

L'excision à l'aune des droits de l'homme

Conditions d'intégration de valeurs externes au groupe social

Mémoire réalisé par
Virginie Cerexhe

Promoteur(s)
Jacques Lenoble

Année académique 2014-2015
Master en droit

Plagiat et erreur méthodologique grave

Le plagiat entraîne l'application des articles 87 à 90 du règlement général des études et des examens de l'UCL.

Il y a lieu d'entendre par « plagiat », l'utilisation des idées et énonciations d'un tiers, fussent-elles paraphrasées et quelle qu'en soit l'ampleur, sans que leur source ne soit mentionnée explicitement et distinctement à l'endroit exact de l'utilisation.

La reproduction littérale du passage d'une oeuvre, même non soumise à droit d'auteur, requiert que l'extrait soit placé entre guillemets et que la citation soit immédiatement suivie de la référence exacte à la source consultée.*.

En outre, la reproduction littérale de passages d'une oeuvre sans les placer entre guillemets, quand bien même l'auteur et la source de cette oeuvre seraient mentionnés, constitue une erreur méthodologique grave pouvant entraîner l'échec.

* A ce sujet, voy. notamment <http://www.uclouvain.be/plagiat>.

Remerciements

« *The last camel in line walks as quickly as the first* »

Proverbe africain, tiré du film *Fleur du désert* de Sherry Hormann, 2009.

Je remercie vivement mon promoteur, Jacques Lenoble, de m'avoir fait découvrir le *monde commun* de Raphaël Gély.

Merci à Julia, Maud, Esther et Céline d'avoir été mes camarades d'écriture, elles-mêmes s'adonnant à la lourde tâche de rédiger leur mémoire, et à Laurent de m'avoir gentiment prêté son chez lui. Surtout à Julia, qui a non seulement accompagné toutes mes longues heures d'étude depuis cinq ans mais les a aussi rendues plus gaies.

Un tout grand merci à Andrée Villé-Heneffe pour son accueil et ses attentions au cours de ces cinq années. Je lui dois certainement en partie la réussite des nombreuses sessions d'examens qui ont jalonné mon parcours.

Bien entendu, je remercie de tout cœur Mum, Ben et Babou pour leur soutien inconditionnel (avec mention particulière à Mummy pour la relecture du présent mémoire).

Enfin, merci à tous les autres pour leurs encouragements (à nouveau ici, il faut mettre en évidence ceux de Cam et d'Aiglon, constants et très appréciés).

Table des matières

<u>Introduction</u>	1
<u>Chapitre I : les mutilations génitales féminines</u>	4
<i>Section I : description et types</i>	4
<i>Section II : prévalence de la pratique en Afrique sub-saharienne</i>	5
<i>Section III : raisons d'être de la pratique</i>	6
<i>Section IV : violation(s) des droits de l'homme</i>	8
<i>Section V : la perception des mutilations génitales féminines en Occident</i>	10
<u>Chapitre II: l'universalisme des droits de l'homme</u>	11
<i>Section I : le concept d'universalité</i>	12
<i>Section II: les droits de l'homme: une origine occidentale et une portée universelle</i>	15
<i>Section III: la notion de dignité humaine</i>	17
<i>Section IV : le statut des normes de ius cogens</i>	20
<u>Chapitre III: le relativisme culturel face aux droits de l'homme</u>	22
<i>Section I : le concept de relativisme</i>	23
<i>Section II: l'opposition fondamentale entre la philosophie des droits de l'homme et les traditions culturelles africaines</i>	26
<i>Section III : la notion de culture</i>	29
<i>Section IV: « la métaphore des droits de l'homme: le sauvage, la victime et le sauveur »</i>	32
<u>Chapitre IV : Là où l'universalisme déraile, le relativisme défaille</u>	35
<i>Section I: Quant à l'universalisme des droits de l'homme</i>	35
<i>Sous-section I : omission de la dimension communautaire</i>	35
<i>Sous-section II : « interventionnisme » et paternalisme réels ou figurés</i>	38
<i>Sous-section III : abstraction excessive</i>	40
<i>Section II: Quant au relativisme culturel</i>	42
<i>Sous-section I : « l'exception culturelle »</i>	42

<u>Sous- section II : fêlure interne du raisonnement</u>	44
<u>Sous-section III : l'être humain en danger</u>	47
<u>Chapitre V : les conditions d'intégration au sein d'un groupe social de valeurs externes à celui-ci</u>	49
<i><u>Section I : légitimation culturelle</u></i>	49
<i><u>Section II : dialogue interculturel</u></i>	51
<i><u>Section III : la construction d'un monde commun</u></i>	52
<u>Sous-section I : statut et usages des identités sociales</u>	52
<u>Sous-section II : le langage des droits de l'homme</u>	54
<u>Sous-section III : création d'un champ d'influence réciproque</u>	56
<u>Conclusion</u>	57

Introduction :

A l'échelle mondiale, environ 130 millions de femmes ont fait l'objet d'une excision. Chaque année, plus de 3 millions de jeunes filles risquent de subir le même sort sur le seul continent africain¹. Toutes les cinq minutes, une petite fille est excisée dans le monde². Ces chiffres nous apparaissent choquants, révoltants mêmes. Cette opinion *a priori* nous a amené à nous questionner sur la pratique de ce rituel extrêmement répandu en Afrique sub-Saharienne et à nous pencher sur les interrogations qu'elle soulève au regard de l'efficience des droits de l'homme, dits universels.

« *Universel* », dans le Larousse, signifie « *qui embrasse la totalité des êtres et des choses* ». Nous examinerons, dans ce mémoire, la pluralité d'acceptions que ce terme prend néanmoins chez les différents auteurs qui prennent part au débat opposant l'universalisme des droits de l'homme au relativisme culturel. Quant aux droits de l'homme, ils se réfèrent ici, à tout le moins dans un premier temps, au « *système complexe de droits généraux, individuels et collectifs, initié par la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et subséquemment énoncés et codifiés dans des instruments obligatoires de droit international* »³. Nous découvrirons qu'en réalité, ce *corpus* international de droits fondamentaux instaure, bien plus que des droits, une certaine vision de l'être humain.

Le débat autour du rite de l'excision met en exergue qu'à propos des mêmes droits, des schèmes de pensée très variés se sont développés autour du globe⁴. Dès lors, certains estiment qu'ils sont relatifs, toujours dépendants d'une culture particulière. D'autres, partisans de leur universalisme, considèrent au contraire que la nature partagée par tous les êtres humains leur octroie divers droits, indissociables de cette humanité.

Après avoir détaillé la pratique culturelle de l'excision, ses causes, et ses conséquences pour les droits de l'homme, nous analyserons les présupposés philosophiques masqués par le voile de l'universalité. Nous sonderons notamment l'hypothèse suivant laquelle « *tous les êtres humains ont une valeur morale basique indépendamment d'une quelconque circonstance fortuite, qu'elle soit historique, traditionnelle et culturelle. Rien ne doit être accompli pour*

¹ Chiffres repris à l'A.S.B.L. Intact dans A.S.B.L. INTACT, « Combattre les mutilations génitales féminines en Belgique », *Journal du droit des jeunes*, 2012, n° 314, p. 18.

² Ce chiffre est cité par Assita Kanko dans son livre autobiographique : voy. A. KANKO, *Parce que tu es une fille : Histoire d'une vie excisée*, Waterloo, Renaissance du Livre, 2014, p. 11.

³ T. LINDHOLM, « The Cross-Cultural Legitimacy of Universal Human Rights : Plural Justification across Normative Divides », *Cultural Human Rights*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2008, p. 19.

⁴ R. TORIAIRIA, « Paradoxes des droits de l'homme », *Droits de l'homme en Afrique centrale : Actes du colloque de Yaoundé (9-11 novembre 1994)*, Yaoundé-Paris, UCAC-Karhala, 1995, p. 76.

*mériter une dignité fondamentale et aucun acte ne peut entraîner sa perte. Simplement être humain investit de cette valeur morale de base, peu importe le rang ou le statut »*⁵. La transgression de certains droits perce cette dignité en son cœur, de sorte qu'ils reçoivent le statut de normes absolument inviolables, appartenant à la catégorie du *ius cogens*, qui fera l'objet d'un exposé spécifique dans le présent mémoire.

Si l'âge d'or des droits de l'homme a été proclamé au siècle dernier, il n'en reste pas moins que, paradoxalement, de nombreuses violations de ces droits ont occurrence tous les jours à travers le monde⁶. Selon les partisans du relativisme culturel, cette inefficacité résulte de l'opposition fondamentale entre les idéaux soutenant les droits de l'homme et les valeurs d'autres traditions culturelles. Nous présenterons dès lors la conception relativiste selon laquelle les droits sacralisés universels en 1948 reflèteraient une idéologie purement occidentale qui ne pourrait faire l'objet d'une transposition telle quelle dans d'autres environnements culturels. Nous observerons ensuite comment le moulage de l'individu par sa culture et la mystification de la souffrance humaine viennent alimenter cette théorie.

Nous scruterons par après les affirmations de chacun de ces deux pôles théoriques afin de déterminer quelle est leur proportion de vérité. Nous en soulignerons ainsi les points faibles avant de tenter de leur trouver un point de jonction au travers du *monde commun* de Raphaël Gély. Pour ce faire, nous mettrons tout d'abord l'accent sur l'importance de légitimer culturellement les droits de l'homme afin d'assister leur propension à l'universalité. Nous déterminerons ensuite que le meilleur instrument à cette fin semble s'incarner dans un dialogue entre les cultures.

Le domaine de la psychologie sociale viendra compléter le tableau ainsi dressé et nous permettra d'indiquer comment, au travers de cette conversation interculturelle, parvenir à intégrer le questionnement d'un acte d'identification sociale au sein des mentalités de ceux qui l'exercent. Nous verrons que cette mise en question par l'individu de sa propre identité culturelle se réalisera à partir du moment où celui-ci prendra conscience qu'il fait partie d'un vaste réseau d'intersubjectivités nouées les unes aux autres. Finalement, nous étudierons les droits de l'homme comme représentations sociales normatives, qui activent ce sentiment

⁵Traduction libre de D. PULLMAN, « Universalism, Particularism and the Ethics of Dignity, *Christian Bioethics*, New-York, Oxford University Press, 2001, p. 342, cité par F. LENZERINI, *The Culturalization of Human Rights Law*, New-York, Oxford University Press, 2014, p. 16.

⁶ R. R. HAULE, « Some Reflections on the Foundation of Human Rights – Are Human Rights an Alternative to Moral Values ? », *Max Planck UNYB*, 2006, Vol. 10, p. 394.

d'appartenance à un *monde commun*, en ce que les individus peuvent prendre position par rapport à ceux-ci via divers niveaux d'identification.

L'intégralité de notre démarche nous mènera à revoir la définition des droits de l'homme présentée en début d'introduction et à les considérer en tant que *ressources communes*, plutôt que comme *standards communs*, pour reprendre le vocable utilisé par Alain Supiot⁷. Nous nous accordons à dire, selon son analyse, que « *pour être commune, une ressource doit être ouverte à l'appropriation générale. Assister ce procédé est le seul moyen de respecter le génie de toutes les civilisations sans les condamner à un repli identitaire* »⁸.

Deux remarques sont encore nécessaires préalablement à cette entrée en matière, au regard des limites de notre approche. Premièrement, il nous faut attester de notre propre point de vue occidental sur le questionnement soulevé ici. S'il nous est impossible de nous en défaire, nous essayerons de limiter tant que possible son apparition au sein de ce mémoire. Deuxièmement, nous manquons de deux formations indispensables à l'encerclement de la problématique abordée par le présent mémoire. D'une part, nos acquis en philosophie du droit ne sont probablement pas à la hauteur de l'ambition de ce mémoire. D'autre part, nous avons pertinemment conscience que nos connaissances limitées de la discipline anthropologique nous forcent à opérer des généralisations qui n'auraient sans doute pas lieu d'être. Mais, tout comme les droits de l'homme, nous avons notre lot d'imperfections et les avouer nous fait pardonner déjà à moitié.

⁷ Traduction libre d'A. SUPIOT, « The Labyrinth of Human Rights : Credo or Common Resource ? », *New Left Review*, 2003, n°21, p. 131.

⁸ *Ibid.*, p. 131.

Chapitre I : les mutilations génitales féminines

Il semble primordial de débiter par un examen minutieux de l'excision et de ses différentes variantes, de l'étendue de sa pratique sur le continent africain ainsi que de ses raisons d'être. Afin d'en circonscrire tous les tenants et aboutissants, il faut inspecter les dangers qu'elle présente pour la santé, à la fois physique et mentale, des femmes qui la subissent. Il est également nécessaire de qualifier ces risques en termes d'infraction aux droits fondamentaux et utile de préciser quel rapport est entretenu avec le rituel au sein des contrées occidentales.

Section I : description et types

Les mutilations génitales féminines, également désignées par l'abréviation MGF, englobent « *toutes les opérations qui incluent une ablation partielle ou totale des organes génitaux externes ou toute autre atteinte aux organes génitaux féminins, pour des raisons culturelles ou non-thérapeutiques* »⁹. Elles sont l'office de sages-femmes, de matrones ou d'exciseuses traditionnelles, qui opèrent dans des milieux sanitaires pour les unes et dans un endroit retiré, à l'écart du village, pour les autres. Dans le second cas, les MGF ont lieu dans des conditions peu hygiéniques à l'aide d'instruments non stérilisés tels qu'une lame de rasoir, un morceau de verre, une pierre taillée en pointe ou encore un couteau de cuisine¹⁰. Ce rituel se pratique habituellement sur des enfants de jeune âge ou des adolescentes mais peut aussi se concevoir sur un bébé de quelques semaines ou sur une femme d'âge mûr juste avant son mariage¹¹. Il est vrai que « *l'âge et les types d'excision varient en fonction de l'ethnie et des conditions sociopolitiques du pays* »¹².

Trois types d'excision sont généralement présentés comme étant les plus courants, ceux-ci pouvant se décliner selon des variations aussi nombreuses que les tribus qui s'y adonnent. La forme la moins intrusive et la moins douloureuse consiste en la clitoridectomie, c'est-à-dire l'ablation partielle ou totale du clitoris. Une variante peut être une ablation du prépuce du clitoris voire même une simple blessure du clitoris, cette dernière ayant pour but de faire couler un peu de sang afin de faire croire à une clitoridectomie par peur des représailles

⁹ Définition reprise à l'Organisation mondiale de la Santé dans E. M. KISAAYE, *Human rights of women : International instruments and african experiences*, London, Zed Books, 2002, p. 269.

¹⁰ C. A. A. PACKER, *Using Human Rights to Change Tradition : Traditional Practices Harmful to Women's Reproductive Health in Sub-Saharan Africa*, Anvers, Intersentia, 2002, p. 22.

¹¹ E. M. KISAAYE, *op.cit.*, p. 271.

¹² A.S.B.L. INTACT, *op.cit.*, p. 18.

sociales. L'excision dite *sunna*¹³ constitue la forme la plus répandue et inclut non seulement l'ablation de tout ou partie du clitoris mais aussi l'ablation de tout ou partie des petites lèvres. Finalement, l'excision pharaonique ou infibulation se scinde en plusieurs étapes. Après ablation totale du clitoris, les petites et les grandes lèvres sont également retirées. Les contours de la plaie sont ensuite recousus à l'aide d'épines d'acacia ou de fil chirurgical, laissant une ouverture suffisamment grande pour l'écoulement de l'urine ainsi que du sang menstruel. A la suite de l'opération, quelques jours ou semaines s'avèrent nécessaires à la cicatrisation de la blessure : la fille ou la femme doit rester alitée, ses jambes ligotées en croix et l'orifice maintenu ouvert via un drain en roseau ou autre bois¹⁴.

Section II : prévalence de la pratique en Afrique sub-saharienne

Les statistiques concernant la pratique de ce rite varient selon les études et les auteurs car les données se révèlent extrêmement difficiles à récolter. Deux obstacles majeurs interviennent lors du recensement des femmes soumises à l'excision. D'une part, « *la mutilation génitale féminine est fréquemment le reflet de l'ethnicité ou des interactions sociales entre les communautés de part et d'autre des frontières nationales* »¹⁵. Les statistiques nationales se révèlent dès lors peu fiables et les chiffres relatifs à chaque ethnie quasiment impossibles à obtenir, vu leur nombre et leur retranchement dans certaines régions reculées. D'autre part, la pratique est entourée par la culture du silence qui interdit aux femmes de parler ouvertement de sujets ayant trait à leur sexualité¹⁶.

Il reste que le rituel semblerait prévaloir en Afrique sub-saharienne et paraîtrait concerner une trentaine de nations, atteignant son paroxysme en Somalie, en Guinée, en Egypte et à Djibouti où plus de 90% des femmes auraient subi une excision¹⁷. Cette pratique traditionnelle a aussi cours dans d'autres parties du monde de manière plus marginale, majoritairement suite à des

¹³ Le mot *sunna* est emprunté de l'arabe et renvoie au devoir des parents, comme établi par les recommandations du prophète Mahomet, de faire certaines choses pour leurs enfants. En ce qui concerne les filles, les parents auraient l'obligation de les éduquer, de les exciser et de leur trouver un mari. Pour plus de détails, voy. P. O. CAMARA, B. SOUMAORO, et P. S. YODER, *Female Genital Cutting and Coming of Age in Guinea*, Calverton, Macro International Inc., 1999, p. 29.

¹⁴ F. COUCHARD, *L'excision*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2003, p. 43.

¹⁵ Traduction libre de D. CLIFTON et C. FELDMAN- JACOBS, « Mutilation génitale féminine/excision : données et tendances », Washington DC, Population Reference Bureau, 2008, p. 4.

¹⁶ C. A. A. PACKER, *op.cit.*, pp. 44-45.

¹⁷ Fonds des Nations Unies pour l'enfance, *Mutilations génitales féminines/excision : aperçu statistique et étude de la dynamique des changements*, New-York, UNICEF, 2013, p. 3.

phénomènes migratoires. Globalement, près de 6000 petites filles par jour sont menacées d'être soumises à cette pratique¹⁸.

Section III : raisons d'être de la pratique

Il convient de dégager le sens et le but invoqué de ces pratiques traditionnelles. Il est d'autant plus primordial de définir quels sont les motifs qui se cachent, dans ces civilisations, derrière cet acte de socialisation que ces rituels n'ont pas de signification dans nos sociétés occidentales. La variété de superstitions et de mythes qui sont invoquées à l'appui de la pratique se subdivise en quatre catégories.

En premier lieu, des raisons liées à la santé et l'hygiène prôneraient la permanence de ce rite. Selon les croyances traditionnelles, l'ablation des organes génitaux féminins prévient une éventuelle castration de l'homme lors de la pénétration et empêche la mort du nouveau-né lors de l'accouchement. Le clitoris est en effet perçu comme un organe dangereux qui rend infertile¹⁹. Par conséquent, il doit être retiré pour maintenir la femme en bonne santé et augmenter ses chances d'enfanter.

En second lieu, des justifications imprégnées de considérations physiques sont également à l'origine de ce rite. Les parties externes des organes génitaux féminins sont associées à la saleté et à la laideur, de sorte qu'elles doivent impérativement disparaître afin d'éviter qu'elles ne grandissent entre les jambes des filles²⁰. Priver la femme d'une partie de ses organes sexuels diminue également son plaisir dit insatiable par les croyances traditionnelles²¹. Ainsi, l'excision aiderait à préserver la virginité avant le mariage et garantirait la fidélité durant celui-ci²². Au contraire, la taille réduite de l'orifice résiduel après l'excision serait de nature à intensifier la satisfaction sexuelle des hommes.

¹⁸ E. M. KISAAYE, *op.cit.*, p. 271.

¹⁹ F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 46.

²⁰ Claude Lévi-Strauss expose l'un des mythes appuyant l'absence de propreté du clitoris et soutenant la nature originellement androgyne des femmes : « *le Créateur a mal rempli son office ; trop pressé, négligent ou dérangé dans son travail, il a laissé chez la femme une trace de masculinité. L'ablation du clitoris a pour effet de parachever l'ouvrage en débarrassant d'une impureté résiduelle* » dans C. LEVI-STRAUSS, *Nous sommes tous des cannibales*, La librairie du XXI^e siècle, Paris, Le Seuil, 2013, p. 89.

²¹ F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 74.

²² E. BEKERS, *Rising Anthills : African and African American writing on female genital excision 1960-2000*, Women in Africa and the diaspora, Wisconsin, University of Wisconsin press, 2010, p. 10.

En troisième lieu, une nécessité sociale semble presser les femmes à consentir au rituel. L'excision équivaut à un véritable rite de passage²³ opérant la transition de la fillette vers l'âge adulte²⁴. L'opération, accompagnée d'une phase d'instruction de la fille sur le rôle qu'elle devra tenir en tant que femme, fait fonction d'intégration au sein de la communauté²⁵. En outre, « *le rite de passage est un facteur déterminant dans les relations matrimoniales* »²⁶. Comme l'exprime parfaitement Françoise Couchard, seules les femmes excisées peuvent considérer répondre aux critères requis pour devenir épouse « *puisque une femme à qui manquait la cicatrice, le signe de l'excision, n'était pas une « vraie » femme, la fille ayant sans cesse entendu que seule cette cicatrice sur son sexe pouvait la rendre acceptable aux regards et aux jugements masculins* »²⁷.

En dernier lieu, religion et spiritualité plaident en faveur de l'excision. Le rite s'est propagé dans toutes les religions, se pratiquant autant chez les animistes que chez les chrétiens et les musulmans. La croyance selon laquelle le rituel dérive d'une prescription religieuse circule cependant majoritairement au sein du monde musulman. Or, le Coran ne commande en rien que la petite fille soit excisée. Lorsqu'il s'agit de justifier l'excision, les obligations culturelles prévalent en réalité sur les obligations religieuses²⁸. Il est par contre indéniable que nombre de croyances assurent la pérennité de l'excision, chaque tribu répercutant la pratique sur le fondement des mythes transmis de génération en génération.

Par ailleurs, si la pratique de l'excision est soutenue par diverses raisons explicitement exposées, certaines motivations indicibles la sous-tendent : une circonscription du rôle social des femmes et une tentative de domination par les hommes au travers du contrôle de leur sexualité. Selon Elisabeth Bekers, le rituel a pour but réel de transformer les jeunes filles en femmes soumises, chastes et capables de se reproduire. Elle poursuit en affirmant que le genre féminin s'établit au travers de valeurs sociales et de hiérarchies qui promeuvent un contrôle phallocratique et assurent la permanence de la lignée patriarcale²⁹.

²³ Françoise Couchard emprunte à A. Van Gennep les trois étapes classiques d'un rituel initiatique de façon à prouver que l'excision correspond bien à un rite de passage. Pour de plus amples précisions, voy. F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 51.

²⁴ E. BEKERS, *op.cit.*, p. 9.

²⁵ F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 7.

²⁶ J. KENYATTA, *Au pied du mont Kenya*, Paris, Maspero, 1960, p. 97.

²⁷ F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 96.

²⁸ *Ibid.*, pp. 57-58.

²⁹ E. BEKERS, *op.cit.*, p. 10.

Section IV : violation(s) des droits de l'homme

Si la pratique de l'excision entend se justifier à l'aune des traditions culturelles et des mythes les encadrant, les conséquences physiques et psychologiques qu'elle entraîne sont porteuses de potentielles violations des droits de l'homme. Avant d'en dresser inventaire, il importe donc de préciser que de nombreux problèmes de santé peuvent survenir pendant l'opération, *a posteriori*, au moment de la nuit de noce, ou encore au moment de l'accouchement³⁰. Quant aux effets psychologiques endurés par la fille excisée, Françoise Couchard les dépeint comme suit : « *les débuts de sa vie sexuelle ne sont pas marqués par la seule anesthésie des sensations, ce qui est déjà un préjudice, mais aussi par l'angoisse et la douleur lors de l'ouverture de l'orifice résiduel effectuée par le sexe de l'homme, ou pis, dans la tradition, aidée par un coup de rasoir donné par une matrone* »³¹. En outre, une majorité de femmes tirant leur plaisir du clitoris, son ablation les privera de jouissance pour le reste de leur existence.

