

Droits humains et développement : des visions du monde à concilier

Etienne Le Roy

Volume 25, numéro 3, septembre 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1056297ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1056297ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Éditions Wilson & Lafleur, inc.

ISSN

0035-3086 (imprimé)

2292-2512 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Le Roy, E. (1994). Droits humains et développement : des visions du monde à concilier. *Revue générale de droit*, 25(3), 445–454.
<https://doi.org/10.7202/1056297ar>

Droits humains et développement : Des visions du monde à concilier

ÉTIENNE LE ROY

Professeur d'anthropologie du droit à
l'Université de Paris¹,
directeur du Laboratoire d'anthropologie
juridique de Paris

SOMMAIRE

I. Considérations préalables.....	446
II. Visions du monde et conceptions des droits humains	449
A. Droits de Dieu et droits de l'Homme dans la tradition occidentale	450
B. Dans les traditions animistes africaines.....	451
III. Vers un nouveau métissage.....	452
IV. Nouvelle approche des droits humains.....	453

Depuis quelques années, et singulièrement depuis que les droits de l'Homme sont devenus une des « conditionnalités » de l'aide internationale (lors de la conférence francophone de La Baule de 1990, par exemple), ou ont été associés au « droit d'ingérence² » dans le domaine humanitaire, les questions concernant le rapport entre droits humains et développement n'ont fait que croître, non sans ambiguïté. Au nom d'une conception *a priori* de la démocratie, du libéralisme économique ou de la décentralisation, et sans en examiner les implications ethnocentriques, divers intervenants ont pu utiliser les droits humains comme une arme, sans percevoir qu'elle pouvait être à double tranchant... Depuis les conflits du Golfe (en 1991) et de Yougoslavie (en 1992) et face aux tensions qui menacent l'ordre international, en prenant conscience des limites ou des impasses des modèles de développement proposés aux pays du Sud, certains d'entre nous con-

1. Le présent texte est la version écrite d'une conférence donnée à Montréal, le 14 septembre 1992, pour la revue *Relations*.

2. Voir le dossier réuni pour la Cimade par M. ALGAGLY, M. BARTH et L. HERBERT, *Droit ou devoir d'ingérence*, Paris, Cimade, journée solidarités internationales et droits de l'homme, 23 juin 1992, 37 p., annexes et les documents publiés de E. LE ROY, « La force du droit du plus fort », *Interculture*, 1992, vol. 116, pp. 2-5, sur le droit d'ingérence comme succédané du droit de conquête.

çoivent qu'il n'est plus possible de se voiler la face. Une autre conception du développement doit émerger et le recours aux droits humains doit y prendre une fonction nouvelle : non point favoriser la réception de notre modèle de société, mais responsabiliser les citoyens pour stimuler leur prise en charge de l'avenir, incertain mais toujours original, que ces pays connaîtront³.

I. CONSIDÉRATIONS PRÉALABLES

Pour contribuer à un redéploiement de ces problématiques, mais sans prétendre apporter de solution généralisable, je dégagerai dans les pages suivantes quelques axes des travaux récents du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, tout en limitant mes observations selon les considérations suivantes.

- *Un point de vue d'africaniste.* Tout d'abord, mon point de vue sera celui d'un africaniste qui, ayant déjà quelque difficulté à parler généralement de la dizaine de pays où il a travaillé, aurait la plus grande réticence à traiter des continents asiatique et latino-américain. Comme le suggère le sous-titre de cet article, la prise en compte de « visions du monde » doit se réaliser de telle manière qu'on évite la caricature et que la démarche proposée soit l'occasion d'une découverte et d'un partage des expériences « autres ». Cela n'exclut pas que nous usions de cette expérience pour mettre en évidence la part censurée de nos perspectives d'occidentaux.
- *Un point de vue d'anthropologue.* Car, secondairement, mon point de vue sera aussi celui d'un anthropologue. Cette anthropologie n'est pas seulement un « discours sur les sauvages » ou une hagiographie de la pensée primitive. Elle s'interroge sur la rencontre des cultures et étudie, derrière les solutions adoptées, les logiques qu'elles impliquent et le degré de combinaison que ces logiques recèlent entre elles. Il est évident que lorsqu'une logique se prétend supérieure aux autres, comme c'est le cas pour la logique cartésienne, si « moderne » (voir *infra*) et si raisonneuse, la rencontre est en partie faussée et qu'il convient de se méfier d'effets de présentation qui nous feraient croire, comme le suggérerait faussement le poète Léopold Sédar Senghor, qu'il y a « la raison hellène » d'une part, l'affectivité africaine de l'autre.

