

LA PROBLEMATIQUE DU RESPECT DES DROITS DE L'HOMME EN AFRIQUE NOIRE

Dr Abdon Nadin LIANGO (liangoabdonnadin@yahoo.fr)

Département de Philosophie
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
&

Dr Aurélie Clémence MOGAKPELY (aurclem@yahoo.fr)

Département de Droit
Faculté de Droit et Sciences Juridique et Politique
UNIVERSITE DE BANGUI

Submitted: 2023-11-14

valued: 2023-11-19

validated: 2023-12-30

RESUME :

Si la réduction de l'homme noir en esclavage a commencé au moment où le monde était pratiquement ignorant des droits de l'homme, la colonisation s'est effectuée lorsque les grands textes fondateurs de ces droits étaient déjà proclamés solennellement à la face du monde. L'Angleterre avait son *habeas corpus* depuis 1679, les Etats-Unis avaient déjà proclamé la Déclaration des indépendances en 1776 et la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 était connue par le monde.

Les droits de l'homme étaient supposés répondre à la question suivante : comment peut-on protéger l'individu indépendamment de sa situation politique ? A ce titre, ils devraient permettre la protection de tous les hommes y compris les étrangers et les sans Etat, en vertu de leur statut international. C'est dans cette situation qu'étaient déjà les noirs d'Afrique qui n'avaient jamais bénéficié d'un statut politique national. Pourtant, ce sont l'Angleterre et la France mères des droits de l'homme avec d'autres nations européennes, qui sont venues déshumaniser les Africains par la colonisation raciale à partir de 1870.

Mots clés : Droits de l'homme, Politique, Colonisation, Protection, Justice.

THE PROBLEM OF THE RESPECT OF HUMAN RIGHTS IN BLACK AFRICA

ABSTRACT:

If the reduction of the black man into slavery began at a time when the world was practically ignorant of human rights, colonization took place when the great founding texts of these rights were already solemnly proclaimed to the world. . England had its habeas corpus since 1679, the United States of America had already proclaimed the Declaration of Independence in 1776 and the French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen of 1789 was known throughout the world.

Human rights were supposed to answer the question: how can we protect the individual regardless of their political situation? As such, they should allow the protection of all people, including foreigners and stateless people, by virtue of their international status. This

Keywords: Human Rights, Politic, Colonization, Protection, Justice

[illegible]

Méthodologie :

La réponse à cet ensemble de questions constitue les pistes de notre investigation. Pour la rigueur scientifique, la cohérence et la clarté de notre démarche proprement historique et analytique, elle nous commande d'envisager la réflexion selon une méthode génétique à deux niveaux d'investigations : d'abord la situation de l'Afrique noire avant la colonisation et le problème de l'application des droits de l'homme dans les sociétés africaines.

A travers cette étude, nous voulons vérifier la position de l'application des droits humains en Afrique.

1. Les Droits de l'homme et le problème de leur ancrage dans les sociétés africaines

Les droits de l'homme sont, à n'en point douter, un produit de la modernité. Celle-ci s'est manifestée entre autres, par la destruction des ordres anciens et le triomphe de la raison (B. Mertz, 1996 : 46). En Afrique notamment, elle a sérieusement mis à mal les fondements de la solidarité sociopolitique dans son ensemble et les formes communautaires de sociabilité. Quand on sait que l'affirmation de l'identité culturelle par un peuple peut compromettre certaines valeurs communes qui fondent l'unité du genre humain et qui confèrent aux droits de l'homme leur universalité. Le choc entre la tradition et la modernité du point de vue du droit, mieux le désaccord entre les droits de l'homme et le droit des peuples mérite d'être résorbé en Afrique lorsqu'on prend en compte la double dimension de l'homme qui est à la fois un être social et un être humain.

L'identité culturelle africaine est enracinée dans la tradition lorsqu'on prend à témoins les éléments d'identification culturelle en Afrique comme la religion, les chants, les danses, les modes d'alimentation, la conception de la beauté, les rites initiatiques, les cérémonies funèbres, les coutumes du mariage entre autres. Mais cette tradition ne saurait désigner ce qui est figé révolu, répétitif, archaïque, immobile, dépassé et relégué au dernier plan. Elle désigne plutôt quelque chose de dynamique, de changeant, de mobile. La tradition a persisté en Afrique même avec l'invasion coloniale. Comme l'observe Hountondji :

On ignore ou feint d'ignorer que la tradition culturelle africaine n'est pas close, qu'elle ne s'arrête pas quand commence la colonisation, mais inclut aussi bien la vie culturelle coloniale et postcoloniale ; que l'Afrique dite moderne est aussi traditionnelle que l'Afrique postcoloniale, au seul sens acceptable du mot « traditionnel », au sens où la tradition n'exclut pas mais implique au contraire, nécessairement, un système de discontinuité (P. Hountondji, 1976 : 228).

1.1. La question de la négritude et de l'identité culturelle africaine

Dans les quelques exemples qui ont devancé le mouvement de revendication d'identité culturelle en Afrique, en l'occurrence la Négritude et l'authenticité, on peut constater que ce sont des réactions secrétées par une situation précise : lorsque la culture occidentale nie les valeurs de la culture africaine. Alors que dans la situation normale prouve que le même groupe n'éprouve aucun besoin de proclamer son identité culturelle pour exister, dans le cadre du combat suscité par la négation des valeurs de l'autre, l'autre revendique ce qu'on rejette de son identité culturelle. L'exemple de la Négritude montre que, rejeté par le mouvement assimilationniste hors du champ de la production de valeurs culturelles fiables, le Nègre réhabilite comme valeurs positives, les valeurs considérées comme négatives par le colonialiste. Telle est la situation de l'identité culturelle en Afrique qui est comme une conservation de la tradition contre la modernité.