Ces conséquences parfois désastreuses et même mortelles enfrennent, selon certains³², l'interdiction de la torture et des traitements inhumains et dégradants. Eva Brems déconseille pourtant de traiter des MGF en ces termes, vu le degré d'agressivité déjà présent dans leur regroupement sous le titre de violation des droits de l'homme³³. Faire l'analogie avec la torture apporterait un résultat contre-productif car elle pourrait conduire à qualifier cette approche d'impérialisme³⁴.

Le principe du droit à la santé semble dès lors plus approprié pour aborder les mutilations génitales féminines. Le droit à la vie doit parfois être également mobilisé car, bien que l'excision n'ait pas pour but de mettre en danger la vie des femmes concernées, il peut arriver qu'elle ait pour conséquence de la leur ôter. La pratique entrerait alors en conflit avec les articles 3 et 25 de la Déclaration universelle des droits de l'homme³⁵, avec l'article 12 du

³⁰ Hémorragie, infection, choc, empoisonnement sanguin, transmission du VIH peuvent résulter immédiatement de la procédure tandis que des complications telles que des absences de menstruations, des infections urinaires chroniques ou des accouchements difficiles peuvent faire leur apparition ultérieurement. Pour un exposé détaillé de toutes les conséquences néfastes de l'excision, voy. C. A. A. PACKER, *op.cit.*, pp. 22-23 et p. 47.

³¹ F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 111.

³² Différents auteurs appartenant au mouvement féministe occidental, dans leur critique des droits de l'homme, assimilent l'excision à de la torture. Pour une description de ces conceptions, voy. notamment I. R. GUNNING, « Arrogant perception, world-travelling and multicultural feminism : the case of female genital surgeries », *Columbia Human Rights Law Review*, 1991-92, pp. 235-236.

³³ E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, The Hague, Kluwer Law International, 2001, p. 172.

³⁴ Pour une analyse plus approfondie de l'impact de ce langage, voy. Chapitre III, Section IV.

³⁵ L'article 3 consacre le « droit à la vie » tandis que l'article 25 énonce le « droit à la santé ».

Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels³⁶ et avec l'article 4 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples³⁷. Le droit à la santé est aussi entériné dans l'article 12 Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

Puisqu'elles visent uniquement des femmes, les mutilations génitales féminines sont, de surcroît, susceptibles d'enfreindre le principe de prohibition des discriminations basées sur le sexe³⁸. La suspicion se confirme lorsqu'on a égard aux motifs sous-jacents de l'excision, à savoir la reproduction d'un schéma patriarcal ainsi que le confinement de la femme dans un statut de subordination³⁹.

Enfin, une violation de la liberté de pensée, de croyance et d'opinion⁴⁰, qui peut paraître plus difficile à déceler de prime abord, a néanmoins occurrence aux travers des circonstances qui entourent l'excision. Le pendant de cette liberté réside en effet dans le droit à l'information. Or, comme précédemment précisé⁴¹, recevoir les données nécessaires relatives aux impacts physiologique et psychologique de l'excision afin d'y consentir valablement s'avère impossible en raison de la culture du silence qui encercle la sexualité en Afrique subsaharienne⁴². La question du consentement apparaît de façon récurrente dans les débats sur les mutilations génitales féminines. Certains auteurs clament que les femmes font le choix d'être excisées en Afrique, à l'instar du choix qu'elles feraient de subir une réduction mammaire ou tout autre type de chirurgie esthétique ablative en Europe⁴³. Mais d'autres estiment que ce consentement le cas échéant ne présente pas les prérequis indispensables : même dûment

³⁶ L'article 12 a pour objet le « *droit à la santé* » : voy. Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, 16 décembre 1966, 1979, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI.

³⁷ L'article 4 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, 27 juin 1981, OUA Doc. CAB/LEG/67/3/Rev.5 dispose que « *les êtres humains sont inviolables. Chaque être humain a droit au respect de sa vie et de son intégrité physique. Personne ne peut être privé de ce droit arbitrairement* ».

³⁸ Articles 2 et 7 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III ; Articles 2, (1) et 26 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 16 décembre 1966, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI ; Article 10, (c), de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, 18 décembre 1979, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 34/180 ; Article 2 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, 27 juin 1981, OUA Doc. CAB/LEG/67/3/Rev.5.

³⁹ C. A. A. PACKER, *op.cit.*, p. 62.

⁴⁰ Article 19 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III ; Article 19 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 16 décembre 1966, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI ; Article 9 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, 27 juin 1981, OUA Doc. CAB/LEG/67/3/Rev.5.

⁴¹ Voy. Chapitre I, Section II, § 1.

⁴² C. A. A. PACKER, *op.cit.*, pp. 74-75.

⁴³ E. BEKERS, *op.cit.*, p. 7 et C. BOWRA, « The Debate on Clitoridectomy : « Act of Love » or Act of Oppression ? », *Australian Year Book of International Law*, 1993, p. 194.

informée, la femme, la jeune fille et à fortiori, l'enfant⁴⁴ ne se trouvent pas en position de prendre une décision de manière libre et éclairée⁴⁵. Pour Corinne A. A. Packer, la possibilité de refuser l'excision serait même inexistante⁴⁶. Il est vrai que se départir de la coutume affecte ou la fille elle-même, mais a également des répercussions pour ses proches qui eux-aussi sont menacés d'ostracisme⁴⁷.

Section V : la perception des mutilations génitales féminines en Occident

Pendant longtemps, ces graves violations des droits de l'homme ne présentaient que peu d'intérêt pour l'Occident. Le mouvement de conscientisation relatif à l'existence et aux dangers des mutilations génitales féminines s'est opéré suite à la globalisation et aux phénomènes migratoires⁴⁸. Il y a lieu d'analyser brièvement les perceptions que la société occidentale a progressivement formé depuis qu'elle a franchi l'étape de l'indifférence.

Il faut d'abord contredire une idée reçue en Occident selon laquelle les hommes imposent l'opération à leurs femmes et à leurs filles. Bien au contraire, cette tradition, communément dénommée « secret des femmes »⁴⁹, est perpétuée par les mères qui exigent de manière péremptoire que leurs fillettes passent par cette étape primordiale de leur accomplissement. Non seulement ce procédé fait suite à la demande des mères mais il est également perpétré par des femmes, comme exposé précédemment⁵⁰. Malgré tout, ce rite demeure un instrument de domination masculine, en ce que les sanctions éventuelles et le conditionnement social sont tels qu'ils poussent les femmes à consentir à ce que leurs enfants soient excisées⁵¹. La participation des femmes à la violation de leurs propres droits s'explique effectivement par

⁴⁴ Concernant la protection de droits réservés aux enfants, il faut se tourner vers des dispositions légales internationales spécifiques telles que l'article 24, §3, de la Convention internationale des droits de l'enfant, 20 novembre 1989, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° A/RES/44/49 qui exige que « les États parties prennent toutes les mesures efficaces appropriées en vue d'abolir les pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé des enfants ».

⁴⁵ C. BOWRA, *op.cit.*, p. 199 ; F. OUGUERGOUZ, *The African Charter on Human and Peoples' Rights : A Comprehensive Agenda for Human Dignity and Sustainable Democracy in Africa*, The Hague, Kluwer Law International, 1993, pp. 105-106.

⁴⁶ C. A. A. PACKER, *op.cit.*, pp. 75-76.

⁴⁷ J. F. G. HANNAFORD, « Truth, Tradition, and Confrontation : A Theory of International Human Rights », *Canadian Yearbook of International Law*, 1993, p. 184.

⁴⁸ Certaines femmes excisées ont en effet revendiqué le statut de réfugié en raison du risque de persécutions encouru du fait de leur appartenance à un groupe social, celui des femmes faisant l'objet d'une discrimination basée sur le sexe. Pour de plus amples détails quant à la reconnaissance de ce statut de réfugié, voy. A.S.B.L. INTACT, *op.cit.*, pp. 26-34.

⁴⁹ C. LEVI-STRAUSS, *op.cit.*, p. 85.

⁵⁰ Voy. Chapitre I, Section I, § 1.

⁵¹ A. A. AN-NA'IM, « State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws », *Human Rights of Women : National and international perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, p. 177.

leur peur de devenir des parias pour leur communauté si elles rejettent le système de valeurs dans lequel elles ont toujours baigné⁵². Se défaire des croyances traditionnelles intériorisées représente un challenge de taille dont la difficulté se trouve amplifiée par la mise en péril de la situation socioéconomique de la famille dans son entièreté⁵³.

De manière plus globale, l'excision suscite d'ordinaire la révolte dans la conscience collective des peuples peu familiers de ce rite. Les perceptions traditionnellement mobilisées à l'encontre de ce rite vont de la répulsion pour ses conséquences physiques à la conviction de son effet dégradant pour les femmes obligées de le subir en vertu de croyances faussées et de mythes fondés sur des prémisses inexacts⁵⁴. Claude Lévi-Strauss estime que l'indignation de l'Occident vis-à-vis de l'excision serait due à son extranéité et justifie sa position par le fait que la circoncision y est acceptée alors qu'elle constitue également un marquage corporel⁵⁵. Cependant, selon Françoise Couchard, dans nos sociétés occidentales, « *l'excision ne peut être entendue comme simple marque puisqu'elle consiste en l'éradication des organes sexuels externes féminins, soit en partie, soit en totalité. Elle est d'ailleurs considérée dans les pays occidentaux comme une mutilation et tombe sous le coup de la loi* »⁵⁶. Par exemple, en Belgique, l'article 409 du Code pénal assortit d'une sanction pénale la participation d'une manière quelconque à une excision⁵⁷. Par conséquent, il est devenu impensable pour les occidentaux de tolérer de telles atteintes à l'intégrité physique et psychologique de la personne humaine, même géographiquement lointaines, en raison de la *mondialisation*⁵⁸ des droits de l'homme.

Chapitre II: l'universalisme des droits de l'homme

Le sentiment d'horreur qu'inspire l'excision découle de la certitude selon laquelle les droits essentiels à la personne humaine doivent être reconnus à toute personne, quelle que soit son origine sociale ou son appartenance culturelle. Selon Roberto Andorno, « *tous les peuples*

⁵² E. M. KISAAYE, *op.cit.*, pp. 269-270.

⁵³ Pour de plus amples détails sur les conséquences d'un refus d'excision, voy. C. BOWRA, *op.cit.*, pp. 194 et 199.

⁵⁴ C. BOWRA, *op.cit.*, pp. 194 et 195.

⁵⁵ C. LEVI-STRAUSS, *op.cit.*, pp. 86-87.

⁵⁶ F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 5.

⁵⁷ Une peine d'emprisonnement de trois à cinq ans est prévue pour « *quiconque aura pratiqué, facilité ou favorisé toute forme de mutilation des organes génitaux d'une personne de sexe féminin, ou tenté de le faire, avec ou sans consentement de celle-ci* » : voy. Article 409 du Code pénal belge, *M.B.*, 9 juin 1867.

⁵⁸ Concept énoncé par Françoise Couchard qui interprète celui-ci comme ayant pour corollaire « *le droit d'ingérence* » et qui inciterait « *la plupart des nations occidentalisées à vouloir répandre et uniformiser leur axiologie selon laquelle toute atteinte à l'intégrité corporelle et donc à la dignité et aux droits de l'enfant doit être condamnée [...]* ». Voy. F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 12.

accordent une valeur particulière à l'être humain, et jugent inacceptables certains comportements à son égard. Cela se traduit par des règles morales et juridiques »⁵⁹. La Déclaration universelle des Droits de l'homme, premier instrument de consécration mondiale des droits fondamentaux, est le produit juridique le plus emblématique de l'idée d'universalisme de ces droits. L'article premier affirme que « *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* »⁶⁰. Il en découle, selon l'article 2, qu'aucun critère ne permet d'opérer une distinction dans la jouissance des protections octroyées par la Déclaration⁶¹. Afin de mieux circonscrire les implications de telles affirmations, une analyse du champ sémantique, des présomptions idéologiques et des arguments pragmatiques alimentant le concept d'universalité s'impose.

Section I : le concept d'universalité

Avant de se lancer dans une étude des présupposés philosophiques des droits de l'homme, il paraît adéquat de lister certains sens que peuvent prendre l'invocation de leur universalité. En fonction du contenu qu'ils attribuent au concept d'universalité, certains auteurs clamant l'existence de droits universels offrent en réalité une vision relativiste des droits de l'homme et vice-versa⁶². Ainsi, la notion même d'universalité possède une signification diffuse. Sans procéder ici à une identification exhaustive des variantes existantes, il appartient de rendre compte, sur base de l'inventaire méticuleux dressé par Eva Brems⁶³, de celles influençant davantage le débat entre universalisme et relativisme.

Universalité, dans une première acception, signifie que les droits de l'homme doivent avoir le plus large champ d'application possible, *ratione personae* et *ratione loci*. Avancer une conception normative de l'universalité renvoie à l'intention d'universalisation qui se cache derrière la création de droits fondamentaux reconnus à tout être humain. L'idéal des droits de l'homme consiste à inclure toute personne dans sa sphère de protection, sans restriction eu

⁵⁹ R. ANDORNO, « Les droits de l'homme sont-ils universels? », *Etat de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 205.

⁶⁰ Article 1^{er} de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III.

⁶¹ Article 2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III.

⁶² E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, op.cit., p. 3.

⁶³ *Ibid.*, pp. 3-16.

égard au genre, à l'enracinement culturel, aux convictions religieuses ou autres facteurs de catégorisation sociale⁶⁴.

Eva Brems argue que la définition normative de l'universalité présuppose une acceptation ou une acceptabilité universelle des droits de l'homme. En ce sens, des droits proclamés universels acquièrent ce statut s'ils ont reçu ou sont susceptibles de recevoir un assentiment anthropologique ou philosophique partout dans le monde. Les défenseurs de cette thèse découvrent, dans toutes les cultures du globe, des bases sur lesquelles ont pu se construire les droits de l'homme. L'avantage d'avancer une description de l'universalité en ces termes repose sur la vraisemblance de dévoiler des principes fondateurs des droits de l'homme au sein de chaque culture, en dépit de l'absence du concept de droits de l'être humain à proprement parler⁶⁵.

Il est également difficile de s'opposer à l'universalité des droits de l'homme lorsqu'elle équivaut à leur acceptation fonctionnelle, c'est-à-dire à la vue selon laquelle tous les humains ressentent le besoin viscéral de se protéger contre des potentielles violations de leurs droits. Selon Eva Brems, les graves infractions aux droits fondamentaux qui ont occurrence sous des formes semblables dans le monde entier génèrent une conscience collective quant à la nécessité d'un système de sauvegarde des valeurs essentielles à l'humanité⁶⁶.

Une autre vision de l'universalité compare les droits de l'homme à une « mosaïque », composée par des fragments provenant de cultures éparses. Formé de composites éclectiques, le système de protection internationale des droits fondamentaux se révèle apte à satisfaire des exigences tout aussi hétéroclites, divergeant selon le contexte et les circonstances. La représentation classique des droits de l'homme supporte cette vision en ce qu'elle incarne trois grandes tendances idéologiques mondiales. La première génération des droits de l'homme proclame les droits civils et politiques, emblématiques de la pensée occidentale tandis que la seconde génération s'attache à entériner le socialisme via la consécration des droits économiques et sociaux. La troisième génération témoigne des intérêts du « troisième monde » en reconnaissant notamment le droit des peuples à l'auto-détermination. Si de nombreux auteurs contredisent cette thèse, invoquant le manque de multiculturalisme des droits de l'homme actuels, sa version minimale est plus rarement débattue. Plutôt qu'une description de l'état présent du *corpus* des droits fondamentaux, les droits de l'homme en tant

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 4-5

⁶⁵ *Ibid.*, p. 9

⁶⁶ *Ibid.*, p. 10

que « mosaïque » culturelle correspondraient à une ambition, un idéal en devenir, une aspiration. Dans ce cas, la version contemporaine des droits de l'homme se devrait de ne pas aller à l'encontre des idéaux de chaque société, sans pour autant être façonnée par eux⁶⁷.

D'autre part, la diversité culturelle de notre monde impose d'établir une distinction claire entre uniformité et universalité⁶⁸. Une telle confusion est bien souvent source de fourvoiement. Ainsi peut être qualifié le discours d'Antonio Cassese lorsqu'il compare l'universalité à un mythe, en défendant que les droits de l'homme sont non seulement respectés à un degré variable et de manière différenciée dans le monde mais qu'ils sont aussi forgés différemment⁶⁹. Il est effectivement illusoire de penser parvenir un jour à gommer les disparités qui composent à la fois l'univers et l'humain. Afin d'éviter un universalisme chimérique ou graduel, il convient de s'abstenir de recourir au contraste entre uniformisation et différenciation⁷⁰.

Finalement, Wolfgang Schmale semble être l'un des rares auteurs à maintenir une position selon laquelle les droits de l'homme auraient une origine universelle⁷¹. Il paraît cependant audacieux d'argumenter que le vote qui eut lieu le 10 décembre 1948 réunissant 48 nations sur les 197 ayant ce statut aujourd'hui figure une adhérence universelle à ces droits. Initialement, la Déclaration universelle des Droits de l'homme avait pour but de réagir aux atrocités du nazisme et de promulguer le premier instrument de promotion des droits fondamentaux afin que ce type d'abomination ne se reproduise plus jamais⁷². Tel que l'exprime Adamantia Pollis : « *C'est seulement depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale que les droits de l'homme ont été universalisés, décontextualisés et jugés applicables dans le*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁶⁸ J.-L. CHABOT, « Epistémologie du rapport nature/culture dans la problématique contemporaine des droits de l'homme », *État de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 356 ; MUTOY MUBIALA, « La typologie des droits de l'homme au sein du système africain », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 383 ; L. SIDJOUN, « Echanges et débats », *Droits de l'homme en Afrique centrale : Actes du colloque de Yaoundé (9-11 novembre 1994)*, Yaoundé-Paris, UCAC-Karhala, 1995, p. 85 ;

⁶⁹ A. CASSESE, *Human Rights in a Changing World*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, p. 64.

⁷⁰ E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, p. 15.

⁷¹ W. SCHMALE, « Human rights in the intercultural perspective and the reorganisation of the international debate », *Human rights and cultural diversity: Europe, Arabic/Islamic world, Africa, China*, Golbach, Keip Publishing, 1993, pp. 4-5.

⁷² J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, p. 153 ; V. JIVAN and C. FORSTER, « What Would Gandhi say? Reconciling Universalism, Cultural Relativism and Feminism through Women's Use of CEDAW », *Singapore Year Book of International Law*, 2005, pp.110-111 ; M. MUTUA, *Human Rights. A political and cultural critique*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002, p. 16;

monde entier, quelle que soit leur harmonie avec la réalité socioéconomique et les impératifs culturels »⁷³.

Section II: les droits de l'homme: une origine occidentale et une portée universelle

Nombre d'auteurs admettent qu'historiquement et philosophiquement, les droits de l'homme puisent leur source en Occident⁷⁴ mais ils n'en concluent pas forcément que ceux-ci doivent rester au seul bénéfice des populations occidentales⁷⁵. En effet, certaines caractéristiques communes à tous les hommes induisent des bases solides pour une régulation universelle des comportements humains, peu importe sa provenance.

La question d'un droit naturel commun à tous les peuples n'est pas nouvelle. Aristote a introduit une conception de la justice divisée en deux parties : la justice naturelle invariable et la justice légale dépendant des conventions humaines⁷⁶. Le juste naturel est celui qui s'impose partout avec la même vigueur car il dérive directement de la nature humaine. L'idée de droits inhérents se retrouve aussi chez Cicéron et Sénèque qui justifiaient l'abolition de l'esclavage par la liberté et l'égalité, qui appartiennent à tous les humains en raison même de leur humanité⁷⁷. Grotius certifiait que, malgré l'infinité du pouvoir divin, il ne s'étend pas à la loi naturelle qui conserverait sa validité même si l'inexistence de Dieu pouvait être postulée⁷⁸.

Ces principes inextricablement liés à la nature humaine sont élevés au rang de droits via l'établissement d'un contrat social chez Rousseau⁷⁹. Symbolique d'une construction positiviste, le transfert de l'état de nature à l'état de droit surgit comme la condition de jouissance paisible des libertés humaines innées chez Hobbes et chez Locke⁸⁰. Une conséquence inévitable s'ensuit : le droit naturel, origine des droits fondamentaux, ne peut arrêter des lignes de conduites définitives et systématiques sans l'intervention du droit positif⁸¹. Cela signifie que, contrairement à leur indépendance dans le *jusnaturalisme*

⁷³ Traduction libre d'A. POLLIS, « A new universalism », *Human rights: cultural and ideological perspective*, New-York, Praeger, 1979, p. 17.

⁷⁴ J.-L. CHABOT, *op.cit.*, p. 347 ; F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 9.

⁷⁵ A. A. AN-NA'IM, « State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws », *op. cit.*, pp. 171-172; E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, p. 299; J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, pp. 152-153.

⁷⁶ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Les Echos du Maquis, 2014, V, 10, 1134a, p. 118 : [http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_\(AZ\)_files/E%CC%81thique%20a%CC%80%20Nicomaque.pdf](http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_(AZ)_files/E%CC%81thique%20a%CC%80%20Nicomaque.pdf).

⁷⁷ F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 1.

⁷⁸ H. GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, 1625, Prolegomeni XI, cité par F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 14.

⁷⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, 1762 (réimprimé en 2008), cité par F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 2.

⁸⁰ T. HOBBS, *Leviathan*, 1651 (réimprimé en 2011) et J. LOCKE, *Second Traité du Gouvernement*, 1689 (réimprimé en 2010), cités par F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 2.

⁸¹ R. R. HAULE, *op.cit.*, p. 376.

rationaliste, le *jusnaturalisme classique* tient le droit naturel et le droit positif pour les deux faces d'une même pièce⁸². L'expression « droits de l'homme » atteste de cette double composante : la dimension humaine car ils sont intrinsèquement reliés au bien-être de l'homme et la dimension juridique car le passage par le droit constitue un prérequis indispensable à la satisfaction effective des prérogatives provenant de cette dimension humaine originaire⁸³. Dès lors, les droits de l'homme transposent « *les droits de chacun aux conditions nécessaires de l'action humaine* »⁸⁴. En ce sens, le droit naturel peut être envisagé comme « *ensemble de principes pratiques qui indiquent les formes basiques de l'épanouissement humain comme biens à poursuivre et à réaliser et qui sont utilisés d'une manière ou d'une autre par chaque personne qui considère quoi faire* »⁸⁵.

En dépit de leur émergence occidentale et de leur ancrage dans la philosophie des Lumières, les présupposés fondateurs du système de protection de la personne humaine étayaient la thèse de l'universalisme des droits de l'homme. Selon certains auteurs, toutes les sociétés humaines ont déployé des structures morales potentialisant le développement d'une compréhension moderne des droits de l'homme⁸⁶. Même si les droits de l'homme, dans leur construction actuelle, n'en émanent pas immédiatement, ils peuvent être virtuellement rattachés à ces antécédents⁸⁷. Quand bien même ce mouvement de connivence serait réputé ou prouvé factice, les allégations de la Renaissance européenne paraissent transposables dans d'autres civilisations. En effet, selon Michael J. Perry, « *le droit naturel, que l'idée des droits de l'homme présuppose, prétend simplement que tous (ou potentiellement tous) les êtres humains partagent certaines caractéristiques significatives. En ce sens, ils partagent une « nature » en vertu de laquelle certaines choses sont bonnes pour tous les êtres humains – certaines choses sont précieuses pour (et donc, devraient être valorisées par) chaque être humain- et certaines choses sont mauvaises pour tous les êtres humains – certaines choses sont nuisibles pour (et*

⁸² R. ANDORNO, *op.cit.*, p. 201.

