

LES DROITS HUMAINS AU PRISME DES PARTICULARISMES CULTURELS : QUELLE ALTERNATIVE ?

ESSODINA BAMAZE N'GANI*

ABSTRACT. Human Rights through the Lens of Cultural Particularities: What Alternative? While the proclaimed universality of human rights is a guarantee of security and protection for every human being, its implementation faces several cultural roadblocks. This paper clearly posits that the transcendent aspect of universality creates legal foreignness. We postulate that this foreignness is the source of particularistic hatred against the universality of human rights. In the light of this hypothesis, which is illustrated by excisions, this study recommends a translation of the universal language of human rights into local cultural contexts. Such a translation constitutes an effective antidote to any particularistic approach, because we believe that it creates space for shared responsibility towards universality. In this regard, this paper intends to rethink the very foundation of the universality of human rights as rooted in order to eventually demonstrates the relevance of its translation into local cultural contexts. The transcendent vision of human rights (and law in general) is therefore complemented by their taking root perception by the societies they seek to govern. Otherwise, these rights will always be perceived as extraneous values at the endogenous level of cultures. Hence their ineffectiveness.

Keywords: Human rights, universality, cultural particularism, excisions, ineffectiveness, translation, rootedness.

* Essodina BAMAZE N'GANI, doctorant PhD en Philosophie politique et éthique, ès Philosophie politique appliquée à Paris 4 Sorbonne Université (France). Il est chercheur attaché à l'unité de recherche « Sciences, Normes, Démocratie » (SND) et au Centre International de Philosophie Politique Appliquée (CIPPA) ; également membre de Philomel (Sorbonne Université) et membre du Réseau Philosophique de l'Interculturel (REPHI) à l'Institut Catholique de Paris. E-mail : essodinabamaze@gmail.com



Introduction

L'affirmation des droits humains comme l'étalon du juste (à une échelle stato-centrée) et d'un monde juste (à l'échelle de la société-monde) nous est devenue familière. En effet, plus aucun gouvernement en quelque contrée de cette terre n'ose agir contre les intérêts du citoyen sans se faire huer au nom des droits humains. Plus aucune personne (dépositaire de l'autorité ou de la force publique) n'ose commettre une bavure quelconque sans un rappel à l'ordre au motif de l'exigence de respect des droits humains. Ce contexte, pour le moins, nous semble donc propice à l'évidence d'une fertilité normative des droits humains. Pour en parler avec une onction scientifique, invoquons ici un mot de Bertrand Badie, expert des relations internationales :

les États ne peuvent plus rien faire face à un génocide en Afrique, à l'oppression d'une minorité au Timor ou à un massacre dans les Territoires occupés palestiniens ; plus encore, chacun d'entre eux ne peut plus être indifférent aux pressions qui s'exercent sur lui, qu'il s'agisse d'une pétition en faveur d'un prisonnier politique en Chine, de la dénonciation des exécutions capitales aux États-Unis, ou des effets d'images d'arrestations arbitraires ici, de déclenchement de pronunciamientos là-bas. La nouveauté est forte : les droits de l'homme s'attaquent à la souveraineté des États¹.

D'après les termes de cette invocation, il en résulte une diplomatie qu'atteste Bertrand Badie à travers son livre, *La diplomatie des droits de l'homme*, laquelle pour notre part érige les droits humains² en une valeur *nec plus ultra*. À cette diplomatie s'adjoint l'argument de la ratification de plus en plus croissante par les États des différentes conventions de sauvegarde des droits humains³. En

¹ B. Badie, *La diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, Paris, Fayard, 2002, p. 9-10.

² Nous préférons « droits humains » à « droits de l'homme » par égard pour les revendications féministes pointant « l'homme » des droits de l'homme comme un reliquat du patriarcat.

³ Si pour certains la tendance à la régionalisation des droits de l'homme que rendent manifeste *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* (1986), *La Charte asiatique des droits de l'homme* (1986), etc., réduit la normativité des droits de l'homme, pour nous cette régionalisation participe d'une réelle universalisation des droits humains. Car en réalité, c'est au fond le souci de mettre en exergue l'apport spécifique de ces différentes régions du monde à l'édification des droits de l'homme comme patrimoine commun de l'humanité qui est mu à travers cette régionalisation (et non pas le souci de contester les droits de l'homme). C'est dans cette mue par exemple qu'E.-M. Mbonda souligne l'apport bien spécifique de *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* : « La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, en s'inspirant de ces différentes traditions [...] combine donc les dispositions des textes internationaux avec ses propres données culturelles, économiques, sociales [...] La Charte africaine est le seul instrument qui

d'autres termes, une espèce de revitalisation de la formule joyeuse grecque, « *eurêka ! eurêka !* », signifiant dans le présent de notre propos que l'humanité a ainsi trouvé le socle commun de son existence.

Pour autant, bien que leur *aura* se répande sans cesse, et ce jusque dans les contrées jadis hostiles à leur fertilité normative, toute affirmation de l'universalité des droits humains sous ces mêmes auspices n'invite nullement à une adhésion naïvement enchantée. La raison en est qu'à mesure que la ratification des conventions de sauvegarde des droits humains va croissante, se dévoilent des rapports centrifuges à leur égard. On en a pour preuve que la manière dont certains groupes de population au Burkina Faso, à l'occasion d'une rencontre de sensibilisation contre les mutilations sexuelles féminines⁴ initiée par l'ONG Mwangaza, affirmèrent leur conception des droits humains : « Tout ça, c'est des trucs de Blancs. Le Blanc veut nous faire quitter nos coutumes pour adopter les siennes »⁵. Ici clairement, ferment d'un particularisme, cette affirmation rend tacitement compte de la manière dont l'identité culturelle particularisée fait obstruction à l'élan universaliste des droits humains. De la sorte, la pratique des excisions⁶, d'expression

affirme la notion, de plus en plus admise aujourd'hui, de l'indivisibilité des droits de l'homme, conciliant ainsi ce que l'on appelle les droits de la première génération avec ceux de la seconde génération », in E.-M. Mbonda, *Une décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2021, p. 275-277.

⁴ Le choix porté sur la pratique des excisions peut mobiliser deux critiques à notre égard : a) certains nous diraient éventuellement que pour combattre une pratique comme celle des excisions il faut penser à l'éducation en vue d'un changement de mentalités, une déconstruction des clichés et stéréotypes liés au sexe féminin et davantage un changement dans la perception masculine de la sexualité féminine. Bref, autant de dispositions à envisager pour espérer combattre cette mutilation au point où il s'avère impossible de combattre la pratique des excisions dans le cadre restreint d'un papier de ce type ; b) d'autres nous diraient éventuellement, et ce à la suite d'A. Sen critiquant J. Rawls, que pour combattre les injustices on n'a pas besoin de s'entendre sur les principes de justice. Comme réponse à chacun des deux camps, nous faisons valoir que ce choix porté sur les excisions n'a d'autre visée que celle de servir d'illustration à la fois à l'hypothèse de l'extranéité juridique des droits humains comme frein à leur mise en œuvre pratique et à l'idée d'une insuffisance de l'approche *top-down* s'agissant du respect des droits humains. Car autrement le sous-titre de la présente contribution aurait été « Quelle alternative face aux excisions ? ».

⁵ Propos rapporté par H. Prolongeau, *Victoire sur l'excision. Pierre Foldes, le chirurgien qui redonne l'espoir aux femmes mutilées*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 122-123.

⁶ L'écriture de ce mot au pluriel n'a d'autre finalité que celle de rendre compte de la nature variée de cette pratique que le discours général écrit volontiers au singulier alors que l'usage singulier (excision) ne désigne spécifiquement qu'une seule forme de la pratique, en l'occurrence la forme la moins sévère. De ce fait, retrouvons ce que représente chacune de ces formes à travers ce passage : « Trois grands type d'excision sont pratiqués dans le monde : - la "sunna" ou circoncision vraie, forme la moins sévère qui consiste à couper le capuchon du clitoris ; - la clitoridectomie, ou ablation du clitoris et des petites lèvres qui est la forme la plus répandue ; - l'infibulation ou circoncision pharaonique,

culturelle⁷, constitue un test assez efficace de notre volonté et de notre souhait de surmonter l'opposition entre l'universalisme juridique et le particularisme culturel ; et ce, à la faveur d'une nouvelle alternative prompte à fleurir l'effectivité⁸ des droits humains *erga omnes*. Cela, nous semble-t-il, impose à tout le moins le besoin d'un espace d'agir collectif ou, reprenant une expression de Christoph Eberhard, « une nouvelle éthique de l'agir collectif »⁹, en vue de la sauvegarde et de l'effectivité des droits humains.

Livré à ce défi, les lignes suivantes aspirent à frayer la trajectoire d'un pluralisme responsable au-delà de l'universalisme et du relativisme. Ce disant, la présente contribution fait le pari de la traduction du langage universel des droits humains à l'échelle locale de chaque groupe culturel comme condition *sine qua non* de leur effectivité. Le faire, et au besoin efficacement, commande de se pencher en premier, sur le constat de l'ineffectivité des droits humains suivant une approche *top-down*. L'exemple de la lutte contre les excisions, dans le sillage, exprime avec

forme la plus sévère, qui se caractérise par une clitoridectomie complétée par l'avivement de l'intérieur des grandes lèvres qui sont ensuite rapprochées et cousues avec du fil ou des épines d'acacia, les jambes sont alors attachées, imposant une immobilisation d'une quarantaine de jours jusqu'à cicatrisation. Il ne reste alors qu'un petit orifice permettant l'écoulement de l'urine et du sang menstruel », L. Porgès, « Un thème sensible : l'excision en Afrique et dans les pays d'immigration africaine », in *Afrique contemporaine*, N° 196, 2000, p. 49. Signalons tout de même que nous ferons usage quelque fois du singulier, au fil de notre texte, quand il sera question de la forme qui correspond à celle au singulier. Comme par exemple le cadre de cette pratique au Burkina Faso où il ne s'agit nullement de la clitoridectomie encore moins de l'infibulation.