Les coutumes elles-mêmes sont perçues comme supranaturelles, indépendantes de toute décision humaine. Elles émanent de sources surnaturelles ou naturelles relevant en tout cas d'un ordre immuable et inaltérable. Ces coutumes sont considérées comme porteuses d'un sens reçu qui va de soi. Leur existence en tant qu'institution est imputée à des instances transcendantes ou immanentes échappant à l'emprise des hommes. Or, on peut remarquer avec Castoriadis (1996) que : « la loi n'est jamais donnée par quelqu'un d'autre, elle est toujours la création de la société. Mais dans L'écrasante majorité des cas, la création de cette institution est imputée à une instance extrasociale ».

On comprend dès lors que la conception du droit soit exclusivement celle d'un droit objectif en ce sens qu'il trouve son fondement dans les lois de la nature. Ceci se vérifie aussi bien dans l'Antiquité gréco-romaine, le Moyen-Âge européen que dans l'Afrique traditionnelle et précoloniale et s'est transposé dans l'Afrique postcoloniale. La vision dominante du monde y est holiste. La prééminence est accordée au corps social formant un tout et les individus sont considérés comme de simples parties de ce tout, mieux un microcosme dans un macrocosme. Cette conception collectiviste du droit peut-elle se comprendre en rapport avec la proclamation des libertés individuelles que prônent les droits de L'homme ?

La dignité consubstantielle à chaque personne humaine fait qu'on ne serait admettre d'exclusivité ou de discrimination. Le principe de l'égalité des êtres conduit impérativement au rejet de toute forme de clanisme, d'ethnocentrisme ou de racisme. La sûreté de l'individu interdit la torture et tout traitement cruel, inhumain ou dégradant au nom des droits de l'homme qui sont représentés par Mertz (1996 : 46) comme «la plus haute expression que l'on puisse avoir de sa propre dignité ». En tout

état de cause, si les droits de l'homme manifestent des valeurs, comment sont-ils vécus en Afrique ?

1.2. Les valeurs communautaires africaines et les droits de L'homme

Le philosophe et penseur Hannah Arendt conçoit l'humanité du point de vue purement politique de sorte que l'accès à l'humanité et l'accès à la sphère politicojuridique sont pratiquement identiques. Mais, il ne s'agit pas pour elle de dire, selon les termes d'Etienne Balibar, que « seule la communauté crée des droits positifs » (Balibar, 2007 : 55) ou qu'il faut retourner à la notion antique de *zôon politikon*. Sa position est plus radicale : hors de la communauté politique, en tant que réciprocité d'actions, « il n'y a pas d'êtres humains ». En effet, pour Arendt, l'humanité implique le fait d'avoir une place dans le monde, des actions perçues comme étant celles d'un agent responsable, des opinions écoutées. Il faut également que l'homme soit reconnu comme un sujet de droit plein et entier par ses pairs. A ce titre, « il faut dire en toute rigueur, écrit Balibar, que les humains 'sont leurs droits' ou existent par eux » (Balibar, 2007 : 55). Une telle humanité ne peut avoir de sens que pour les hommes qui possèdent un statut politique national et qui sont reconnus comme membres d'une communauté politique donnée.

Or, les Africains vivaient dans des sociétés sans Etat. Cette absence d'Etat a fait dire à Hannah Arendt, selon les termes de Sonia Dayan Herzbrun, que « les indigènes de l'Afrique noire sont incapables de se constituer en corps politique ». Il y avait certes des empires, des groupes organisés et disciplinés, mais pas un gouvernement au sens moderne du terme, encore moins un espace politique au sens arendtien (un entredeux, un cadre de réciprocité d'actions).

Si l'absence d'espace politique n'a pas permis l'application des droits de l'homme au Noir, comment peut-il alors instaurer ses droits humains ? En quoi, le droit d'avoir des droits peut-il avoir un sens pour lui ? Est-ce qu'on peut parler des valeurs communautaires africaines ?

L'intention d'Arendt n'est pas d'écarter un peuple des droits humains, encore moins de l'humanité. Seulement, elle n'accepte pas que les droits de l'homme soient considérés comme des droits naturels applicables à l'homme sans considération de son statut politique. Tout au contraire, elle estime, relève Anne Marie Roviello, que le droit de l'homme est le « droit pour l'homme 'naturel' de s'ouvrir à sa dimension institutionnelle, qui est le droit à l'apparaître, comme droit à l'égalité et à la liberté dans le partage du monde » (A.M. Riviello, 1987 : 212). Cela suppose que tous les hommes sont, sans considération de la couleur de la peau, aptes à la politique et à devenir des humains. C'est pourquoi, dit Arendt, « si dans une communauté blanche, un Nègre est considéré comme un Nègre et uniquement comme tel, il perd en même

temps que son droit à l'égalité, cette liberté d'action qui est spécifiquement humaine ». Dans un tel cas, ajoute-t-elle, « tous ses actes sont alors interprétés comme les conséquences nécessaires de certaines qualités nègres ; il devient un certain spécimen d'une espèce animale appelée Homme » (Hannah, 2002 : 606). Ce n'est pas la condition biologique, mais les actions, qui doivent caractériser l'humain. Il s'agit pour elle de signifier que l'humanité réside dans l'artificialité, la politique et la reconnaissance mutuelle.