De même que toute société se construit autour de plusieurs logiques, de même la vie en société doit être régulée par plusieurs systèmes normatifs que l'on peut considérer comme des ordres juridiques ou, ce qui serait plus conforme aux théories les plus récentes du pluralisme juridique, comme du « multijuridisme », situation où le membre d'une société, traditionnelle ou moderne, est sujet en même temps de plusieurs droits qui sont complémentaires, dès lors qu'ils relèvent d'enjeux et de logiques différents. Les diverses combinaisons de ces rapports aux Droits, spécialement dans le contexte des droits humains, prend un tour particulier dans les situations de développement.

- *À propos du développement.* Le « développement » est une notion impossible à cerner et, ainsi, à définir précisément. Chacun d'entre nous croit en avoir une acception précise, mais toute tentative de définition s'épuise d'elle-même. Le

3. Le présent texte prolonge l'enseignement donné à l'Institut international des droits de l'homme de Strasbourg, en juillet 1991, et reproduit sous le titre « Les fondements anthropologiques des droits de l'homme; crise de l'universalisme et postmodernité », *Revue de la recherche juridique — Droit prospectif*, 1992, vol. 1, pp. 139-160.

développement, c'est comme la prose chez monsieur Jourdain de Molière, ces pratiques réalisées sans le savoir et qui ont été mobilisées depuis des millénaires par les sociétés qui se refusaient à disparaître. Cependant, depuis que ces savoirs ont été saisis par la science et soumis à la quantification et à la rationalisation, le développement est d'abord devenu l'objet de l'économie politique, dans sa branche de l'économie du développement.

De cette tentative, il y aurait beaucoup à dire pour défendre certaines positions ou en détruire d'autres. Disons seulement que les arguments les plus extrêmes peuvent être tenus et qu'en étant proche des idées résolument dévastatrices avancées par Serge Latouche⁴ je n'éprouve pas le besoin d'ajouter de nouvelles condamnations *ex-cathedra*. La finitude de notre conception « économique » étant reconnue et les effets des incidences politiques des crises économiques étant perçus, il me paraît urgent de travailler sur les conditions de sortie d'une crise qui est plus conceptuelle et idéologique, donc culturelle, que strictement économique. Sans provoquer inutilement les tenants de l'Économie, on s'efforcera de les amener à penser de manière interculturelle les conditions de production de leurs savoirs et à mettre en évidence un « processus d'enveloppement » caractéristique du « procès d'occidentalisation » dont sont, de façon indissoluble, victimes et bénéficiaires les sociétés du Sud.

- *Selon une approche interculturelle*. Une approche interculturelle du développement (ou de ce qui peut en tenir lieu) est ainsi requise de manière incontournable car, à l'heure du village planétaire et sous l'influence de l'intégration économique et des médias, toute culture est toujours partie prenante d'autres cultures, en une relation d'emboîtement et d'influence mutuelle. L'image de la poupée russe serait inexacte, dans la mesure où il n'y a pas étanchéité entre ces sphères, mais bien des échanges et des assimilations réciproques. Depuis que le phénomène a été aperçu au Sénégal⁵, le multiculturalisme est devenu une observation généralisable aux sociétés du Sud, comme du Nord. En France, c'est un cauchemar pour les tenants d'une certaine « pureté » de la société. Au Canada, l'ampleur du débat nationaliste au Québec, face aux revendications autochtones et à la citoyenneté canadienne, illustre les difficultés mais aussi la possibilité de se penser multiculturel...

En Afrique, trois sphères culturelles se retrouvent couramment : la culture « native », traditionnelle et liée à l'apprentissage initial « au sein de la mère » ; la culture officielle, « à la française » ou « british », des éduqués et de la vie nationale ou internationale. La distance entre ces deux cultures et le fossé que représentent leurs différences ont été comblés par une culture « commune », en fonction d'une langue véhiculaire et de valeurs partagées par les principaux acteurs. Au Sénégal, ce sont la langue et la culture « wolof » qui ont servi de base commune. Au Burkina Faso, ce fut le Moré, langue des Mossi. Les exemples peuvent être multipliés.