⁸³ F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 22.

⁸⁴ Traduction libre de A. GEWIRTH, *Human Rights : Essays on Justification and Applications*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 3.

⁸⁵ Traduction libre de J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 2nd Edition, New-York, Oxford University Press, 2011, p. 23.

⁸⁶ H. DE DECKER, « Echanges et débats », *Droits de l'homme en Afrique centrale : Actes du colloque de Yaoundé (9-11 novembre 1994)*, Yaoundé-Paris, UCAC-Karhala, 1995, p. 84 ; R.R. HAULE, *op.cit.*, p. 387 ; F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 1 ; A. B. RUKOOKO, « Human Values as the Unifying Reference for Human Rights and the African Perspective », *Ethics, Human Rights and Development in Africa : Ugandan Philosophical Studies (III)*, http://www.crvp.org/book/Series02/II-8/chapter_vii.htm.

⁸⁷ A. KOHEN, « An Overlapping Consensus on Human Rights and Human Dignity », *Human Rights at the Crossroads*, New-York, Oxford University Press, 2013, p. 69 ; D. MAUGENEST, « Echanges et débats », *Droits de l'homme en Afrique centrale : Actes du colloque de Yaoundé (9-11 novembre 1994)*, Yaoundé-Paris, UCAC-Karhala, 1995, p. 86.

donc, devraient être dévalorisées par) chaque être humain »⁸⁸. Cette assertion élémentaire ne semble pouvoir s'inscrire dans les fondements de chaque culture. En conséquence, il incombe d'accepter la proposition selon laquelle le statut d'homme confère en lui-même des droits qui doivent être reconnus à tous de manière égalitaire.

Kant dégage la dimension de l'être humain qui lui octroie des droits immuables en ces termes: « *Un être humain vu comme une personne, c'est-à-dire comme sujet de la raison pratique, ne peut pas être valorisé seulement comme moyen pour atteindre des fins, celles des autres ou les siennes, mais comme une fin en soi, à savoir qu'il possède une dignité (une valeur innée absolue) au travers de laquelle il obtient le respect des autres êtres rationnels du monde. Il peut se mesurer à tous les autres êtres de ce type et se placer sur un pied d'égalité avec eux »⁸⁹. De la dignité intrinsèque à l'être humain jaillissent les droits de l'homme conçus comme garanties du respect de chacun pour la dignité de l'autre⁹⁰.*

Section III: la notion de dignité humaine

Aujourd'hui, le renvoi à la dignité de l'homme est tellement commode qu'elle en obscurcit le sens⁹¹. Le premier considérant de la Déclaration universelle des droits de l'homme y fait notamment référence, l'élevant au rang d'appui cardinal de l'édifice des droits de l'homme en « *considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde »⁹². Jürgen Habermas la désigne comme la « source morale dont tous les droits fondamentaux dérivent leur subsistance »⁹³. Tore Lindholm la tient pour « le seuil minimum de décence, le niveau de protection en-dessous duquel un être humain ne devrait pas sombrer »⁹⁴.*

Pour Makau Mutua, la portée de la dignité humaine a toujours été aussi large que la condition humaine. Les tentatives destinées à créer un consensus international autour du contenu à

⁸⁸ Traduction libre de M. J. PERRY, « Are Human Rights Universal ? The Relativist Challenge and Related Matters », *Human Rights Quarterly*, 1997, Vol. 19/3, p. 479.

⁸⁹ Traduction libre de Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1797, p. 186, cité par F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 3.

⁹⁰ R.R. HAULE, *op.cit.*, p. 386.

⁹¹ T. DE KONINCK et G. LAROCHELLE, « Avant-propos », *La dignité humaine : philosophie, droit, politique, économie, médecine*, 1^{re} édition, Collection : débats philosophiques, Paris, Les Presses universitaires de France, 2005, p. 11.

⁹² Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III, considérant n°1.

⁹³ Traduction libre de J. HABERMAS, « The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights », *Metaphilosophy*, 2010, Vol. 41/4, p. 470.

⁹⁴ Traduction libre de T. LINDHOLM, *op.cit.*, p. 22.

attribuer à la notion de dignité humaine comportent néanmoins un risque de destruction d'univers et de d'horizons différents, de sorte qu'elles doivent faire preuve de nuance et d'ouverture d'esprit⁹⁵. A nouveau, l'utilité de distinguer entre universalisation et uniformisation se profile ici comme moyen d'échapper à l'annihilation des divergences culturelles. Vu que les droits de l'homme prennent racine dans cette notion de dignité humaine, elle doit cependant abriter un sens qui la transforme en clé de voûte de l'universalité des droits qu'elle fonde.

Une conception de la dignité humaine paraît apte à remplir le double critère du respect de la richesse culturelle, d'une part et de l'activation d'un universalisme potentiel, d'autre part. Marie-Andrée Ricard fait une lecture d'Hegel qui associe la dignité humaine à l'estime de soi et en dérive le principe de reconnaissance mutuelle⁹⁶. Selon elle, Hegel pose une condition de réalisation de la dignité humaine : l'épanouissement de soi. L'estime de soi, prérequis de la dignité humaine, nécessite une reconnaissance réciproque car « *la demande de différence s'appuie sur l'idée que l'autre est toujours partie prenante de mon identité (celle d'un individu ou d'un groupe) et donc que l'identité est tributaire de la reconnaissance* »⁹⁷. Roberto Andorno confirme que la dignité humaine, base des droits fondamentaux, « *n'est pas purement et simplement la subjectivité humaine isolée mais l'altérité : l'autre en tant qu'être digne* »⁹⁸. Le caractère éminemment intersubjectif de la dignité humaine peut ainsi légitimer la thèse selon laquelle la notion de dignité humaine embrasse un droit à l'identité culturelle⁹⁹. La reconnaissance mutuelle implique en effet d'accepter toutes les dissemblances et corollairement, de faire valoir celles-ci, y compris dans leur versant culturel.

D'un autre côté, en apparence contradiction avec une vision universaliste des droits de l'homme, certains incluent la dignité humaine dans l'enveloppe des idées socialement

⁹⁵ M. MUTUA, *op.cit.*, Preface, p. ix.

⁹⁶ M.-A. RICARD, *La dignité humaine : philosophie, droit, politique, économie, médecine*, 1^{re} édition, Collection : débats philosophiques, Paris, Les Presses universitaires de France, 2005, pp. 92-93.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁹⁸ R. ANDORNO, *op.cit.*, p. 212.

⁹⁹ F. FRANCIONI, « Culture, Heritage and Human Rights : An Introduction », *Cultural Human Rights*, Leiden, Koninklijke Brill, 2008, p. 8 ; M. TARDU, « Normes internationales, droits de l'homme et diversité culturelle », *État de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 31. Cette thèse doctrinale a reçu consécration dans des textes juridiques, contraignants ou non. L'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 16 décembre 1966, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI maintient que « *dans les Etats où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue* » tandis que l'article 22 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III prévoit que « *toute personne, en tant que membre de la société, [...] est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité [...]* ».

construites. Federico Lenzerini rejette l'idée selon laquelle la dignité serait une qualité inhérente à la nature humaine car elle dresse un tableau utopiste de l'humanité¹⁰⁰. L'attribut constitutif de l'être humain se situe plutôt dans la conscience de sa propre dignité, associée à son instinct de survie animal. Ainsi, l'homme ne perçoit pas d'emblée la dignité des autres. C'est seulement dans un second temps, celui de la création d'une vie en communauté, qu'il réalise que la légitimation de la dignité de tous les êtres humains garantit la sérénité des rapports sociaux. Ce moment concorde avec celui de l'établissement du contrat social dont la forme particulière varie en fonction des spécificités culturelles. Propre à un microcosme, l'aval donné à la dignité humaine en tant que dignité de tous s'est ensuite étendu à l'échelle mondiale au travers de ce que Federico Lenzerini conceptualise comme « *la globalisation du contrat social* »¹⁰¹.

De son côté, Rhoda E. Howard suggère que la dignité est accordée à l'humain soit à la naissance soit au travers du procédé de socialisation qui lui impute un statut prédéfini soit encore, suite à son adhésion aux valeurs et mœurs de sa communauté¹⁰². Selon elle, la dignité humaine coïncide avec « *la compréhension culturelle particulière de la valeur morale innée d'une personne humaine, qui comprend des relations politiques adéquates avec la société dans laquelle il vit* »¹⁰³. Anticipant l'argument relativiste qui pourrait naître de cette perception, Ari Kohen plaide qu'une idée, à l'opposé d'un élément physique identifiable, est toujours socialement construite mais que l'idée de dignité humaine a fait l'objet d'un accord de la communauté internationale à travers la Déclaration universelle des droits de l'homme. Par conséquent, bien qu'il soit impossible de vérifier si la dignité humaine existe concrètement, il incombe d'agir, en vertu de ce consensus, comme si elle était empiriquement vérifiable¹⁰⁴.

Il subsiste qu'un « *consensus sur des principes abstraits ne se traduit pas nécessairement par un partage du sens et du contenu à attribuer à ces valeurs* »¹⁰⁵. Par exemple, les filles doivent obligatoirement être excisées afin d'acquérir le statut de femmes dignes en Afrique sub-saharienne tandis que l'excision est vécue comme une atteinte grave à la dignité humaine en Occident. En conséquence, prétendre que la dignité humaine est immanente à l'être humain

¹⁰⁰ F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 22.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 21-23.

¹⁰² R. E. HOWARD, « Dignity, Community and Human Rights », *Human Rights in Cross-cultural perspectives : A quest for consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 83.

¹⁰³ Traduction libre de R. E. HOWARD, *op.cit.*, p. 83.

¹⁰⁴ A. KOHEN, *op.cit.*, p. 66.

¹⁰⁵ Traduction libre d'A. POLLIS, *op.cit.*, p. 23

court le risque de la voir devenir soit une coquille vide soit un concept fourre-tout. La conception de l'universalité d'Habermas contribue à contourner cet obstacle. Selon lui, « *au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle* »¹⁰⁶. Ainsi, quelle que soit l'intuition dissimulée derrière la référence à la dignité humaine, il faut la livrer à la critique dans le but d'évaluer son aspiration à l'universalité avant de la professer comme universelle.

Section IV : le statut des normes de ius cogens

Ainsi, si les droits de l'homme sont activés comme construction occidentale de la dignité humaine¹⁰⁷, ceux-ci doivent passer par le crible de la discussion pour prétendre à l'universalité. Beaucoup d'entre eux ne réussissent pas le test d'une reconnaissance unanime. Certaines valeurs centrales font cependant l'objet d'une acceptation partagée. Dans les mots de Patrice Meyer-Bisch, « *l'intégrité de la dignité humaine désigne le socle, le noyau intangible des droits humains dont l'objectif, ou l'horizon, est la dignité accomplie* »¹⁰⁸. Le cœur des droits de l'homme englobe certainement ceux qui sont absolument inaliénables, communément désignés sous l'appellation « ius cogens »¹⁰⁹. « *Toutefois, au-delà de certaines évidences (notamment les droits indérogeables), l'identification de ce noyau dur n'est pas chose aisée* »¹¹⁰.

Il est certain que toute société humaine retient un seuil minimum de standards à respecter pour autoriser le vivre ensemble. La posture relativiste argue que, la nôtre s'étant globalisée, les tentatives d'identification de ces principes invariables s'avèrent peu fructueuses, dû aux disparités de types de vies en commun la fragmentant. La recherche de dénominateurs

¹⁰⁶ Traduction libre de J. HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986, p. 88.

¹⁰⁷ Un argumentaire relativiste récurrent consiste à admettre l'existence de la dignité propre à l'homme mais à rejeter sa formulation en termes de droits de l'homme car elle constitue une émanation purement occidentale. En ce sens, voy. notamment R. PANIKAR, « La Notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Diogène*, 1982, n°120, p. 90, aux dires duquel les droits de l'homme ne constituent qu' « *une des fenêtres à travers lesquelles une culture particulière se donne la vision d'un ordre humain juste pour les individus qui y participent* ». Voy. également R. E. HOWARD, *op.cit.*, p. 91.

¹⁰⁸ P. MEYER-BISCH, « Méthodologie pour une présentation systémique des droits humains », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 58.

¹⁰⁹ F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 9.

¹¹⁰ F. TULKENS, « Postface », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 58.

communs à toutes les cultures comporterait, dans cette hypothèse, le risque de les réduire à une peau de chagrin¹¹¹. Au contraire, la globalisation favorise la convergence des valeurs morales et « *facilite la fécondation culturelle croisée -par laquelle les idées, les valeurs et la technologie ont pénétré de nombreuses cultures- brouillant les frontières culturelles et causant l'avènement d'une culture globale* »¹¹². Le concept de *ius cogens* est en réalité issu de la tendance croissante à l'hétérogénéité car celle-ci requiert d'établir des modèles communs de mise en balance d'intérêts contradictoires¹¹³.

Il reste que le catalogue de droits relevant du *ius cogens* n'est pas gravé dans la pierre. L'énumération des droits qui suit ne prétend aucunement à l'exhaustivité mais se concentre sur ceux ayant trait à l'excision¹¹⁴ qui reçoivent généralement ce statut.

Premièrement, le droit à la vie se range au sein des normes de *ius cogens*¹¹⁵. Toutes les cultures et civilisations attachent, d'une façon ou d'une autre, de la valeur à l'existence. Ne fût-ce que par pur instinct d'auto-préservation, les êtres humains comprennent qu'ils ont un intérêt à mettre en place des règles de vie en société qui prohibent d'attenter à la vie. En outre, le droit à la vie est « *la condition sine qua non de tous les droits ; il concerne la substantialité de la personne, tandis que les autres droits touchent plutôt au libre développement de la personnalité* »¹¹⁶.

De même, le droit à être traité en tant qu'humain vise la substance de l'existence humaine. Il entre donc également en ligne de compte lorsqu'il s'agit de lister les normes de *ius cogens* et comprend l'interdiction de la torture et autres traitements cruels, inhumains et dégradants¹¹⁷. Cette dernière catégorie ne renferme pas le droit à l'identité culturelle, contrairement au

¹¹¹ A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *Human Rights in Cross-cultural perspectives : A quest for consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 21.

¹¹² Traduction libre de R. MUSHKAT, « Culture and International Law : Universalism v. Relativism », *Singapore Journal of International and Comparative Law*, 2002, p. 1041.

¹¹³ R. MUSHKAT, *op.cit.*, p. 1041.

¹¹⁴ Voy. Chapitre I, Section IV, § 2. La liste présentée dans la présente section s'étend à la prohibition de la torture et des traitements cruels, inhumains et dégradants alors que, comme signalé précédemment, il vaut mieux proscrire le recours à ce principe pour aborder l'excision. Néanmoins, il semble judicieux d'y faire référence ici car de nombreux auteurs discutent encore l'excision en termes de violation de ce droit. Voy. notamment J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, pp. 178-186.

¹¹⁵ J. DONNELLY, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2nd Edition, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 113.

¹¹⁶ R. ANDORNO, *op.cit.*, pp. 202-203.

¹¹⁷ J. DONNELLY, *op.cit.*, p. 113.

postulat de Federico Lenzerini qui plaide que priver quelqu'un de ce droit s'apparente à un traitement inhumain¹¹⁸.

Enfin, la prohibition des discriminations basées sur la race, la nationalité, l'âge, le sexe, l'appartenance à un groupe social ou tout autre motif s'insère parmi les règles de *ius cogens*. L'élévation de cette règle au rang d'impératif catégorique peut être rattachée, d'un point de vue spéculatif, à la théorie de la justice de Rawls. Celui-ci allègue que les individus libres et rationnels, placés derrière un voile d'ignorance quant à leur condition personnelle dans la société, seraient enclins à accepter deux principes organisateurs de leur association : la liberté et l'égalité¹¹⁹. Même si Rawls centre son argumentaire davantage sur l'équité que sur l'égalité, il peut être appliqué au précepte de la non-discrimination. Ne sachant pas quelles seront les circonstances de sa position au sein du groupe en formation, tout individu choisira logiquement un principe de parité qui n'admet aucune exception.

La formulation négative de ces droits¹²⁰ indique qu'ils ne peuvent en aucun cas faire l'objet de dérogations, quel qu'en soit le prétexte invoqué¹²¹, fût-il relié à l'identité culturelle d'un groupe ou d'une personne. Le fait de ne pouvoir les soumettre à des limitations quelconques conduit à les caractériser comme des droits absolus, sans toutefois les qualifier d'*absolus* dans le sens prôné par Herskovits. Ce dernier distingue les « *absolus qui sont fixés, et [...] ne peuvent pas varier, différer de culture en culture ou d'époque en époque* » des « *universels qui sont les plus petits communs dénominateurs à extraire de l'éventail de phénomènes manifestés par le monde naturel et culturel* »¹²². Les normes de *ius cogens*, si elles ne concordent pas avec les absolus, remplissent les critères pour faire partie des universels.

Chapitre III: le relativisme culturel face aux droits de l'homme

Au contraire, les tenants du relativisme repoussent l'idée d'universalité des règles juridiques, y compris celles ayant le statut de *ius cogens*, car « *il y aura toujours, partout où vivent les hommes, un rapport particulier de ceux-ci à l'environnement et conduisant à une créativité et*

¹¹⁸ F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 241.

¹¹⁹ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p.11

¹²⁰ Pour une illustration, voy. l'article 5 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III: « *nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants* ».

¹²¹ R. ANDORNO, *op.cit.*, p. 202. Federico Lenzerini précise que la seule instance où une norme de *ius cogens* peut être contournée est celui d'une norme de *ius cogens* subséquente qui primerait la première : voy. F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 9.

¹²² Traduction libre de M. J. HERSKOVITS, « Cultural Relativism and Cultural values », *Cultural Relativism-Perspectives in Cultural Pluralism*, New-York, Random House, 1972, p. 11.

à une adaptabilité particulières »¹²³. Le relativisme culturel équivaut à admettre l'impossibilité d'universalisation des droits de l'homme car ceux-ci se rattachent à un ancrage culturel particulier et n'ont pas propension à être appliqués à d'autres types de cultures ou de structures sociales. Les partisans les plus extrêmes du relativisme culturel argumentent que les droits de l'homme, propres à un système de valeurs purement occidental, sont utilisés comme outil de domination. La pensée Claude Lévi-Strauss emblématise ce type de raisonnement : « *Il n'existe pas d'aune commune à quoi l'on puisse juger les systèmes de croyances, et moins encore condamner tel ou tel, sauf à prétendre -mais sur quelles bases ?- qu'un seul d'entre eux (bien entendu, le nôtre) est porteur de valeurs universelles et doit s'imposer à tous* »¹²⁴. Préalablement à l'exposé de cette version ultime de l'argument, il faut s'employer à disséquer le concept de relativisme¹²⁵, à examiner son plaidoyer central et à étudier la notion de culture.

Section I : le concept de relativisme

Il importe d'abord de tracer une ligne de démarcation claire entre le pluralisme¹²⁶ et le relativisme¹²⁷. Si pluralistes et relativistes s'entendent sur l'irréaliste transcendance des droits de l'homme, ils n'en tirent pas les mêmes conclusions. Partant de cette prémisse, les pluralistes réclament déférence pour les particularités culturelles. Ils revendiquent que les droits de l'homme doivent souffrir des variations ou exceptions occasionnelles et strictement locales en vertu de la capacité des cultures à produire des principes moraux valides¹²⁸. Le degré de variabilité culturelle qu'ils proposent ne met dès lors pas en danger la légitimité du

¹²³ E. NJOH-MOUELLE, « Echanges et débats », *Droits de l'homme en Afrique centrale : Actes du colloque de Yaoundé (9-11 novembre 1994)*, Yaoundé-Paris, UCAC-Karhala, 1995, p. 80.

¹²⁴ C. LEVI-STRAUSS, *op.cit.*, pp. 89-90.

¹²⁵ Une remarque préliminaire s'avère ici nécessaire. En effet, les revendications relativistes sont parfois couplées à celles du féminisme, notamment eu égard à des problématiques telles que l'excision qui mélangent les droits culturels à ceux de la femme. C'est pourtant à dessein que les réclamations féministes ne sont pas exposées ci-après. En vue d'éviter tout risque de confusion, ces courants doivent être séparés distinctement et ne feront donc pas l'objet de l'analyse du présent mémoire. Pour une comparaison entre relativisme et féminisme, voy. E. BREMS, « Enemies or Allies ? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse », *Women's Rights : A Human Rights Quarterly Reader*, Human Rights Quarterly, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006.

¹²⁶ Corinne A. A. Packer compte Abdullahi A. An-Na'im, Francis M. Deng, Jack Donnelly et Hilary Putnam parmi les partisans du pluralisme culturel. Elle avance que chacune de leur description des droits de l'homme se rapporte à une vision pluraliste de l'universalité, indépendamment de leur champ d'expertise et des alias qu'ils utilisent pour titrer leur théorie. Pour de plus amples précisions, voy. C. A. A. PACKER, *op.cit.*, pp. 96-97.

¹²⁷ Annelise Riles soutient que « la plupart des anthropologues assure que la tolérance pour les différences culturelles n'est pas du tout identique au relativisme culturel » : Traduction libre d'A. RILES, « Anthropology, Human Rights and Legal Knowledge : Culture in the Iron Cage », *Finnish Yearbook of International Law*, 2004, Vol. XV, p. 10.

¹²⁸ J. DONNELLY, *op.cit.*, p. 110.

système actuel de protection des droits de l'homme¹²⁹. Le relativisme culturel souligne lui aussi la valeur des fondements culturels de toute société humaine. De la bouche de Jean-Luc Chabot, « *en s'appuyant sur des travaux ethnologiques, l'insistance est portée sur le respect et la préservation des particularismes culturels : le critère de l'originalité de l'invention humaine l'emporte sur celui de la nature commune* »¹³⁰. Sur cette base, cependant, les relativistes contestent l'autorité morale des normes universelles, incorporées dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, comme suit : « *Les droits de l'Homme du 20^{ème} siècle ne peuvent être circonscrits aux standards d'une seule culture ou dictés par les aspirations d'un seul peuple. Un tel document mènera à la frustration, non à la réalisation, des personnalités d'un vaste nombre d'êtres humains* »¹³¹. La toile de fond du régime de protection de la personne humaine étant constituée de valeurs purement occidentales, ce dernier ne peut s'exporter au-delà des frontières au sein desquelles il est né. En définitive, les droits universels sont tenus en échec en vertu de l'interdépendance entre le droit et la culture.

Christopher C. Joyner et John C. Dettling résument l'idée relativiste en ces termes : « *Le relativisme culturel inspire l'image d'un fossé culturel dans lequel les différences culturelles irréconciliables excluent la réalisation généralisée du droits fondamentaux et de la moralité* »¹³². Cette expression inclusive du relativisme culturel intègre une dimension philosophique, un aspect linguistique ainsi qu'une composante historique¹³³. Premièrement, la plus importante de ces trois dimensions comporte deux versants: le relativisme éthique et le relativisme épistémologique. D'une part, le relativisme éthique se subdivise pour offrir trois perspectives distinctes. La première, descriptive, fait valoir qu'« *une diversité de valeurs et de principes éthiques sont adoptés par les individus et les cultures* »¹³⁴. La seconde, méta-éthique, affirme qu'« *il n'existe pas de vérité morale absolue* »¹³⁵. La dernière, normative, énonce qu'« *une chose est mauvaise et condamnable si un groupe -variablement défini- la*

¹²⁹ C. A. A. PACKER, *op.cit.*, p. 96.

¹³⁰ J.-L. CHABOT, *op.cit.*, pp. 350-351.

