecteur, des médecins et autres tradithérapeutes autant que des citoyens consommateurs de soins. Dans un travail de construction interculturelle adéquate non destructrice des liens culturels et sociaux de proximité, c'est-à-dire « intéritaire » et altéritaire, ces acteurs doivent définir les critères et indicateurs de mise en œuvre du droit universel. En réalité, le droit universel au consentement devrait demeurer le principe général tout en nécessitant une incarnation ou « corporéisation » authentique dans les ateliers locaux qui constituent le monde. « Aucun droit n'interdit la tradition ! » nous disait Père Kpakar Yao Djani, guérisseur-herboriste de Kpélé-Djanipé (au sud du Togo). La récente Convention de l'Unesco sur la diversité des expressions culturelles d'Octobre 2005¹⁶⁰ consacre la même idée en appelant à une construction interculturelle mondiale, dans le dialogue des cultures et traditions non attentatoires à la dignité humaine, pour enrichir au mieux notre humanité partagée.



¹⁶⁰ La Conférence générale de l'Unesco adoptait, à 148 voix contre deux, le 20 octobre 2005, la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

๙๙๙๙

LES ENJEUX DU DIALOGUE INTERCULTUREL ET INTERRELIGIEUX

Rosa GUERREIRO¹⁶¹

Pour son lancement, notre Chaire Unesco a donné une réception académique le 15 février 2008 à laquelle plus de 250 personnes ont assisté, des étudiants, des personnalités et des représentants de Chaires de France et d'autres pays. Durant plus de trois heures, le public s'était montré très intéressé par le travail de l'Unesco sur la diversité culturelle et les Chaires Unesco. Autour de Joseph Yacoub, Titulaire de la Chaire et de Madame Denise Le Loup, Vice-Recteur de l'Université, la Table ronde a réuni Rosa Guerreiro (Spécialiste du Programme dialogue interculturel et interreligieux de l'Unesco), Daniel Baillon (Conseiller pour la culture, représentant de la Commission nationale française pour l'Unesco) et le professeur Martin Hauser (Universités de Fribourg et Bucarest, Coordinateur du Réseau UNITWIN/UNESCO du dialogue interculturel et interreligieux). Dans une première partie, les intervenants ont exposé le rôle et la mission de l'Unesco pour faire avancer l'idée de paix entre les peuples. Dans la deuxième, Rosa Guerreiro a prononcé une conférence sur « les enjeux du dialogue interculturel et interreligieux » que nous reproduisons intégralement.

Chers collègues,

Mesdames et Messieurs,

Je suis heureuse d'être parmi vous aujourd'hui pour inaugurer la Chaire Unesco « *Mémoires, Cultures et interculturelité* » dont le Titulaire, le Professeur Joseph Yacoub, n'a eu de cesse de croire en ce projet porteur. Je remercie également son équipe et les autorités académiques de l'Université Catholique de Lyon pour tout le soutien qu'ils ont accordé à l'établissement de cette Chaire qui, désormais, fait partie d'une grande famille ensemble avec 19 autres Chaires du réseau UNITWIN de « Dialogue interreligieux pour la compréhension interculturelle » dont le coordinateur est aussi parmi nous, Professeur Martin Hauser. Sa tâche n'est pas facile dû aux profils divers des chaires qui néanmoins se complètent. La Chaire de Lyon aura beaucoup à apporter à ce réseau. Je voudrais aussi exprimer ma gratitude à la Commission nationale française pour l'appui sans faille donnée à la création de cette Chaire. Comme vous le savez, les Commissions nationales d'un pays auprès de l'Unesco sont nos partenaires naturels.

Les étudiants qui auront la chance d'étudier ou d'effectuer des recherches au sein de cette nouvelle chaire pourront acquérir des compétences interculturelles si recherchées dans un monde de plus en plus globalisé et multiculturel. De plus, les

¹⁶¹ Spécialiste du Programme dialogue interculturel et interreligieux de l'Unesco.

thèmes proposés à l'enseignement profiteront à tous les étudiants d'ici ou d'ailleurs, provenant de pays et de régions les plus divers pour une « immersion » dans la culture d'une ville riche en histoire et mémoire. En effet, le carrefour rhodanien fut et est un creuset interculturel par excellence, se rappelant au passage que Lugdunum fut le cœur de la chrétienté avec Irénée et les martyrs de Lyon et par la suite, lieu d'accueil et de brassage de migrants successifs aux spiritualités diverses. Cette Chaire se propose de s'impliquer dans un débat qui nous interpelle tous, que nous soyons enseignants, fonctionnaires, nationaux ou internationaux. C'est donc, un titre très approprié que la Chaire s'est doté pour former des futurs étudiants, appelés à exercer des responsabilités ici en France ou dans leurs pays d'origine.