⁷ « Ce ne serait pas facile de cesser la pratique de l'excision en tant que fait culturel », confie un chef coutumier à Toucountouna (Bénin). Propos rapporté par M. Ouassa Kouaro et M. Kouagre, « Excision : un rituel de la féminité chez les Tangamba de Tanguiéta ou une violation du droit des femmes », in *Revue Perspectives & Sociétés*, vol. 7, n° 1, 2016, p. 153.

⁸ Dans le cadre étroit de cet article nous ne ménagerons pas une place pour les débats, presqu'inextinguibles, autour de la notion d'effectivité en droit. Nous partirons pour la circonstance d'une lecture de P. Amselek. Ce dernier dans son ouvrage : *Perspectives critiques d'une réflexion épistémologique sur la théorie du droit*, Paris, LGDJ, 1964, p. 340, indique deux horizons : l'effectivité statuée par les normes juridiques et l'analyse de l'effectivité des règles de droit. De ce double horizon, le premier versant est une interrogation sur le contenu d'une norme juridique au sens où cette interrogation engage la prise en compte d'une situation effective par la règle de droit tandis que dans le second versant, il s'agit d'un questionnement de l'impact ou mieux de l'effet de la règle de droit sur le fait. Le but de notre propos, on en conviendra, vise ultimement le second versant de cette distinction. Partant de cette précision, nous souscrivons entièrement à l'acception classique dominante de la notion d'effectivité en droit, savoir : « L'ineffectivité d'une norme repose, dès lors, soit sur la conformité des comportements suivis par ses destinataires ou par les autorités chargées de sa mise en œuvre, soit sur la sanction prononcée contre ceux qui ne respectent pas la règle », Y. Leroy, « La notion d'effectivité du droit », in *Droit et société*, vol. 3, n° 79, 2011, p. 717.

⁹ C. Eberhard, « Au-delà de l'universalisme et du relativisme. L'horizon d'un pluralisme responsable », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 33, 2009, n° 3, p. 80.

clarté les limites de cette approche verticale de la norme des droits humains tout en encerclant de lumière la pertinence d'un regard philosophique se servant des faits¹⁰. D'après cela, et rompant avec une posture philosophique *ex principiis*, l'analyse précipite ensuite notre marche à pas de géant vers un exemple concret à partir duquel nous formaliserons l'idée de traduction des droits humains en tirant des leçons en faveur de l'enracinement des droits humains dans chaque espace culturel comme horizon incontournable d'une véritable promotion de ces droits. De cette façon, l'enjeu de la réflexion portant sur l'articulation entre l'universalisme juridique et le particularisme culturel se laisse appréhender ici sans la moindre ambiguïté : la traduction du langage universel des droits humains dans chaque culture locale comme voie royale d'accès à l'effectivité des droits humains grâce à leur enracinement subséquent.

Un constat : l'ineffectivité des droits humains « par le haut »

La thèse ici défendue part du constat, fortifié par les positions d'éminents penseurs, que la règle de droit dans son ensemble entretient un incessant va-et-vient entre effectivité et ineffectivité. Tel que le souligne avec raison Jean Carbonnier : « Toute règle de droit est vouée à osciller entre l'application et l'inapplication. Les sociologues préfèrent dire effectivité et ineffectivité »¹¹. Nous en déduisons par conséquent un incessant va-et-vient, dans le sens duquel d'éminentes figures de la discipline juridique ou disciplines apparentées concluent un intéressement pour l'ineffectivité : « L'effectivité, prise elle-même, n'a pas d'histoire. C'est l'ineffectivité qui est sociologiquement la plus intéressante »¹², souligne Jean Carbonnier. Mais alors, qu'est-ce que l'ineffectivité ?

Nous partirons, pour répondre, de son contraire. C'est-à-dire l'effectivité. Suivant les termes employés par Gérard Cornu dans son *Vocabulaire juridique*, l'effectivité se comprend comme le « caractère d'une règle de droit qui est appliquée réellement »¹³.

¹⁰ Nous prêtons ici allégeance à la démarche philosophique élaborée par A. Renaut, procédant *ex datis*, pour « identifier » les ressorts de l'ineffectivité des droits humains ; « évaluer » ce que rend manifeste cette ineffectivité ; « jauger » pour finir la piste de solution appropriée. Ce schéma ternaire, « identifier, évaluer et jauger » forment dans la pensée de A. Renaut les trois dimensions de l'acte de juger. Lire à cet effet, A. Renaut, G. Lauvau, *La Conflictualisation du monde au XXI^e siècle. Une approche philosophique des violences collectives*, Paris, Odile Jacob, 2020, p. 21.

¹¹ J. Carbonnier, *Droit et passion du droit sous la V^e République*, Paris, Flammarion, 2022[1996], p. 103.

¹² J. Carbonnier, *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, LGDJ, 2014[2001], p. 137.

¹³ G. Cornu, *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 6^e éd., 2004, p. 339.

Cela dit, nous pourrions en dégager le sens du mot *ineffectivité a contrario* : l'ineffectivité désignera de ce point de vue, le caractère d'une règle de droit qui n'est pas appliquée réellement ou, pour parler avec plus de teneur scientifique, l'ineffectivité désignera la situation des « [...] règles du droit écrit qu'il est donné de n'exister que sur le papier, et d'être conceptuellement sans avoir jamais été matériellement »¹⁴. Exister sur le papier sans être matériellement voulant signifier dans le cercle étroit de la présente analyse la ratification par les États d'Afrique subsaharienne des différentes déclarations et différents textes portant la cause des droits humains sans le respect de ces droits dans les faits. Un tel propos peut bien heurter des sensibilités en raison du fait que la conception assez généralement répandue¹⁵ affirme l'effectivité des droits humains du simple fait de leur adoption par les États¹⁶.

Cette conception, inspirée par le caractère obligatoire de la norme juridique, entérine le propos de Hans Kelsen d'après qui le mot « norme », du latin *norma*, « (...) désigne – quoique non exclusivement, mais en premier lieu – un commandement, un ordre, une prescription »¹⁷. Si l'on admet que le commandement Si l'on admet que le commandement implique obéissance, l'on nous saura gré d'affirmer qu'avec la norme juridique, doit advenir un changement dans l'attitude ou le comportement humain. Ce pourquoi le philosophe autrichien n'a pas manqué de préciser que : « (...) la "norme" signifie que quelque chose doit être ou avoir lieu » ou que « Ce qui est ordonné ou prescrit est en premier lieu un comportement humain déterminé »¹⁸. Conformément à cette logique, affirmer le caractère normatif des droits humains signifie qu'un comportement statué comme obligatoire de par leur contenu doit être. Comme le note encore Hans Kelsen : « La norme statue un devoir-être »¹⁹. Plus concrètement, l'affirmation des droits humains comme une norme, implique la « liberté » de tout un chacun, l'« égalité » de tous, et le respect de la « dignité » de chaque personne, contenus dans l'article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, sous la formule dorénavant proverbiale : « Tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droit ».

¹⁴ Jean Carbonnier, *Flexible droit*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁵ On pourrait déduire cette conception de la formule « [...] des États dits "voyous" [...] » dont on use à l'échelle internationale pour désigner les États peinant à mettre en œuvre les idéaux formels de l'État de droit, la démocratie et les droits humains. Lire à ce sujet : E-M. Mbonda, *op. cit.*, p. 267.

¹⁶ Cela d'autant plus que, à la suite de Kelsen, la conception dominante de l'effectivité de la norme de droit est celle d'après laquelle la norme est soit observée soit appliquée (l'application désignant la sanction) : « La validité d'une norme consiste en ce qu'elle est effectivement observée et, dans le cas contraire, appliquée », in H. Kelsen, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996[1979], p. 4.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1.

¹⁸ *Ibid.*, p. 2.

¹⁹ H. Kelsen, *op. cit.*, p. 3.

Or, de cette façon purement formelle de concevoir la norme, et singulièrement celle des droits humains, il ne s'ensuit pas *ipso facto* le respect de leur contenu. Plus encore, cet échec du formalisme juridique à pouvoir entraîner le respect des droits humains est bien celui du droit dogmatique. À en croire l'éminent Jean Carbonnier : « Le droit dogmatique considère qu'il y a règle de droit véritable dès qu'un texte émanant de l'organe constitutionnellement compétent a été régulièrement promulgué »²⁰. Même si pour les tenants de ce droit dit « dogmatique », il apparaît de toute évidence que « Le destin du Droit, c'est de demeurer partiellement ineffectif »²¹, on pourrait en ce qui nous concerne leur faire un grief en insistant sur le fait que cette « ineffektivité partielle » n'en est pas une en soi ; mais une ineffektivité dont le statut, essentiellement transitoire de notre point de vue, consiste à faire progresser le droit en fonction des progrès et des nouvelles exigences de la société à l'instar de cet adage latin : *mutata lex non perit*²².

Conservant donc à nos yeux le statut de « transition » vers une effectivité elle-même fonction de la dynamique de chaque société, l'ineffectivité partielle ne saurait de nulle manière être évoquée pour servir de blocus à notre argument de l'ineffectivité des droits humains. À ce stade, l'ineffectivité des droits humains « par le haut » pourrait trouver son terrain fertile dans la lutte contre les excisions. Entre autres exemples, la loi constitutionnellement promulguée au Burkina Faso en 1996 et la pratique toujours actuelle des excisions dans ce pays :

est puni d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 150 000 à 900 000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement, quiconque porte ou tente de porter atteinte à l'intégrité de l'organe génital de la femme par ablation totale, par excision, par infibulation, par insensibilisation ou par tout autre moyen. Si la mort en résulte, la peine est un emprisonnement de cinq à dix ans²³.

²⁰ J. Carbonnier, *Flexible droit*, *op. cit.*, p. 136.

²¹ D. de Béchillon, *Qu'est-ce qu'une règle de Droit ?*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 61.

²² En français : « Le droit qui n'évolue pas meurt ».