¹³¹ Traduction libre d'un communiqué de l'American Anthropological Association, « Statement on Human Rights », *American Anthropologist*, 1947, n°4, pp. 539-543, réimprimé dans M. E. WINSTON (ed.), *The Philosophy of Human Rights*, Belmont, Wadsworth, 1989, pp. 116-120. Dans un souci d'exactitude, il faut néanmoins préciser que ce communiqué a été formulé par Melville Herskovits pour le compte de l'American Anthropological Association.

¹³² Traduction libre de C. C. JOYNER and J. C. DETTLING, « Bridging the Cultural Chasm : Cultural Relativism and the Future of International Law », *California Western International Law Journal*, 1990, Vol. 20, p. 275.

¹³³ R. MUSHKAT, *op.cit.*, p. 1029.

¹³⁴ Traduction libre de C. C. JOYNER et J. C. DETTLING, *op.cit.*, p. 281.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 281.

juge mauvaise et condamnable »¹³⁶. D'autre part, le relativisme épistémologique stipule que tout système de pensée repose sur des suppositions culturellement biaisées car les idées, concepts et catégories exploités en vue de comprendre le réel sont relatifs¹³⁷. Deuxièmement, dans sa dimension linguistique, le relativisme maintient que la structure du langage revêt une vision particulière de la réalité qui met en valeur certains éléments tandis qu'elle en ignore d'autres¹³⁸. Finalement, le relativisme historique établit que les hommes appréhendent les comportements humains et la socialisation relativement à leur origine culturelle. Ce dernier composite du relativisme culturel juge les valeurs elles-mêmes comme « *historiquement relatives à la culture dont elles proviennent* »¹³⁹.

La multiplicité des registres au travers desquels le relativisme se déploie dénote sa propension à pénétrer tous les aspects du réel, en ce compris les principes normatifs régulant la société humaine. Cela démontre l'ampleur de l'objection à laquelle se heurte la théorie tenant les droits de l'homme pour universels. Au vu de la variété des cultures qui peuplent le monde actuel, couplée à la diversité des acceptions attachées aux concepts juridiques internationaux, la tentative d'universalisation d'un droit de l'homme a peu de chance d'aboutir. Au-delà de l'obstacle des disparités linguistiques, « *un précepte légal international peut être complètement inintelligible pour les habitants d'une culture déterminée car il est étranger au répertoire culturel concerné* »¹⁴⁰. Cette insignifiance est particulièrement saillante dans le cas des mutilations génitales féminines : tandis qu'il est fortement dénigré en Occident, le maintien de l'excision est primordial au sein des traditions de l'Afrique sub-saharienne¹⁴¹. Elisabeth Bekers estime que l'incompatibilité liminaire de ces jugements moraux est due à la construction discursive hétéroclite de l'altération corporelle¹⁴². Elle cite Kathy Davis, qui note que « *le fait qu'une pratique soit étiquetée mutilation ou ornement, bizarre ou normale, dépend plus de la narration de la beauté dans une culture particulière que d'une qualité innée de la pratique elle-même* »¹⁴³. La variabilité du discours freine ainsi indéniablement l'assimilation de la pratique à un comportement éthiquement et légalement répréhensible. Plus généralement, les sociétés traditionnelles telles que les groupes ethniques en Afrique sont

¹³⁶ *Ibid.*, p. 282.

¹³⁷ R. MUSHKAT, *op.cit.*, p. 1030.

¹³⁸ C. C. JOYNER et J. C. DETTLING, *op.cit.*, p. 283.

¹³⁹ Traduction libre de C. C. JOYNER et J. C. DETTLING, *op.cit.*, p. 285.

¹⁴⁰ Traduction libre de R. MUSHKAT, *op.cit.*, p. 1030.

¹⁴¹ C. A. A. PACKER, *op.cit.*, pp. 105-106.

¹⁴² E. BEKERS, *op.cit.*, p. 7.

¹⁴³ K. DAVIS, *Reshaping the Female Body : The Dilemma of Cosmetic Surgery*, New-York-London, Routledge, 1995, p. 41.

inaptes à comprendre le jargon des droits de l'homme tels qu'ils ont été sanctifiés par les occidentaux.

Section II: l'opposition fondamentale entre la philosophie des droits de l'homme et les traditions culturelles africaines

Par conséquent, il est essentiel d'examiner en quoi l'idéologie qui se cache derrière l'universalisme des droits de l'homme¹⁴⁴ passe outre, le cas échéant, les spécificités des traditions culturelles africaines. La notion de tradition doit être comprise ici dans la foulée du relativisme culturel, c'est-à-dire comme « *moyen de grouper certaines idées et standards similaires, standards qui se sont développés et affinés au cours d'une histoire faite de contrastes avec les autres modes de pensée et d'action* »¹⁴⁵. Le relativisme identifie de la sorte les traditions comme le foyer de la moralité, impliquant que « *les traditions culturelles locales [...] déterminent légitimement l'existence et l'étendue des droits de l'homme dont jouissent les individus au sein d'une société donnée* » et qu'« *il n'existe pas de standards transfrontières, qu'ils soient moraux ou légaux, à l'aune desquels il serait possible de mesurer l'acceptabilité des pratiques humaines* »¹⁴⁶. Dans l'idée des relativistes, la philosophie endossée par le modèle international de sauvegarde des droits fondamentaux se révèle être particulièrement inappropriée pour jauger les mœurs et les usages en vigueur dans les ethnies africaines¹⁴⁷.

Le phénomène des mutilations génitales féminines offre une illustration adéquate de la profonde discordance qui existe entre les coutumes africaines et les droits individuels, inaliénables, indivisibles et universels. Traiter de l'excision en termes de traitement inhumain ou de torture peut avoir des effets contre-productifs¹⁴⁸ et l'aborder par le biais du droit à la vie n'obtient pas un résultat plus fructueux. Car, en conformité avec les croyances locales, si la petite fille décède des suites de l'excision ou ultérieurement, si la femme meurt en couches en raison de complications dues à l'opération subie dans sa jeunesse, cette perte est associée à la

¹⁴⁴ Voy. Chapitre II, Section II.

¹⁴⁵ Traduction libre de J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, p. 167.

¹⁴⁶ Traduction libre de F. TESON, « International Human Rights and Cultural Relativism », *Virginia Journal of International Law*, 1985, Vol. 25, n°4, pp. 870-871.

¹⁴⁷ Deux mises en garde préliminaires doivent être gardées à l'esprit quant à l'approche des traditions qui est adoptée dans la suite de ce mémoire. Premièrement, le pli de la généralisation pris ici ne dépeint pas l'importante variété des us et des coutumes qu'il est possible de rencontrer en Afrique sub-saharienne. Deuxièmement, l'image traditionnelle de l'être humain et les comportements y attendant se sont fortement modifiés depuis l'époque précoloniale, influencés notamment par la colonisation et la mondialisation. Pour de plus amples précisions sur le caractère trompeur que comporte toute tentative d'ébauche des traditions africaines, voy. A. B. RUKOOKO, *op.cit.*, http://www.crvp.org/book/Series02/II-8/chapter_vii.htm.

¹⁴⁸ Voy. Chap. I, Section IV, § 2.

volonté des mauvais esprits ou de la fatalité qu'elle a attirée à elle¹⁴⁹. Il est vrai que ces sensibilités sont radicalement étrangères à l'individu rationnel tel qu'il a fait l'objet d'une sacralisation dans le *corpus* international des droits de l'homme.

L'incompatibilité fut considérée comme tellement importante que le 27 juin 1981, les Etats africains membres de l'OUA¹⁵⁰ ont proclamé la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples dans un souci d'adaptabilité aux valeurs et aux besoins africains¹⁵¹. Ce document questionne sous deux angles différents les fondations du système standard occidental de protection des droits de l'homme, à l'élaboration duquel les Etats africains n'ont pas pris part¹⁵².

Tout d'abord, la version africaine des droits de l'homme se base sur la corrélation entre droits individuels et devoirs individuels¹⁵³. Elle contrecarre la vision de l'homme à l'effigie duquel ont été bâtis les droits fondamentaux, dont la liberté ne s'arrête que là où commence celle d'autrui¹⁵⁴. Là où les devoirs sont vécus comme des limites indues aux libertés fondamentales dans la conception occidentale des droits de l'homme¹⁵⁵, ils marquent la portée des responsabilités des individus envers leur famille, leur communauté et leur nation dans la conception africaine¹⁵⁶. Les devoirs de l'individu sont indissociables de son épanouissement personnel, qui suppose le tissage de liens sociaux étendus. Selon Makau Mutua, « *le devoir se base sur la présomption que le développement complet de l'individu est possible seulement à la condition que les individus prêtent attention à l'impact de leurs actions sur les autres* »¹⁵⁷. Singulièrement emblématique de ce processus d'intégration, l'article 31 de la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant énonce que « *l'enfant [...] a le devoir d'œuvrer pour la cohésion de sa famille, de respecter ses parents, ses supérieurs et les personnes âgées en toutes circonstances [...]* » et « *de préserver et de renforcer les valeurs culturelles africaines*

¹⁴⁹ C. A. A. PACKER, *op.cit.*, p. 23.

¹⁵⁰ Organisation de l'Unité Africaine, aujourd'hui remplacée par l'UA (Union Africaine) composée actuellement de 54 pays d'Afrique, en ce compris la Somalie, la Guinée, l'Egypte et Djibouti, réputés pour être les Etats où l'excision a le plus systématiquement occurrence.

¹⁵¹ Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, 27 juin 1981, OUA Doc. CAB/LEG/67/3/Rev.5 est entrée en vigueur le 21 octobre 1986.

¹⁵² E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, p. 93.

¹⁵³ Pour un aperçu des devoirs individuels inséré dans la Charte, voy. E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, pp. 114-118.

¹⁵⁴ Célèbre leitmotiv occidental qui se trouve consacré dans l'article 4 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : « *la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui* ».

¹⁵⁵ M. MUTUA, *op.cit.*, p. 85.

¹⁵⁶ MUTOY MUBIALA, *op.cit.*, p. 376.

¹⁵⁷ Traduction libre de M. MUTUA, *op.cit.*, p. 88, qui adresse l'article 27, §2, de la Charte, disposant que « *les droits et les libertés de chaque individu doivent être exercés eu égard aux droits d'autrui, à la sécurité collective, à la moralité et à l'intérêt commun* ».

*dans ces rapports avec les autres membres de la société, dans un esprit de tolérance, de dialogue et de consultation, de contribuer au bien-être moral de la société [...] »*¹⁵⁸. Dans cet esprit, le rituel de l'excision se conçoit comme un devoir de la fillette à l'égard de sa famille, lui astreignant de perpétuer les traditions gardiennes de l'identité culturelle du clan, d'une part, et lui permettant d'acquérir un statut et un rôle social au sein de la communauté, d'autre part. Plus généralement, le groupe facilite l'exercice des droits individuels et de son côté, l'individu participe à la préservation et au déploiement des pratiques communautaires¹⁵⁹. Cette logique d'adjuvants réciproques trouve relativement peu d'écho dans le droit naturel, assise des droits de l'homme, qui se préoccupe uniquement de la question des droits indissociables de la nature humaine¹⁶⁰, sans s'inquiéter d'éventuels devoirs y correspondants.

Par ailleurs, l'inséparabilité des droits et des devoirs qui articule la Charte témoigne de la valeur attribuée à la cohésion sociale des groupes ethniques depuis la période précoloniale¹⁶¹. A l'inverse, les droits de l'homme universels traduisent un individualisme qui ne coïncide nullement avec la solidarité à laquelle les sociétés africaines sont attachées. Esther Cobbah adresse cette dichotomie en ces termes : « *De la même manière que les êtres humains dans d'autres cultures sont éduqués pour affirmer leur indépendance par rapport à la communauté, la vision ordinaire du monde en Afrique place l'homme au sein de la communauté* »¹⁶². Prenant la forme de la famille nucléaire ou élargie, du clan ou encore de l'Etat, le groupe prime l'individu¹⁶³. La Charte reproduit cette prépondérance du groupe par le biais de la place qu'elle accorde aux droits collectifs¹⁶⁴, à savoir les « *prétentions non pas basées sur des traits humains partagés mais sur l'originalité culturelle et l'affiliation à une communauté définie par cette originalité* »¹⁶⁵. Plus spécifiquement, « *l'idée de droit des peuples s'incarne dans la philosophie africaine qui voit les hommes et les femmes*

¹⁵⁸ Article 31 de la Charte africaine relative aux droits et au bien-être de l'enfant, 11 juillet 1990, OUA Doc. CAB/LEG/153/Rev.2.

¹⁵⁹ E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, op.cit., p. 111.

¹⁶⁰ Voy. Chapitre II, Section II.

¹⁶¹ Le juge Kéba M'Baye, qui a contribué à l'élaboration de la Charte, l'exprime de la manière suivante : « *en Afrique, la communauté est un sujet privilégié de droit, quelle que soit sa forme (clan, ethnie, tribu, etc.). Ce concept renforce la solidarité entre les membres de la même communauté. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples reflète cette solidarité [...]* » : K. M'BAYE, « Le concept africain des droits de l'homme », *Bulletin africain des droits de l'homme*, 1996/3, Vol. 6, p. 3, cité par M. MUBIALA, op.cit., p. 380.

¹⁶² Traduction libre d'Esther Cobbah, citée par M. MUTUA, op.cit., p. 84.

¹⁶³ MUTOY MUBIALA, op.cit., p. 370.

¹⁶⁴ Pour un inventaire des droits des peuples, voy E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, op.cit., pp. 102-109. Les droits collectifs pris du point de vue de l'identité culturelle seront abordés ci-dessous : voy. Chapitre III, Section III.

¹⁶⁵ Traduction libre de P. JULIVER, « Are Collective Rights Anti-Human ? Theories on Self-Determination and Practice in Soviet Successor States », *N.Q.H.R.*, 1993, pp. 268-269.

*primairement comme des êtres sociaux incorporés dans la communauté »*¹⁶⁶. L'origine de la reconnaissance de droits à un collectif d'individus discordé ainsi avec le présupposé sous-jacent des droits de l'homme conformément auquel il existerait des caractères et des besoins communs à tous les humains. Cette dissonance fait résonner l'angoisse profonde et visible du régime universel de protection des droits de l'homme d'assister à l'éclipse des droits individuels à la suite de l'accentuation des droits collectifs.

Claudia Tavani prétend résoudre ce clivage entre droits individuels et droits collectifs en empruntant la voie suivante : *« Les droits individuels et les droits collectifs ne s'excluent pas mutuellement mais se renforcent en réalité : je vois les deux en parallèle, en ce sens que les droits collectifs et, en particulier, le droit collectif à l'identité culturelle, sont les nécessaires conditions préalables, postérieurement auxquelles seulement plus de prétentions individuelles deviendraient concevables »*¹⁶⁷.

En définitive, cependant, le portrait de l'individu atomisé des droits de l'homme universels se réconcilie difficilement avec l'homme absorbé dans la vie sociale communautaire des tribus africaines¹⁶⁸. La figure de l'homme représentée dans chacune de ces conceptions antinomiques transcrit le mélange d'une vision du monde et d'un mode de vie caractéristiques de cultures particulières.

Section III : la notion de culture

La notion de culture doit s'appréhender dans son sens le plus englobant, à savoir *« la totalité des valeurs, institutions et formes de conduite transmises au sein d'une société, de même que les biens matériels produits par l'homme. Ce large concept de culture couvre la conception du monde [Weltanschauung], les idéologies ainsi que l'attitude cognitive »*¹⁶⁹. Définie de façon encore plus détaillée, la culture est un terme générique qui saisit de nombreuses dimensions du réel, en ce compris *« tous les enjeux de la pensée, du ressenti et du comportement humain dans une aire géographique déterminée, c'est-à-dire la religion, la philosophie et les mentalités, les institutions sociales, administratives, publiques et juridiques, l'habillement, la nutrition, l'architecture, les mutations démographiques, « les arts », les*

¹⁶⁶ Traduction libre de M. MUTUA, *op.cit.*, p. 91.

¹⁶⁷ Traduction libre de C. TAVANI, « The Protection of the Cultural Identity of Minorities in International Law : Individual versus Collective Rights », *European Yearbook of Minority Issues*, 2010, Vol. 9, p. 77.

¹⁶⁸ A. B. RUKOOKO, *op.cit.*, http://www.crvp.org/book/Series02/II-8/chapter_vii.htm.

¹⁶⁹ Traduction libre de la définition de Roy Preiswerk (R. PREISWERK, « The Place of Intercultural Relations in the Study of International Relations, *The Year book of World Affairs*, 1978, p. 251) citée par Abdullahi A. An-Na'im dans A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *op.cit.*, p. 23.

*intérêts et les goûts, les répulsions, la guerre, la paix, etc.*¹⁷⁰»¹⁷¹. Ces définitions ne peuvent pourtant être admises comme telles. Puisque le droit international ne définit pas le terme « culture »¹⁷², le mot est employé dans plus de cent-soixante sens, dont les utilisations variables sont conformes au soutien de thèses ou à la réaction de préoccupations spécifiques¹⁷³.

Néanmoins, certains attributs communs se profilent à la lecture de plusieurs de ces usages. La culture se transmet de génération en génération à la manière d'un héritage¹⁷⁴. Si le transfert aux générations suivantes s'opère à intervalles réguliers, l'objet de cette transmission n'est nullement figé ou statique¹⁷⁵. En effet, « *la culture est intrinsèquement en constante et irrésistible évolution, ses traits et composantes sont constamment modifiés, de manière analogue aux cellules composant un organisme vivant* »¹⁷⁶. Cette inéluctable ébullition s'explique sans doute par le fait que la culture est non seulement l'endroit de la genèse des principes normatifs mais également le lieu d'aboutissement des normes qui doivent être implémentées et contextualisées en accordance avec celle-ci¹⁷⁷. Elle entretient d'ailleurs une relation ambivalente avec les droits de l'homme. Etant donné qu'elle renferme l'intégralité des niveaux d'expérimentation d'une société, elle est porteuse à la fois d'éléments solidaires des droits de l'homme et à la fois de facteurs hostiles à ces standards universellement consacrés¹⁷⁸.

D'un côté, la culture doit bénéficier de l'assistance du système de protection des droits fondamentaux car « *elle pourvoit l'individu et la communauté de valeurs et d'intérêts à poursuivre dans l'existence ainsi que des moyens légitimes pour les atteindre* »¹⁷⁹. Chaque peuple qui habite l'univers rencontre des besoins différenciés, de sorte que les normes culturelles qui lui sont propres sont délimitées par un critère géographique¹⁸⁰. Selon la pensée

¹⁷⁰ Cette locution adverbiale témoigne du fait que la liste peut s'allonger à l'infini. Pour une énumération différente des éléments inclus dans la définition, voy. F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 117.

¹⁷¹ Traduction libre de W. SCHMALE, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷² C. TAVANI, *op. cit.*, p. 56.

¹⁷³ H. A. STRYDOM, « The international and public law debate on cultural relativism and cultural identity : origin and implications », *SAYIL*, 1996, n°21, p. 4.

¹⁷⁴ F. FRANCONI, *op.cit.*, p. 6.

¹⁷⁵ A. RILES, *op. cit.*, p. 10 et W. SCHMALE, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷⁶ Traduction libre de F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 118.

¹⁷⁷ A. A. AN-NA'IM, « State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws », *op. cit.*, p. 171.

¹⁷⁸ F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 119.

¹⁷⁹ A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *op.cit.*, p. 23.

¹⁸⁰ Les deux définitions du terme « culture » indiquent clairement que c'est une caractéristique indissociable de la notion de culture.

de l'anthropologue Franz Boas, ces cultures différentes doivent toutefois se voir reconnaître une valeur égale¹⁸¹. La conservation de la pluralité des cultures a été consignée dans les instruments de défense des droits de l'homme au travers des droits culturels et du droit à l'identité culturelle¹⁸². La double approche choisie par les droits de l'homme dépeint les deux rôles principaux de la culture. D'une part, les droits culturels¹⁸³ contribuent à la pérennité des civilisations. Il est vrai que « *la protection de l'héritage culturel en droit international ne peut être séparé de la fonction sociale qu'il performe en tant qu'élément symbolique de la continuité d'une société, au-delà de son existence biologique* »¹⁸⁴. D'autre part, le droit à l'identité culturelle¹⁸⁵ personnifie la culture, en ce sens qu'il offre un sentiment d'appartenance à l'individu dont le bien-être dépend de celui de sa communauté¹⁸⁶.

D'un autre côté, l'entérinement des droits culturels et du droit à l'identité culturelle capture une image de l'être humain inextricablement affilié à une culture déterminée. Il en résulte que celle-ci influence intensément les agissements de l'individu, bien que cet impact soit trop souvent sous-estimé précisément en raison de la puissance de son intrusion dans la conscience humaine¹⁸⁷. Partant, le concept d'« *enculturation* » développé par Renteln, c'est-à-dire « *l'idée que les hommes acquièrent inconsciemment les catégories et les standards de leur culture* »¹⁸⁸ entrave l'essor d'un quelconque universel. Face à la prétention d'un standard à s'universaliser, les individus feront valoir leur droit de défendre la culture dans laquelle ils sont profondément ancrés. Ces allégations n'auront cependant qu'une portée limitée aux

¹⁸¹ Reetta Toivanen interprète les travaux de Franz Boas dans R. TOIVANEN « Human Rights : A Strumbling Block for the Anthropologist or How Should We Deal with Culture ? », *Finnish Yearbook of International Law*, 2004, Vol. XV, pp. 39-60. Voy. particulièrement pp. 43-45.

¹⁸² Pour de plus amples précisions sur la distinction entre droits culturels et droit à l'identité culturelle, voy. H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 16 et C. TAVANI, *op.cit.*, pp. 81-91.

¹⁸³ L'article 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III, l'article 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, 16 décembre 1966, 1979, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI et l'article 13, (c), de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, 18 décembre 1979, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 34/180 consacrent le droit de participer à la vie culturelle.

¹⁸⁴ F. FRANCONI, *op.cit.*, p. 14.

¹⁸⁵ L'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 16 décembre 1966, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI ainsi que l'article 2 de la Déclaration des Nations Unies relative droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, 18 décembre 1992, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° A/RES/47/135 protègent, selon un degré divergent en fonction de leur formulation négative ou affirmative, le droit des minorités ethniques de pratiquer, de préserver et de développer leur culture.

¹⁸⁶ C. TAVANI, *op.cit.*, p. 58 et p. 79.

¹⁸⁷ A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *op.cit.*, p. 23.

¹⁸⁸ Hennie A. Strydom résume ainsi la conception d'« *enculturation* » présentée par A. D. RENTELN : H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 20.

aspects « positifs » de leur culture. En effet, certains instruments internationaux garantissant les droits fondamentaux de la personne contiennent des règles visant à abolir les *pratiques culturelles préjudiciables*¹⁸⁹, en particulier aux catégories vulnérables telles que les femmes¹⁹⁰. Les individus ne pourront dès lors se réclamer de certaines traditions, telles que la hiérarchie sociale des ethnies africaines qui soumet les femmes aux hommes¹⁹¹, pour éluder l'application de droits essentiels. La pratique de l'excision s'inscrit dans ce cadre, notamment en vertu de certaines dispositions relatives aux droits de l'enfant qui pointent spécifiquement du doigt les coutumes et pratiques néfastes à la santé de l'enfant ainsi que celles fondées sur une discrimination quant au genre¹⁹².

Section IV: « la métaphore des droits de l'homme: le sauvage, la victime et le sauveur »¹⁹³

Ces mêmes *pratiques culturelles préjudiciables* donnent lieu à des critiques virulentes de la part des défenseurs d'une théorie universaliste des droits de l'homme. Makau Mutua met en question la pertinence de ces jugements moraux en les associant à une réminiscence du colonialisme¹⁹⁴.