Car telle est une des tâches que les chaires doivent accomplir : à la fois la mobilité des étudiants d'une chaire Unesco à l'autre à l'intérieur du réseau et aussi l'échange des professeurs et chercheurs qui a d'ailleurs commencé. Nous espérons que ce mouvement ira en s'amplifiant, car rien de tel que, outre l'acquisition de la connaissance, de s'immerger dans la culture d'un autre pays. Je crois que cette fonction de mobilité académique est la clé de voûte qui fera le succès du réseau.

Il s'agit également, de travailler d'une manière interdisciplinaire sur le thème proposé et, en synergie avec d'autres acteurs de la société civile et religieuse, examiner comment il est possible d'agir ensemble pour préserver la diversité culturelle qui existe partout dans le monde. En fait, le multilatéralisme ne peut exister sans la diversité culturelle, le premier étant l'expression politique du deuxième. De la même manière que l'unilatéralisme est l'expression d'une vue politique étriquée et le manque de diversité culturelle peut provoquer l'appauvrissement ou la disparition d'une culture. Vous n'êtes pas sans savoir que le concept même de diversité culturelle est compris différemment selon la vision du monde de chaque pays et par conséquent l'appréhension de ce concept ne va pas de soi.

La diversité religieuse en est un aspect tout aussi important car il s'agit d'un fait social et d'un thème d'une brûlante actualité qui suscite nos réflexions, car il s'agit d'un enjeu qui préoccupe les organisations tant intergouvernementales que non gouvernementales. Pourquoi à l'Unesco en est le fer de lance? Car elle est la seule agence du système des Nations Unies à avoir un programme de dialogue interreligieux, composante essentielle du dialogue entre cultures et civilisations. Il faut signaler que dans le préambule de la Déclaration sur la diversité culturelle il est dit « *que la culture doit être considérée comme un ensemble de traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social et englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les façons de vivre ensemble, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances* ». Plus loin, à l'article 3 « *la diversité culturelle... est un moyen d'accéder à une existence intellectuelle, affective, morale et spirituelle satisfaisante* ».

En effet, le Programme de dialogue interreligieux de l'Unesco a pour objectif majeur de promouvoir le dialogue entre les différentes religions et traditions spirituelles dans un monde où les conflits intra et interreligieux prennent une place de plus en plus importante, résultant d'une ignorance ou méconnaissance des traditions spirituelles et de la culture afférente à l'autre. Pour celui qui se penche sur les relations internationales, il est loisible d'observer à quel point, les conflits ayant un caractère interreligieux deviennent de plus en plus nombreux. Ou alors, comme il a été constaté lors de la Conférence organisée par l'Unesco à Abuja sur le dialogue interreligieux en Afrique de l'Ouest, région à tensions latentes ou ouvertes, le fait religieux est souvent « instrumentalisé » par la politique et même manipulé à des fins électorales. La déclaration issue de cette Conférence condamne ces pratiques courantes dans la région et ailleurs aussi.

D'où notre devoir de vigilance à ne pas faire l'équation facile « religion = guerre ». De même, il a été amplement mis en exergue, que les responsables religieux de tout bord ont un potentiel – et la responsabilité qui en découle – d'œuvrer en commun pour la paix, le développement, pour l'éducation pour tous ; bref, des objectifs communs qui ne peuvent qu'amener la cohésion sociale et la stabilité régionale ou internationale. Sans paix il ne peut y avoir de développement durable. Le fait que des associations locales interreligieuses dans des pays en guerre se forment justement pour travailler, souvent dans des conditions difficiles, à ces objectifs, main dans la main, pour le bien commun des populations, est révélateur d'un état d'esprit, d'une prise de conscience qui peut rendre des fruits. Ainsi, au Moyen Orient ces associations ou conseils interreligieux locaux font un travail de terrain remarquable et maintiennent vives l'espoir d'un règlement de paix, notamment en montrant à quel point leurs traditions spirituelles sont proches et pas conflictuelles, qu'il y a un avenir commun à partager, qu'il y a la possibilité d'offrir aux jeunes générations, enfin, un futur sans guerres.