C'est donc au nom du 'droit d'avoir des droits', en tant que droit de « vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions et le droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée » (Hannah, 2002 : 606) que les Africains pourront accéder à l'humanité. Pour cela, ils devraient s'organiser politiquement car « l'homme naturel n'accède à son humanité qu'en instituant celle-ci ». A ce niveau, l'élève de Heidegger est claire, puisque c'est l'absence de l'Etat et des droits nationaux qui a entraîné la non application des droits de l'homme, il faut alors, conformément à l'ordre mondial, où le droit n'est garanti que par l'Etat, procéder à la restauration ou à « l'établissement des droits nationaux comme le prouve le récent exemple de l'Etat d'Israël » (Hannah, 2002 : 603).

Si pour Israël, il s'agissait de reconquérir un territoire perdu et que pour les apatrides du XX^{ème} siècle, il était question de retrouver une citoyenneté perdue, il fallait pour les Africains l'institution d'une communauté politique neuve, étant donné qu'elle n'avait jamais existé auparavant. Les Africains devaient alors lutter pour les indépendances, condition fondamentale pour la reconnaissance juridique et politique des Etats. C'est en étant indépendant que le peuple africain devrait, comme le peuple Juif, « prendre place dans la communauté des nations, et y prendre place politiquement, c'est à dire en répondant de ces actes et en prenant part à la détermination de son destin » (Hannah, 2002 : 113). Cela devient une réalité à partir des années 1960 où, selon l'expression d'Ahmadou Kourouma, les indépendances se « ruèrent sur l'Afrique comme une nuée de sauterelles » (A. Kourouma, 1970 : 24). Les républiques africaines sont nées. Les Africains sont devenus membres des communautés politiques nationales et de la famille des nations. C'est la réalisation du droit d'avoir des droits. Nous précisons que la question d'identité culturelle en Afrique peut être perçue en rapport aux enjeux éthicopolitiques des droits de l'homme. En Afrique, comme le note Mbaye (2002 : 187) :

Le droit n'est pas conçu comme une sorte d'épée mise entre les mains de l'individu pour lui permettre de se défendre contre le groupe. Il est plutôt considéré comme un ensemble de règles protectrices de la communauté dont l'individu fait partie.

Il ne s'agit pas ici de nier la part de liberté dont peut se prévaloir un individu

dans la communauté africaine, mais de s'interroger sur cette conception individualiste du droit véhiculée par les droits de l'homme et la conception collectiviste du droit qui se dégage in fine dans les cultures africaines. L'essentiel étant axé sur les rapports de l'individu avec la société. Selon les communautaires¹ qui valorisent le relatif par rapport à toute forme d'universalisme, l'homme est toujours un être situé dans une société avec une tradition qui le détermine entièrement. Ses valeurs morales et juridiques ne sont rien d'autre que celles que la société lui transmet. De ce fait, on peut dire qu'en Afrique, les êtres humains tirent leur substance de la communauté à laquelle ils appartiennent ; leurs valeurs et croyances procèdent de la collectivité et l'important est l'intégrité du groupe et non l'autonomie des personnes (cf. Mbem André Julien 2005). En Afrique, l'individu et ses droits sont enveloppés dans la protection assurée à tous, par la famille et les autres communautés. Il y a symbiose dans la solidarité.

1.3. Les valeurs politiques et morales propres à l'Afrique

Les fondements des normes éthiques, politiques et juridiques ne se trouvent pas ici dans le sujet, mais dans l'ordre social qui est conçu comme la norme de référence. La raison en est que l'Afrique a sa tradition, ses valeurs morales et religieuses. Or la culture est ce par quoi l'individu découvre une vision du monde dans laquelle il fonde sa personnalité. Comme le fait remarquer Morin, « C'est la culture et la société qui permettent l'accomplissement des individus » (E. Morin, 2000 : 58). Ainsi, la diversité culturelle permet à chaque peuple d'affirmer son identité. L'affirmation de l'identité culturelle est en soi légitime. Mais, peut-on, au nom de ce droit à la différence, déroger aux principes éthiques universels qui sous-tendent la valeur inaliénable de la personne humaine ?

La particularité des droits de l'homme, précisément, est qu'ils sont des droits exigibles dans le cadre d'un ordre étatique moderne. L'exercice des droits de l'homme suppose une vie politique qui accorde une place centrale au sujet de droit et non celle qui l'enfonce dans des valeurs traditionnelles dont certaines peuvent se révéler dégradantes et humiliantes tels que certains rites initiatiques et certaines cérémonies de veuvage.

L'enjeu majeur des droits de l'homme dans le contexte africain réside dans le lien entre l'individu et la communauté. Les droits de l'homme se présentent comme l'accomplissement de la modernité, c'est à dire de ce qui, au sein de la société, assure

¹ Pour une large compréhension de la théorie communautariste, voir notamment Charles Taylor (1994) : *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier et *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil, 1998, Will Kymlicka (2001) : *La Citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boreal, Mead Benichou (2006): *Le multiculturalisme*, Rome, Éditions Breal, Patrick Savigan (2009): *Le multiculturalisme*, Paris, PUF.

le principe du renouvellement en vue d'une autonomie individuelle et collective. Des lors, il convient de repenser la communauté en Afrique, non comme cage répressive et autoritaire, mais comme libre choix fondé sur la conscience que la reconnaissance de la différence et des particularités culturelles ne se donne que dans la réciprocité des relations en rapport avec des principes qui respectent la dignité humaine.