Il présente une métaphore des droits de l'homme qui se décline en trois dimensions personnalisées par différents acteurs: le *sauvage*, la *victime* et le *sauveur*. Le *sauvage* incarne le rôle du gardien des traditions qui apparaissent tellement primitives et barbares que leur cruauté prive la *victime* de toute humanité¹⁹⁵. Les droits de l'homme interviennent dans la figure de *sauveur* pour libérer la *victime* de ces traditions écrasantes et pour la protéger contre les effets pervers de sa propre culture¹⁹⁶. Selon Makau Mutua, la structure du *corpus* de normes internationales de sauvegarde des droits de l'homme ambitionne, d'une part, de prévenir la commission de monstruosité qui pourraient augmenter sensiblement le nombre de

¹⁸⁹ *Harmful cultural practices* en anglais, exprimant plus distinctement le caractère nuisible des pratiques culturelles en question.

¹⁹⁰ Voy. notamment l'article 5 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, 18 décembre 1979, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 34/180 et l'article 4, (2), (d) du Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples de 2003 relatif aux droits de la femme, 11 juillet 2003, Résolution de l'OUA n° AHG/Res.240(XXXI).

¹⁹¹ A. B. RUKOOKO, « Hierarchical life », *op.cit.*, http://www.crvp.org/book/Series02/II-8/chapter_vii.htm.

¹⁹² Articles 1, (3) et 21 de la Charte africaine relative aux droits et au bien-être de l'enfant, 11 juillet 1990, OUA Doc. CAB/LEG/153/Rev.2.

¹⁹³ La présentation de la métaphore ci-après fait suite à la lecture du Chapitre 1, « Human Rights as a Metaphor », de M. MUTUA, *op.cit.*, pp. 10-38.

¹⁹⁴ Il faut cependant préciser que Makau Mutua ne fait pas d'amalgame entre les droits de l'homme et colonisation, se contentant de tracer des parallèles entre les deux phénomènes : voy. M. MUTUA, *op.cit.*, p. 33

¹⁹⁵ M. MUTUA, *op.cit.*, p. 10.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 11.

victimes dans le monde et prétend, d'autre part, réformer la société en vue de réduire la quantité de bourreaux que compte l'univers¹⁹⁷.

Selon l'auteur, ce *sauvetage* reste une illusion dans la conception actuelle des droits de l'homme. Le sauveur serait en réalité une série de règles non seulement ethnocentriques, c'est-à-dire culturellement biaisées, en l'occurrence par la pensée et la philosophie libérales¹⁹⁸, mais aussi colonisatrices, assumant leur primauté sur toutes les autres normes¹⁹⁹.

Makau Mutua embrasse la vision selon laquelle ceux-ci sont le simple reflet d'une idéologie occidentale, contrairement à leur universalité revendiquée. Il requalifie le discours contemporain des droits fondamentaux de « *croisade* » qui a débuté avec la nécessité proclamée par l'élite occidentale, suite à l'extermination des juifs en Europe, de prémunir les hommes contre les atteintes à leurs droits²⁰⁰. Selon lui, les droits de l'homme ont eu besoin de s'exporter en raison de leur formulation en termes de « *vérités éternelles* » qui fait de leur universalisation une propriété indispensable de leur validité²⁰¹. Selon Annelise Riles, la sentence rendue par les droits de l'homme eu égard à divers comportements a aujourd'hui acquis une sorte de « *statut hégémonique* »²⁰².

Makau Mutua n'est donc pas le seul à adjoindre universalité des droits de l'homme et impérialisme. Or, « *si une culture se voit accorder le privilège d'impérialisme, à savoir la prérogative de définir et d'imposer à autrui ce qu'elle juge bon pour l'humanité, le sens même du mot « liberté » sera abrogé. C'est pourquoi une mouvance des droits de l'homme qui pivote selon la métaphore du sauvage, de la victime et du sauveur attente à l'idée de l'inviolabilité de l'humanité qui l'inspire prétendument* »²⁰³. Il proteste dès lors contre le langage hégémonique des droits de l'homme qui affaiblit en réalité sa puissance performative²⁰⁴. Selon lui, les sociétés occidentales tentent d'imposer leurs idéaux sans considérer que les autres cultures puissent avoir une valeur équivalente. Le fait, pour une société donnée, d'amoinrir ainsi la valeur de traditions culturelles extérieures à cette dernière

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁹⁸ R. E. HOWARD, *op.cit.*, p. 82.

¹⁹⁹ Sur la distinction entre ethnocentrisme et impérialisme, voy. B. H. WESTON, « The Universality of Human Rights in a Multicultural World », *Human Rights in the World Community : Issues and Actions*, 3rd Edition, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 42.

²⁰⁰ Pour de plus amples précisions sur la façon dont Makau Mutua retrace l'histoire de la construction des droits de l'homme, voy. M. MUTUA, *op.cit.*, pp. 16-22.

²⁰¹ M. MUTUA, *op.cit.*, p. 32.

²⁰² A. RILES, *op.cit.*, p. 18.

²⁰³ Traduction libre de M. MUTUA, *op.cit.*, p. 22.

²⁰⁴ M. MUTUA, *op.cit.*, p. 12.

a pour résultat de déposséder ces traditions de leur justification en les diabolisant, sans échange ni dialogue²⁰⁵. Les cultures et les peuples *sauvages* sortent dès lors de l'orbite des droits de l'homme²⁰⁶. Ultimement, cette exclusion habilite certaines cultures à enfanter des *victimes*²⁰⁷.

L'auteur illustre son propos par les mutilations génitales féminines qu'il considère comme étant l'un des exemples les plus poignants de cette moralisation²⁰⁸, provoquant des jugements péjoratifs tels que « *la sauvagerie a gardé tous ses droits* »²⁰⁹. En effet, les cultures occidentales présenteraient l'excision ainsi que les rituels qui y sont assimilés comme des pratiques arriérées et néfastes sans même essayer de les comprendre. Il estime que le terme utilisé pour désigner ces traditions véhicule des images négatives telles que l'infliction d'une peine intolérable à une victime sans défense²¹⁰. Corinne A. A. Packer et Elisabeth Bekers s'accordent également à dire que le mot « *mutilations génitales féminines* » connote un jugement de valeur dont le but est de maximiser l'effet dramatique du vocable sur les esprits, dépeignant une pratique totalement dénuée de sens et barbare. Ainsi, puisque « mutilations » revoie à une image de sauvage sans cœur, il serait préférable de favoriser un vocabulaire moins stigmatisant et de qualifier cette coutume d'« *opération sur les organes génitaux féminins* » ou de « *circoncision féminine* »²¹¹ ou encore d'« *excision génitale féminine* »²¹².

De même, les rituels d'excision sont décrits dans un langage tellement révoltant qu'il renvoie à des images de barbarisme défiant toute civilisation. Ce type de langage diabolisant a pour effet nuisible, selon Makau Mutua, de déshumaniser les femmes qui sont sujettes à l'excision²¹³. Cette formulation décontextualise en réalité le fondement culturel de la pratique et promeut un tel stéréotype qu'il devient difficile voire impossible de se pencher sur le cas et le sort des femmes qui ont été soumises ou doivent soumettre leurs filles à ce rituel²¹⁴. En lieu et place d'une tentative de compréhension, le monde occidental ferme la porte à des cultures

²⁰⁵ *Ibid.*, préface, p. xi.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 8.

²⁰⁷ Makau Mutua expose en effet qu'une fois qu'un peuple a reçu l'étiquette de *sauvage*, il peut s'en défaire en déniaient des millénaires de son histoire et de sa culture. Ou il peut se contenter de continuer à produire des « victimes » : voy. : M. MUTUA, *op. cit.*, p. 8.

²⁰⁸ M. MUTUA, *op.cit.*, pp. 26-27.

²⁰⁹ Françoise Couchard relate cet avis émis par Annie de Villeneuve, ethnologue, lorsqu'elle fut témoin, en 1936, d'une excision et d'une infibulation : voy. F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 9.

²¹⁰ M. MUTUA, *op.cit.*, p. 26.

²¹¹ C. A. A. PACKER, *op.cit.*, p. 19.

²¹² E. BEKERS, *op.cit.*, préface, p. viii.

²¹³ M. MUTUA, *op.cit.*, p. 27.

²¹⁴ Françoise Couchard explique l'effet psychologique que la critique acerbe de l'excision a sur les femmes déjà en dilemme vis-à-vis du rituel : voy. F. COUCHARD, *op.cit.*, pp. 99-105

qui lui sont inconnues en les disqualifiant d'emblée et en qualifiant les mères de tortionnaires qui trouvent jouissif d'infliger de la douleur aux femmes de leur propre communauté voire de leur propres familles²¹⁵. Ce rejet procède de l'inaptitude de l'être humain, décrite par Cornelius Castoriadis, à « *se constituer comme soi sans exclure l'autre – et de l'apparente incapacité d'exclure l'autre sans le dévaloriser et finalement le haïr* »²¹⁶.

Chapitre IV: Là où l'universalisme déraile, le relativisme défaille

La variante la plus extrême du relativisme culturel est manifestement inapte à se concilier au postulat d'universalité des droits de l'homme. Cependant, si le débat sur l'excision soulève des visions diamétralement opposées de la part des universalistes et des relativistes, celles-ci sont partiellement dues au manque de considération dont ils font preuve au regard des limites de leurs arguments²¹⁷. L'antagonisme ardent qui vient d'être exposé peut ainsi être tempéré en mettant l'accent sur les failles propres aux argumentaires de chacune de ces deux thèses. Trois objections principales se profilent à l'horizon de l'universalisation des droits de l'homme tandis que trois faiblesses centrales paraissent affecter les théories relativistes.

Section I: Quant à l'universalisme des droits de l'homme

Inspecter les principes qui sous-tendent le régime moderne des droits de l'homme universels permet de mettre en lumière l'individualisme excessif, l'« eurocentrisme » ainsi que le degré d'abstraction immodéré qui les caractérisent et qui obstruent la voie de leur universalisation²¹⁸.

Sous-section I : omission de la dimension communautaire

Un premier obstacle à l'universalisation des droits de l'homme, tels qu'ils sont actuellement conçus et construits, réside dans leur oubli de la dimension communautaire cardinale dans certaines cultures. Prétendument universels²¹⁹, les droits de l'homme ne répondent dès lors pas aux critères d'acceptabilité de toute société humaine.

Il est vrai que le versant culturel de l'identité de la personne et du groupe social en constitue une fraction primordiale, de sorte qu'il ne peut être dénigré sans risquer de porter atteinte à

²¹⁵ F. COUCHARD, *op.cit.*, p. 91.

²¹⁶ C. CASTORIADIS, « Réflexions sur le racisme », *Les carrefours du labyrinthe III : Le monde morcelé*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 29.

²¹⁷ E. BEKERS, *op.cit.*, pp. 24-25.

²¹⁸ Universalisation doit s'entendre ici en tant que procédé de transformation en un principe universel.

²¹⁹ Le terme « universalité » doit être compris dans la seconde acception qui a été présentée, à savoir en tant qu'acceptation ou acceptabilité générale : voy. Chapitre II, Section I, §3.

l'estime de soi, qu'elle soit individuelle ou collective. Aux dires de Claudia Tavani, un tel risque peut même mener, dans le cas de groupes minoritaires tels que les tribus d'Afrique subsaharienne, à un déni de leur existence²²⁰. Elle argue que le biais individualiste des droits de l'homme peut avoir cet effet, amenant les membres d'une culture à s'en distancer progressivement, jusqu'à l'abandonner définitivement²²¹.

Le prisme individualiste prôné par les droits de l'homme internationaux se traduit par le privilège qu'ils allouent aux droits individuels, leur permettant de planer au-dessus des droits collectifs. Thomas Bern rappelle notamment que le chemin emprunté par les droits de l'homme lors de leur édification a contourné l'aspect communautaire, faisant fi des « *collectivités intermédiaires entre les individus et l'instance souveraine* »²²². Si initialement les droits de l'homme se préoccupaient uniquement de sauvegarder les droits individuels contre les éventuels débordements de l'Etat, ils ont finalement été proclamés au détour de deux instruments : d'une part, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques²²³, symbole des droits individuels classiques, et d'autre part, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels²²⁴, ménageant une place aux droits collectifs²²⁵. En dépit de leur indivisibilité de principe, la première génération des droits de l'homme est soumise à un régime séparé des deux suivantes, divergeant en fonction des garanties et obligations énoncées dans chaque Pacte²²⁶. Il en résulte que, lorsqu'une mise en balance doit s'opérer entre deux droits appartenant respectivement à la première et à la seconde ou troisième génération des droits de l'homme, précedence sera généralement accordée au premier d'entre eux²²⁷. De facto, en dépit du postulat systémique de l'indivisibilité du *corpus* des droits de l'homme, une faveur à peine dissimulée est communément admise au profit des

²²⁰ C. TAVANI, *op.cit.*, p. 80.

²²¹ C. TAVANI, *op.cit.*, p. 80.

²²² T. BERN, « Typologie des droits de l'homme et spécificité collective : une approche philosophique », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 220.

²²³ Ce Pacte consacre ce qui est communément dénommé la première génération des droits de l'homme.

²²⁴ Ce Pacte comprend à la fois la seconde génération des droits de l'homme, c'est-à-dire les droits économiques et sociaux et la troisième génération, à savoir les droits culturels ainsi que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

²²⁵ Cette division fut le résultat de longues négociations et d'un compromis entre les tenants de la pensée libérale et les partisans d'un socialisme plus accru.

²²⁶ J. DHOMMEAUX, « La typologie des droits de l'homme dans le système universel », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 269.

²²⁷ T. BERN pose des questions pertinentes au regard de la possibilité pour le système contemporain de protection des droits de l'homme de dépasser l'individualisme dont il est dépendant et laisse sous-entendre qu'un conflit de normes individuelles avec des normes collectives se résoudra le plus souvent au profit des premières. Voy. T. BERN, *op.cit.*, pp. 225-226.

droits individuels. Or, selon Patrice Meyer-Bisch, « *sans l'analyse de l'indivisibilité qui garantit la consistance des droits, l'universalité reste une pétition de principe* »²²⁸.

En outre, « *si les droits collectifs ne sont pas totalement étrangers au langage international des droits de l'homme, ils sont rarement conçus comme désirables* »²²⁹. Cette accusation se vérifie lors de l'examen de la formulation des droits collectifs de protection des minorités culturelles par les instruments internationaux²³⁰ : ils sont déferés, non pas aux collectivités dont ils visent la promotion culturelle, mais aux membres de ces collectivités²³¹. De même, les Patrice Meyer-Bisch dénie le caractère collectif des droits culturels « *car le sujet reste individuel dans sa prétention à participer à des objets communs* »²³². Or, selon Claudia Tavani, les droits collectifs ne peuvent pas s'analyser par le canal des droits individuels sans perdre tout leur sens, au vu de leur sublimation du cadre individualiste et de leur nature irréductiblement collective²³³.

En définitive, les droits de l'homme tels qu'ils sont affirmés aujourd'hui au niveau universel transmettent une représentation de la société qui fait primer l'individu sur le groupe. A l'inverse, « *l'assertion de droits collectifs est un appel à quelque chose de différent des droits de l'homme, à savoir une requête de réaffirmation de la valeur de la communauté traditionnelle sur l'individu* »²³⁴. Cet antagonisme démontre que les droits de l'homme privés, individuels et autonomes²³⁵ ne correspondent pas aux standards préconisés par tous les types d'organisation à travers le monde²³⁶.

²²⁸ Pour justifier sa position, il met en exergue que « *pour prétendre à l'universalité, il convient en effet de mettre une limite aux interprétations à géométries variables qui établissent au gré des besoins de justification des sélections et des hiérarchies entre les droits humains* » : voy. P. MEYER-BISCH, *op.cit.*, p. 61.

²²⁹ Traduction libre de C. TAVANI, *op.cit.*, p. 77.

²³⁰ Voy. notamment l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 16 décembre 1966, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI et l'article 2 de la Déclaration des Nations Unies relative droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, 18 décembre 1992, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° A/RES/47/135.

²³¹ M. FREEMAN, « Liberal Democracy and Minority Rights », *Human rights: cultural and ideological perspective*, New-York, Praeger, 1979, p. 31.

²³² P. MEYER-BISCH, *op.cit.*, p. 63.

²³³ C. TAVANI, *op.cit.*, p. 76.

²³⁴ Traduction libre de R. E. HOWARD, *op.cit.*, p. 83.

²³⁵ Rhodha E. Howard détaille ce qu'elle entend par ces qualificatifs : « *ils sont privés parce qu'ils sont inhérents à la personne humaine elle-même, sans médiation par des relations sociales. Par conséquent, ils sont individuels, un être humain isolé pouvant en principe les exercer. En outre, ils sont autonomes car, à nouveau aucun autre organe que l'individu lui-même n'est en principe requis pour faire valoir les droits humains* » : traduction libre de R. E. HOWARD, *op.cit.*, p. 82.

²³⁶ Il est important de noter que la variante africaine des droits de l'homme ne contient pas de typologie en termes de générations car l'ensemble des droits, soit individuels, soit collectifs, est inscrit au sein d'un même document, à savoir la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (voy. M. MUBIALA, *op.cit.*, p. 382). De plus, la Charte stipule les droits collectifs en faveur des collectivités auxquelles elle les destine (voy.

Sous-section II : « interventionnisme » et paternalisme réels ou figurés

Une seconde difficulté eu égard à l'universalisation des droits fondamentaux procède immédiatement de la première. Les groupes dont les intérêts n'ont pas été et ne sont pas, à l'heure actuelle, pris en considération par le régime universel des droits de l'homme s'opposent à leur application car ils seraient propres à la culture occidentale. Si cet argument classique de la thèse relativiste²³⁷ apparaît quelque peu démesuré, il faut admettre qu'il n'est pas sans fondement.

Historiquement, les droits de l'homme ont émergé à la suite d'événements qui ont impacté majoritairement la partie occidentale du monde²³⁸. Par ailleurs, ils se basent sur des idées et des concepts originaires du même segment du globe. D'une part, les prémisses qui ont permis d'aboutir à la naissance des droits essentiels à l'être humain puisent leur source dans un schème de pensée occidental²³⁹. D'autre part, des concepts tels que celui d'*indivisibilité* des droits de l'homme ou celui de *mise en balance* de ces droits, utilisés pour résoudre la contradiction entre certains droits du *corpus*²⁴⁰, n'ont pas de résonnance dans les cultures autres que celle qui les a vus naître. Celui d'*indivisibilité* incarne d'ailleurs l'idéologie individualiste qui constitue le cœur des droits de l'homme en ces termes : « *l'indivisibilité des droits correspond à l'individualité (l'indivision et l'individuation) de leur sujet : l'être humain vivant hic et nunc* »²⁴¹.

Il est dès lors prévisible que les exclus de ce processus de formation perçoivent les droits de l'homme comme un affront à leur système de valeurs²⁴². En Afrique sub-Saharienne, les souvenirs de la récente colonisation accroissent cet effet²⁴³. Il en découle que les peuples locaux ont la sensation que « *l'Occident a la main mise sur la définition des droits de l'homme. Parce que les principes des droits humains dérivent d'un paradigme occidental, les*

les articles 19 à 24 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, 27 juin 1981, OUA Doc. CAB/LEG/67/3/Rev.5 et en particulier, l'article 22 qui énonce le droit des peuples au développement culturel).

²³⁷ Développé ci-dessus dans le § 4 de la Section IV du Chapitre III.

²³⁸ Voy. Chapitre II, Section I, § 7.

²³⁹ Voy. Chapitre II, Section II et Chapitre III, Section II.

²⁴⁰ En ce qui concerne la mise en balance de droits et notamment, de droits individuels et de droits collectifs, voy. E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, p. 101 ; F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 130 et pp. 221-223.

²⁴¹ P. MEYER-BISCH, *op.cit.*, p. 48.

²⁴² R. FALK, « Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights », *Human Rights in Cross-cultural perspectives : A quest for consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 48.

²⁴³ E. ENGLE, « Universal Human Rights : A Generational History », *Annual Survey of International and Comparative Law*, 2010, Vol. XII, p. 250.

occidentaux peuvent aisément les manipuler »²⁴⁴. Il est vrai que la logique « interventionniste » des droits de l'homme ne fait pas toujours sens pour certaines cultures dans lesquelles les besoins primaires ne sont pas satisfaits. Aveuglés par le besoin de « défendre la veuve et l'orphelin », ils passent outre les préoccupations de premier ordre de ces cultures.

Cet obstacle fondamental à l'universalisation des droits de l'homme peut se postuler sous la forme d'une métaphore révélatrice de l'ingérence des droits de l'homme dans les cultures de populations en état de nécessité: « *Du point de vue de beaucoup de citoyens du tiers-monde, les campagnes de défense des droits de l'homme ressemblent à ceci : un bateau, fissuré et surpeuplé de passagers affamés et malades, est sur le point de dériver dans des eaux perfides dans lesquelles nombre d'entre eux vont périr. Le capitaine du bateau est souvent dur, parfois de manière équitable et parfois pas. Sur les berges de la rivière, se tient un groupe de spectateurs opulents, bien nourris et bien intentionnés. Dès que les spectateurs assistent à un événement au cours duquel un passager est fouetté, emprisonné ou privé de son droit à la liberté d'expression, ils montent à bord du bateau pour intervenir, protégeant les passagers du capitaine. Mais ces passagers demeurent affamés et malades. Dès qu'ils tentent de nager vers la rive dans les bras des bienfaiteurs, ils sont fermement renvoyés à leur bateau, leurs souffrances primaires se poursuivant* »²⁴⁵. Au travers de ce récit métaphorique²⁴⁶, se lit l'idée suivant laquelle le terrain d'action des droits de l'homme varie en fonction des intérêts occidentaux. D'un côté, ces derniers aspirent à enrayer toutes les pratiques contraires aux idéaux qu'ils promeuvent comme supérieurs. D'un autre côté, ils demeurent les témoins passifs d'autres graves atteintes à la personne humaine par rapport auxquelles ils se sentent moins concernés. Interventionnistes ou perçus comme tels, les droits fondamentaux dirigent leur regard intrusif vers des considérations estimées secondaires dans le chef des communautés auxquelles ils sont censés venir en aide. En réalité, ils défendent les valeurs qui assurent leur propre pérennité.

²⁴⁴ L. K. SCHUBERT, Harmonizing Particularity of Religions and Universality of Human Rights : Critique of Traditional « Top Down » Approach and Proposed Alternative », *Religion and Human Rights*, 2009, Vol. 4, p. 29.

²⁴⁵ K. MAHBUBANI, « An Asian Perspective on Human Rights and Freedom of the Press », UN Doc. A/CONF.157/PC/63/Add.28, 4 May 1993, p. 1.

²⁴⁶ Ce dernier est d'ailleurs tellement exemplatif qu'il renvoie directement le lecteur au drame criant d'actualité du naufrage au large de Lampedusa et au partage de prise en charge des réfugiés non seulement entre les pays européens mais également entre les communes belges, visant à déterminer quel quota d'immigrants naufragés ils (ou elles) vont devoir accueillir.

Cette vision quelque peu caricaturale des droits de l'homme démontre néanmoins qu'« *une société a toujours tendance à se concevoir comme modèle de l'expérience humaine* »²⁴⁷. Si les droits de l'homme peuvent légitimement briguer ce statut, les occidentaux qui s'en croient les garants sont mal placés pour donner des leçons. Ils omettent trop souvent que les droits de l'homme ont vu le jour suite à un drame sans nom qui a eu lieu chez eux²⁴⁸. Ils oublient également le nombre d'années qui leur ont été nécessaires au développement de certains principes fondamentaux, tels que l'égalité formelle entre les sexes²⁴⁹. Sans laisser le temps aux autres civilisations du monde de cultiver leur propre culture des droits de l'homme, ils s'immiscent en leur sein alors qu'il subsiste de graves abus des droits de l'homme sur leur propre terrain. En définitive, ils font preuve de paternalisme. A tout le moins, il est compréhensible qu'ils fassent l'objet d'un tel cliché auprès des peuples africains dont la relativement récente naissance porte encore les traces de la domination occidentale²⁵⁰.