C'est la raison pour laquelle, le programme de dialogue interreligieux, met l'accent sur les interactions et influences réciproques entre les religions et les traditions spirituelles et sur la nécessité de promouvoir la connaissance réciproque entre celles-ci pour parvenir au respect du pluralisme religieux et culturel.

La démarche initiale de l'Unesco a eu pour objectif de réunir les différentes religions et traditions spirituelles pour la reconnaissance, par des déclarations formelles, de la proximité de leurs valeurs spirituelles ainsi que leur engagement pour le dialogue interreligieux qui ont été adoptées lors de rencontres organisées par l'Unesco. En effet, l'Organisation a toujours veillé à réunir autant des personnalités religieuses éminentes issues des monothéismes comme des traditions spirituelles du monde, que des intellectuels laïcs, croyants et non-croyants reconnus par leur réflexion et leurs recherches sur le fait religieux qu'ils soient historiens, historiens des religions, anthropologues, sociologues, philosophes etc. Si au départ, le programme a commencé avec les religions monothéistes issues d'Abraham, le besoin s'est fait très tôt sentir, que pour correspondre au monde dans lequel nous vivons et à la représentation autant culturelle que spirituelle

protéiforme des Etats membres qui composent notre Organisation, il fallait élargir ce dialogue aux autres traditions spirituelles qui n'ont pas un référentiel abrahamique.

Elargissement, disais-je, qui va, en fait bien au-delà, car ce programme, lancé sous le nom de « *Routes de la Foi* », n'entend pas s'inscrire sur le terrain des croyances en tant que telles, mais de la connaissance neutre et objective que nous devons avoir de celles-ci : leur place dans la société, les modes de vie et de pensée qu'elles engendrent, les inter-fécondations autant que les confrontations qu'elles provoquent. L'essentiel est surtout de démontrer que nous sommes capables d'avoir foi en la capacité de l'homme à surmonter ses désaccords et ses conflits pour bâtir un futur commun basé sur un vivre ensemble où toutes les modes de pensée, ayant ou non un référentiel à une croyance donnée, seront respectées et considérées comme facteur d'enrichissement mutuel et non de confrontation identitaire.

Car tel est l'enjeu de nos jours, le repli identitaire face à des tendances non maîtrisées de la mondialisation qui induisent la peur et le rejet des autres, ressenties comme des menaces à son identité propre. L'Unesco, au contraire, a essayé, à travers les rencontres interreligieuses qu'elle a organisées, autant au Siège que dans les diverses régions du monde, de mettre en valeur les convergences des vues et la proximité des valeurs dans le respect des différences considérées comme enrichissantes. L'ancrage régional du dialogue interreligieux est fondamental, puisque c'est dans un espace géographique et historique commun que se tisse la mémoire d'un vécu conflictuel ou convivial.

La réconciliation et la mémoire, surtout dans des pays en transition ou qui vivent des conflits intra ou inter-communautaires, sont aussi un enjeu de nos sociétés plurielles. C'est la raison pour laquelle, les propositions ou recommandations issues des rencontres interreligieuses que l'Unesco organise, ont mis l'accent sur la nécessité de favoriser la dimension éducative et pédagogique du dialogue interreligieux. La mémoire, même douloureuse, est sans doute appelée à devenir un thème de recherche au sein de cette Chaire. Il ne faut pas faire une impasse sur la mémoire, il faut transcender la souffrance qu'elle provoque en nous, mais il faudrait également penser à un travail régénérateur et fondateur, basé sur un regard objectif de l'histoire, pour parvenir à des espaces de rencontre. Dernièrement, lors d'une formation de formateurs dans le Caucase, nous avons pu constater comment Arméniens et Azerbaïdjanais, par la parole et l'introspection sont sortis réconciliés et prêts à offrir ces formations dans leurs pays. C'est un exemple parmi d'autres mais il est éloquent.

C'est pourquoi, l'enseignement du dialogue interreligieux constitue une priorité pour nous tous dans le but d'inculquer aux jeunes des valeurs de proximité et de respect de l'autre, nécessaires pour une coexistence dans les sociétés plurielles. Deux concepts fondent cet enseignement : d'une part, la connaissance réciproque par l'apprentissage des religions et des traditions spirituelles dans une

perspective comparative et multidisciplinaire et, d'autre part, montrer leurs interactions et les processus des influences mutuelles dans le passé et dans le présent. Les modalités de cet enseignement varieront selon les pays et les systèmes d'éducation.