Ce qui nous intéresse, c'est le principe de métissage permettant que la langue, les institutions, les valeurs et les représentations puissent à la fois varier entre ces différentes cultures et être complémentaires. Pour qu'elles soient complé-

4. Toutes ces réflexions peuvent être éclairées et approfondies en consultant R. VACHON (sous la direction de), *Alternatives au développement, approches interculturelles du développement et de la coopération internationale*, Montréal, Centre interculturel Monchanin, 1988.

5. E. LE ROY, « Le pluralisme juridique dans le creuset de la démocratie, l'exemple du Sénégal », *Annuaire du tiers monde*, tome IX, 1986, pp. 259-270.

mentaires et multiculturellement efficaces, il faut, fonctionnellement, que les logiques soient interdépendantes. Ainsi, hors de l'articulation des logiques, point d'avenir à nos cultures, donc à nos sociétés. C'est ce que nous retrouverons à la fin de ce texte.

- *L'obstacle de l'idéologie moderne.* Encore faut-il qu'il n'existe pas d'écran posé de telle façon qu'une telle rencontre s'avère si difficile qu'elle en deviendrait aléatoire. L'anthropologie comparative nous montre, à la suite des travaux de Louis Dumont sur les sociétés « indiennes » et occidentales, que c'est un tel obstacle que représente « l'idéologie moderne »⁶, depuis que la Réforme et la contre-Réforme ont successivement produit la rupture de l'individualisme avec le calvinisme, puis une « idéo-logique » des institutions qui a permis, après le concile de Trente, de construire l'État (le *Léviathan* de Hobbes) sur le modèle du Dieu de l'Église catholique, apostolique et romaine. De même que le Père, le Fils et l'Esprit saint sont trois figures de Dieu, trois en Un, de même les divers pouvoirs que Montesquieu va théoriser en l'Exécutif, le Législatif et le Judiciaire constituent une autre trinité, dans l'unité fictive de la figure de l'État.

Et puisque la fiction est, selon les canonistes, une *figura veritatis*, cette construction fictive, ainsi que toutes celles qui vont être construites sur le même mode, vont prendre l'apparence d'une réalité, très largement anthropomorphe comme je le montrais à propos du transfert du modèle de l'État en Afrique⁷. Comme l'État, et sur le même modèle « idéo-logique », le Droit et la Personne vont être conçus comme les supports unifiés, d'une part, des modes de régulations officiellement acceptés par une société... étatique et, d'autre part, des droits et obligations d'un individu.

Tout ce travail a déjà été réalisé au milieu du XVIII^e siècle, lorsqu'on s'est avisé de délégitimer l'absolutisme. La conception des droits de l'Homme, que consacrent les révolutions américaine puis française, correspond à la tentative de protéger l'individu contre le Pouvoir, ce pouvoir étant implicitement qualifié de « politique » et de « laïc ». Les procédures et les références des droits de l'Homme ne semblent s'appliquer qu'à des situations où les hommes se représentent le politique distingué du religieux ou de l'économie. Il s'agirait d'un dispositif spécial, relayant d'autres dispositifs existant (ou non) dans d'autres secteurs de la société. Il est *l'expression d'une vision du monde* qui accepte comme une évidence que l'État existe, au moins comme une personne morale, que l'économique, le juridique et le politique sont distingués, et que le monde réel repose sur la différenciation du visible et de l'invisible.

Mais, de telles évidences cessent de l'être sur le terrain des traditions « animistes » africaines. Par un effet de miroir justement mis en évidence par Michel Alliot⁸, l'Afrique nous donne à voir une autre réalité et met en « évidence » que la conception que la déclaration de l'ONU de 1948 tenait pour « universelle »

6. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

7. E. LE ROY, « L'introduction du modèle européen de l'État en Afrique francophone, logiques et mythologiques du discours juridique », *Décolonisation et nouvelles dépendances*, (sous la direction de C. COQUERY-VIDROVITCH et A. FOREST), Lille, PUL, 1984, pp. 81-122.