Sous-section III : abstraction excessive

« *Une manière de rendre la notion de droits de l'homme plus proche des cultures non-occidentales consiste peut-être à s'échapper de la vision beaucoup trop artificielle de ces droits propres au rationalisme du XVIII^e siècle* »²⁵¹. Le manque de contextualisation des droits de l'homme leur cause d'être la cible facile de la critique préjudiciable selon laquelle le *corpus* international de protections des droits universels s'adresse à l'homme abstrait²⁵². Pour reprendre la formule de Michael Sandel, les droits de l'homme transmettent la vision surréaliste d'« *un soi sans entraves* », c'est-à-dire, selon l'interprétation qu'en fait Eva Brems, un soi libéré de toute contrainte, de tout rôle, de tout engagement et de toute adhésion à un groupe²⁵³.

Le degré d'abstraction excessif des droits de l'homme est lié aux deux objections à l'universalisation des droits de l'homme précédemment exposées. En négligeant la dimension concrète de l'individu, les droits de l'homme ne tiennent pas compte du tissu relationnel qui

²⁴⁷ Traduction libre d'A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *op.cit.*, p. 23.

²⁴⁸ Voy. Chapitre II, Section I, § 7.

²⁴⁹ J. DHOMMEAUX, *op.cit.*, pp. 275-276.

²⁵⁰ E. ENGLE, *op.cit.*, p. 250.

²⁵¹ R. ANDORNO, *op.cit.*, p. 206.

²⁵² Pour une telle critique, souvent entendue dans les discours relativistes, voy. notamment E. BREMS, « Enemies or Allies ? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse », *op.cit.*, p. 110.

²⁵³ E. BREMS, « Enemies or Allies ? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse », *op.cit.*, p. 123.

entoure et enracine ce dernier. Cet oubli a pour conséquences, d'une part, de ne pas faire une place décente à l'envergure communautaire des êtres humains et de ne pas porter suffisamment d'attention aux pré-conditions socio-économiques qui subordonnent l'accès aux droits humains, d'autre part²⁵⁴.

Un certain niveau d'abstraction est bien entendu nécessaire pour énoncer des principes à visée universelle. Toutefois, l'abstraction ne peut être poussée à outrance, sous peine de décrédibiliser l'universalisme et de le convertir en absolutisme²⁵⁵. Ronelngué Toriairia souligne le danger lié à la tendance simplificatrice que présente l'abstraction au travers de principes généraux, à savoir le risque de préconiser une uniformité, à tout le moins imaginaire, en lieu et place d'une universalité²⁵⁶. Le péril inverse se dessine également car, dans les termes de Romuald R. Haule, un droit « *qui reste neutre ou hermétique aux religions, cultures et ethnies finit souvent par compromettre et marginaliser des valeurs morales et par conséquent, les valeurs et vérités absolues sont tôt ou tard rejetées* »²⁵⁷. Le degré d'abstraction indispensable au maintien d'un possible universel doit cependant rester modéré, dans la mesure où il comprend un double aléa : celui de l'uniformisation, d'une part, et celui de l'éviction, d'autre part.

Le mouvement des droits de l'homme induit par leur abstraction excessive peut lui aussi être soumis à critique. Dans une mouvance verticale ou « *top-down* »²⁵⁸, les principes abstraits énoncés à un niveau universel doivent recevoir application dans des contextes particuliers, permettant dans le même temps une évaluation différenciée de leur respect. Au lieu de mener à une universalisation des droits de l'homme, cette approche s'intègre au sein du procédé qu'Upendra Baxi baptise « *globalisation des droits de l'homme* »²⁵⁹. Il définit ce processus en décontextualisant une idée de Judith Butler en vue de l'appliquer au domaine des droits fondamentaux: « *Globalisation des droits de l'homme signifie une forme de performativité politique qui absolutise rétroactivement ses propres prétentions. Au contraire, les logiques/ paralogiques des droits de l'homme universels demeurent profondément éthiques, tourmentées par la réflexivité tout le long* »²⁶⁰. L'auteur rejoint la vision « interventionniste »

²⁵⁴ A. POLLIS, *op.cit.*, p. 11.

²⁵⁵ En ce qui concerne la distinction entre les absolus et les universels, voy. Chapitre II, Section IV, § 7.

²⁵⁶ R. TORIAIRIA, *op.cit.*, p. 75.

²⁵⁷ Romuald R. Haule émet cette idée au regard de l'Etat mais elle peut être transposée eu égard au droit : voy. R. HAULE, *op.cit.*, p. 376.

²⁵⁸ L. K. SCHUBERT, *op.cit.*, p. 26.

²⁵⁹ U. BAXI, *The Future of Human Rights*, 3rd Edition, New Delhi, Oxford India University Press, 2012, p. 198.

²⁶⁰ Traduction libre d'U. BAXI, *op.cit.*, p. 205.

et paternaliste des droits de l'homme²⁶¹, en ce qu'il avance que l'appréciation des violations des droits de l'homme dépend de l'endroit du monde où elles sont perpétrées²⁶². Ainsi, la logique de la « *globalisation des droits de l'homme* » recoupe celle de la mise en œuvre sélective de ces droits, qualifiée de « *doubles standards* »²⁶³ : celui de l'extrême sévérité face à celui de l'impunité²⁶⁴. Selon Francis M. Deng, « *l'application des principes relatifs aux droits de l'homme à un échelon variable par ceux qui épousent une conception universelle de ces droits soulève des questions d'objectivité ou de partialité quant aux intérêts des puissances concernées* »²⁶⁵.

Section II: Quant au relativisme culturel

Upendra Baxi explique que l'usage hégémonique des droits de l'homme à la fois historiquement et présentement ne doit pas nécessairement mener à la condamnation de la notion d'universalité des droits de l'homme, contrairement aux allégations des partisans du relativisme culturel²⁶⁶. Comme toutes les armes puissantes, placées dans des mains perfides, les droits universels peuvent être utilisés à mauvais escient. Il en va de même pour la thèse relativiste, lorsque des individus ou des Etats s'en servent pour justifier leurs infractions aux normes et standards des droits fondamentaux²⁶⁷. Outre cet usage malavisé du relativisme culturel, ce dernier contient en son sein diverses lacunes qu'il importe d'énumérer. Il convient également de dénombrer les effets néfastes voire destructeurs que l'acceptation de la thèse relativiste peut entraîner.

Sous-section I : « l'exception culturelle »

Tout d'abord, Abdullahi A. An-Na'im théorise les motifs sous-jacents des comportements contrevenant aux droits de l'homme en ces termes : « *Il arrive d'être guidé dans son action par des motivations égocentriques de soif de richesse et de pouvoir, ou par une perception erronée du bien public. Même lorsqu'ils sont conduits par des fins égoïstes, les transgresseurs des droits de l'homme cherchent généralement à rationaliser leurs actes, les*

²⁶¹ Voy. Chapitre VI, Section I, Sous-section II.

²⁶² Pour une série d'illustrations de ce phénomène, voy. U. BAXI, *op.cit.*, pp. 199-204.

²⁶³ E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, p. 13.

²⁶⁴ U. BAXI, *op.cit.*, p. 200.

²⁶⁵ Traduction libre de F. M. DENG, « Human Rights, universalism and democracy », *Human Rights, Southern Voices*, New-York, Cambridge University Press, 2009, p. 37.

²⁶⁶ U. BAXI, *op.cit.*, pp. 214-215.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 187.

disant conformes ou favorables à des objectifs moralement acceptés »²⁶⁸. Ces ambitions faussement morales incluent les bases culturelles d'une société qui défend le maintien de ses pratiques traditionnelles contraires aux droits fondamentaux au titre de l'« *exception culturelle* ». Cette « *exception culturelle* » se décline sous deux éclairages distincts : celui de l'individu, d'une part, et celui du groupe représenté par l'Etat-nation, d'autre part.

Premièrement, il arrive parfois que des auteurs de violations des droits de l'homme équivalentes à des crimes selon la loi de leur pays échappent à toute responsabilité criminelle en vertu de la « *défense culturelle* »²⁶⁹. Federico Lenzerini définit cette dernière de la façon suivante : c'est « *une stratégie juridique qui autorise les juridictions nationales à considérer les influences culturelles qui ont prétendument affecté le comportement d'un défendeur ou d'un requérant dans un cas déterminé* »²⁷⁰. Le poids accordé à cette défense varie en fonction du pays dans lequel elle est arguée car la législation pénale d'un Etat reste un attribut essentiel et indissociable de sa souveraineté. Si certains Etats ne lui donne aucune suite juridique, dans beaucoup d'autres, se réclamer de la « *défense culturelle* » a pour effet soit de réduire la peine normalement allouée à un tel crime soit de l'exempter totalement de sanction criminelle²⁷¹. Ainsi, il est probable qu'un usage intempestif de l'identité culturelle de l'individu ait pour fin d'éviter une condamnation.

Deuxièmement, il est fréquent que des entités nationales tentent de s'acquitter de leur devoir de protection des droits fondamentaux en invoquant des raisons culturelles²⁷². Même les plus fervents défenseurs du relativisme, tels que Makau Mutua, admettent que certains chefs d'Etat et de gouvernement vont se cacher derrière le voile de la culture aux fins de perpétuer des pratiques dommageables pour leur peuple²⁷³. Pour Guy Haarscher, le phénomène de l'exception culturelle fait resurgir en plein la souveraineté étatique dont les droits de l'homme avaient chassé le spectre en prémunissant les libertés individuelles contre les éventuels débordements du souverain²⁷⁴. Qu'ils invoquent la culture pour dissimuler des desseins inavouables ou pour masquer des difficultés liés à leur niveau de développement

²⁶⁸ Traduction libre d'A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *op.cit.*, p. 1.

²⁶⁹ The « *cultural defence* » en anglais : voy. F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 228.

²⁷⁰ F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 228.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 228-229.

²⁷² H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 18.

²⁷³ M. MUTUA, *op.cit.*, p. 4.

²⁷⁴ G. HAARSCHER, « De l'usage légitime de la typologie », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 46.

socioéconomique et politique²⁷⁵, les Etats ne peuvent suspendre l'application des droits humains en usant de l'argumentaire du relativisme sans le décrédibiliser.

Certains auteurs estiment que l'entière de la dichotomie entre l'universalisme et le relativisme des droits de l'homme peut se résumer en termes de conflit d'intérêts entre les puissances occidentales et les Etats fraîchement nés de l'Afrique sub-saharienne²⁷⁶. Si la totalité du débat ne peut y être réduite, il est évident que des considérations historiques, socioéconomiques et politiques relatives aux relations entre ces deux parties du monde y ont leur place, sous le couvert d'enjeux culturels.

Par conséquent, il faut distinguer avec soin les appels légitimes à la culture des excuses dont il est fait usage en vue d'occulter des aspirations toutes autres que la préservation de celle-ci²⁷⁷. A défaut, le relativisme culturel est discrédité en vertu de sa malléabilité aux distorsions personnelles et étatiques.

Sous- section II : fêlure interne du raisonnement

En sus de la menace de disgrâce qui plane sur lui, le relativisme culturel abrite diverses défaillances internes qui en diminuent la force de conviction. La première d'entre elles, et sans doute la plus puissante, consiste en son incohérence. En effet, le relativisme ne peut certifier logiquement qu'« *il n'existe aucune vérité, sauf celle qui affirme que toutes les vérités sont relatives* »²⁷⁸. Dit autrement, « *la complaisance inhérente du relativisme culturel obscurcit souvent son implicite contradiction, puisque ce qui est tenu pour vrai par le relativiste peut alors aussi être faux* »²⁷⁹. John F. G. Hannaford expose que le relativisme culturel déduit de cet absence de vérité objective qu'il est soit impossible soit interdit d'étendre ses propres vérités à autrui²⁸⁰. Il tient la première de ces affirmations en échec et avance différents arguments en vue de contrer la prétendue inaptitude de l'être humain à comprendre ce qui est hors de sa provenance culturelle²⁸¹. Principalement, il prouve que « *l'idée même de compréhension et d'incompréhension démolit les murs entre les traditions [culturelles] qui ont été construits par les relativistes et comme telle, la compréhension ne*

²⁷⁵ R. MUSHKAT, *op.cit.*, p. 1038.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 1033.

²⁷⁷ Rhoda Mushkat se concentre sur les justifications déguisées des Etats mais l'analogie peut être faite avec les revendications camouflées des individus : voy. R. MUSHKAT, *op.cit.*, p. 1042.

²⁷⁸ Traduction libre d'U. BAXI, *op.cit.*, p. 215.

²⁷⁹ Traduction libre de H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 12.

²⁸⁰ J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, p. 165.

²⁸¹ En ce qui concerne la déconstruction du relativisme dans son versant descriptif, voy. J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, pp. 165-171.

fixe en rien les limites d'une conception donnée de la vérité »²⁸². La seconde assertion du relativisme, selon laquelle personne ne devrait imposer sa vision de la vérité à autrui, ne reçoit pas non plus l'approbation de l'auteur²⁸³. En effet, cette idée de tolérance prend appui sur le présupposé de base du relativisme qui soutient qu'il n'y a pas de vérité objective. Or, si la vérité est relative à une tradition déterminée, la tolérance n'est pas nécessaire car les jugements moraux en dehors du champ de validité limité de la vérité n'ont pas lieu d'être²⁸⁴. L'auteur parvient à la conclusion que le relativisme, aux dires duquel chaque communauté est surmontée de barrières morales infranchissables, s'enlise dans un paradoxe indissoluble²⁸⁵.

Au caractère antinomique du relativisme dépeint par l'analyse détaillée de John F. G. Hannaford s'ajoutent d'autres défauts de moindre envergure qui en altèrent également la fermeté. Notamment, Upendra Baxi démontre que la thèse suivant laquelle le mouvement d'universalisation des droits fondamentaux est bloqué par leur origine occidentale²⁸⁶ faillit : *« les historiens émigrants, théorisant les idées, ne cessent de répéter que les traditions asiatiques/africaines ou non-occidentales n'avaient pas d'analogue à l'expression « droits de l'homme ». Mais la tradition occidentale n'avait même pas dans son vocabulaire la formule « droits » avant le milieu du XIX^e siècle »*²⁸⁷. Comme précédemment indiqué²⁸⁸, une idée ou un concept prend toujours sa source dans une société déterminée, sans que cette naissance *ici* obstrue son développement *là-bas*. Le préjugé relativiste a lui aussi une provenance spécifique ainsi que des causes identifiées. En adressant les revendications relativistes et la valorisation naissante de la culture, Hennie A. Strydom écrit : *« Il est généralement admis que ces nouveaux combats ont été présagés par une fragmentation culturelle et intellectuelle et par une concomitante perte de confiance dans les grands idéaux et les vérités et standards généraux dans la tradition intellectuelle de l'univers »*²⁸⁹. Hennie A. Strydom inventorie quatre développements idéologiques qui ont influencé l'accentuation de la culture et l'étude de modes de vie particuliers, à savoir le romantisme allemand, le mouvement sociologique, l'anthropologie culturelle et le tournant linguistique pris par la sociologie²⁹⁰. Il est utile de

²⁸² Traduction libre de J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, p. 167.

²⁸³ En ce qui concerne la déconstruction du relativisme dans son versant prescriptif, voy. J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, pp. 171-172.

²⁸⁴ J. F. G. HANNAFORD, *op.cit.*, p. 172.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 172.

²⁸⁶ Voy. notamment R. E. HOWARD, *op.cit.*, p. 91.

²⁸⁷ Traduction libre d'U. BAXI, *op.cit.*, p. 215.

²⁸⁸ Voy. Chapitre II, Section III, § 5.

²⁸⁹ Traduction libre de H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 2.

²⁹⁰ Pour de plus amples précisions sur chacun de ces courants de pensée, voy. H. A. STRYDOM, *op.cit.*, pp. 5-11.

remarquer notamment que la mouvance romantique allemande constitue en réalité une réaction aux dires de la philosophie des Lumières qui a enfanté les droits de l'homme, la culture occupant « *la place d'honneur, se rangeant à un rang supérieur aux facteurs biologiques, en tant qu'élément déterminant responsable même des réactions psychologiques de l'être humain* »²⁹¹. De son côté, la science sociologique d'Emile Durkheim et d'Auguste Comte a fortement contribué à la valorisation de la culture en conditionnant la libération de l'humain des forces invisibles qui le tiennent prisonnier à sa soumission à la société²⁹². Grâce à l'anthropologie culturelle et aux travaux déjà mentionnés de Franz Boas²⁹³, « *la logique intime de chaque culture est devenue le nouveau dogme* »²⁹⁴. Enfin, l'intérêt de la sociologie pour le langage a joué un rôle décisif dans l'émergence du relativisme culturel car il a permis de formuler, selon la lecture qu'Hennie A. Strydom fait de la pensée de Peter Winch, que « *chaque culture possède son propre jeu de langage* » et qu'« *il n'existe pas de réalité objective à l'aune de laquelle il serait possible de tester la véracité de la légitimité proclamée de discours culturellement différents* »²⁹⁵. Ces quatre théories ont amené à glorifier la culture, de la même manière que la nature et la dignité humaines étaient sanctifiées dans les présupposés philosophiques qui ont débouché sur les droits de l'homme²⁹⁶. La critique relativiste de l'absolutisme des prémisses des droits fondamentaux dévoile ainsi l'ambiguïté du relativisme qui exhibe lui-même « *un point de vue absolu, en ce qu'une culture particulière assume un rôle suprême en tant que norme ultime à l'aune de laquelle l'action humaine se mesure et comme la seule source de ce qui est moralement acceptable ou inacceptable* »²⁹⁷.

En outre, les relativistes font transparaître une image dichotomique exagérée des systèmes de valeurs et de croyances empiriquement identifiables. Vu leurs irréconciliables différences et leur incapacité à s'imbriquer, ils devraient former des schèmes de pensée et de moralité séparés. Or, l'étude approfondie de diverses cultures relate une vérité moindrement tranchée. L'illustration que fournit l'opposition traditionnelle entre la prévalence du groupe dans les cultures africaines et la préférence donnée à l'individu dans les cultures occidentales révèle la conclusion hâtive des partisans du relativisme. D'une part, il est trop radical d'alléguer que

²⁹¹ Traduction libre de H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 6.

²⁹² E. DURKHEIM, *Regeln der soziologischen Methode*, 1976, pp. 106-107, cité par H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 8.

²⁹³ Voy. Chapitre III, Section III, § 3.

²⁹⁴ Traduction libre de H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 9.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁹⁶ Voy. Chapitre II, Section II et III.

²⁹⁷ Traduction libre de H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 19.

l'accentuation de la communauté ensevelit les individus membres de cette communauté. Comme présenté par Ronald Cohen, « *l'affiliation collective en vertu de laquelle les individus sont responsables des comportements des autres membres du groupe est une tradition répandue. Mais, par ailleurs, la personne individuelle ainsi que sa dignité et son autonomie sont soigneusement protégées dans les traditions africaines [...]* »²⁹⁸. D'autre part, les cultures occidentales accordent une grande importance à la collectivité, même si elles le font par le biais de droits individuels²⁹⁹. Eva Brems revalorise cette approche en attestant qu'elle « *permet de reconnaître la valeur des liens communautaires réels d'une personne, et non de ceux que les forces dominantes au sein de la communauté voudrait lui imputer* »³⁰⁰. Au travers de ces exemples, qui existent parmi de nombreux autres, il est aisé d'apercevoir en quoi la pensée relativiste se fourvoie lorsqu'elle présente une vision hétérogène et hermétique des cultures qui forment le monde sans y apporter la modération nécessaire.

Sous-section III : l'être humain en danger

Enfin, le relativisme culturel peut avoir des effets dévastateurs pour l'être humain. L'un d'entre eux réside dans le rejet total ou partiel des droits de l'homme auquel il conduit. Le tenant relativiste, s'il atteint sa cible, amène à une contestation de l'universalité des droits de l'homme³⁰¹. Or, la dénégation de l'universalisme pousse nécessairement à admettre l'impossibilité des droits fondamentaux eux-mêmes³⁰². Comme le soutient Roberto Andorno, « *celui qui dit qu'il ne sont valables que dans un contexte social ou culturel (par exemple, en Europe), ou seulement enracinés dans la métaphysique occidentale, ou dans la théologie judéo-chrétienne, ne parle plus en réalité de « droits de l'homme », mais de droits des européens, des chrétiens, etc.* »³⁰³. Aux dires d'Eva Brems, cette posture du relativisme en constitue la forme la plus radicale mais aussi celle à laquelle les droits de l'homme se heurtent le moins fréquemment. Elle ajoute qu'il est plus usuel que des droits spécifiques soient exclus dans certaines communautés ou qu'une tradition particulière, telle que l'excision, soit exclue du champ d'application de ces droits. Selon elle, il est encore envisageable que le contenu ou l'interprétation des standards établis varient en fonction des sociétés au sein desquelles ils

²⁹⁸ R. COHEN, « Endless Teardrops: Prolegomena to the Study of Human rights in Africa », *Human rights and governance*, Gainesville, University Press of Florida, 1993, p. 14.

²⁹⁹ Voy. Chapitre IV, Section I, Sous-section I, § 4.

³⁰⁰ E. BREMS, « Enemies or Allies ? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse », *op.cit.*, p. 127.

³⁰¹ Z. F. ARAT, « Women's Rights in Islam : Revisiting Quranic Rights », *Human rights: cultural and ideological perspective*, New-York, Praeger, 1979, p. 71.

³⁰² R. ANDORNO, *op.cit.*, p. 202.

³⁰³ *Ibid.*, p. 202.

sont mis en œuvre³⁰⁴. Il faut en conclure qu'au gré de la variante en présence, la position relativiste emporte soit l'annihilation soit l'amoindrissement de la protection de l'être humain. Or, la souffrance humaine est criante de vérité et à même, comme telle, de justifier la nécessité d'ériger un régime de droits de l'homme.

Sans système général de garantie de la personne humaine, les comportements individuels ou collectifs ne peuvent être jugés à l'aune de normes extérieures à la communauté au sein de laquelle ils ont cours. Cette barrière sociétale requière de la part des autres cultures un « *repli dans le silence qui n'est pas seulement tragique parce qu'il concède que soit laissée au seul pouvoir la décision de choisir, parmi des perspectives concurrentes, celle la plus apte à réguler nos vie communautaires, mais aussi parce qu'il constitue une sérieuse perte pour les groupes qui perdraient dès lors à nouveau leur voix dans le dialogue humain* »³⁰⁵. Le relativisme culturel occasionne ces conséquences non désirées et indésirables car il n'est pas en mesure d'éviter l'essor d'une culture dominante. Hennie A. Strydom expose que, puisque le relativisme assigne un rôle majeur à la culture dans la régulation des conduites morales, celle-ci va nécessairement imprégner les constructions institutionnelles de la société jusqu'à y régner en maître. Les institutions sociales deviennent dès lors à la fois le reflet et le bouclier de cette culture qui subordonne toutes les autres. En définitive, le relativisme culturel transforme la culture en éventuel instrument de domination. Par conséquent, il polarise le champ social et crée des relations conflictuelles entre la culture dominante et les cultures dominées, l'oppression de l'une provoquant le soulèvement des autres.

Les conséquences désastreuses qu'aurait, pour les individus et les cultures, l'accès à la demande du relativisme décident à promouvoir le respect des droits de l'homme, sans recours nécessaire à des grands principes théoriques. De façon très terre à terre, Paulin J. Houtondji explore les fondements de l'édifice des droits fondamentaux en ces termes : « *la seule fondation des droits de l'homme se loge dans les êtres humains : les êtres humains qui, pendant des millénaires, ont souffert aux mains des êtres humains, dans tous les pays et à travers toutes les cultures ; les êtres humains tellement souvent trompés qu'ils en arrivent au point de devenir les complices de leurs bourreaux et des systèmes sociaux qui les oppressent* ,

³⁰⁴ E. BREMS, « Enemies or Allies ? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse », *op.cit.*, pp. 108-109.