De même, sur la base des recommandations des déclarations adoptées lors des réunions interreligieuses organisées par l'Unesco, il a été décidé, comme je l'indiquais, de créer un réseau des Chaires Unesco de dialogue interreligieux, dans des centres universitaires ayant une expérience reconnue dans ce domaine, regroupant des professeurs et des chercheurs autant spécialistes de l'histoire des religions dans toutes ses composantes multidisciplinaires, qu'intéressés au dialogue interreligieux. Ce vœu devient aujourd'hui réalité...

Les événements tragiques du 11 septembre 2001 et les conflits qui persistent dans certaines parties du monde amènent l'Unesco à jouer un rôle prépondérant non seulement comme forum de dialogue et d'échanges à travers des réunions mais par une action durable et en profondeur sur les enjeux géo-stratégiques et thématiques du monde. Dans ce sens, le dialogue interreligieux, compris comme une dimension essentielle du dialogue entre les cultures et les civilisations, est un moyen fondamental pour répondre aux enjeux de la société et des relations internationales. Ceci est patent pour la réflexion ayant trait au terrorisme, à la montée des fondamentalismes et des raidissements identitaires ainsi qu'aux débats éthiques concernant à la fois la science en général et la génétique ou des maladies particulières telles que le SIDA.

De même, le dialogue n'est pas concevable sans une réflexion relative aux droits de conviction et de conscience, débat il est vrai, trop lié à la question de la laïcité, concept très euro-centrique, sinon franco-français, qu'il faudra comprendre aussi au regard de la sensibilité des autres cultures et visions du monde, avec l'objectif d'enraciner le pluralisme religieux et le respect des convictions - regroupant les champs de la croyance et de la non-croyance.

A cet égard, l'Unesco a toujours mis l'accent sur la dimension de connaissance du fait religieux comme un facteur de compréhension des réalités sociales et humaines. L'inculture religieuse mène à la méconnaissance, et donc à l'intolérance de ce que l'on ne comprend pas. A l'inverse, une culture et une éducation « unidimensionnelle », s'appuyant exclusivement sur une seule vérité religieuse sans privilégier le pluralisme d'idées et de croyances, peut conduire à toutes sortes d'enfermements identitaires et de captations nationalistes ou idéologiques. La religion peut dans ce contexte être « instrumentalisée » ou « manipulée » à des fins politiques qui, justement, brisent la cohésion sociale, comme je l'affirmais tout à l'heure. Au contraire, l'Unesco s'est attachée à ce que les responsables religieux de tout bord, à l'instar des autres agents de la société civile, travaillent de concert pour des buts communs comme le développement durable, la recherche de la paix, le combat pour les libertés et les droits fondamentaux, même s'il doit y avoir un

débat sur le concept même de ce que l'on comprend par l'universalité des droits de l'homme - y compris celui de croire ou de ne pas croire - selon les cultures.

Je tiens donc à féliciter la Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon qui nous aidera désormais dans la réalisation de ces objectifs de l'Unesco par des cours qui contribueront à aller de l'avant dans notre réflexion commune, car cela est plus que jamais nécessaire, afin d'éliminer les stéréotypes et les ignorances -anciennes ou nouvelles -, de se garder de faire des amalgames ou des raccourcis concernant le fait religieux.

J'aimerais conclure, en vous rappelant que si le dialogue interreligieux a commencé avec les religions abrahamiques, il s'est ouvert à tout courant de pensée humaniste puisque, *in fine*, il s'agit de la recherche des valeurs éthiques communes à découvrir, à partager et à transmettre, dans le respect des différences appréhendées comme facteur d'enrichissement où tout individu doit être d'abord citoyen et solidaire, et non comme facteur de division menant à la rupture de la cohésion sociale, en évitant, autant que faire se peut, toute velléité ou dérive « communautariste ». C'est en cela que l'espace citoyen permet à chacun de s'exprimer et de vivre dans le respect de l'autre, avec ses droits et ses devoirs. Il s'agit d'un espace de liberté et d'égalité dans le respect des modes de vie du pays d'accueil qui doit être solidaire et hospitalier envers ceux qui accepteront les règles du citoyen. C'est le chemin ardu de la construction du « vivre ensemble » et de la préservation de la diversité autant culturelle que religieuse.