8. M. ALLIOT « Le miroir noir, images réfléchies de l'État et du Droit français ». *Rencontre franco-hellénique*, Scientific Research and Technology Agency, Athènes, 1980, non publié.

n'est, en fait, qu'occidentale et continue à s'inscrire dans une tradition judéo-chrétienne, dans une perspective rationaliste, matérialiste et capitaliste.

Ces dernières remarques ne sont pas destinées à décourager les défenseurs des droits de l'Homme luttant courageusement, ici et là-bas, pour des libertés minimales, mais à suggérer que l'universalité des droits de l'homme est un « requis », pour reprendre une expression de R. Pannikar⁹, qui ne pouvait être trouvé tant que l'idéologie moderne régnait de manière souveraine et qui ne pouvait consister dans l'ajout aux droits dits de première génération des droits des femmes, des jeunes ou des minorités, pas plus que dans la prise en compte des droits économiques ou de ceux des peuples. Le défi est d'une autre ampleur et l'Afrique nous en a apporté de nombreuses illustrations ces dernières années.

On y a expérimenté qu'il ne pouvait y avoir de démocratisation sans droits de l'Homme, mais que les droits de l'Homme reposaient sur une conception exogène qui ne correspondait qu'à la vision du monde d'une petite minorité, « moderne ». Or, pour fonder le développement sur une responsabilité nouvelle de l'individu comme acteur à part entière de la société dans son devenir, il faut se fonder sur ses représentations de l'être humain, du pouvoir et du sacré, en sorte que nous puissions mobiliser chaque membre de la société, et non seulement ses élites.

Il nous faut donc tenter de concilier les deux visions du monde, endogène et exogène, qui concourent à la vie en société à travers les logiques qui les fondent.

II. VISIONS DU MONDE ET CONCEPTIONS DES DROITS HUMAINS

On posera axiomatiquement que la protection des droits de l'individu peut être recherchée dans deux directions : à l'intérieur *ou* à l'extérieur du groupe qui a vu naître la relation de pouvoir ou qui a vu émerger un conflit. La mention « ou », dans la formule précédente, cache plusieurs possibilités. « Ou » peut indiquer « l'un puis l'autre », « l'un préféré à l'autre », « l'un exclu de l'autre ». Ces trois acceptions sont logiquement acceptables, mais ne sont pas mises en œuvre de la même façon par diverses sociétés.

Si on peut imaginer qu'au titre des rapports de proximité la prise en compte des relations « internes » doit intervenir avant l'appel à l'extérieur, il ne s'agit que d'une explication démentie par l'expérience dans les sociétés occidentales modernes. Là, le règlement des différends au sein du groupe qui a vu naître la relation ou le conflit n'est qu'exceptionnellement réalisée, la redécouverte de la médiation ou de formes arbitrales correspondant précisément, dans nos sociétés française et canadienne, à la recherche d'une alternative au règlement judiciaire des conflits.

Nous avons été éduqués selon les mythes de l'État-providence ou de l'État de bien-être et ainsi, il nous apparaît « naturel » de nous retourner vers l'État, son Droit et sa Justice (les majuscules étant de rigueur), dès que nous rencontrons une difficulté ou que nous envisageons de formuler de nouvelles demandes à la collectivité. Ces attitudes correspondent à une vision « moderne » qui s'enracine dans une culture « chrétienne » et plus largement dans une tradition, celle des fils

9. Voir en particulier *Interculture*, 1984, vol. 82-83-84, commentant l'article de R. PANNIKAR « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental? », 1984, vol. 82, pp. 3-27.

d'Abraham. Par là on désigne les trois religions du Livre et les cultures juridiques qui y sont associées. Elles partagent une cosmogonie, récit de création du monde dans le livre de la Genèse, où Dieu crée le monde et l'homme *ex nihilo*, la faute d'Adam rappelant la dette des créatures à l'égard du créateur et originant l'appel systématique à une instance extérieure et supérieure, Dieu, détenteur du salut.