2. LES DROITS DES PEUPLES EN AFRIQUE

Lors des négociations pour l'adoption de la Charte africaine des Droits de l'Homme et des peuples (Kéba Mbaye, 2002 : 172), deux pays appartenant au groupe dit progressiste, en l'occurrence la Guinée et Madagascar, ont obtenu des autres Etats parties que les droits de peuples soient consacrés au côté des droits de l'Homme². En faisant cette proposition, les deux Etats avaient en vue les relations internationales africaines avec les autres régions du monde mais tout particulièrement avec l'occident, impliquant ainsi que les droits des peuples étaient les droits des Etats. L'explication officielle toutefois donnée à cette adjonction des droits des peuples consista à légitimer ceux-ci sur le droit traditionnel africain, d'essence communautaire. Comme le souligne le juge Kéba Mbaye :

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. Ceci explique l'importance qu'elle accorde aux droits collectifs et d'une manière générale justifie ces dispositions relatives à la solidarité nationale et internationale. (2002 : 173).

Cette approche a été soutenue par une grande partie de la doctrine africaniste en particulier. Des auteurs ont toutefois remis en cause l'approche *étatiste* des droits des peuples et préconisé que ceux-ci devraient également être envisagés dans la sphère *infraétatique*. La présente contribution se propose d'examiner les deux approches *étatiste* et *infraétatique* des droits des peuples afin d'évaluer leur pertinence respective, à la lumière de la pratique nationale des Etats africains, des travaux de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples et des activités pertinentes d'organisations internationales à vocation régionale et universelle auxquelles ces Etats participent avant de procéder toutefois à cette analyse, il convient de cerner au préalable le concept de peuple dans la réalité contemporaine africaine.

Dans le discours officiel et populaire africain, le concept de peuple est utilisé pour désigner principalement trois réalités dans une perspective comparative avec d'autres entités. Premièrement, le terme *peuple* s'impose dans le langage courant

² La Charte consacre en effet, le droit des peuples à l'égalité et à la non-discrimination (article 19) ; le droit des peuples à l'existence et à l'assistance (article 20) ; le droit des peuples à la libre disposition de leurs ressources naturelles (article 21) ; le droit des peuples au développement économique, social et culturel (article 22) ; le droit des peuples à la paix et à la sécurité (article 23) et le droit des peuples à un environnement satisfaisant (article 24).

lorsqu'il s'agit d'identifier les populations africaines par rapport aux populations, des autres régions du monde (Amérique, Asie, Europe, et Océanie). On parle ainsi de *peuple africain*. C'est la dimension régionale du concept de peuple. Deuxièmement, les dirigeants et les populations d'un pays se réfèrent souvent à la terminologie *peuple* pour se distinguer des populations des autres pays africains et étrangers. Ainsi, l'on parlera au Cameroun du *peuple camerounais* pour distinguer les populations camerounaises, par exemple, des populations de la Centrafrique, du Congo, du Gabon, de la Guinée Equatoriale, du Nigéria ou de la France. Cette étymologie est du reste largement utilisée dans la plupart des Constitutions des Etats africains sous la formule consacrée : « nous, peuples de tel pays, ... » (Kamto, 2000 : 142-143). C'est cette dimension nationale qui a prévalu dans le cadre de la décolonisation et dans celui de l'Etat nation postcolonial. Enfin, troisièmement, dans le cadre national ou interne des Etats africains, plusieurs communautés ont eu recours à la dénomination de *peuple* pour marquer leur différence avec les autres composantes de la population du pays. Cette approche infraétatique s'oppose à la notion de peuple telle qu'appréhendée dans le cadre de l'Etat nation postcolonial.

Bien que l'approche étatique soit privilégiée dans la mise en œuvre des droits des peuples, la pratique des Etats ou des Organisations Internationales, notamment africaines, témoigne la dimension infraétatique de ces droits. Nous précisons que la dimension internationale des droits des peuples est celle retenue par les tenants de la thèse *étatiste* et qui s'exprime avec force dans le cadre de la décolonisation africaine et 3de la protection de l'environnement (en particulier contre l'importation des déchets dangereux à exemple de la Guinée Conakry et celui de la Côte d'Ivoire).

La décolonisation africaine est proclamée par la résolution 1514 (XV) de l'Assemblée Générale des Nations Unies du 14 Décembre 1960 sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes a été consacré par la Charte constitutive de l'OUA. Et l'Acte constitutif de l'Union africaine et a été consolidé par la règle du respect des frontières héritées de la colonisation (Fall, 1972 : 60). C'est pour assurer sa pérennité dans l'ère postcoloniale que les Etats africains ont notamment adopté la Convention de Libreville de 1977 sur l'élimination du mercenariat en Afrique, pratique mettant en danger l'indépendance des nouveaux Etats. L'approche africaine du mercenariat s'est imposée à l'ONU (2002 : 15) ; qui, se fondant sur l'expérience africaine en la matière, a nommé un rapporteur spécial sur l'utilisation du mercenariat comme moyen d'empêcher l'exercice du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. La fonction décolonisatrice du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes auxquelles les Etats parties s'engagent stipule ceci :

A libérer totalement l'Afrique dont les peuples continuent à lutter pour l'indépendance véritable de leur dignité et (...) à éliminer le colonialisme,

l'apartheid, le sionisme, les bases militaires d'agression et toutes formes de discrimination, notamment celles fondées sur la race, l'ethnie, la couleur, le sexe, la langue, la religion ou l'opinion publique (*Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*, préambule, §.9.).