Je souhaite donc la bienvenue à la Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon, ayant à sa tête le Professeur Joseph Yacoub, à son équipe et aux étudiants qui désormais font partie de la grande « famille » du réseau international avec ses 19 Chaires. Je formule tous mes vœux pour que la Chaire entre en synergie avec les autres et propose un programme riche, à l'unisson des préoccupations de notre société. Qu'elle soit en mesure d'accueillir des étudiants venant d'autres chaires, que vous puissiez bénéficier aussi de l'enseignement des professeurs venant d'ailleurs. Echanger vos recherches, vos publications, comparer vos méthodologies de travail... Il s'agit d'un défi de taille, mais également une chance pour chacun de vous.

Et pour donner le bon exemple, je laisse à votre bibliothèque quelques ouvrages issus de nos colloques les plus importants. J'annonce aussi que très bientôt, nous aurons une brochure présentant toutes les Chaires Unesco qui les fera connaître à un public plus large.

Un grand merci à vous tous !



LES AUTEURS

Didier Tètèvi AGBODJAN

Docteur en Droit, Formateur sanitaire et social, diplômé d’Ethnologie, Membre de l’équipe de la Chaire Unesco de l’Université catholique de Lyon.

Jean Luc CHABOT

Professeur de Sciences politiques à la Faculté de droit de l’Université Pierre Mendès France (Grenoble 2, France) où il dirige le Master « *Histoire, théorie et pratiques des droits de l’homme* ».

Olivier FERRANDO

Diplômé de l’Institut des droits de l’homme de Lyon (Université catholique de Lyon), Doctorant à l’Institut d’études politiques de Paris.

Rosa GUERREIRO

Spécialiste du Programme dialogue interculturel et interreligieux de l’Unesco.

Jean-David Yram HOUNKPATI

Docteur en Médecine, Docteur en Ethique et Médecine légale, Docteur en Méthode d’analyse des Systèmes de Santé.

Lucie LAMARCHE

Avocate et professeure titulaire de la Chaire Gordon F. Henderson en droits de la personne, Faculté de droit de l’Université d’Ottawa.

Jean Marie MEILLAND

Maître en philosophie de l’Université de Fribourg (Suisse), l’auteur a enseigné la philosophie à Lomé (Togo) et dans divers collèges suisses, et a été assistant en philosophie médiévale à l’Université de Fribourg. Il a également participé à l’écriture d’un ouvrage collectif sur les philosophes médiévaux des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles (Bibliothèque médiévale, 10-18) et a été parmi les animateurs du Centre d’Etudes socialistes de Sion (Suisse).

Catherine ODIMBA KOMBE

Enseignante au Département des Sciences politiques et administratives de l’Université de Kinshasa ; Chercheuse au Centre d’études politiques (CEP) et Centre pour la recherche genre et le développement durable (CRGD).

Jacques KUDITSHINI TSHIBWABWA

Enseignant au Département des Sciences politiques et administratives de l’Université de Kinshasa ; Chercheur au Centre d’études politiques (CEP) et Centre pour la recherche genre et le développement durable (CRGD).

Joseph YACOUB

Professeur de Sciences politiques, Université de Lyon, Université catholique, Institut des droits de l’homme. Auteur, entre autres, de : *Fièvre démocratique et ferveur fondamentaliste. Dominantes du XXI^{ème} siècle*, Paris, Ed. du Cerf, février 2008.

PRÉSENTATION DE LA CHAIRE

∞∞∞

LA CHAIRE UNESCO DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LYON

« *Mémoire, cultures et interculturalité* »

L'ÉQUIPE DE LA CHAIRE

Joseph YACOURB

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 KOUDE

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

Pr. Joseph YACOURB, 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. PRÉSENTATION 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 « MÉMOIRE, CULTURES ET INTERCULTURALITÉ » ?

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 comme 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. ACTIVITÉS 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 un colloque international qui portera sur le thème de l' « *Universalité à l'épreuve de la diversité culturelle* ».

5. RELATIONS, PARTENARIATS ET MISE EN RÉSEAU

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),
- Département des Sciences juridiques, Université du Québec à Montréal (UQAM/Canada),
- L'Université catholique d'Afrique centrale (UCAC, Yaoundé/Cameroun),
- Chaire « Droit, Ethique et Société » de l'Université de Nantes (France),
- Chaire « Philosophie de la culture et des institutions », Université Paris VIII
- Université Saint-Denis de l'île de La Réunion (Chaire Unesco Relations et apprentissage interculturels),
- Université Jinan (Tripoli/Liban),
- Qatar Authority for Charitable Activities (QACA, Doha/Qatar)
- National Human Rights Committee (NHRC, Doha/Qatar)
- Chaire « Etude comparée des religions, de la médiation et du dialogue » (Université Saint-Joseph de Beyrouth/ Liban)
- Etudes comparatives des religions (Université la Manouba, Faculté des Lettres, Tunis/Tunisie).