Si, par la suite, les trois religions se sont différenciées selon des montages qui s'appuient sur des constructions communautaires originales et des ruptures interprétées comme un renouveau, un retour au message initial ou un approfondissement de la théophanie, l'instance divine est le recours ultime, dans un degré de proximité ou d'éloignement variant d'une présence discrète du Dieu musulman à son éloignement dans la version biblique et hébraïque. Comme je le suggérais précédemment, c'est cette tradition du Livre et de l'écriture juridique qui a inspiré, par l'intermédiaire des idées romaines sur le pouvoir et le droit, la modernité. Nous allons en examiner quelques implications, avant d'identifier les ressorts propres des traditions africaines.

A. DROITS DE DIEU ET DROITS DE L'HOMME DANS LA TRADITION OCCIDENTALE

La cosmogonie biblique repose sur un principe de causalité : Dieu existe avant ses créatures et organise le monde par un acte discrétionnaire où l'homme est le reflet de Dieu. Si, après l'expulsion du paradis, ce reflet est imparfait, la faute originelle pourra être rachetée par le sacrifice du Fils de Dieu. Puis, dans la tradition chrétienne, à partir du rôle nouveau reconnu à la communauté assemblée et priante, *l'ecclēsia*, et à son chef, le pape vicaire du Christ, émerge après la chute de l'empire romain d'occident le pouvoir de la papauté qui dominera les sociétés européennes durant dix siècles. Jouant sur le double registre des idées juridiques romaines et des principes de la révélation biblique, la papauté ne sera qu'ébranlée par la contestation de son hégémonie par le Saint Empire romain germanique puis par les royautés, ce qu'on appelait la doctrine des deux glaives.

Comme je le suggérais dans l'introduction, la Réforme et la contre-Réforme, entre 1525 et 1560, introduiront deux principes « révolutionnaires ». Calvin fera surgir l'individu comme « être-au-monde »¹⁰ et fondera une tradition puritaine de méfiance à l'égard de tout pouvoir et surtout de tout intermédiaire, tradition que l'on retrouve ensuite chez les pères fondateurs des colonies anglaises d'Amérique, puis dans la révolution américaine lorsqu'il faut bien affronter l'État.

Cet État est largement le produit de la contre-Réforme catholique, même s'il s'inscrit dans la tradition moyenâgeuse des « deux corps du roi »¹¹. Faisant appel au principe d'obéissance et à l'autorité de Dieu puis de la raison, le modèle de l'État qui émerge dans la République de Jean Bodin fait confiance en l'État comme garant de l'intérêt général, appelle ses sujets à accepter son intervention en « amour » et en « confiance » et n'envisage sa limitation que par la division des institutions. Selon la formule de Montesquieu, il convient que « par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir ». Entre autres, les droits de l'Homme

10. L. DUMONT, *op. cit.*, note 6, pp. 33 et ss.

11. E. KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen âge*, traduction française, Paris, Gallimard, 1989.

vont y concourir, le principe de la déclaration générale s'inspirant du modèle biblique du décalogue transmis par Dieu sur le mont Sinaï.

Il y a ainsi une certaine sacralité inhérente à la théorie initiale, même si elle est présentée sous l'étiquette de la raison, et qui permet d'expliquer la facilité avec laquelle l'universalisme a été posé et réglé, des deux côtés de l'Atlantique. Cette sacralité, voire même un certain culte, perceptible en France par exemple en 1989, lors des manifestations du deuxième centenaire de la déclaration des droits de l'Homme et du citoyen, explique l'attachement dogmatique de ses champions et l'absence d'esprit critique qui entoure certaines explications ou manifestations. L'idéalisme des juristes renforcera ces attitudes en faisant croire que l'abstraction des normes, l'ahistorisme des mises en œuvre et l'ignorance des effets sociaux d'un droit d'origine bourgeoise imposé à toute société comme l'expression de la raison écrite sont les dimensions naturelles et nécessaires de l'État de droit et des droits humains. Bien entendu, le naturel n'est, ici aussi, que culturel et cette remise en perspective va émerger de la prise en compte des traditions animistes.