La pratique des Etats africains et les travaux de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples et des Nations Unies attestent de la prise en compte de la dimension infraétatique des droits des peuples, avec toutefois des limites inhérentes à l'ordre constitutionnel de ces Etats et à certains principes fondamentaux régissant les relations internationales africaines.

De tout ce qui précède, il convient de conclure à la pertinence du double dimension, étatique et infra étatique, des droits des peuples en Afrique. Toutefois, la tendance des Etats africains et des organisations internationales et de leurs organes subsidiaires, y compris la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, est de privilégier les aspects économique, social et culturel de ces droits, au détriment de leur dimension politique. Compte tenu de la situation prévalant sur le continent (conflits internes, guerres, mutineries etc.), le moment n'est peut-être pas venu de mettre l'accent sur cette dernière. Bien au contraire, l'approfondissement des aspects économique, social et culturel des droits des peuples est susceptible de contribuer au développement d'un climat de tolérance et coopération intercommunautaires favorables à l'exercice futur du droit à l'autodétermination politique.

2.1. L'adéquation entre la tradition et la modernité pour l'effectivité du droit en Afrique

De nos jours, il n'y a plus de Droit reconnu unanimement par les paysans d'une même terre, ni d'autorité acceptée par eux comme légitimement habilitée à faire appliquer sans contrainte quelque règle que ce soit. A l'époque contemporaine, les guerres « civiles », la délinquance d'État et la criminalisation de la vie politique font de beaucoup de gouvernements africains des correspondants avérés des diverses mafias, l'Afrique apparaît comme un continent sans lois. On trouve des autorités de fait (les autorités légales reconnues dans l'arène internationale n'ont de pouvoir que celui que leur laisse l'ancienne métropole et d'effectivité que celle que leur laissent les autorités locales) qui imposent leur volonté, contre la coutume et contre la loi, mais on trouve de moins en moins de Droit.

L'introduction du Droit écrit a été un échec car, au mieux elle n'a servi à rien, au pire, elle a contribué à déstabiliser et à ruiner les sociétés paysannes. Les autorités locales, chefferies précoloniales, chefferies d'origine coloniale et administrations de l'État indépendant (Justice, Police, Gendarmerie, Préfectorale...) entrent de nos jours en concurrence pour appliquer des règles devenues concurrentes : normes étatiques (Droit « moderne ») impossibles à appliquer tant elles sont en dehors de la réalité,

coutumes « revues et corrigées » par la « chefferie traditionnelle », élucubrations jurisprudentielles, voire décisions arbitraires de fonctionnaires despotiques.

La mise en place du Droit par la force de l'ordre étatique colonial sapa les bases des sociétés africaines. L'ancienne société d'entraide, qui reposait sur de puissantes réserves en grains, fit place à une société où l'on mit en concurrence des individus ruinés ; les hiérarchies anciennes n'existent plus que comme survivances folkloriques d'un passé oublié. Ces autorités, les seules à être vraiment « traditionnelles », ne se soumirent pas, dans leur immense majorité, à l'autorité coloniale.

2.2. L'organisation et la gestion du pouvoir en Afrique

« L'avènement de la démocratie » amena son lot de souffrances pour les Africains. Les partis politiques nouvellement créés (lorsqu'ils existent réellement) eurent à cœur de contrôler une ou plusieurs circonscriptions (« ethniques » pour la plupart). Pour ce faire, ils placèrent, dans ces circonscriptions, des hommes de taille à qui ils laissèrent la bride sur le cou, ou bien ils s'allièrent avec un notable du lieu. Aux autorités antérieures qui gardent un certain pouvoir de contrainte tant qu'elles ont des armes (chefferie administrative, administrations territoriales plus ou moins autonomes) s'ajoutent donc les hommes du « parti du Président », quand il y a monopartisme de fait, ou des partis qui le peuvent lorsqu'il y a pluripartisme réel.

Dans cette compétition pour le pouvoir local, celui qui a le plus d'armes, le plus de nervis et l'appui du Président, est le mieux placé pour imposer son ordre. Cependant, on ne sait pas ce qui détermine quoi : est-ce le soutien présidentiel qui entraîne la possession d'armes et d'hommes de main ou est-ce la possession d'hommes de main et d'armes qui entraîne le soutien du Président ? Il va de soi que tous les fonctionnaires et tous les membres des forces de l'ordre, non seulement ne sont pas des bandits associés aux camarillas militaro-mafieuses qui gouvernent l'Afrique, mais encore, dans le contexte que l'on vient de décrire, une majorité résiste encore, malgré la misère, à la barbarie galopante.

Depuis le début de la conquête, chacun (administration française coloniale, coopération internationale, églises, État indépendant, ONG...) a voulu civiliser la « brousse » en y introduisant un Droit qu'il croyait être, sinon parfait, du moins « plus évolué » que les coutumes « ancestrales ». Tout en se référant aux Droits anciens (au nom de la « Négritude » ou de « l'Authenticité »), on voulut « moderniser » l'Afrique en « améliorant » ses coutumes telles que les « savants » les avaient énoncées. Les conquérants ne se contentèrent pas de bouleverser les structures sociales en introduisant des religions nouvelles ou en créant de nouvelles formes de chefferies : ils importèrent des règles absurdes aux yeux des paysans. On en citera quelques-unes.