³⁰⁵ Traduction libre de H. A. STRYDOM, *op.cit.*, p. 12.

*mais aussi les êtres humains qui peuvent parfois se révolter ou s'indigner, exprimant, au travers de ce seul acte, leur conscience d'une irrépressible dignité [...] »*³⁰⁶.

Chapitre V: les conditions d'intégration au sein d'un groupe social de valeurs externes à celui-ci

Au travers de cette assertion se lit le besoin impérieux de secourir l'être humain car, conformément à l'adage, « *homo homini lupus est* ». Un changement de paradigme s'opère ainsi, la recherche d'un socle culturel commun en mesure de justifier le régime des droits de l'homme étant délaissée au profit de la poursuite des principes semblables de l'action humaine semblables à tous qui guideraient l'action humaine³⁰⁷. Cette approche pragmatique ne peut pas pour autant effacer totalement la spéculation des fondements théoriques des droits de l'homme, étant donné que ceux-ci en garantissent les conditions d'effectuation. Il est vrai qu'une conception opportuniste de droits de l'homme contingents autorise trop aisément leur transgression³⁰⁸. Dès lors, si aucune justification abstraite n'est requise pour motiver la création de standards de comportements incarnés par les droits fondamentaux, ceux-ci doivent néanmoins reposer sur des bases virtuelles solides afin d'assurer leur respect universel³⁰⁹.

Section I : légitimation culturelle

En effet, « *l'effectivité des droits de l'homme dépend en majeure partie de leur vivacité au sein de la société civile et dans l'opinion publique* »³¹⁰. Puisque l'implémentation des droits humains réclame l'adhésion des premiers concernés, ceux-ci doivent être légitimés comme intrinsèques au cadre de vie des êtres humains à cette fin³¹¹. Définie par Thomas M. Franck, « *la légitimité est le standard conformément auquel la communauté mesure la capacité des règles à obliger* »³¹². Or, les individus sont plus enclins à se conformer aux droits de l'homme

³⁰⁶ Traduction libre de P. J. HOUNTONDJI, « The Master's Voice – Remarks on the Problem of Human Rights in Africa », *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris, UNESCO, 1986, p. 319, cité par F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 27.

³⁰⁷ A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *op.cit.*, pp. 28-29 ; R. R. HAULE, *op.cit.*, p. 389.

³⁰⁸ R. R. HAULE, *op.cit.*, p. 390.

³⁰⁹ A. KOHEN, *op.cit.*, p. 64.

³¹⁰ Traduction libre d'E. BREMS, « Enemies or Allies ? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse », *op.cit.*, p. 122-123.

³¹¹ C. BOWRA, *op.cit.*, p. 190.

³¹² Traduction libre de T. M. FRANCK, *The Power of Legitimacy Among Nations*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 206.

s'ils ont la conviction que les principes ainsi édifiés en normes sont sanctionnés dans leur culture³¹³.

Les droits de l'homme n'ont toutefois pas universellement le statut de règles morales légitimes. Certaines cultures et notamment, les cultures traditionnelles africaines, ont un *a priori* défavorable eu égard aux droits fondamentaux qu'elles perçoivent comme des valeurs extérieures³¹⁴, opaques³¹⁵ et asservissantes³¹⁶. Pour gagner en légitimité et du même coup, en effectivité, ils doivent faire l'objet d'une légitimation interne ou internalisée³¹⁷. Ainsi, les droits de l'homme ne planent plus comme une menace de trouble au fonctionnement de la culture concernée mais au contraire, y sont perçus comme une source bénéfique de satisfaction³¹⁸. Cependant, pour être réellement endogènes, les justifications attribuées aux droits de l'homme doivent soit provenir directement des individus au sein du groupe social auquel ils se destinent soit y être acceptées en tant que partie intégrante de leur identité culturelle.

L'impérativité de cette métamorphose que Daniel M. Goldstein appelle la « vernacularisation »³¹⁹ est attestée par de nombreux auteurs³²⁰. Si certains prônent une plus grande flexibilité, voire une transformation du corpus existant de droits de l'homme³²¹,

³¹³ A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *op.cit.*, p. 20.

³¹⁴ Eva Brems affiche l'écart entre le système international de droits de l'homme et les peuples vivant dans certaines sociétés non-occidentales dans E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, p. 311.

³¹⁵ La transparence d'une norme est l'un des éléments qui en accroît la légitimité : voy. P. WAHLGREN, « The Legitimacy Sphere : Between Law, Culture, Politics and Enforceability », *Law and Society*, Stockholm, Stockholm University Press, 2008, p. 434.

³¹⁶ Voy. Chapitre IV, Section I, Sous-section II.

³¹⁷ A. A. AN-NA'IM, « Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights », *Human Rights in Africa: Cross-cultural Perspectives*, Washington D.C., Brookings Institution Press, 1990, pp. 331-332.

³¹⁸ F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 219.

³¹⁹ « Vernacularization » en anglais, qui signifie, selon l'auteur, « un processus de réception et de transformation, une dialectique dans laquelle des conceptions transnationales sont rendues significatives au sein de – ou rejetées sur base de – réalités locales, elles-mêmes déjà conditionnées par leur inclusion dans les cadres transnationaux, de l'économie, de la politique et de la culture » (Traduction libre) : voy. D. M. GOLDSTEIN, « Whose Vernacular ? Translating Human Rights in Local Contexts », *Human Rights at the Crossroads*, New-York, Oxford University Press, 2013, p. 112.

³²⁰ Roda Mushkat surnomme ces auteurs les « contre-relativistes », c'est-à-dire « ceux qui reconnaissent la réalité de la diversité culturelle et la relevance de la culture dans le discours juridique international, mais ne voient pas la divergence de valeurs et de traditions comme un gouffre infranchissable ou un challenge insurmontable pour la viabilité et le future du droit international » (Traduction libre) : voy. R. MUSHKAT, *op.cit.*, p. 1039.

³²¹ Eva Brems présente et critique ces deux options d'accommodation des droits de l'homme aux particularités culturelles, qu'elle trouve de manière éparse dans la doctrine et qu'elle regroupe sous ces intitulés. La *flexibilité* du corpus implique une différenciation contextuelle des standards contemporains tandis que sa *transformation* requiert soit d'en retirer toutes les références à une culture particulière soit d'y ajouter des renvois à toutes les cultures particulières. Selon Eva Brems, décrite en ces termes, la première option paraît ainsi plus réaliste que la seconde. Pour de plus amples précisions sur le contenu des mécanismes de *flexibilité* et de *transformation*, voy. E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, pp. 314-317.

d'autres évoquent le jeu du discours intérieur à la culture comme potentielle voie de légitimation³²². Certains estiment encore qu'universalisation rimera avec inadéquation tant qu'un effort ne s'effectue pas de part et d'autre³²³. Néanmoins, rechercher ou développer des justifications internes au groupe social en vue de fonder des droits préexistants, même acclimatés aux particularités culturelles, s'avère être une entreprise laborieuse et délicate.

Section II : dialogue interculturel

En conséquence, il faut rebondir sur la seconde option, à savoir l'élaboration de stratégies d'internalisation des valeurs préconisées par les droits de l'homme. Suivant l'interprétation que Michael Freeman fait de la pensée de Will Kymlicka, « *tous les individus peuvent avoir des expériences qui les forcent à revisiter même leurs croyances les plus fondamentales. La valeur des existences humaines dérive non seulement de leur conformité à des standards extérieurs du bien, mais aussi des convictions des individus qui les amènent à être bons* »³²⁴. Ainsi, il est préférable de laisser chaque culture développer ses propres schèmes de pensée au fil de ses confrontations avec les autres traditions culturelles. Contrairement aux apparences, cette affirmation ne rejoint pas le postulat relativiste mais maintient une position universaliste au regard des droits de l'homme, relativisée par les critiques formulées à juste titre à son égard. Car, conformément aux propos d'Upendra Baxi, « *au contraire des arguments dérivant d'une posture relativiste, la logique de l'universalité des droits s'ouvre au questionnement des habitudes, et même de l'habitus (dans le sens conflictuel que Pierre Bourdieu donne à cette notion), affirmés par la représentation de la « culture » et de la « civilisation ». Elle rend problématique ce qui était antérieurement regardé comme évident, naturel et vrai [...]* »³²⁵.

Un renversement de perspective doit dès lors être adopté, permutant la particularisation de l'universel avec l'universalisation des particuliers. En lieu et place de la verticalité qui

³²² A. A. AN-NA'IM, « State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws », *op.cit.*, p. 174 et A. A. AN-NA'IM, « Conclusion », *Human Rights in Cross-cultural perspectives : A quest for consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 431. Suivant l'interprétation qu'Eva Brems fait de la pensée d'Abdullahi A. An-Na'im, « *des efforts sont nécessaires afin de rendre les cultures et les sociétés plus réceptives au droit international des droits de l'homme. Si ces efforts contribuent à une plus grande accessibilité générale des droits de l'homme auprès des individus et/ou des peuples, ils seront habilités à y avoir recours et le caractère participatif démocratique, de même que l'implémentation efficiente des droits de l'homme, seront renforcés* » : E. BREMS, *Human Rights : Universality and Diversity*, *op.cit.*, p. 312.

³²³ Abdullahi A. An-Na'im insiste sur la relation de collaboration entre les droits de l'homme et les cultures locales dans A. A. AN-NA'IM, « State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws », *op. cit.*, pp. 173-174. Voy. également R. FALK, *op.cit.*, pp. 45-46.

³²⁴ M. FREEMAN, *op.cit.*, pp. 35-36.

³²⁵ U. BAXI, *op.cit.*, p. 219.

caractérise actuellement les droits fondamentaux et offre un spectacle vertigineux aux cultures censées s'y conformer³²⁶, l'horizontalité du dialogue qui doit s'instaurer entre les cultures autorise chacune à y participer de manière égalitaire³²⁷. Federico Lenzerini décrit cette conversation entre les cultures comme suit : « *à condition que les changements culturels déterminés par les interactions interculturelles soient acceptés volontairement et spontanément, c'est un procédé naturel qui permet aux cultures d'évoluer et de fleurir à l'aide des échanges culturels* »³²⁸.

Section III : la construction d'un monde commun³²⁹

La révision interne des valeurs, au travers de la comparaison à celles des autres, peut, le cas échéant, donner lieu à l'intégration de justifications externes au groupe social. Il faut dès lors établir un espace où peuvent s'entrecroiser diverses perceptions morales. Raphaël Gély théorise cet espace social partagé, qu'il titre *monde commun*, au départ de travaux de psychologie sociale. Il soutient qu'un usage démocratique des droits fondamentaux en potentialise la création mais conditionne toutefois le procédé de démocratisation de la vie sociale à une certaine forme de mobilisation des identités sociales par les individus³³⁰.

Sous-section I : statut et usages des identités sociales

Selon Raphaël Gély, l'individu revêt des identités multiples, propices à des significations diverses en fonction des contextes dans lesquels elles se manifestent³³¹. Il classe ces manifestations identitaires, soit personnelles soit sociales: « *la signification de nos gestes identitaires n'est pas seulement liée à des variables intra-individuelles, c'est-à-dire à des variables liées à l'histoire aux ressources et aux projets des individus. Elle renvoie également à des variables interpersonnelles, intergroupales et sociétales, c'est-à-dire à des variables liées tout autant à la position des individus au sein de leur groupe, à la position des groupes, qu'au type de champ social au sein duquel ces individus et ces groupes interagissent* »³³².

³²⁶ L'approche « *top-down* » des droits de l'homme a déjà été évoquée au § 4 du Chapitre IV, Section I, Sous-section III. Lara K. Schubert estime que le terrain glissant que prodigue cette méthodologie consistant à chercher a posteriori des justifications aux droits de l'homme au sein des cultures locales ne propose pas un chemin très sûr vers la promotion universelle de ceux-ci. Voy. L. K. SCHUBERT, *op.cit.*, pp. 26 et s.

³²⁷ C. BOWRA, *op.cit.*, p. 190.

³²⁸ Traduction libre de F. LENZERINI, *op.cit.*, p. 238.

³²⁹ La présentation de cette idée, ci-après, fait principalement suite à la lecture de R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2006.

³³⁰ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, *op.cit.*, pp. 13-14 et 19.

³³¹ *Ibid.*, pp. 19 et 55.

³³² *Ibid.*, p. 199.

L'investissement plus accru d'un aspect de l'identité dépend à la fois de la structure du groupe et du cadre psychosocial des relations intergroupes dans lequel ce dernier interagit³³³.

Cette distinction ne peut cependant être couplée d'une hiérarchisation. Loin d'être vécues ici comme annihilant l'identité personnelle des individus, les identités sociales sont valorisées comme outil d'appropriation du vécu singulier³³⁴. Cette théorie contredit l'argument souvent invoqué selon lequel les identités sociales présentent un véritable danger en ce qu'elles empêchent de reconnaître l'indépendance et l'individualité de chacun³³⁵. Dans cette perspective, seuls seraient aptes à déceler la portée normative des droits de l'homme les individus ayant mis de côté leurs appartenances³³⁶. Dans ce cas, obliger les individus à faire table rase de leurs identités sociales reviendrait non seulement à les appauvrir d'un élément essentiel à leur épanouissement personnel mais aussi à les forcer à venir prendre place au sein du débat social dépouillés d'une partie de leur individualité³³⁷.

Au contraire, l'acte d'identification sociale³³⁸ confère un réel pouvoir d'individuation aux identités sociales³³⁹. Il correspond à une prise de position qui est révélée au reste des individus, lesquels sont alors aptes à la questionner³⁴⁰. Ce cheminement alloue un sentiment d'appartenance à une histoire commune et procède d'une sorte d'apprentissage réflexif à travers lequel, « *en articulant leur situation propre à un enjeu collectif plus général, les individus sont amenés à réinterpréter leur situation à la lumière de celle des autres* »³⁴¹. Il est néanmoins subordonné à la prise en considération de tous les niveaux de positionnement mobilisés par l'individu, qu'ils soient liés à son identité personnelle ou sociale. A défaut, « *nous nous rendons incapables de comprendre comment les positions exprimées ici par les individus sont toujours plus que ce qu'elles ne sont, sont toujours articulées à d'autres*

³³³ *Ibid.*, pp. 12 et 144.

³³⁴ *Ibid.*, p. 51.

³³⁵ R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 2004, n° 112, p. 3. Or, au sein de l'univers connexionniste qui figure le fonctionnement actuel de la société globalisée, l'individu parfaitement socialisé est celui libéré de toute appartenance : voy. R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société, op.cit.*, p. 31.

³³⁶ R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », *op.cit.*, p. 3.

³³⁷ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société, op.cit.*, p. 201.

³³⁸ Raphaël Gély différencie l'identification sociale et la catégorisation sociale : la première met en péril le sentiment identitaire de l'individu tandis que la seconde constitue un pur acte cognitif qui ensevelit les caractéristiques personnelles de l'individu sous l'identité sociale de son groupe. Voy. R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société, op.cit.*, pp. 12 et 140.

³³⁹ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société, op.cit.*, p. 200.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 201.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 181.

*positions, sont inscrites dans un espace d'influence sociale impliquant une pluralité de niveaux de catégorisation »*³⁴².

Sous-section II : le langage des droits de l'homme

Vu l'importance double des appartenances, au regard du sentiment d'identité, d'une part, et du positionnement à l'intérieur de la discussion sociale, d'autre part, « *les dispositifs normatifs ne peuvent fonctionner comme des dispositifs potentialisant que dans des situations psychosociales permettant aux individus de se rapporter à ceux-ci en fonction de différents niveaux d'appartenance* »³⁴³. Raphaël Gély range les droits de l'homme parmi ces enjeux normatifs qui permettent la mobilisation simultanée d'une multiplicité d'identification³⁴⁴. Cette faculté les a progressivement façonnés en représentations sociales, engendrant des espaces de confiance sociale³⁴⁵.

Dans la perspective proposée par Raphaël Gély, les droits de l'homme, en tant que représentations sociales, sont aussi bien le point de départ des positionnements individuels³⁴⁶ et groupaux que la matrice pratique et représentationnelle qui rend ces positions intelligibles aux acteurs dans un même espace social qui les imbrique les unes aux autres. La mise en tension de ces positions ne s'inscrit dès lors pas dans une logique binaire d'exclusion mutuelle. Au contraire, les positions sont toujours nouées les unes aux autres et comme telles, négociables et susceptibles de s'influencer réciproquement³⁴⁷.

Les droits de l'homme comme représentations sociales ne déclenchent pourtant pas automatiquement le processus d'apprentissage réflexif et parallèle. Une polémique faisant appel aux droits fondamentaux peut tout à fait aboutir à une sclérose, les positionnements se durcissant à mesure que les acteurs avancent leurs arguments³⁴⁸. Le débat sur l'excision, notamment, peut vite mener à une impasse : tandis que les uns invoquent les droits culturels ainsi que le droit à l'identité culturelle, indispensables au développement individuel et

³⁴² R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », *op.cit.*, p. 25.

³⁴³ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, *op.cit.*, p. 177.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 187.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 203.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 163 et 165.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 187.

³⁴⁸ R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », *op.cit.*, p. 15.

groupal, les autres évoquent des images de torture et de subversion mettant en danger certains des droits les plus fondamentaux de la personne humaine³⁴⁹.

Il subsiste néanmoins que ces véhémentes oppositions se vivent au sein d'un même champ représentationnel, celui des droits de l'homme, de sorte qu'elles cessent d'être des « *positions seulement subjectives, c'est-à-dire encore des positions non-médiatisées* »³⁵⁰. L'enjeu normatif commun que constituent les droits humains réfrène la logique binaire d'un affrontement des positions au terme duquel l'une finit par dominer l'autre³⁵¹. Dans le vocabulaire de la psychologie sociale et, en particulier, de Charles Taylor³⁵², ces positions peuvent être qualifiées d'« *intersubjectives* », c'est-à-dire « *des positions s'articulant les unes aux autres, chacune de celles-ci étant ainsi simultanément porteuse d'un rapport à une situation particulière (ancrage) et d'un rapport à un enjeu commun (objectivation)* »³⁵³.

De la sorte, les exigences normatives telles que les droits de l'homme deviennent des exigences démocratiques, à savoir « *des exigences qui, loin de neutraliser la vie-sociale historique, l'éveille à elle-même, la rend aux enjeux de ses divisions internes* »³⁵⁴. Bien plus que des simples principes organisateurs de la différenciation, les droits de l'homme utilisés démocratiquement polarisent la vie sociale de manière à enchevêtrer les différences individuelles et sociales autour de principes directeurs communs³⁵⁵. Ils ne se contentent dès lors pas de réguler fonctionnellement la vie sociale, c'est-à-dire de l'ordonnancer et de la stabiliser en générant un consensus autour de significations communes³⁵⁶. Ils articulent en réalité ces significations communes à des significations intersubjectives, de sorte qu'il est fait place à la libre expression de positions discordantes mais toujours en lien les unes avec les autres par l'intermédiaire des représentations sociales normatives incarnées par les droits de

³⁴⁹ Cette illustration est inspirée de l'opposition franche entre les droits individuels et les droits collectifs présentée par Raphaël Gély dans R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », *op.cit.*, p. 10.

³⁵⁰ R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », *op.cit.*, p. 15.

³⁵¹ R. GELY et M. SANCHEZ-MAZAS, « The philosophical implications of research on the social representation of human rights », *Social Science Information*, 2006, Vol. 45, n°3, p. 401.

³⁵² C. TAYLOR, « L'interprétation et les sciences de l'homme », *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, pp. 137-194, cité par Raphaël Gély dans R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, *op.cit.*, p. 160.

³⁵³ R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », *op.cit.*, p. 15.

³⁵⁴ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, *op.cit.*, p. 175 et R. GELY et M. SANCHEZ-MAZAS, *op.cit.*, p. 401.

³⁵⁵ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, *op.cit.*, pp. 13-14 et 196.

³⁵⁶ « La signification commune renvoie chez Charles Taylor à ce noyau commun constitutif de toute représentation commune » : R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, *op.cit.*, p. 160.

l'homme³⁵⁷. En définitive, la diversité des positionnements prend sens autour d'un référent partagé grâce au moule des droits de l'homme³⁵⁸.

Répondant ainsi à la critique de l'abstraction excessive de droits de l'homme culminant au-dessus des divisions qui forgent l'histoire socio-culturelle des communautés humaines³⁵⁹, les droits de l'homme concourent à l'émergence d'un vivre ensemble qui embrasse ses fragmentations, les laissant subsister sans les renforcer³⁶⁰. « Une telle analyse des représentations sociales des droits de l'homme permet ainsi de déconstruire cette idée selon laquelle tout conflit relatif aux droits de l'homme ne peut se déployer que sous la forme d'une opposition entre ceux qui sont en faveur des droits de l'homme et ceux qui ne le sont pas ou qui le sont moins »³⁶¹.

Sous-section III : création d'un champ d'influence réciproque

Par conséquent, la construction d'un champ d'influence réciproque à l'aide des droits de l'homme en tant que représentations sociales normatives constitue une voie médiane, surplombant l'antagonisme radical entre l'unité et la diversité. « Pour qu'une croyance en un monde commun possible s'instaure, permettant d'échapper en partie au cycle de la violence, il importe en effet que les uns et les autres se vivent tout à la fois comme les mêmes en tant que c'est bien leur monde commun qui est en danger et comme autres en tant que ce monde commun implique une pluralité de situations vécues »³⁶². L'élaboration d'une telle histoire commune par une pluralité d'acteurs individuels et collectifs³⁶³ est rendue possible grâce à l'essence des représentations sociales qui « surmonte toute forme d'opposition entre une unité abstraite vidée de toute diversité véritable et une diversité abstraite unifiée uniquement de manière symbolique »³⁶⁴.

Pour comprendre en quoi consiste ce *monde commun* ou *intersubjectivement partagé*³⁶⁵, il est utile de l'opposer la société homogénéisée de consommation des droits individuels décrite par Raphaël Gély et Margarita Sanchez-Mazas, à savoir celles au sein de laquelle toutes les

³⁵⁷ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, op.cit., p. 161.

³⁵⁸ R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », op.cit., p. 7.

³⁵⁹ Voy. Chapitre IV, Section I, Sous-section III.

³⁶⁰ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, op.cit., p. 162.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 163.

³⁶² *Ibid.*, p. 194.

³⁶³ *Ibid.*, p. 197.

³⁶⁴ Traduction libre de R. GELY et M. SANCHEZ-MAZAS, op.cit., p. 394.

³⁶⁵ R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, op.cit., p. 197.

divisions seraient péjoratives³⁶⁶. A l'inverse, le *monde commun* émerge lorsque la variété des acteurs qui le compose communique à l'aide d'un langage identique, celui des droits de l'homme, qui laisse libre cours à l'expression concomitante de tous les niveaux d'identité d'une individualité³⁶⁷ et donne la parole à des positionnements parfois diamétralement opposés³⁶⁸. « *Même si ce partage d'un tel langage commun ne signifie pas que les individus entrent pour autant dans des processus effectifs de transformations des positions, il reste que ce langage commun rend plus vive la conscience de leur transformation possible, potentialise une confiance* »³⁶⁹. Dès que les individus et les groupes peuvent débattre au sein d'un tel espace de confiance sociale, le *monde commun* se déploie en plein³⁷⁰.