²³ Loi du 13 novembre 1996. Cette loi n'est en réalité que la matérialisation des dispositions contenues dans les différents instruments de sauvegarde des droits humains des femmes, instruments ratifiés par presque tous les États d'Afrique subsaharienne (y compris donc le Burkina Faso). Comme par exemple la *Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes* (1993) bien antérieure à cette loi du Burkina Faso et dont l'article 4, même partiellement évoqué, donne injonction aux États partie prenante : « Les Etats devraient condamner la violence à l'égard des femmes et ne pas invoquer de considérations de coutume, de tradition ou de religion pour se soustraire à l'obligation de l'éliminer. Les Etats devraient mettre en œuvre sans retard, par tous les moyens appropriés, une politique visant à éliminer la violence à l'égard des femmes [...] ». Cette vue liminaire de cet article 4 de ladite Déclaration clarifie le contexte de mise en œuvre de la loi du 13 novembre 1996. Ce contexte clarifie également la perspective de l'ineffectivité « par le haut » en raison du fait que la matérialisation de l'article 4 à travers la Loi de 1996, bien appliquée dans ce pays, ne produit pas l'effet recherché, à savoir : l'arrêt de la pratique de l'excision au Burkina Faso.

En un sens, et reprenant le fil initial de notre propos, la vision dogmatique du droit scelle l'ineffectivité des droits humains s'agissant de la lutte contre les excisions. Peut-être, les partisans de ce droit dogmatique nous objecteraient certainement que la promulgation d'une loi par l'organe constitutionnellement compétent en est une chose et que son application en est une autre. Logique de détail pouvant les conduire à nous signaler que l'obstination de l'excision au Burkina Faso en dépit de la Loi du 13 novembre 1996 atteste plutôt qu'une tâche de gouvernants n'est pas remplie. Car, ici faut-il le rappeler, pour le droit dogmatique ainsi que pour ses partisans l'application des lois ressort uniquement de la tâche des gouvernants et n'entame en rien la définition de la règle de droit : « Peu importe que ce texte ne soit pas effectivement appliqué ; l'appliquer est une tâche de gouvernants. L'inapplication des lois atteste qu'une fonction gouvernementale n'est pas remplie : c'est un non-sens, quelque chose d'anormal et de condamnable »²⁴. Toutefois, à l'épreuve du vécu, dire que l'inapplication des lois atteste qu'une fonction gouvernementale n'est pas remplie et partant, leur jeter l'opprobre s'avère discutable à l'épreuve de la réalité. L'exemple du Burkina Faso et, par ricochet, son gouvernement, nous sert de preuve.

Seul pays internationalement loué pour son engagement en défaveur des excisions, le Burkina Faso, nous dit Isabelle Gillette-Faye²⁵, « [...] est toujours cité comme un exemple de l'approche holistique de la lutte contre l'excision, avec une application rigoureuse, sans équivalent, de la loi »²⁶. Cette rigueur dans l'application de la Loi du 13 novembre 1996, concrètement, s'observe à la fois à travers les sanctions de ces contrevenants et la pérennité de sa mise en œuvre par les différents gouvernants burkinabè : « En effet, il se passe rarement une année lors de laquelle des condamnations ne soient pas prononcées à l'encontre des exciseuses, de leurs complices et des familles impliquées dans l'excision d'une ou plusieurs victimes »²⁷. Et pourtant, en dépit de cette application rigoureuse de la loi

²⁴ Voir J. Carbonnier, *Flexible droit*, *op. cit.*, p. 136.

²⁵ Il est à noter qu'il s'agit de la Directrice générale de la Fédération nationale GAMS (Groupe pour l'abolition des mutilations sexuelles féminines, des mariages forcés et autres pratiques traditionnelles néfastes à la santé des femmes et des enfants), poste qu'elle occupe depuis 1990 jusqu'à ce jour. Aussi a-t-elle occupé le poste de cheffe de projet du Premier programme européen de lutte contre les mutilations génitales féminines en Europe. Elle est également une conférencière internationalement sollicitée. Le tout sanctionné par de nombreuses publications. Ce qui lui vaut présentement la reconnaissance internationale du titre d'Experte de l'UNICEF, de l'Agence intergouvernementale de la Francophonie, de la Commission européenne, du Conseil de l'Europe, de la Commission de l'immigration et du statut de réfugié du Canada (CISR), du HCR et du ministère des Affaires étrangères sur les Pratiques traditionnelles néfastes (PTN).

²⁶ I. Gillette-Faye, « État des lieux des mesures législatives contre les mutilations sexuelles féminines », in *Revue Droit et Cultures*, n° 79, vol. 1, 2020, p. 84.

²⁷ *Idem*.

(maintenue au fil du temps) faisant de ce pays la référence internationale dans le sens de cette lutte, le taux de l'excision y est encore de 67,6% pour les femmes de 15 à 49 ans et 11,3% pour les filles de 0 à 14 ans.

De ce point de vue, il nous est loisible de repérer dans la théorisation même du droit dogmatique l'explication de l'ineffectivité des droits humains, pourtant ratifiés par l'État du Burkina Faso. Deux arguments nous paraissent répondre à cette préoccupation. L'un consiste à dénoncer l'écart entre la norme (ou règle) de droit et les citoyens auxquels cette norme est censée être appliquée ; l'autre consiste à dévoiler la scission entre gouvernants et gouvernés débouchant sur un conflit entre l'autorité étatique et les citoyens, de plus en plus enclins à balayer du revers de la main tout ce qui leur tombe dessus émanant d'en haut²⁸. Dans le premier cas s'inscrit le vécu actuel du droit moderne dans les États postcoloniaux d'Afrique. Dans le contexte actuel de ces États, il semble y être question d'une cohabitation conflictuelle entre le droit tel que conçu par l'armature institutionnelle et les réalités vécues par les populations. De cette position conflictuelle découle la perception de la norme des droits humains par les citoyens « [...] comme pure et simple imposition du dehors..., comme une continuation du syndrome colonial »²⁹. Dans le second cas s'inscrivent les mouvements de contestation contre les décisions rendues par l'autorité judiciaire au nom de l'État : « *Les villageois allant parfois jusqu'à incendier les commissariats de police pour "libérer" les "mis en cause"* »³⁰, note Isabelle-Gillette Faye à propos du comportement des populations du Faso face à l'autorité judiciaire dans la lutte contre cette pratique mutilante.

Dans un esprit pareil, l'obstination de la pratique de l'excision se glisse comme un des signes tangibles du non-respect de la norme de droit, appelant pour la même cause le mot « ineffectivité » des droits humains. L'ineffectivité, bien entendu, au sens de l'existence de la norme sur le papier sans aucun effet sur les pratiques que cette norme est censée combattre dans sa formulation. Cela atteste de l'existence des limites d'une conception verticale de la norme juridique et mobilise les regards doctes vers la quête d'une nouvelle alternative en vue d'une réelle emprise de la norme des droits humains sur les faits. Cela dit, une question majeure demeure : comment procéder ?

²⁸ « Cette distance croissante prise par les citoyens à l'égard du politique est constitutive de cette crise de la représentation, de la démocratie représentative », souligne J. Commaille, *À quoi nous sert le droit ?*, Paris, Gallimard, 2015, p. 299. Dans ce contexte historique s'insère l'avènement d'une « société de défiance » que développe P. Rosanvallon, *La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

²⁹ R. Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », in *Interculture*, vol. XVII, n° 1-2, Cahiers 82-83, 1984, p. 5.

³⁰ I. Gillette-Faye, *op.cit.*, p.84.

C'est ici qu'une démarche philosophique inscrivant la réflexion dans le réel peut révéler toutes les promesses de son utilité. Cela en raison du fait qu'une ébauche de réponse à notre préoccupation nous paraît clairement ressortir, non point de l'esprit à la manière kantienne dont l'esprit se dispose pour découvrir « les conditions subjectives » de la connaissance, mais plutôt du témoignage d'un Enquête au Mali :

Si nous ne faisons pas attention, nos valeurs et nos dignités seront transformées par les européens. Ce que je t'ai dit, c'est l'argent qui a amené tous les méfaits... l'argent qui a amené tous les méfaits. Sinon nous tous ici dans ce pays, toutes les personnes âgées ici connaissent les avantages de l'excision des filles. Mais si l'argent a été mis au-dessus de la pensée c'est ce qui amène les méfaits. C'est ce que je t'ai dit au début de cet entretien : Si nous ne faisons pas attention à nous-mêmes, nos dignités et nos valeurs seront transformées par l'Europe. Parce que l'excision fait partie de nos dignités. Nous nous reconnaissons à travers cela. Nous nous respectons à travers cela. Mais depuis l'apparition de l'argent dans cette situation, les gens ont dit que l'excision a des conséquences, que l'excision a des complications alors que c'est faux [...] Hééé...cette affaire d'argent...tout le monde sait que c'est l'Occident qui est venu avec de l'argent et leur a donné de l'argent ! C'est l'Occident qui nous dit encore que l'excision n'est pas bonne [...] ³¹.

Comme en atteste cet Enquête, l'hypothèse d'une extranéité des droits humains nous paraît constituer le *Cheval de Troie* qui gangrène leur mise en œuvre pratique. En ce sens, il pourrait sembler tentant de s'engouffrer dans la brèche ainsi ouverte pour essayer de repenser l'effectivité des droits humains autrement que par leur application verticale, c'est-à-dire autrement que par leur imposition suivant le modèle *top-down*. Tentant alors de faire valoir, précisément, que le fond résiduel des droits humains retentit jusqu'aux tréfonds de ces traditions. Sous le couvert de cette mise au point, avançons-le, l'universalité des droits humains constitue de notre propre chef un langage requérant une traduction à l'échelle locale de chaque communauté culturelle ³².

³¹ M. Dembélé, *Les pratiques culturelles des excisions et des infibulations à Bamako au Mali : La contribution de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Thèse de Doctorat en Sciences humaines appliquées, Université de Montréal, 2015, p. 247.