B. DANS LES TRADITIONS ANIMISTES AFRICAINES

Dans les traditions animistes africaines, il n'y a « ni Dieu ni Droit », mais une relation à négocier « dans le ventre » du groupe (village, lignage, chefferie...). Les expressions employées dans cet intitulé ne devraient pas prêter à confusion. Les traditions dont il s'agit ne sont pas « libertaires » (ni Dieu ni maître), ni passibles, pour l'animisme, des théories évolutionnistes. L'animisme implique une vision d'un monde conçu sur la base d'une circulation des énergies et organisé à partir d'un schéma aléatoire, auquel concourent au moins trois instances (rendues souvent métaphoriquement par les trois pierres du foyer utilisées pour cuisiner), provoquant une situation d'un monde imparfait, mais que chacun peut gérer s'il respecte par les cultes et sacrifices les principes de circulation des énergies. Le visible et l'invisible constituent le monde réel. L'un et l'autre sont organisés en instances multiples, spécialisées et interdépendantes.

À la multiplicité des appartenances sociales dans le monde visible (l'individu étant incorporé à sa naissance simultanément dans une famille, les lignées de ses ascendants et une classe d'âge), correspond un panthéon de déités où émerge une instance, l'être suprême, qui n'a guère les caractéristiques du Dieu judéo-chrétien. Comme l'être suprême, somme des déités, l'être humain est la somme de plusieurs principes distincts (le corps, l'esprit ancestral et l'énergie vitale), chacun régulé de manière autonome. Ainsi, il n'existe pas une conception analogue à celle de la « personne » occidentale construite à partir de la « persona » romaine, masque tragique, puis support de droits patrimoniaux¹². Il n'existe ainsi ni personne juridique ni représentation d'un système juridique unitaire, étatique et légaliste. Chaque groupe a vocation à construire son droit (ce que nous appelons sa « coutume ») et chaque individu y participe directement, comme responsable et acteur de la coutume.

La protection des « droits de l'individu contre le pouvoir » y prend donc des formes originales, par appel direct à des contre-pouvoirs que l'individu peut

12. E. LE ROY, « Communautés d'Afrique noire et protection des droits de l'individu face au pouvoir, problématique, modalités et actualité », *L'individu face au pouvoir*, Paris, Dessain et Tolra, recueil de la société Jean Bodin, n° XLVII, 1988, pp. 37-63.

mobiliser (confréries, groupes d'initiés, sociétés de chasseurs ou de marchands, etc.) ou par recours à l'invisible. Parmi les multiples dispositions, l'appel aux ancêtres (qui n'ont pas disparu, mais se sont seulement rendus invisibles) et la sorcellerie (manipulation bénéfique ou maléfique des énergies cosmiques) sont deux des moyens les plus utilisés pour limiter ou sanctionner les abus de pouvoir. *En effet, la bonne solution est celle qui émerge au sein du groupe et qui peut être contrôlée par chacun de ses membres.* Faire appel à l'extérieur est toujours signe de faiblesse et est interprété comme justifiant des liens de dépendance ou de sujétion.

Il nous serait loisible d'amplifier cette analyse, ce que nous ne pourrions faire, faute d'espace. Retenons de cette présentation que l'animisme postule une vision du monde cohérente et logique, irréductible aux expériences d'autres civilisations et assez permanente pour qu'elle apparaisse encore aux Africains, avec le communautarisme, comme le cadre actuel d'expression de la « bonne vie ». Ne nous cachons pas cependant que cette vision du monde repose sur un type d'organisation sociale, une démographie réduite, des religions du terroir et des systèmes d'initiation qui n'existent plus ou ne sont plus aussi efficaces qu'auparavant.

Car nous nous trouvons en Afrique et, à la suite de la colonisation européenne, en face de deux visions du monde limitées dans leurs effets : — a) La vision animiste, souvent appelée traditionnelle, qui ne répond pas aux enjeux de l'insertion de l'Afrique des villages dans le marché mondial, non par infirmité, mais par manque de créativité; — b) la vision occidentale, qui malgré sa prétention à l'universalité et son usage du chantage économique (la fameuse conditionnalité évoquée en introduction) n'est pas suffisamment généralisée pour être acceptée comme régulant et sécurisant les rapports sociaux. Nous suggérons de sortir de cette double infirmité par un nouveau métissage.