Conclusion

Le *monde commun* de Raphaël Gely atteste de la possibilité d'un universel transculturel. Mieux encore, il répond à certaines des accusations interpellatrices dirigées à l'encontre des théories tant universaliste que relativiste des droits de l'homme en démontrant qu'ils sont les points de passage obligés de la construction de cet universel, tout en les conditionnant à la prise en considération des individus dans leur intégrité, en ce compris leur particularité culturelle. Pour reprendre les termes de Patrice Meyer-Bisch, « *le milieu culturel ici ne signifie pas premièrement une relativisation vers le particulier d'une valeur universelle abstraite, mais le lieu même d'émergence et d'existence du sujet dont l'activité se déploie à tous les niveaux, dont le plus fondamental est l'universel* »³⁷¹. Ce *monde commun* habilite ainsi à esquiver le vocable dichotomique de l'homogénéité face à l'hétérogénéité, tant redouté tout au long du présent mémoire. Il est en effet redoutable d'enfermer le débat sur l'universalité des droits de l'homme dans ce carcan. D'une part, nous sommes d'avis, comme Eva Brems, qu'« *une inclusion véritable de tous les êtres humains requiert d'être attentif à leurs spécificités* »³⁷². D'autre part, s'il est crucial d'enrayer la tendance des droits de l'homme à l'uniformité, il faut éviter d'abuser du recours à la diversité, au risque de vider

³⁶⁶ R. GELY et M. SANCHEZ-MAZAS, *op.cit.*, p. 407.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 407.

³⁶⁸ R. GELY, « Identités, confiance sociale et monde commun », *op.cit.*, p. 26.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 16.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 4.

³⁷¹ P. MEYER-BISCH, « Redéfinition de l'Etat de droit », *Etat de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 264.

³⁷² Traduction libre d'E. BREMS, « Enemies or Allies ? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse », *op.cit.*, p. 128.

l'universel de toute substance. En définitive, « *les droits de l'homme sont porteurs d'un langage commun au sein duquel nos différences sont entendues et constituées* »³⁷³.

Débattre de l'universalité des droits de l'homme, comme nous l'avons fait ici, en adoptant un mouvement schizophrénique de va-et-vient entre deux théories qui aspirent à des conclusions souvent totalement contradictoires, précède et finalement procède à cette dynamique de création d'un *monde commun*. Les positionnements respectifs des partisans du relativisme culturel et des tenants de l'universalisme peuvent se postuler dans une logique d'opposition frontale, voire même belligérante³⁷⁴, mais toujours inextricablement liés autour d'un enjeu normatif commun, les droits de l'homme. Deux positions nous paraissent néanmoins pernicieuses pour le langage partagé des droits fondamentaux. Du côté relativiste, le versant le plus virulent nous inquiète car il induit une rejection du système de protection de la personne humaine, réfutant à fortiori que les droits de l'homme puissent être source d'un quelconque enjeu normatif collectif. Du côté universaliste, le discours des droits de l'homme poussé à l'extrême, qui diabolise tellement les pratiques traditionnelles qu'il n'y a plus place pour un quelconque dialogue, rejette l'idée que les *sauvages*, présentés comme inhumains, puissent définir leurs droits. Dans les deux cas, l'hostilité aux droits de l'homme dont témoignent ces positionnements implique une dénégation de leur fonction potentialisante, prohibant du même coup qu'ils servent de briques à la construction du *monde commun*.

Au contraire, tant que l'on reste dans une dialectique où différents droits fondamentaux s'affrontent, même avec véhémence, il y a possibilité de bâtir un *monde commun*. Le cas de l'excision, où le conflit fait rage entre les droits de la femme et les droits culturels des ethnies africaines, en constitue, selon nous, une illustration particulièrement emblématique. Comme l'exprime Upendra Baxi, « *il n'existe probablement pas de moyens sûrs ou objectifs de prouver à la satisfaction de tous que quelque chose est moralement bien ou mal ou simplement bien ou mal* »³⁷⁵. Faire valoir des positions éminemment conflictuelles participe toutefois à leur interférence au sein d'un espace de confiance sociale, qui peut conduire à leur influence mutuelle. Pour les occidentaux, ce postulat est quelque peu problématique. Persuadés de détenir *la vérité*, celle de l'être humain libre de son destin, ils objectent d'emblée la pratique, la qualifiant de rite cruel et asservissant, sans tenter d'en comprendre les motifs sous-jacents. Si leur état d'esprit est louable, il est cependant sans doute biaisé par une

³⁷³ Traduction libre de R. GELY et M. SANCHEZ-MAZAS, *op.cit.*, p. 408.

³⁷⁴ U. BAXI, *op.cit.*, p. 220.

³⁷⁵ U. BAXI, *op.cit.*, p. 228.

volonté de faire le bien en Afrique en rédemption des atrocités du colonialisme ou par leur propre vécu occidental. Dès lors, il doit, selon nous, être banni car le paternalisme ou la supériorité dont il fait preuve empêche un dialogue d'égal à égal. Or, cette égalité est essentielle afin qu'au sein du débat social, toutes les positions puissent être entendues. En jouant l'avocat du diable, il nous est cependant apparu que les inégalités socio-économiques entre les différentes régions du monde pouvaient gêner la participation à l'espace de discussion qui a pour enjeu des droits de l'homme universels³⁷⁶. Makau Mutua expose en effet que toutes les cultures n'ont pas le même poids sur ce qu'il dénomme le « *marché international des idées* »³⁷⁷. Ce défaut est facilement corrigible si une attention particulière est accordée aux auteurs, aux dirigeants et aux peuples des nations en voie de développement, dont les voix sont trop souvent couvertes par celles criardes de *la vérité*.

Nonobstant cette fragilité du *monde commun*, il doit être maintenu comme le meilleur outil d'internalisation de valeurs externes à un groupe social. Selon nous, il a pour effet bénéfique de ne pas brutaliser les cultures, c'est-à-dire de ne pas leur imposer des schémas extérieurs de manière contre-productive. « *Proposer des solutions pour un comportement donné, mais ne correspondant pas à la signification sociale qu'il revêt implicitement ou explicitement pour les concernés, c'est imposer à ce comportement une traduction aliénante qui peut même aller jusqu'à le renforcer au moment où il est censé être combattu* »³⁷⁸. Il est préférable de laisser les cultures s'entrecroiser naturellement, permettant ainsi un changement de perspective sur les principes traditionnellement valorisés dans chacune d'entre elles par le biais de la confrontation à ceux des autres³⁷⁹. La conclusion de Jean-Luc Chabot manifeste le constat de

³⁷⁶ A. A. AN-NA'IM, « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *op.cit.*, p. 39.

³⁷⁷ Traduction libre de M. MUTUA, *op.cit.*, p. 34.

³⁷⁸ Raphaël Gély aborde en ces termes les phénomènes de discrimination mais son analyse peut, selon nous, être transposée à toutes les violations des droits de l'homme. Voy. R. GELY, *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, *op.cit.*, p. 67. Dans le même ordre d'idées, James Tully centre son approche spécifiquement sur les droits fondamentaux, comme suit : « *Déclarer des droits de l'homme universels et imposer unilatéralement un régime de droits viole et amoindrit la dignité de l'agence humaine que les droits de l'homme sont supposés reconnaître et habiliter. Cela « dévalise » littéralement les droits de l'homme ainsi que leur autorité démocratique* » (Traduction libre). Voy. J. TULLY, « Two Traditions of Human Rights », *Human Rights, Human Dignity and Cosmopolitan Ideals : Essays on Critical Theory and Human Rights*, Aldershot, Ashgate, 2014, p. 150.

³⁷⁹ Cet entrelacement des cultures est facilité aujourd'hui par le phénomène de globalisation. Il autorise non seulement la mise en place d'un espace d'échange social à l'échelle de la société mondialisée mais également une plus importante exposition à la connaissance : la connaissance des traditions culturelles qui parsèment le globe, d'une part, et celle des droits de l'homme, d'autre part. Mais la globalisation est un couteau à double tranchant : le repli identitaire qu'elle peut générer est également de nature à inhiber l'instauration d'un dialogue interculturel. Cette idée de double implication de la globalisation se retrouve chez Yash Ghai dans Y. GHAI, « Universalism and relativism : human rights as a framework for negotiating interethnic claims », *Human Rights, Southern Voices*, New-York, Cambridge University Press, 2009, p. 110.

ce mémoire sans doute mieux que nous : « *Le brassage relatif des cultures qui participe de l'actuelle mondialisation relationnelle, au sein de laquelle s'opère la référence croissante aux droits de l'homme, implique un lent processus de sélection positive et comparative des éléments les plus favorables à cet épanouissement de l'humain, sans que ce mieux-être ne remette en cause l'une de ses composantes, à savoir l'originalité et la variété des cultures humaines* »³⁸⁰.

En définitive, en vue d'enrayer l'excision, il faut apprendre à écouter : écouter la souffrance indicible de ces femmes mais aussi les motivations qui l'arment. Dans un second temps, il faut informer : informer sur les risques et les dangers mais aussi sur les aspirations fondamentales bafouées. Et puis, il faut espérer : espérer que l'embranchement du dialogue s'enclenche mais surtout que les mentalités changent. Cette évolution prend du temps, de même que tous les progrès en matière de droits de l'homme³⁸¹. Le chemin vers la reconnaissance pleine et entière des droits fondamentaux, en l'espèce, ceux de la femme confrontée à l'excision en Afrique sub-Saharienne, est encore long et requiert de la patience. Si cette affirmation est frustrante, elle n'en est pas moins pressante car l'empressement ne peut engendrer que de la frustration.

³⁸⁰ J.-L. CHABOT, *op.cit.*, p. 357.

³⁸¹ Une déclaration de Richard Rorty nous semble représentative du temps requis pour que certains droits prennent leur essor : « *Le fondateur de mon université fut à la fois capable de posséder des esclaves et de penser comme une évidence que tous les humains ont été créés égaux. [...] Monsieur Jefferson ne se vivait pas, [à l'époque], comme transgresseur des droits de l'homme* », citée par U. BAXI, *op.cit.*, p. 227.

Bibliographie

Textes législatifs

- Article 409 du Code pénal belge, *M.B.*, 9 juin 1867 ;
- Article 1, 2, 3, 5, 7, 19, 22, 25 et 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° 217/A/III ;
- Article 2, 19, 26, 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 16 décembre 1966, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI ;
- Article 12 et 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, 16 décembre 1966, 1979, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 2200/A/XXI;
- Articles 5, 10, 12 et 13 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, 18 décembre 1979, Résolution de l'Assemblée générale des Nations unies n° 34/180 ;
- Article 24, §3, de la Convention internationale des droits de l'enfant, 20 novembre 1989, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° A/RES/44/49 ;
- Article 2 de la Déclaration des Nations Unies relative droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, 18 décembre 1992, Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies n° A/RES/47/135 ;
- Articles 2, 4, 9, 27 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, 27 juin 1981, OUA Doc. CAB/LEG/67/3/Rev.5;
- Articles 1, (3), 21 et 31 de la Charte africaine relative aux droits et au bien-être de l'enfant, 11 juillet 1990, OUA Doc. CAB/LEG/153/Rev.2 ;
- Article 4, (2), (d) du Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples de 2003 relatif aux droits de la femme, 11 juillet 2003, Résolution de l'OUA n° AHG/Res.240(XXXI).

Textes doctrinaux et philosophiques

- ANDORNO, R., « Les droits de l'homme sont-ils universels? », *Etat de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 198-212 ;
- AN-NA'IM, A. A., « Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights », *Human Rights in Africa: Cross-cultural Perspectives*, Washington D.C., Brookings Institution Press, 1990, p. 327-363;
- AN-NA'IM, A. A., « Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights : The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment », *Human Rights in Cross-cultural perspectives : A quest for consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 19-39 ;
- AN-NA'IM, A. A., « State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws », *Human Rights of Women : National and international perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 167-189 ;

- ARAT, Z. F., « Women's Rights in Islam : Revisiting Quranic Rights », *Human rights: cultural and ideological perspective*, New-York, Praeger, 1979, pp. 69-88;
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Les Echos du Maquis, 2014, V, 10, 1134a, p. 118 : [http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_\(AZ\)_files/E%CC%81thique%20a%CC%80%20Nicomaque.pdf](http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_(AZ)_files/E%CC%81thique%20a%CC%80%20Nicomaque.pdf);
- A.S.B.L. INTACT, « Combattre les mutilations génitales féminines en Belgique », *Journal du droit des jeunes*, 2012, n° 314, pp. 18-36 ;
- BAXI, U., *The Future of Human Rights*, 3rd Edition, New Delhi, Oxford India University Press, 2012 ;
- BEKERS, E., *Rising Anthills : African and African American writing on female genital excision 1960-2000*, Women in Africa and the diaspora, Wisconsin, University of Wisconsin press, 2010 ;
- BERNS, T., « Typologie des droits de l'homme et spécificité collective : une approche philosophique », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, pp. 219-229 ;
- BOWRA, C., « The Debate on Clitoridectomy : « Act of Love » or Act of Oppression ? », *Australian Year Book of International Law*, 1993, pp. 183-202 ;
- BREMS, E., *Human Rights : Universality and Diversity*, The Hague, Kluwer Law International, 2001 ;
- BREMS, E., « Enemies or Allies ? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse », *Women's Rights : A Human Rights Quaterly Reader*, Human Rights Quaterly, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006, pp. 101-129 ;
- CAMARA, P. O., SOUMAORO, B. et YODER, P. S., *Female Genital Cutting and Coming of Age in Guinea*, Calverton, Macro International Inc., 1999 ;
- CASSESE, A., *Human Rights in a Changing World*, Philadelphia, Temple University Press, 1990 ;
- CASTORIADIS, C., *Les carrefours du labyrinthe III: Le monde morcelé*, Paris, Le Seuil, 1990 ;
- COHEN, R., « Endless Teardrops: Prolegomena to the Study of Human rights in Africa », *Human rights and governance*, Gainesville, University Press of Florida, 1993, pp. 3-16;
- COUCHARD, F., *L'excision*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2003 ;
- CHABOT, J.-L., « Epistémologie du rapport nature/culture dans la problématique contemporaine des droits de l'homme », *État de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 343-357 ;
- DAVIS, K., *Reshaping the Female Body : The Dilemma of Cosmetic Surgery*, New-York-London, Routledge, 1995 ;

- DE DECKER, H., MAUGENEST, D., NJOH-MOUELLE, E., SIDJOUN, L. et autres, « Echanges et débats », *Droits de l'homme en Afrique centrale : Actes du colloque de Yaoundé (9-11 novembre 1994)*, Yaoundé-Paris, UCAC-Karhala, 1995, pp. 79-87 ;
- DENG, F. M., « Human Rights, universalism and democracy », *Human Rights, Southern Voices*, New-York, Cambridge University Press, 2009, pp. 9-44 ;
- DE KONINCK, T., et LAROCHELLE, G., « Avant-propos », *La dignité humaine : philosophie, droit, politique, économie, médecine*, 1^{re} édition, Collection : débats philosophiques, Paris, Les Presses universitaires de France, 2005, pp. 9-12 ;
- DHOMMEAUX, J., « La typologie des droits de l'homme dans le système universel », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, pp. 265-296 ;
- DONNELLY, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2nd Edition, Ithaca, Cornell University Press, 2003 ;
- ENGLE, E., « Universal Human Rights : A Generational History », *Annual Survey of International and Comparative Law*, 2010, Vol. XII, pp. 219-268 ;
- FALK, R., « Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights », *Human Rights in Cross-cultural perspectives : A quest for consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 44-60 ;
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, 2nd Edition, New-York, Oxford University Press, 2011 ;
- FRANCIONI, F., « Culture, Heritage and Human Rights : an Introduction », *Cultural Human Rights*, Leiden, Koninklijke Brill, 2008, pp. 1-15 ;
- FRANCK, T. M., *The Power of Legitimacy Among Nations*, Oxford, Oxford University Press, 1990 ;
- FREEMAN, M., « Liberal Democracy and Minority Rights », *Human rights: cultural and ideological perspective*, New-York, Praeger, 1979, pp. 31-50 ;
- GAUCHET, M., *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002 ;
- GELY, R., « Identités, confiance sociale et monde commun », *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 2004, n° 112, pp. 1-36 ;
- GELY, R., *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2006 ;
- GELY, R. et SANCHEZ-MAZAS, M., « The philosophical implications of research on the social representation of human rights », *Social Science Information*, 2006, Vol. 45, n°3, pp. 387-410 ;
- GEWIRTH, A., *Human Rights : Essays on Justification and Applications*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 ;

- GHAI, Y., « Universalism and relativism : human rights as a framework for negotiating interethnic claims », *Human Rights, Southern Voices*, New-York, Cambridge University Press, 2009, pp. 109-156 ;
- GOLDSTEIN, D. M., « Whose Vernacular ? Translating Human Rights in Local Contexts », *Human Rights at the Crossroads*, New-York, Oxford University Press, 2013, pp. 111-121 ;
- HAARSCHER, G., « De l'usage légitime de la typologie », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, pp. 24-46 ;
- HABERMAS, J., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986 ;
- HABERMAS, J., « The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights », *Metaphilosophy*, 2010, Vol. 41/4, pp. 464-480 ;
- HANNAFORD, J. F. G., « Truth, Tradition, and Confrontation : A Theory of International Human Rights », *Canadian Yearbook of International law*, 1993, pp. 151-187 ;
- HAULE, R. R., « Some Reflections on the Foundation of Human Rights – Are Human Rights an Alternative to Moral Values ? », *Max Planck UNYB*, 2006, Vol. 10, pp. 367-76 ;
- HERSKOVITS, M. J., « Cultural Relativism and Cultural values », *Cultural Relativism-Perspectives in Cultural Pluralism*, New-York, Random House, 1972, pp. 11-34 ;
- HOWARD, R. E., « Dignity, Community and Human Rights », *Human Rights in Cross-cultural perspectives : A quest for consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 80-100 ;
- JIVAN, V. et FORSTER, C., « What Would Gandhi say ? Reconciling Universalism, Cultural Relativism and Feminism through Women's Use of CEDAW », *Singapore Year Book of International Law*, 2005, pp.103-123 ;
- JOYNER, C. C. et DETTLING, J. C., « Bridging the Cultural Chasm : Cultural Relativism and the Future of International Law », *California Western International Law Journal*, 1990, Vol. 20, pp. 275-314 ;
- JULIVER, P., « Are Collective Rights Anti-Human ? Theories on Self-Determination and Practice in Soviet Successor States », *N.Q.H.R.*, 1993, pp. 267-282 ;
- KANKO, A., *Parce que tu es une fille : Histoire d'une vie excisée*, Waterloo, Renaissance du Livre, 2014 ;
- KENYATTA, J., *Au pied du mont Kenya*, Paris, Maspero, 1960 ;
- KISAACKYE, E. M., *Human rights of women : International instruments and african experiences*, London, Zed Books, 2002 ;
- KOHEN, A., « An Overlapping Consensus on Human Rights and Human Dignity », *Human Rights at the Crossroads*, New-York, Oxford University Press, 2013, pp. 61-71 ;

-LEVI-STRAUSS, C., *Nous sommes tous des cannibales*, La librairie du XXI^e siècle, Paris, Le Seuil, 2013 ;

-LENZERINI, F., *The Culturalization of Human Rights Law*, New-York, Oxford University Press, 2014 ;

-LINDHOLM, T., « The Cross-Cultural Legitimacy of Universal Human Rights : Plural Justification across Normative Divides », *Cultural Human Rights*, Leiden, Koninklijke Brill, 2008, pp. 17-39 ;

-MAHBUBANI, K., « An Asian Perspective on Human Rights and Freedom of the Press », UN Doc. A/CONF.157/PC/63/Add.28, 4 May 1993 ;

-MEYER-BISCH, P., « Redéfinition de l'Etat de droit », *Etat de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 263-276 ;

-MEYER-BISCH, P., « Méthodologie pour une présentation systémique des droits humains », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, pp. 47-85 ;

-MUBIALA, M., « La typologie des droits de l'homme au sein du système africain », *Classer les droits de l'homme*, Collection Penser le droit, Bruxelles, Bruylant, 2004, pp. 369-384 ;

-MUSHKAT, R., « Culture and International Law : Universalism v. Relativism », *Singapore Journal of International and Comparative Law*, 2002, pp. 1028-1042 ;

-MUTUA, M., *Human Rights. A political and cultural critique*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002;

-OUGUERGOUZ, F., *The African Charter on Human and Peoples' Rights : A Comprehensive Agenda for Human Dignity and Sustainable Democracy in Africa*, The Hague, Kluwer Law International, 1993 ;

-PACKER, C. A. A., *Using Human Rights to Change Tradition : Traditional Practices Harmful to Women's Reproductive Health in Sub-Saharan Africa*, Anvers, Intersentia, 2002.

-PANNIKAR, R., « La Notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Diogène*, n°120, 1982, pp. 84-98 ;

-PERRY, M. J., « Are Human Rights Universal ? The Relativist Challenge and Related Matters », *Human Rights Quarterly*, 1997, Vol. 19/3, pp. 461-509 ;

-POLLIS, A., « A new universalism », *Human rights: cultural and ideological perspective*, New-York, Praeger, 1979, pp. 9-27;

-RICARD, M.-A., « Le défi du politique », *La dignité humaine : philosophie, droit, politique, économie, médecine*, 1^{re} édition, Collection : débats philosophiques, Paris, Les Presses universitaires de France, 2005, pp. 87-112 ;

- RILES, A., « Anthropology, Human Rights and Legal Knowledge : Culture in the Iron Cage », *Finnish Yearbook of International Law*, 2004, Vol. XV, pp. 9-38 ;
- RUKOOKO, A. B., « Human Values as the Unifying Reference for Human Rights and the African Perspective », *Ethics, Human Rights and Development in Africa : Ugandan Philosophical Studies (III)*, http://www.crvp.org/book/Series02/II-8/chapter_vii.htm;
- SCHMALE, W., « Human rights in the intercultural perspective and the reorganisation of the international debate », *Human rights and cultural diversity: Europe, Arabic/Islamic world, Africa, China*, Golbach, Keip Publishing, 1993, pp. 3-27;
- SCHUBERT, L. K., Harmonizing Particularity of Religions and Universality of Human Rights : Critique of Traditional « Top Down » Approach and Proposed Alternative », *Religion and Human Rights*, 2009, Vol. 4, pp. 25-40 ;
- STRYDOM, H. A., « The international and public law debate on cultural relativism and cultural identity : origin and implications », *SAYIL*, 1996, n°21, pp. 1-28 ;
- SUPIOT, A., « The Labyrinth of Human Rights : Credo or Common Resource ? », *New Left Review*, 2003, n°21, pp. 118-136 ;
- TARDU, M., « Normes internationales, droits de l'homme et diversité culturelle », *État de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 31-46 ;
- TAVANI, C., « The Protection of the Cultural Identity of Minorities in International Law : Individual versus Collective Rights », *European Yearbook of Minority Issues*, 2010, Vol. 9, pp. 55-92 ;
- TESON, F., « International Human Rights and Cultural Relativism », *Virginia Journal of International Law*, 1985, Vol. 25, n°4, pp. 869-898 ;
- TOIVANEN, R., « Human Rights : A Strumbling Block for the Anthropologist or How Should We Deal with Culture ? », *Finnish Yearbook of International Law*, 2004, Vol. XV, pp. 39-60 ;
- TORIAIRIA, R., « Paradoxes des droits de l'homme », *Droits de l'homme en Afrique centrale : Actes du colloque de Yaoundé (9-11 novembre 1994)*, Yaoundé-Paris, UCAC-Karhala, 1995, pp. 67-78 ;
- TULLY, J., « Two Traditions of Human Rights », *Human Rights, Human Dignity and Cosmopolitan Ideals : Essays on Critical Theory and Human Rights*, Aldershot, Ashgate, 2014, pp. 139-157 ;
- WAHLGREN, P., « The Legitimacy Sphere : Between Law, Culture, Politics and Enforceability », *Law and Society*, Stockholm, Stockholm University Press, 2008, pp. 428-442 ;
- WESTON, B. H., « The Universality of Human Rights in a Multicultural World », *Human Rights in the World Community : Issues and Actions*, 3rd Edition, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006, pp. 39-53 ;

-WINSTON, M. E., (ed.), *The Philosophy of Human Rights*, Belmont, Wadsworth, 1989.

Place Montesquieu, 2 bte L2.07.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/drt