Nous entendons développer les liens, déjà existants, avec les Ecoles associées France/Unesco, en coopération avec la Commission nationale française pour l'Unesco. 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.

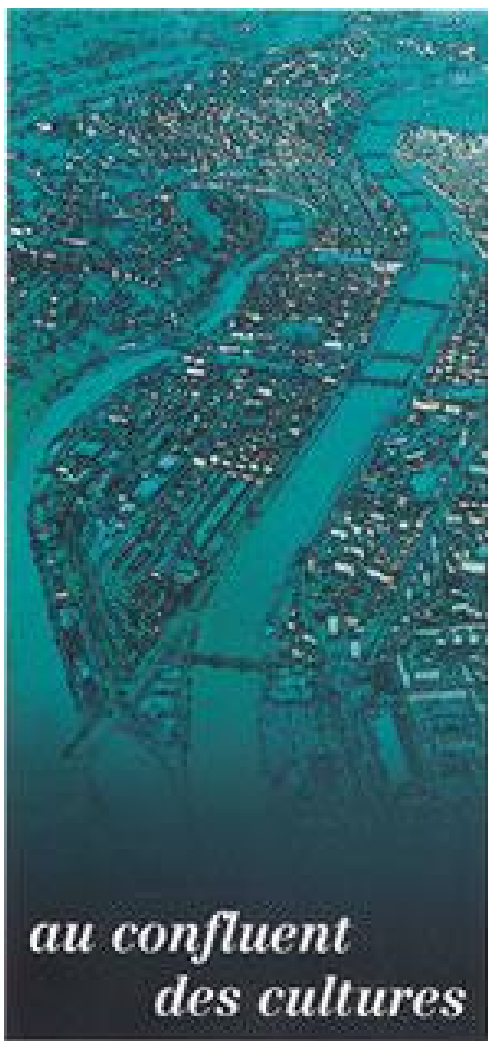
Il rassemble les cycles universitaires, écoles et instituts de :

- 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

Prochaine parution (février 2010)

Numéro spécial :
Les minorités ethniques, culturelles et religieuses

Actes du Séminaire international
Lyon, 23-24 avril 2009

3/2010

LES PUBLICATIONS DE LA CHAIRE UNESCO DE L'UNIVERSITÉ 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 : 1962-3364

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

23, Place Carnot
69288 - Lyon cedex 02

Impression : IMPRIMERIE CHIRAT
744, route de la Sainte Colombe
42540 Saint Just La Pendue
France

Février 2009

EDITORIAL

Peuples autochtones et diversité culturelle

Joseph YACOUB

DOSSIER

Les peuples autochtones

La question des peuples autochtones : retour aux fondements culturels et identitaires

Joseph YACOUB, Université catholique de Lyon

Les minorités ethniques d'Asie centrale : le destin croisé des Ouzbeks de la vallée du Ferghana

Olivier FERRANDO, Institut d'Etudes Politiques de Paris

La dynamique interculturelle, politiques étatiques et processus de mondialisation : regard sur les minorités autochtones pygmées

Jacques TSHIBWABWA & Catherine ODIMBA KOMBÉ,
Université de Kinshasa (Rép. Démocratique du Congo)

DÉBATS

Les droits de l'homme et la diversité culturelle

Un fondement conséquentialiste pour les droits de l'homme

Jean-Marie MEILLAND, Collège-Lycée de La Planta (Sion, Suisse)

Droits de l'homme, universalisme, universalité et particularismes culturels

Jean-Luc CHABOT, Université Pierre Mendès-France, Grenoble 2

Mondialisation et cultures : nous sommes tous des passeurs culturels

Lucie LAMARCHE, Université du Québec

Principe universel du consentement aux soins médicaux et les perspectives interculturelles : expériences thérapeutiques au Togo

Jean-David YRAM HOUNKPATI, Université de Lomé (Togo)
& Didier Têtévi AGBODJAN, Université catholique de Lyon

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Les enjeux du dialogue interculturel et interreligieux

Rosa GUERREIRO (Unesco)

Prix : 15 €