³² En vue d'éviter quelques malentendus que pourraient susciter notre argumentation relative à la traduction des droits humains dans les cultures locales alors que l'universalité des droits humains est, suivant la conception courante, perçue comme « désincarnée », tâchons de recourir subrepticement à la critique communautarienne du sujet de droit. Dans le milieu anglo-saxon où cette critique a le plus d'énergie, il est avancé que non seulement le droit mais le sujet de droit lui-même est déconnecté du réel. Cette déconnexion que les discours savants désignent par les termes « désencombré » ou « désincarné » entraîne « Le malaise de la modernité » développé par C. Taylor, *Le malaise de la*

Au sommet de cette trajectoire plane une expérience, non pas celle de la pensée à la Rawls, mais une expérience empiriquement fondée.

L'expérience de Philippe Richard au Nord-Est du Bénin comme traduction

Nous partons ici d'un exemple, celui de Philippe Richard, pour apporter une réponse à la hauteur de la tâche assignée. Alors expert et consultant en droits de l'homme des Nations Unies auprès des populations locales au Nord-Est du Bénin, Philippe Richard découvre avant tout que le mot droit au sens d'un corpus n'existait pas dans la langue bariba : « comment traduit-on "Droits de l'homme" en langue bariba ? Eclat de rire ! "On ne peut le faire !" nous dit-on ! "Mais comment cela est-ce possible ? Donnez-moi la traduction du mot "droit" et "homme", et nous allons bien trouver la traduction »³³. Et l'expert de poursuivre : « Le fait est qu'en langue bariba, le mot droit n'existait pas [...] Le mot droit, en tant que corpus, n'avait pas de traduction en langue bariba, parce que le concept même de corpus n'existait pas dans cette culture »³⁴.

Or, il se trouve que ce constat intervient à la fin d'un séminaire de cinq jours de formation avec des paysans Borgou, dont il était attendu à l'issue du séminaire qu'ils puissent s'ériger en porte-flambeau des droits de l'homme dans leur village. Dès lors, émerge une inquiétude dans l'esprit des formateurs :

comment des paysans du Borgou s'exprimant avec difficulté en langue française, allaient-ils pouvoir reformuler dans leur village avec le moins de déperdition possible le contenu d'un langage nouveau (les droits de l'homme) dont on ne pouvait obtenir la traduction immédiate en langue bariba ? N'étions-nous pas en train de faire le constat d'une situation d'inculture par rapport au langage des droits de l'homme ?³⁵.

modernité, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008[1991]. C'est de ce malaise que nous déduisons ici la nécessité de « ré-enraciner » les droits humains (pareillement pour le droit) dans les communautés culturelles tout comme, E.-M. Mbonda constatant la crise des référents normatifs du droit et de l'État de droit (même dans les sociétés occidentales) lance cet appel : « Il est de plus en plus question de réconcilier le droit avec la réalité, de ré-enraciner le droit dans les cultures des peuples et de prendre au sérieux la pluralité des identités », in *Une décolonisation de la pensée, op. cit.*, p. 271.

³³ Ph. Richard, « Les principes simples d'humanité : un langage à vocation universelle posé dès l'origine, ou un fragment séparé d'une pensée conflictuelle ? A l'école des droits de l'homme dans la province du Borgou (Nord-Bénin) », in D. Maugeness et Th. Holo (dir.), *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, Abidjan, CERAP, 2006, p. 81.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

Au cœur de cette inquiétude, l'expert onusien envisage une autre piste de diffusion du contenu des droits de l'homme.

Ainsi, se rapprochant de plus près des populations locales et singulièrement de l'ethnie Bariba (dont les membres au pluriel se désignent « batonous »), il découvre une autre évidence : « Chez les batonous, comme dans de nombreuses autres sociétés africaines, les principes et les valeurs (contenu) sont souvent exprimés à partir de proverbes (contenant) »³⁶. De là lui vient l'idée de procéder à une collecte des proverbes à travers tout le village puis à leur explication. Aidé dans cette tâche par un fils du milieu, anthropologue, qui plus est, Philippe Richard voit poindre le fameux langage commun des droits de l'homme. En effet, quel ne fut son émerveillement ? Il résulta de cette nouvelle démarche une similitude entre le contenu de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* en son article 1, avec le contenu d'un des proverbes du village ; respectivement : « Les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droit », « A la naissance et à la mort, tous les hommes passent par le même trou ». Abstraction faite ici de la manière d'exprimer l'égalité dans le second cas, qui pourrait paraître d'une cruauté de discours, on peut même se demander laquelle de ces deux formulations traduit le mieux l'égalité réelle entre les êtres humains ?

Sans toutefois vouloir apporter une réponse qui pourrait porter notre marque de sympathie intellectuelle à l'endroit de l'égalité telle qu'exprimée par le proverbe, avouons simplement que ce résultat entraîna un changement collectif à l'endroit des droits de l'homme. Ainsi, d'une situation de sentiment d'inculture par rapport au langage des droits de l'homme, les batonous parvinrent au sentiment unanimement partagé de l'universalité de ces droits. Comme exemple, l'implication de cette population locale pour la promotion des droits de l'homme qui se trouva clairement visible à travers, d'une part, leur dénonciation auprès de la commission dirigée par l'expert de toutes les formes de violation dont elle était victime (soit individuellement ou à titre collectif) et, d'autre part, leur proposition d'une mise en place d'un comité de travailleurs parajuristes avec pour étiquette celle de « veilleur » des droits de l'homme³⁷. Très clairement, il en a pu émerger un changement de mentalités à l'égard de ces droits. Un changement pour lequel témoigne le propos de l'expert onusien : « Pour en avoir le cœur net, nous demandâmes à partir dans un village de brousse, Banikoara, pour assister à la reformulation [...] Quelques villageois prirent ensuite la parole, précisant ainsi leur compréhension de la causerie. Il en ressortait que l'écho indirect donné au concept de droits de l'homme provenait essentiellement du vécu de chacun : arrestations arbitraires par la

³⁶ *Ibid.*, p. 82.

³⁷ Cf Ph. Richard, *op. cit.*, p. 87.

Brigade, brimades, corruption »³⁸. On comprend dès lors, l'intérêt d'une démarche visant à réinvestir le patrimoine culturel de chaque peuple. C'est qu'en procédant ainsi, c'est-à-dire à la façon dont Philippe Richard procéda avec l'ethnie Bariba, la compréhension de la traduction en son sens littéral d'« [...] une opération qui consiste à rendre un texte d'une langue dans une autre »³⁹, nous convenons volontiers, trouve par là sa concrétude.

Concrétude, justement parce que le travail de terrain effectué par Philippe Richard conduit l'ethnie Bariba à un décentrement ouvrant en fin de compte les membres de ce groupe ethnique au contenu du langage dit universel des droits humains. De cela, son travail à bon droit est une traduction en ce sens où : « [...] la traduction contribue à la tâche de réaliser l'humanité, et même mieux : elle s'y identifie. Justement parce que son travail est de s'opposer à "l'apartheid" pour ouvrir la tribu à l'entre-connaissance »⁴⁰. Concrétude également, parce que la démarche adoptée par cet expert onusien porte ostensiblement l'humanisme concret. En effet, l'affirmation de l'humanité fondatrice des droits humains a fini par se révéler abstraite, et donc inadaptée comme telle dans un contexte de prise de conscience aigüe du pluriel. À la faveur de cette prise de conscience s'est affirmée l'exigence d'une humanité concrète comme un horizon et une tâche commune à toutes les cultures ainsi qu'à tous les humains appartenant à des communautés spécifiques : « [...] je suis appelé à m'intéresser à ta communauté et toi à t'intéresser à la mienne et nous sommes appelés à construire et à tisser des rapports effectivement humains, et non pas des rapports abstraits [...] »⁴¹, souligne avec pertinence Jean-Toussaint Desanti.

De ce propos de Jean-Toussaint Desanti on avancera que l'acte de Philippe Richard restaure l'humanité concrète tant par sa propension à vouloir comprendre l'autre, donc ici l'ethnie Bariba, que par sa capacité à devenir l'hôte d'une communauté antérieurement hostile aux droits humains. En ce sens donc, sa démarche se peut légitimement être appréhendée comme une traduction en raison de son hospitalité. « Hospitalité », ce mot caractéristique de la traduction chez Souleymane Bachir Diagne⁴², s'impose comme le substrat de tout travail de traduction parce que fondant une « éthique de la réciprocité » dont nous pourrions saisir l'intérêt, d'un côté, comme « [...] une des réponses aux conséquences de la domination

³⁸ *Ibid.*, p. 82.

³⁹ E.-M. Mbonda, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁰ S. B. Diagne, *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2022, p. 166.

⁴¹ Cité par S. B. Diagne, *op. cit.*, p. 159.

⁴² Qui parle de « L'hospitalité de la traduction » comme l'indique le sous-titre de son récent livre *De langue à langue, op. cit.*

linguistique » donc ici en l'occurrence une des réponses aux conséquences de la domination culturelle et, de l'autre, « [...] une dimension du combat politique contre l'inégalité »⁴³.

Dans cet esprit, parce qu'il articule savamment les droits humains et la culture propre à une communauté spécifique, Philippe Richard célèbre la désunion du couple universalisme et domination tout en scellant en contrepoint le mariage entre droits humains et cultures (ou communauté culturelle). Il pourrait alors s'agir d'un miroir culturel des droits humains. Et dans pareil cas, son approche ne serait qu'une illustration brillante de l'idée que les droits humains sont un instrument humaniste de dialogue entre les cultures. En cela, ce qui s'affirme par son geste, c'est la force d'une mise en contact entre différents horizons culturels donnant ainsi lieu à une « traduction hospitalière ». En réalité, si comme le souligne Souleymane Bachir Diagne le travail de traduction comporte le risque potentiel d'une malveillance dans certains cas ou d'une véritable déclaration de guerre dans d'autre cas⁴⁴, le travail de Philippe Richard dont nous louons ici les mérites à titre de spécimen de la traduction s'impose à juste prix comme une traduction hospitalière.