Au nom de « l'intérêt général », et au détriment de la sécurité alimentaire, on obligea les cultivateurs à produire pour le marché mondial, des plantes étrangères (riz, coton) qui venaient en concurrence avec les cultures vivrières traditionnelles. Désormais, le paysan n'ayant plus le temps de s'y consacrer, les cultures vivrières sont produites en quantités insuffisantes pour constituer des réserves de grain susceptibles de garantir une consommation normale en cas de déficit pluviométrique passager : on finance le budget de l'État (aujourd'hui, on rembourse la dette extérieure) en mettant en place les conditions de la famine. Bien entendu, le « Droit moderne » s'applique, qu'il s'agisse de la législation coloniale non abrogée ou de la législation de l'État indépendant. Or, ce « Droit moderne » réserve souvent des surprises : dans la mesure où il est connu des autorités chargées de l'appliquer.

Les systèmes juridiques des États d'Afrique noire sont devenus, au fil des temps, des machines infernales dont le seul but semble être de donner tort au justiciable. Les « démocrates » des institutions de l'ONU ou de l'Union européenne (les seuls qui aient l'argent pour mettre en œuvre leurs « projets ») ne pouvant pas rester insensibles à cette situation, envoient des « experts » pour réformer et harmoniser le Droit. L'effet de ces réformes, qui n'ont souvent rien à voir avec la réalité du terrain, est d'augmenter la pagaille, de développer l'esprit critique des populations par rapport à la prétendue « science » des Blancs, et de creuser la dette extérieure de l'État (ces « projets » sont souvent financés par des prêts consentis aux États africains).

Qu'est-ce qui pousse le paysan à adhérer à la coutume ou à appliquer le Droit ?

Il n'y a pas de Droit s'il n'y a pas d'autorité qui contraigne le sujet à appliquer les règles émises par le législateur alors que l'application de la coutume résulte d'un processus de négociations entre les communautés jusqu'à l'adhésion de toutes les composantes de la société à la solution dégagée par les négociations. Nous voulons aussi en fin de compte signifier que : les rapports entre la tradition et la modernité sont souvent présentés sous le prisme d'une opposition qui les rend irréductibles l'une à l'autre. Le défi est pourtant de trouver une harmonie qui préserve la place des traditions dans un monde résolument moderne. Les États africains doivent être intégrateurs de la diversité ; ils doivent accepter de partager leurs pouvoirs d'édition des normes en particulier, et de régulation en général avec les autres acteurs générateurs de la norme comme les collectivités territoriales, les cellules familiales, les communautés traditionnelles ou religieuses.

2.3. Résorber la tension entre la tradition et la modernité en Afrique

La tension entre la tradition et la modernité qui se durcit de plus en plus en Afrique apparaît comme un obstacle de taille sur la route du développement économique, politique et social. Une certaine tendance voudrait résoudre cette tension

par un retour à la tradition, par un refus de la modernité considérée comme la négation de la tradition. La fidélité à l'Afrique ne pouvant s'accompagner d'une fidélité à l'Occident, l'authenticité africaine passe par le refus des valeurs occidentales. Cette attitude de repli sur soi est cependant suicidaire pour les cultures africaines. Une autre tendance voudrait que la solution passe par la suppression de la tradition au bénéfice de la modernité. Ici la modernité est identifiée aux valeurs de progrès et la tradition aux forces rétrogrades et négatives.

Mais cette modernité qui évacue la tradition africaine se confond elle aussi avec l'unilatéralité des valeurs occidentales, qui se posent comme la panacée à tout progrès. Tout se passe ici, comme si l'Afrique ne devait rechercher la solution à son isolement culturel que dans une tragique dilution dans l'occidentalisation, comme si elle éprouvait quelque dégoût envers son patrimoine culturel propre. Les Africains qui pensent ainsi rejoignent les tenants de l'ethnocentrisme occidental. Or, cette thèse de la supériorité supposée de la civilisation occidentale sur les valeurs africaines dresse la modernité contre la tradition. C'est elle qui a motivé, on le sait, la Traite Négrière, la colonisation et la néocolonisation politico-économique et culturelle dont fait encore l'objet le continent africain.

Au moment où l'Occident lui-même traverse une crise profonde de civilisation, il devient problématique pour l'Afrique de vouloir chercher son salut dans les idéologies de l'Occident. La solution n'est donc pas dans cette négation de la tradition africaine au profit de la modernité essentiellement occidentale, pas plus qu'elle ne peut résider dans le refus de la modernité par un retour à la tradition. Toutefois, il ne s'agit pas, pour l'Afrique, de refuser les apports de l'Occident. Il s'agit davantage pour l'Afrique de situer non seulement les niveaux des contacts indispensables, mais aussi les limites et les conditions qu'il faut assigner aux valeurs que l'Afrique doit accepter comme facteurs positifs de son enrichissement, comme éléments stimulants de sa propre créativité. Les valeurs propres à l'Afrique sont donc appelés à évoluer au contact de celles des autres peuples, contact devenu inévitable et même salubre aujourd'hui dans le contexte de la mondialisation. Dans la rencontre féconde avec les idéologies étrangères, l'Afrique n'a de chance de répondre à cet appel, que si son patrimoine culturel témoigne d'un réel dynamisme créateur.