Hospitalière parce qu'offrant par sa méthode la perspective bien réelle d'un dialogue entre le local et le global ou entre le global et le local. Significative d'une véritable *praxis* des droits humains, l'articulation entre le global et le local s'agissant de la promotion de ces droits a longtemps été éludée du champ de la réflexion et de l'action. Or, et ce tout à l'opposé, c'est cette articulation que Christoph Eberhard pose comme le fondement matriciel de tout nouveau paradigme juridique des droits de l'homme :

On a trop tendance à enfermer le "local" dans le "local" et à considérer que ce n'est que lui qui a quelque chose à apprendre du "global". On accepte parfois qu'il puisse être fructueux d'enrichir le "local" par le "local". Mais il faut aller plus loin. Il faut voir ce que le "global" peut apprendre du "local". Il suffit de bien vouloir apprendre et de se mettre à l'écoute⁴⁵.

Bien vouloir apprendre et se mettre à l'écoute, l'approche de Philippe Richard donne du poids à cette position sous un double signe : celui d'un réinvestissement du patrimoine culturel de chaque communauté et d'un établissement de repères communs entre le fondement des droits humains et le pôle culturel.

⁴³ Voir S. B. Diagne, *De langue à langue*, op. cit., p. 162.

⁴⁴ Nous renvoyons le lecteur aux pages 162 à 164 de son récent livre : *De langue à langue*, op. cit.

⁴⁵ C. Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 2002, p. 306-307.

Concrétude de ce point de vue, mais bien plus encore, sa traduction du langage universel des droits humains que nous concevons pour notre part comme le réinvestissement du patrimoine culturel de chaque peuple, est rendue explicite par la découverte de l'égalité entre les êtres humains comme un *topos*. En effet, établissant l'équivalence entre « l'argumentation » et « la traduction interculturelle » à partir d'une lecture de Boaventura de Sousa Santos, Ernest-Marie Mbonda pose une préoccupation relative aux lieux communs, c'est-à-dire ces *topoi* (reprenant Aristote), appelés à servir de fondement à toute argumentation (et donc à toute traduction) : « Quel postulat, quel *topos* faut-il prendre comme point de départ pour le travail de l'argumentation, quand on sait que les savoirs différents reposent sur des postulats différents ? »⁴⁶.

Dans le sens de ce questionnement, l'égalité entre les humains à la lisière de la tâche de terrain accomplie par Philippe Richard, de même que la liberté et la dignité humaine, peuvent valablement nous servir de réponse au sens où ces trois valeurs se retrouvent explicitement ou implicitement formulées dans le fond résiduel de chaque culture⁴⁷. Ce qui, à notre sens, les érige en des *topoi* communs autour desquels, doit se mener toute activité de traduction du langage universel des droits humains. Prise en ce sens, la traduction du langage universel des droits humains dans les différentes aires culturelles constitue la réponse à la préoccupation très récente du philosophe Alain Renaut : « comment des “peuples qui ne sont pas maîtres de leur histoire” pourraient-ils se transformer en déterminant eux-mêmes leur devenir à partir de leurs propres inventions et de choix orientés par leurs valeurs ? »⁴⁸.

En outre, comme second intérêt consubstantiel à la démarche adoptée par Philippe Richard, nul doute que son approche aura eu pour grand mérite de faire avancer la connaissance d'une tradition⁴⁹, en y découvrant notamment le principe moderne de l'égalité de tous les êtres humains. La pertinence de son résultat se saisit dans la manière dont il parvient à détourner l'attention de toute une

⁴⁶ E.-M. Mbonda, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷ Pour ce qui est de la liberté et de la dignité humaine, ici envisagées comme des *topoi* communs, nous pouvons recourir à la Charte de Kouroukan Fougua du XIII^e siècle au Mali pour illustrer leur existence. Ainsi respectivement : « Chacun dispose désormais de sa personne, chacun est libre de ses actes, dans le respect des “interdits” des lois de sa patrie » ; « Toute vie humaine est une vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie, mais aucune vie n'est plus ancienne, plus respectable qu'une autre vie, de même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie ». Cf UNESCO, « La Charte du Mandén, proclamée à Kouroukan Fougua », <https://ich.unesco.org/fr/RL/la-charte-du-manden-proclamee-a-kouroukan-fougua-00290?RL=00290>, consulté le 6 septembre 2021.

⁴⁸ A. Renaut, « Postface. Penser un nouvel humanisme après la colonisation », in E.-M. Mbonda, *Une décolonisation de la pensée, op. cit.*, p. 378.

⁴⁹ Que l'on aurait pu juger *a priori* d'incompatible avec les droits humains.

communauté à l'égard des formes sévères que prend aujourd'hui le repli communautaire, dès lors que des valeurs exogènes (à l'instar des droits humains) s'attaquent frontalement aux valeurs endogènes ; ces dernières érigées en normes sociales. Un exemple suffira : après le travail de terrain effectué par le consultant des Nations unies en complicité avec le jeune anthropologue du milieu, la population concernée, une fois réunie pour l'atelier de synthèse citait d'elle-même les multiples violations des droits humains dont elle était déjà victime sans se rendre compte qu'il s'agissait bien évidemment d'une violation de leurs droits humains. Comme il le témoigne lui-même :

Cet exercice donna des résultats surprenants. Comme dans la Bible, cette séquence de travail fut illustrée de mille et mille récits et scènes de la vie ordinaire, de paysans victimisés quotidiennement par tel ou tel fonctionnaire, gendarme, garde forestier, etc. La structuration du récit autour du langage des droits de l'homme devenait tout simplement "libératrice". L'exemple qui illustre le mieux cette réalité est celui de la découverte par certains participants – car il s'agissait véritablement d'une découverte – de l'interdiction des arrestations arbitraires, confirmée par l'article 51 du Code béninois de procédure pénale concernant les limites temporelles fixées à la garde à vue⁵⁰.

De cette aptitude à l'énumération, nous en dégageons et formulons la pertinence de l'idée d'une identification des batonous au contenu des droits humains. Autrement exprimé, c'est parce que les batonous découvrent une part de leur culture ou mieux se découvrent pleinement dans le contenu normatif des droits humains qu'ils parvinrent à cette énumération. En plus de cette énumération des violations quotidiennes des droits humains dont ils étaient déjà victimes sans en prendre conscience, les participants à l'atelier de travail organisé par Philippe Richard en viennent à établir une liste des utilités qu'ils reconnaissent *ipso facto* aux droits de l'homme :

Les droits de l'homme sont une invitation à : participer au processus de libération de l'homme et de la femme ; participer au processus d'établissement des conditions de la justice ; aider chaque femme et chaque homme à devenir l'acteur de son développement ; favoriser l'émergence d'une nouvelle culture politique, en associant à l'idée de "pouvoir politique" celle de "service"⁵¹.

Si, aux yeux de l'expert des droits de l'homme (Philippe Richard), l'établissement de cette liste par les membres de l'ethnie Bariba constitue une étape décisive dans la "leçon" des droits de l'homme, en raison principalement de

⁵⁰ Ph. Richard, *op. cit.*, p. 83.

⁵¹ *Ibid.*, p. 84.

« la reconnaissance et l'appropriation du concept » qui s'en dégagent, nous identifierons cette leçon en ce qui nous concerne au besoin d'enracinement. C'est-à-dire le besoin d'enraciner les droits humains dans chaque communauté culturelle en vue de concrétiser l'idée que ces droits dits « communs à l'humanité » nécessite la participation effective de tous à leur respect en tant que propriété collective. Comme la propriété collective, les droits humains appellent d'emblée « La participation aux biens collectifs » consistant « en un sentiment de propriété » que Simone Weil pose comme un besoin vital de l'âme humaine et au sujet de laquelle elle dit clairement que « [...] ce n'est pas seulement l'État qui doit fournir cette satisfaction, c'est toute espèce de collectivité »⁵². C'est donc en tant que propriété collective que tous les humains, membres de cultures différentes, sont appelés à participer au respect des droits humains. Et pour cela, il y a véritablement lieu de procéder à la manière de Philippe Richard qui initie la reformulation de leur langage à l'échelle d'un groupe culturel en les y enracinant.

Incontestablement, Simone Weil aura raison de souligner l'importance du besoin d'enracinement. Ce besoin, pour être assouvi, doit, comme elle le démontre avec raison, promouvoir une réelle participation de chaque individu à l'édification de la propriété de tous ; protégeant les uns du sentiment de l'humiliation, les autres des effets du déracinement qu'une démarche de surplomb tend inévitablement à engendrer. Évidemment, nous trouvons avec aisance, dans les sentiers de sa réflexion, les bases presque méconnues de ce que devrait être une véritable politique de promotion des droits humains. Comme elle l'énonce fort bien dès la deuxième partie de son ouvrage intitulé *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* : « L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine [...] »⁵³.

De la traduction à l'enracinement : gage d'effectivité des droits humains

La thèse selon laquelle les droits humains, indépendamment de leur armature politico-juridique, doivent s'enraciner dans chaque horizon culturel nécessite, pour être audible, le rappel d'une évidence : l'existence d'un droit positif en vigueur dans l'État à l'ombre duquel se déroulent des pratiques occultes relevant principalement de l'ordinaire des populations. Comme par exemple : la condamnation des excisions par la loi et son obstination au nom d'une allégeance

⁵² S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris : Les Éditions Gallimard, 2005[1949], p. 32. https://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

⁵³ S. Weil, *op. cit.*, p. 36.

aux lois ancestrales. Cette évidence apporte ici un projecteur de lumière : le besoin d'enracinement. Envisagé comme un besoin essentiel de l'âme, si l'on en croit Simone Weil, l'enracinement traduit un état d'esprit plutôt qu'une disposition juridique. Enraciner, qu'est-ce à proprement parler ? Enraciner c'est, ordinairement parlant, prendre racine. C'est également fixer profondément une racine. Parlant d'une plante, enraciner c'est lui faire prendre racine. Davantage, fixer profondément ses racines sous le sol de manière à mettre la plante hors de portée de toute intempérie. Mais que dire donc, s'agissant des êtres humains ?