Les sociétés africaines restent caractérisées par une vision théocentrique de la vie ou tout est lié ; le naturel et le surnaturel, les comportements humains et les phénomènes naturels, le profane et le sacré s'entremêlent. Les traditions africaines sont essentiellement basées sur le rôle central joué par la famille, le clan, le lignage, la communauté, ou la solidarité entre les membres du groupe est un facteur clé qui rend difficile la distinction, par exemple, entre obligations juridiques et obligations morales, et entre obligations envers autrui et le groupe dans son ensemble. Bien entendu, cette

vie traditionnelle africaine pour ainsi dire solidaire ou les valeurs sont ancrées dans le social est mise en mal par les normes étatiques dont la visée s'inscrit à n'en point douter dans la modernité.

L'intégration des traditions dans un projet qui répond aux défis du monde actuel suppose que l'on identifie précisément les rôles qu'elles peuvent jouer. Les traditions, on le sait, sont une composante de la mémoire collective, des mythes fondateurs dont chaque société a besoin pour exister en soi et à l'égard des autres et pour se développer harmonieusement en assurant la prospérité, la sécurité et la paix entre les communautés et les individus qui l'instituent. Elles manifestent de la diversité à la fois du corps social et des mécanismes de régulation et de réglementation. Leur reconnaissance et leur prise en compte renforcent la légitimité de la législation étatique et peuvent permettre particulièrement de renforcer le lien social notamment par la représentation des pouvoirs traditionnels dans les institutions, étant entendu que cette représentation suppose que l'on s'interroge fortement sur les modalités de leur réhabilitation au regard de leur état actuel de démantèlement. En Afrique, les mécanismes traditionnels présentent encore une grande utilité comme outil de réglementation et de régulation non seulement en raison des valeurs qui les sous-tendent mais aussi parce qu'ils sont mieux ancrés dans les communautés. L'idéal en Afrique serait de les articuler avec les mécanismes modernes de régulation sociale afin de réaliser l'effectivité du droit qui doit s'inscrire à la fois dans la tradition et dans la modernité.

2.4. Articuler ensemble la norme juridique et la norme sociale

La coutume et, plus globalement, le droit traditionnel ne peut constituer qu'une source sociale pour le droit positif dans un État moderne. Et lorsque le droit écrit par l'État ne correspond pas aux règles sociales en vigueur, il demeure dans l'ombre des normes sociales juridicisées. Alors se pose la question de savoir comment des textes, même adoptés par un corps législatif, peuvent prétendre poser le droit en niant l'existence des coutumes. Il semble bien que la norme juridique positive doive émaner de normes sociales et reconnaître les légitimités locales. Selon les tenants du positivisme juridique dont Hans Kelsen (1999) est un éminent représentant, le droit est un phénomène social. La société établit des règles destinées à régir son fonctionnement et à organiser les relations économiques ou politiques des personnes physiques qui la composent. (Aubert, 2004 : 21).

La norme sociale fonde des conduites régulières qui ne se transforment pas toutes en droit, quoique la notion de droit social développée par Leon Duguit définisse le rapport existant entre l'individu et le groupement social dont il fait partie. La société globalise cet ensemble de comportements, d'usages locaux, parmi lesquels certains sont juridicisés en fonction de leur importance pour la cohérence du groupe et sa

reproduction. Les normes sociales ne deviennent également juridiques que lorsque la masse des consciences individuelles est arrivée à comprendre que la sanction matérielle de cette norme peut être socialement organisée.

Le langage de la règle du droit ne décrit pas tout l'univers social, car son énoncé ne rend compte que d'un aspect des pratiques de la société, ce qui veut dire que, en dehors du droit, on trouve dans la société des pratiques, des habitudes, des actes issus de l'expression de chacun et découlant d'une psychologie individuelle plus ou moins modulée par le groupe. Cependant, le propre du droit consiste à mettre en forme des pratiques qui se conformeront à un référent formalisé. Les conduites humaines sont guidées par des principes qui imposent l'ordre dans l'action, les schèmes pratiques, et des principes de jugement, les schèmes informationnels comme ceux de classement, de hiérarchisation, de division, de vision permettant d'opérer une perception diacritique, c'est à dire une distinction de la forme et du fond, de l'important et du superficiel, du central et du secondaire, de l'actuel et de l'inactuel. Le législateur ne va pas s'en prendre à toutes les conduites, mais uniquement à celles qui génèrent un risque, de telle sorte que le degré de codification varie selon le degré de risque.

CONCLUSION

Le droit n'est donc pas une abstraction mais une réponse à un besoin d'organisation formelle de la société. Il part de schèmes élaborés sur la base des données culturelles pour aboutir à la règle juridique. À ce niveau s'effectue la synchronisation entre les normes juridiques et sociales. Quelle que soit la règle codifiée qui devient de ce fait un nouveau droit législatif, elle doit provenir du fond culturel. Ceci signifie que le droit et la société sont en relation d'interdépendance et nous conduit à nous interroger à la fois sur l'opportunité et sur l'impact de l'apport d'un droit exogène. Le droit peut-il être cet instrument qui transforme ou bouleverse les comportements sociaux ? Comment une loi peut-elle s'appliquer sans tenir compte des réalités et des diversités locales ? L'origine de la formation du droit répond à ces questions.