Appliqué au contexte d'analyse qui est ici le nôtre, enraciner revient à fixer dans l'esprit et le cœur des membres de toutes les contrées culturelles, le langage universel qui enveloppe l'extension mondiale des droits humains. Or, comme l'indique Simone Weil : « Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir »⁵⁴. On voit par cette formule que l'acte d'enracinement renferme une participation réelle, et non simplement figurative, de tout un chacun à l'édifice commun du langage dit « universel » des droits humains. C'est en gardant à l'esprit cette posture épistémologique qu'il convient à présent d'analyser, non seulement les enjeux, mais aussi la portée du travail de terrain effectué par l'expert onusien. En effet, dès lors que les droits humains à la suite du travail de collecte des proverbes et leur explication fécondent non seulement la proclamation de l'égalité entre tous les êtres humains chez les batonous, mais aussi et concomitamment le sentiment désormais ancré chez ces derniers d'une adéquation entre leur particularité culturelle et l'un des piliers du fondement de l'universalité des droits humains, il paraît important de penser cette approche entreprise par Philippe Richard comme le *parangon* de toute promotion véritable des droits humains. Nous nous proposons ici d'en inférer deux dimensions phares.

D'une part, l'universalité des droits humains est remise en cause par l'approche « par le haut » qui assure son extension mondiale. On peut mettre en avant l'hypothèse de l'extranéité juridique, initialement évoquée, qui recoupe l'essentiel des arguments mobilisés au plan endogène de l'ancrage des excisions : « les droits humains, ces trucs de Blancs » ; « les droits humains, cette affaire de Blancs », entend-on dire fréquemment sur le terrain. Comme antidote, l'approche « par le bas » visant principalement à faire prendre conscience par les membres de toute communauté culturelle de l'existence du fondement de cette universalité du sein des valeurs localement approuvées. Dans le cas de l'ethnie Bariba, c'est pareillement du refus de l'imposition « par le haut » qu'il s'agit en même temps que

⁵⁴ *Idem.*

d'une prééminence accordée à l'approche « par le bas ». Nous pouvons ici déduire cette prééminence d'une approche « par le bas » de l'engagement pris par les Batonous eux-mêmes à la suite du travail de l'expert onusien d'être les témoins élogieux de ces droits et de veiller eux-mêmes à leur respect par tous (y compris par l'autorité publique) dans le milieu.

En raison de cet engagement local et tenant compte de la mission assignée au parajuriste⁵⁵ dans la communauté culturelle concernée, une autre compréhension de l'effectivité de la norme de droit mérite d'être mise en relief : l'effectivité de la norme juridique ne désignera plus uniquement l'application réelle de celle-ci par les gouvernants (vision purement kelsénienne) mais une application réelle par les destinataires de cette norme. À l'instar du *batonou* devenant libre⁵⁶ après le travail effectué par Philippe Richard s'engage à assurer l'effectivité des droits humains dans son milieu. Dans un pareil esprit, postulons-nous, la libération des femmes *Mambara, Malinké, Tāṅāba*, etc., du joug des excisions n'interviendra qu'à la suite de leur propre sursaut. Comme il en a pu être dans le film *Moolaadé*⁵⁷ où l'apport d'un discours profanateur de l'excision par le jeune étudiant du village revenu de France ne manqua pas de susciter un sursaut féminin contre cette pratique. Là-dessus, une note de Laurence Porgès apporte tout l'éclairage nécessaire : « le jour où les femmes décideront qu'il n'y aura plus d'excision, il n'y en aura plus »⁵⁸.

Que certains esprits soient enclins à contester la capacité de ces femmes à pouvoir mettre un terme à cette pratique par elles-mêmes, peu importe ! L'essentiel pour nous en évoquant cette note consiste à redéfinir l'effectivité de la norme juridique en partant du sujet de droit lui-même en sa qualité de destinataire de la norme. En ce sens, les termes « Les États adoptent et mettent en œuvre les mesures appropriées en vue d'interdire toute exploitation des femmes [...] afin d'assurer la protection du droit de la femme au respect de sa dignité [...] » et « Les États interdisent et condamnent toutes les formes de pratiques néfastes qui affectent négativement les droits humains des femmes [...] », termes que nous

⁵⁵ « Tant que l'état de droit n'aura pas atteint le moindre village du continent africain, tant que le moindre paysan ne connaîtra pas ses droits, le parajuriste devra travailler sans relâche. Il devra surtout éduquer à la justice. L'éducation à la justice est un service rendu à l'objectif du développement. Le parajuriste rend ce service. Il est en tant que tel un agent du développement », affirme Monseigneur Assogba à l'occasion de la première session de formation des douze candidats à la fonction de parajuriste en novembre 1994. Cité par Ph. Richard, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁶ « [...] libre d'agir, libre de se développer à son rythme, libre de comprendre le monde dans lequel il vit (tant sur le plan local que national ou international) », comme le disait Ph. Richard, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁷ S. Ousmane, *Moolaadé*, 2004.

⁵⁸ L. Porgès, « Un thème sensible : l'excision en Afrique et dans les pays d'immigration africaine », *op. cit.*, p. 64.

extrayons des articles 3 et 5 du *Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes*⁵⁹, peuvent être voisines des termes ci-après que nous formulons suivant notre trajectoire de l'effectivité : « chaque communauté culturelle doit s'impliquer activement dans la mise en œuvre pratique du référent normatif des droits humains » ; « Les hommes de chaque communauté culturelle doivent accompagner le processus étatique dans la mise en œuvre du respect de la dignité des femmes » ; « Les femmes de chaque communauté culturelle doivent participer pleinement à la réalisation concrète de leurs droits humains »⁶⁰, etc. Dans ce dessein touchant essentiellement à l'effectivité des droits humains « par le bas », un objectif majeur se pose et s'impose pour la réalisation de cette effectivité, à savoir : apprendre à toutes aux populations de chaque communauté culturelle à « parler dans l'action » le langage universel des droits humains, et à s'en servir comme outil d'analyse des différentes situations quotidiennes, productrices d'inégalités, d'injustices et de violences.

De cette proposition qui dénote effectivement de la nécessaire participation de tous au respect et à la promotion des droits humains, il ressort une nouvelle compréhension de l'universel fondant le discours d'expansion mondiale de ces droits. Mieux, il en va ici d'un besoin de l'universel pensé en termes de reconnaissance par tout le monde. Car autrement les batonous ne se seraient jamais engagés à la promotion des droits humains dans leur milieu sans une compréhension du fondement universel de ces droits comme entériné par leur patrimoine culturel. Disant cela, nous songeons par ailleurs à l'euphorie née chez eux, pressés qu'ils étaient tous à la fin de l'initiative entreprise par Philippe Richard de se porter garants du respect de leurs droits humains. Comme le témoigne leur comité constitué à la suite et dont la mission, pour rappel, consiste à « veiller » les droits

⁵⁹ Pour une lecture exhaustive du contenu de ces deux articles cités, se référer au *Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes* (2003).

⁶⁰ Cette interpellation ou responsabilisation des communautés culturelles et de leurs membres dans la promotion de l'effectivité des normes juridiques *bottom-up* trouve une assise à la fois anthropologique et philosophique. Anthropologiquement parlant dans la pensée de É. Le Roy chez qui : « Le Droit (entendu au sens anthropologique du terme) est moins ce qu'en disent les textes qu'en font les acteurs », É. Le Roy, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, Paris, LGDJ, 1999, p. 33. Symétriquement, nous entendons par « acteurs » à la fois les gouvernants, les autorités judiciaires, les citoyens (hommes, femmes, enfants), les organisations de la société civile, les ONG, tous engagés dans la présente réflexion pour l'effectivité des droits humains. Philosophiquement parlant dans la pensée de E.-M. Mbonda se demandant « [...] dans quelle mesure une réflexion ancrée elle-même et par l'histoire dans une ou des identités ne se trouve pas forcément vouée à perdre l'horizon d'universalité qui fonde la communication et l'échange entre tous les êtres humains », voir l'analyse succincte que fournit A. Renaut à son égard, in « Penser un nouvel humanisme après la colonisation », *op. cit.*, p. 375.

de l'homme » et à « éveiller » aux droits de l'homme⁶¹. Ce qui ressort les enjeux pratiques de cette reconnaissance par tous du fondement de l'universalité. L'écho d'un effacement de l'universel niveleur à la faveur d'un universel concret, résultat d'une démarche ancrée sinon enracinée, se fait alors retentissant.

Ce retentissement n'est pas inaudible aux oreilles de certaines voix scientifiques les plus entendues, comme les philosophes Alain Renaut et Lukas Sosoe qui rappellent à bon escient qu'« en raison de la crise de l'humanisme, de l'universel [...], de trouver un analogue à la vieille nature humaine pour enraceriner l'universalité requise par les droits de l'homme »⁶². Cette formule apparaît ainsi comme un rappel à l'ordre : car en s'universalisant, les droits humains ne peuvent aucunement faire l'impasse sur la diversité constitutive de l'humanité. Après l'euphorie bariba, nul ne saurait chérir l'horizon d'un universel se fermant à la multitude des communautés d'expérience, de croyance et d'histoire, dont le mot « culture » est le nom. On le voit, ces communautés d'expérience étant multiples et non une, il s'agit bien sûr d'inscrire l'universalité dans cette multitude. Une universalité perçue désormais comme immanente⁶³ à chaque culture. Quant à son inscription ou mieux son dévoilement, nous l'envisageons sous le prisme intellectuel d'une « mise en contexte du droit »⁶⁴.

D'autre part, les droits humains ne sont respectés que dès lors qu'ils sont regardés comme n'émanant pas de l'extérieur. C'est une évidence qui rappelle un propos de Simone Weil concernant l'origine des règles appelées à régir la vie de toute communauté : « Il faut qu'elles émanent d'une autorité qui ne soit pas regardée comme étrangère ou ennemie, qui soit aimée comme appartenant à ceux qu'elle dirige »⁶⁵. On s'appuiera sur l'exemple, déjà annoncé de l'ethnie Bariba au Nord-Est du Bénin. Le parallèle permet de faire ressortir combien, la découverte d'une similitude entre l'article 1 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et un proverbe de

⁶¹ Voir Ph. Richard, *op. cit.*, p. 87 sq.

⁶² Cité par M. Troper, *La philosophie du droit*, Paris, PUF, 2008[2003], p. 13.

⁶³ Cette idée ne contrarie point la vocation première des droits humains qu'est leur idéalité-normative. Cela d'autant plus que, et tout comme le soulignait B. Boutros-Ghali en sa qualité de Secrétaire général de l'Organisation des Nations unies, « Les droits de l'homme sont, tout à la fois, absolus et situés. C'est-à-dire qu'il faut, tout à la fois, les poser dans leur universalité et les rendre accessibles à tous, quelles que soient leur histoire, leur langue, leur culture ». Cf B. Boutros-Ghali, « Préface », in G. Fellous, *Les droits de l'homme une universalité menacée*, Paris, La documentation française, 2010, p. 9.

⁶⁴ L'idée d'une mise en contexte du droit est ici empruntée à J. Commaille (*op. cit.*, p. 13-14) : « Mon positionnement est ici, dans cet ouvrage, délibérément celui d'une mise en contexte du droit en m'inscrivant dans une tradition des sciences sociales qui redonne au droit, à partir de ce qu'il dit, de ce qu'il fait, des façons dont il est approprié, dans le travail de connaissance consacré aux sociétés et à leur devenir, une place importante sinon centrale ».

⁶⁵ S. Weil, *op. cit.*, p. 14.

ladite ethnie emporte le respect des droits humains par un peuple jadis hostile. C'est qu'en réalité, incorporés à leur identité culturelle, les batonous renoncent à repousser les droits humains. Car, comme le souligne à juste mesure Simone Weil :

[...] les règles s'étant incorporées à leur être même, les possibilités interdites ne se présentes pas à leur pensée et n'ont pas à être repoussées. De même l'habitude, imprimée par l'éducation, de ne pas manger les choses repoussantes ou dangereuses n'est pas ressentie par un homme normal comme une limite à la liberté dans le domaine de l'alimentation⁶⁶.

Nous pouvons ajouter que la proposition par les batonous d'un comité de travailleur parajuriste avec pour mission de « veiller » et d' « éveiller » aux droits de l'homme dépouille les spécialistes ou professionnels du droit d'une part de leur responsabilité dans la garantie de l'effectivité au profit d'une diversification et mutualisation des responsabilités. Autrement formulé, il revient aux citoyens à tous les niveaux de la société d'être l'acteur principal de l'effectivité de la norme des droits humains. En effet, et à n'en pas douter, notre parti pris pour une promotion des droits humains « par le bas » dépossède du rôle d'avant-gardiste réservé aux spécialistes du droit, aux gardiens du savoir juridique et aux professionnels du métier de justice. Comme il serait loisible de le déduire, dans cette perspective, le cheminement de notre propos ne vise nullement à laisser le droit à la seule charge des juristes, mais plutôt l'ouvrir à toutes les composantes de la société qui, elle-même, se trouve pour ainsi dire pleinement investie d'une mission : celle de constituer (la société elle-même) une contrainte politico-morale et un groupe de pression à l'égard des gouvernants.

En déplaçant de la sorte la réflexion portant sur les droits humains des juristes aux profanes et aux autres penseurs des sciences humaines et sociales, nous ne cherchons pas à absoudre de leurs responsabilités ceux qui pratiquent réellement le métier de juriste. Il nous a semblé plutôt opportun de nous départir de leur unique et entier horizon de responsabilité pour essayer de comprendre pourquoi il est rationnel que d'autres spécialistes et profanes de la discipline juridique s'invitent à la table de la réflexion et de l'action. Le déplacement des spécialistes et professionnels du droit aux autres penseurs et citoyens ordinaires de la cité, est important dans la mesure où le droit se doit d'imprégner la société qu'il régit. Puisque, chacun d'entre nous, qu'il le veuille ou non, est garant de l'effectivité des droits humains ou, du moins, doit l'être dorénavant. Cette nouvelle posture contraste donc avec le type de conception en vogue jusqu'à présent et qui est la résultante de « L'exigence d'abstraction universalisante du droit »⁶⁷.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ J. Commaille, *op. cit.*, p. 391.

D'après cette conception contrastée, le droit constitue la chasse gardée des spécialistes et professionnels du domaine. Or cet état de fait entrave le rapport du citoyen au droit qui délimite ses prérogatives ainsi que celles identiques aux siennes. C'est-à-dire un rapport de verticalité se situant aux antipodes de l'esprit démocratique des lois. Raison pour laquelle, au bord opposé de cette conception classique se déploie notre trajectoire donnant à entendre que les droits humains pour leur promotion véritable doivent rester strictement tributaires de chaque contexte social, sociologique et politique dans leur mise en œuvre pratique. Et par conséquent, la réception des droits humains butant dans la plupart des contextes culturels sur les relents particularistes, c'est donc à dessein, que le projet de leur traduction nous paraît gage de caution scientifique. Pour tenir cette gageure, il importe de toujours garder à l'esprit le rempart qu'elle constitue face au soupçon d'une nouvelle hégémonie occidentale, d'un nouvel impérialisme d'expression juridique, d'une domination, et enfin d'un universalisme borgne. En clair, toute espèce de promotion de l'universalité des droits humains qui ne respectent pas chez les populations la double dimension de la traduction et de l'enracinement porte en elle-même la marque de sa propre ineffectivité. Et dans pareil cas, droits humains et cultures seraient identiques à la situation de deux miroirs placés l'un en face de l'autre et qui se renvoient mutuellement le vide.

Conclusion

En somme, l'universalité de surplomb des droits humains passant à nos yeux comme une menace à leur effectivité, nous avons identifié puis établi les nouveaux ressorts d'une universalité concrète apte à en assurer l'effectivité. Cet horizon de l'universalité, non plus comme de surplomb mais comme immanente à chaque groupe social, est une clé de liaison avec la déclaration de Boutros Boutros-Ghali (en 1993) d'après qui les droits de l'homme sont un « langage commun à l'humanité ». Comme un « langage commun », nous fait remarquer pour sa part l'expert onusien Philippe Richard : « [...] les droits de l'homme seraient une expression de la pensée, commune à l'ensemble de l'humanité, que chaque peuple pourrait déclamer dans sa propre culture, y compris linguistique »⁶⁸. Suivant cette formule et dès sa vocation première, le langage se veut essentiellement une communication. Autrement : qui dit langage dit bien communication.

⁶⁸ Ph. Richard, *op. cit.*, p. 79.

D'après cette conclusion, affirmer les droits humains comme un langage commun requiert une démarche communicante et non imposante. Par là même, il se trouve simplement que l'expression universelle du langage des droits humains exige d'entrer en communication avec les particularismes culturels. Cela, au compte du fait de la double signification du langage à la fois comme : « [...] une fonction (expression de la pensée et communication entre les hommes) et une façon de s'exprimer (usage qui est fait quant à la forme de cette fonction d'expression) »⁶⁹. Dans le cadre de cette double signification du langage, convenons-en, l'adjectif « commun » qualifiant le nom langage dévoile l'évidence que chaque peuple porte en lui certaines valeurs positives, allant dans le sens des valeurs cardinales véhiculées par le contenu des droits humains. Le peuple Bariba, par exemple, porte l'égalité entre les êtres humains sous la forme d'un proverbe. Sur ce point, on nous reprochera éventuellement qu'il ne s'agit que d'un cas particulier, incapable comme tel de servir de cas d'école dans un contexte africain où tout donne raison à l'idée que les valeurs fondatrices des droits humains sont d'emblée étrangères aux traditions locales. À cela nous répliquerons par l'idée que bien qu'il s'agisse d'un cas particulier, la démarche traductive de Philippe Richard se déployant à l'échelle d'une communauté culturelle spécifique y relève, avec une exemplarité recommandable, le défi contemporain du modèle communautaire caractérisant les sociétés traditionnelles africaines⁷⁰. Cela d'autant plus que, comme le lecteur le déduira du développement antérieur, sa démarche aboutit avec succès à la réitération du langage universel des droits humains. En d'autres mots, une consécration pratique de « l'universalisme réitératif » au sujet duquel Michael Walzer laisse entendre : « Ce qui le rend différent de l'universalisme de surplomb est son attention au particularisme et au pluralisme »⁷¹. Attention au particularisme et au pluralisme, défi majeur des droits humains sommés dorénavant de ménager une place à l'altérité, constitue en ce point la principale clé de voûte du succès élogieux de cette démarche de l'expert onusien qui nous sert d'emblème à l'échelle de tout contexte sociétal où le paradigme de la communauté se dresse frontalement comme un défi contemporain aux droits humains.

Fort de cette réplique, toute démarche visant une mise en œuvre concrète des droits humains ne peut préalablement que les sortir de leur vase clos d'une « Raison » transcendante qu'enveloppe présentement leur conquête mondiale.

⁶⁹ Comme l'indique bien Ph. Richard, *Idem*.

⁷⁰ Au dire de C. Eberhard : « Le modèle communautaire caractérisant les sociétés traditionnelles africaines, présente une ressource intellectuelle formidable pour repenser un paradigme pour nos pratiques des droits de l'homme confrontés aux défis contemporains », C. Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, op. cit., p. 307.

⁷¹ M. Walzer, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997, p. 88.