La société moderne transforme la plupart des choses en biens monnayables et les responsables politiques africaines subissent l'attrait de l'uniformisation dont le modèle demeure le Nord. Mais que deviennent les légitimités locales dans les sociétés qui accordent autant d'importance au monde végétal, au monde animal comme au monde humain ? Les instances reconnues localement demeurent pourtant incontournables. Le constat amer montre en effet que les États africains n'ont réellement conçu les autorités locales que comme un simple prolongement des administrations centrales. Ils ont le plus souvent dénié toute reconnaissance aux institutions locales qui ne servent pas directement les besoins et les intérêts de l'administration, même dans les cas où ces institutions remplissent un rôle essentiel

dans la production et la gestion locale des ressources. Il s'en est suivi anarchie et gaspillage et avec la pénurie de plus en plus grande des ressources, la nécessité s'est vite fait sentir de faire appel aux institutions locales pour faire face aux problèmes. La reconnaissance de la légitimité locale devient indispensable pour une résolution efficace et durable des problèmes en Afrique.

La norme juridique, en Afrique, émane de la norme sociale dont elle constitue la codification des pratiques. C'est pourquoi, la réalité culturelle est une donnée que le droit ne peut occulter puisqu'il la recouvre. La sociologie du droit souligne, à ce propos, que le droit émane bien des hommes qui le plient à leurs intérêts mais aussi à leur prudence. Flexible est le droit soumis à la volonté des hommes, sans quoi la dynamique sociale ne cesserait de se briser en remettant perpétuellement en question le lien social.

Références bibliographiques

- Aubert J. L. (2004) - *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Paris, Dalloz.
- Balibar E., (2007), *Impolitique des droits de l'homme. Arendt, Le droit aux droits et la désobéissance civile*, Erytheis, n°2, pp.57-85, in http://idt.uab.es/Erytheis/balibar_fr.htm, consulté le 25 Mai 2013.
- Bonfour A., (2002)- *La résurgence culturelle berbère*. Vivant Univers, n°460.
- Castoriadis C. (1996) : *La montée de l'insignifiance Les carrefours du Labyrinthe IV*, Paris, Seuil.
- Charte africaine des droits de l'homme et des peuples
- Duguit L. (2003) - *L'État, le droit objectif et la loi positive*, Paris, Dalloz.
- Eboué F. (1941), *Politique indigène de l'Afrique équitable française*.
- Fall I., (1972)- *Contribution à l'étude du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes en Afrique*, thèse, Université de Dakar, Paris.
- Hannah Arendt., (1982)- *L'Impérialisme*, trad. Marthe Leiris, Paris, Fayard.
- Hannah Arendt., (2002)- *L'Impérialisme in les origines du totalitarisme*, Paris.
- Hannah Arendt, *Penser l'évènement*.
- Hope John, (1984)- *De l'esclavage à la liberté, histoires des afroaméricains*, trad. Cathérine Kieffer, Paris, ed. Caribéenne.
- Hountondji P. (1976) : *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspero.
- Kamto M. (2000) - *Constitutions et principes de l'autonomie constitutionnelle* in *Constitutions et droit international*, Recueil des Cours, Vol. 8, Académie Internationale de droit constitutionnel, Tunis, Centre de publication Universitaire.

- Keba Mbaye (2002) - *Les droits de l'homme en Afrique*, Paris, Pedone, p.187.
- Kouassigan G.A. (1966)- *L'homme de la terre*, Paris, BergerLevrault, p.16.
- Kourouma A. (1970) -*Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil.
- Mbaye Kéba, « *Le concept africain des droits de l'homme* » in *Bulletin africain des droits de l'homme*, Vol. 36.
- Mbaye Kéba, (2002) - *Les droits de l'Homme en Afrique*, 2éd. Paris, Pédone.
- Mbem André Julien (2005) : *Mythes et réalités de l'identité culturelle africaine*, Paris, L'Harmattan.
- Mertz B. (1996) - *L'État de droit en accusation*, Paris, Kime.
- Morin E. (2000) - *Les sept savoirs nécessaires pour l'éducation du future*, Paris, Seuil.
- Nahum F. (1998) - *Ethiopia: « Constitution for a Nation of Nations »* *Revue de la Constitution Internationale de Juristes*, n° 60, p.94.
- Nations Unies, (2002) - *L'Impact du mercenariat sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*, Genève/ New York, Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'Homme (fiche d'information n° 28).
- N'daye Mamadou Ablaye, Sy Alpha Amadou (2006) - *L'Afrique face au défi de la modernité*, DakarFann, Éditions Panafrica.
- Olawade Elias Talism (2000) - *La nature du droit coutumier africain*, Présence africaine.
- Ramcharan B. G. (2002) - *The protection of Minorities in Africa* in G. Alfredsson, et M. Stravropoulos (éds.) *Justice Pending: Indigénous Peoples and other Good Causes*, Mélanges *Ericka Daes*, la Haye, Kluwer, *Law International*.
- Riviello A. M. (1987) - *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, OUSIA, p.212.
- Senghor L. S. (1971) - *Négritude ou servitude ?* Yaoundé, Clé.
- Union Africaine, (2003) - *15^{ème} rapport annuel d'activités de la Commission Africaine des droits de l'homme et de peuples*, Banjul.
- Vanderlinden J. (1983) - *Les systèmes juridiques*