Car, martelons-le, seule la connaissance et la compréhension effective de l'esprit des droits humains par les populations endogènes peuvent assurer leur promotion par les masses, en général, et les victimes de certaines pratiques en particulier. Cela tout en postulant que ces masses et ces victimes constitueraient pour la même raison une force de contrainte « par le bas » à l'égard des pouvoirs publics. Comme pour illustrer cela, seule la compréhension réelle par les batonous du fondement des droits humains a pu susciter leur plein engagement en leur faveur. Symétriquement, avançons-le, seule une réelle connaissance et une compréhension effective du fondement de l'universalité des droits humains peuvent entraîner la libération des femmes du joug des excisions. Cela d'autant plus que, parvenant à une compréhension claire de la lettre et de l'esprit des droits humains, ces femmes pourraient ainsi constituer un véritable groupe de pression d'abord contre toutes celles et ceux qui du sein de leur communauté respectives maintiennent en vie cette pratique⁷² ; ensuite contre les pouvoirs publics en place qui peinent encore à légiférer et à mettre en pratique les normes internationales en défaveur de cette mutilation⁷³. Un tel aboutissement constitue le contrepoison le plus efficace contre les replis (collectifs) sur soi se manifestant couramment à travers les refrains du type : « les droits de l'homme, ces trucs de Blancs ! ».

Dans une telle logique, notre prise de position instruit le besoin d'une approche « par le bas ». Car, l'humanité, la dignité, l'égalité, la liberté, ces valeurs phares autour desquelles se cristallise le discours de l'universalité des droits humains ne sont ni l'invention ni la découverte d'un peuple en particulier. Ces valeurs, répétons-le dans un esprit pédagogique, se trouvent dans les tréfonds de chaque culture⁷⁴. De là, toute affirmation de l'universalité des droits humains et par

⁷² Il s'agit de l'effet responsabilisant de chaque être humain sur l'effectivité des droits humains. Plus clairement, il en va de la responsabilité de chacune et de chacun pris isolément puis collectivement dans la promotion des droits humains. De fait, la notion de responsabilité qui est ici prise au sérieux dévoile doublement son utilité : d'un côté, parce qu'elle est tout comme le dit S. Weil (*op. cit.*, p. 16) un besoin vital de l'âme humaine dont « La satisfaction de ce besoin exige qu'un homme ait à prendre souvent des décisions dans des problèmes [...] envers lesquels il se sent engagé » ; de l'autre, parce que sans ce type de responsabilité le combat pour le respect des droits humains passe pour un combat perdu d'avance. Ainsi que le recèle le propos net et sans appel de R. Cassin : « Il n'y aura pas de droits de l'homme tant que l'homme ne respectera pas, lui, les droits d'autrui, et tant qu'il ne voudra pas s'associer à tous les efforts qui sont faits », cité par G. Fellous, *op. cit.*, p.15.

⁷³ Nous pensons par exemple au Mali, à la Sierra Leone et au Libéria où le cadre juridique national jusqu'en date du 1er février 2019 n'y a pas encore prévu ce cadre pénal contre cette pratique pourtant fort répandue dans ces différents pays.

⁷⁴ Cette affirmation court le risque d'une objection : celle se résolvant à souligner que si l'universel tel que nous le percevons existe ou à son fondement existentiel dans chaque culture pourquoi alors le besoin de le déterrer ; pourquoi le besoin d'une tierce personne pour le faire, poursuivrait-on.

extension, leur promotion, appelle un renversement de perspective : plutôt que de se focaliser sur ce qui différencie les différentes cultures avec le langage universel des droits humains, en partant d'emblée d'une opposition entre le pôle de ces cultures et celui de ces droits, la tâche pertinente à notre sens est celle qui consiste à mobiliser puis fédérer les énergies autour de ce qui unit les deux pôles, de sorte à pouvoir susciter un engouement à l'égard des droits humains à la manière des batonous. Comprise en ce sens, notre trajectoire de promotion des droits humains draine avec elle une conséquence majeure : un déplacement des spécialistes du droit aux autres penseurs et à tous les citoyens. Ce pourquoi Philippe Richard à partir de son approche constitue pour nous une égérie. Peut-être nous reprochera-t-on de n'avoir pas introduit cette égérie par la riche littérature disponible sur le sujet traité. À quoi bon de répondre qu'« On a beaucoup écrit ces dernières années sur [...] le monisme et le pluralisme, l'universalisme et le particularisme [...] et pourtant notre compréhension de ces couples d'oppositions simples ne semble pas progresser »⁷⁵. À la suite, prétextant qu'une lecture exhaustive de la riche littérature disponible sur le sujet ici traité ne serait qu'une prétention, il nous a semblé plutôt adéquat de s'arc-bouter sur un exemple concret. Car : « Rien ne vaut l'exemple, le fait concret »⁷⁶.

Visiblement, il pourrait *de facto* s'agir d'une contradiction dans les termes qui fondent notre argumentation. Mais en réalité loin s'en faut ! D'abord, parce que l'acte que tout contempteur de notre affirmation pourrait désigner par « exhumation de l'universel » correspond dans notre esprit à la décolonisation des idéaux formels que renferment les droits humains. De cette décolonisation résulterait la mise en œuvre pratique du contenu de ces droits, une mise en œuvre rendue possible par la prise en compte des inventions et des choix orientés par des valeurs endogènes. Bien davantage, cette décolonisation a l'écho d'un aboutissement heureux de la traduction. Dans cet esprit, la tierce personne (qui n'est pas forcément extérieure à la communauté culturelle spécifique mais qui possède une ouverture d'esprit sur les connaissances à l'échelle du globe) supposée rendre possible cette décolonisation a un statut : celui d'un médiateur. En réalité, il fait office de médiateur en ce sens qu'il participe à la mise en contact de cultures différentes ; une mise en contact à partir de laquelle jaillit l'urgence de la traduction : « [...] le contact des cultures favorise la traduction », dit S. B. Diagne, *op. cit.*, p. 163. Ensuite, et ce en liaison étroite avec l'argument précédent, parce que l'acte qui passerait aux yeux de nos contempteurs pour un acte d'exhumation correspond dans notre esprit à un dévoilement du masque empêchant aux Africains d'identifier dans le fondement des droits humains l'adéquation avec certaines de leurs valeurs endogènes.

⁷⁵ M. Walzer, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965[1957], p. 20.

BIBLIOGRAPHIE

- Amselek Paul, *Perspectives critiques d'une réflexion épistémologique sur la théorie du droit*, Paris, LGDJ, 1964.
- Badie Bertrand, *La diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, Paris, Fayard, 2002.
- Béchillon Denys de, *Qu'est-ce qu'une règle de Droit ?*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Carbonnier Jean, *Droit et passion du droit sous la Ve République*, Paris, Flammarion, 2022[1996].
- Carbonnier Jean, *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, LGDJ, 2014[2001].
- Charte Africaine des droits de l'homme et des peuples*, 1986.
- Charte asiatique des droits de l'homme*, 1986.
- Commaille Jacques, *À quoi nous sert le droit ?*, Paris, Gallimard, 2015.
- Cornu Gérard, *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 6e éd., 2004.
- Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes*, 1993.
- Dembélé Moïse, *Les pratiques culturelles des excisions et des infibulations à Bamako au Mali : La contribution de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Thèse de Doctorat en Sciences humaines appliquées, Université de Montréal, 2015.
- Diagne Souleymane Bachir, *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2022.
- Dijon Xavier, « Les masques du droit en Afrique. Une lecture européenne des sources de la norme », in *Revue de droit international et de droit comparé*, RDIDC, n° 4, 2009, p. 567-601.
- Eberhard Christoph, « Au-delà de l'universalisme et du relativisme. L'horizon d'un pluralisme responsable », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 33, 2009, n° 3, p. 79-100.
- Eberhard Christoph, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 2002.
- Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965[1957].
- Fellous Gérard, *Les droits de l'homme une universalité menacée*, Paris, La documentation française, 2010.
- Gillette-Faye Isabelle, « État des lieux des mesures législatives contre les mutilations sexuelles féminines », in *Revue Droit et Cultures*, n° 79, vol. 1, 2020, p. 77-95.
- Kelsen Hans, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996[1979].
- Kouaro Ouassa Monique et Kouagre Massiwan, « Excision : un rituel de la féminité chez les Tangamba de Tanguiéta ou une violation du droit des femmes », in *Revue Perspectives & Sociétés*, vol. 7, n° 1, 2016, p. 145-160.
- Le Roy Étienne, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, Paris, LGDJ, 1999.
- Leroy Yann, « La notion d'effectivité du droit », in *Droit et société*, vol. 3, n° 79, 2011, p. 715-732.

- Mbonda Ernest-Marie, *Une décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2021.
- Ousmane Sembène, *Moolaadé*, 2004.
- Panikkar Raimundo, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », in *Interculture*, vol. XVII, n° 1-2, Cahiers 82-83, 1984, p. 3-26.
- Porgès Laurence, « Un thème sensible : l'excision en Afrique et dans les pays d'immigration africaine », in *Afrique contemporaine*, N° 196, 2000, p. 49-71.
- Prolongeau Hubert, *Victoire sur l'excision. Pierre Foldes, le chirurgien qui redonne l'espoir aux femmes mutilées*, Paris, Albin Michel, 2006.
- Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes*, 2003.
- Renaut Alain, « Postface. Penser un nouvel humanisme après la colonisation », in Ernest-Marie Mbonda, *Une décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2021, p. 375-410.
- Renaut Alain, Lauvau Geoffroy, *La Conflictualisation du monde au XXI^e siècle. Une approche philosophique des violences collectives*, Paris, Odile Jacob, 2020.
- Richard Philippe, « Les principes simples d'humanité : un langage à vocation universelle posé dès l'origine, ou un fragment séparé d'une pensée conflictuelle ? A l'école des droits de l'homme dans la province du Borgou (Nord-Bénin) », in Denis Maugenest et Théodore Holo (dir.), *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, Abidjan, CERAP, 2006, p. 79-92.
- Rosanvallon Pierre, *La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.
- Taylor Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008[1991].
- Troper Michel, *La philosophie du droit*, Paris, PUF, 2008[2003].
- UNESCO, « La Charte du Mandén, proclamée à Kouroukan Fouga », <https://ich.unesco.org/fr/RL/la-charte-du-manden-proclamee-a-kouroukan-fouga-00290?RL=00290>
- Walzer Michael, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997.
- Weil Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Les Éditions Gallimard, 2005[1949].
- https://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/