III. VERS UN NOUVEAU MÉTISSAGE

Ce qui suit est un plaidoyer pour une approche interculturelle et métissée des droits humains au service du développement. L'intuition que nous poursuivons et que nous tenterons de formaliser est de combiner les avantages et de réduire les inconvénients de deux visions du monde qui doivent cohabiter, mais n'ont pas appris à vivre ensemble. Si l'animisme favorise le consensus et si la vision moderne assure par la neutralité de l'instance extérieure des « espaces de liberté », la première fait aussi trop confiance dans le groupe en négligeant des intérêts plus généraux. De même, l'appel à l'État recèle ses propres dangers, en infantilisant les individus ou en les soumettant à l'arbitraire de pouvoirs sacralisés en secret et totalisants (voire totalitaires).

Pour que le mariage envisagé soit cependant fécond, il faut que deux conditions préalables soient réunies. Pour qu'une conception des droits humains accède à l'universel, elle doit reposer sur une cosmologie universalisable et sur des formules institutionnelles autorisant la rencontre des logiques et des dispositifs culturels. La tâche est difficile et urgente.

— a) *Une cosmologie contemporaine* (ou description du monde que nous connaissons actuellement) apparaît doublement difficile, car ce travail est rarement pratiqué ou est le fait de scientifiques matérialistes; alors qu'il faudrait, en suivant les analyses de Raymundo Pannikar, que la vision du monde du XXI^e siècle repose sur une articulation de trois référents : la totalité cosmique, Dieu comme principe de causalité et l'homme comme principe de réalité (visée cosmo-

théoandrique¹³). Si on ne sait pas comment construire ce dispositif, au moins sait-on qu'il doit être non scientifique et non matérialiste, favoriser une rencontre non violente des cultures (sans verser dans l'angélisme de la disparition des conflits) et autoriser chacun à se sentir responsable tant de son passé que de son avenir. Une ouverture vers les expériences et les références orientales est ici nécessaire, parce que le bouddhisme et le confucianisme, en particulier, apportent des éclairages féconds à ces sujets, sur les plans de la morale et de la philosophie.

- b) *Une combinaison de logiques d'organisation* permettant de nouveaux dispositifs sociaux. L'organisation des sociétés modernes repose sur « l'institution », cadre permanent de reconnaissance de droits et d'obligations, et fiction infiniment utile. Mais, nous avons pensé l'institution à l'image du Dieu de la Genèse, comme antérieure à ses membres et étant dotée de compétences indépendamment de leur mise en œuvre. L'institution est le réceptacle d'une puissance qui peut devenir dangereuse et dont on doit se prévenir, mais, substantiellement, *l'institution préexiste à la fonction qu'elle remplit*. Il n'en va pas de même dans les sociétés africaines, où le pouvoir abstrait de l'institution est conféré concrètement aux ancêtres et où seules certaines élites occidentalisées partagent avec leurs anciens colonisateurs le culte de l'institution et de l'État. Les groupes sociaux ne sont pas organisés selon la logique institutionnelle, mais en fonction de l'objectif poursuivi et du degré de mobilisation des individus que cet objectif implique.

Les modèles d'organisation disponibles sont ainsi utilisés de manière sélective, « à géométrie variable » pour ce qui concerne l'organisation familiale ou lignagère. Dans ces contextes, *la fonction et la logique fonctionnelle l'emportent* sur la logique institutionnelle, qui apparaît sinon exogène, au moins largement étrangère aux processus de régulation privilégiés. Ainsi, ce qu'on appelle souvent « l'informel » est le produit de cette logique fonctionnelle confrontée à la logique institutionnelle d'une municipalité ou d'une entreprise du secteur moderne et produisant ses adaptations « fonctionnelles ». L'extension de l'informel ne serait donc pas le signe d'un échec du procès de modernisation, mais le signal d'un début d'adaptation à des processus de plus grande ampleur, adaptation favorisée par une nouvelle approche des droits humains.

IV. NOUVELLE APPROCHE DES DROITS HUMAINS

Repenser la rencontre des modes « interne » et « externe » de protection des droits de l'individu contre le pouvoir paraît conduire à faire les propositions suivantes.

- Tout en s'inspirant du principe de la déclaration générale, il convient de relativiser le mythe du décalogue (voir *supra*) et de penser une telle déclaration non comme un code normatif, mais comme un texte d'orientation ou comme un « code de bonne conduite »¹⁴. Ce qui est important, c'est le consensus qui y est

13. Cette conception philosophique centrale de son œuvre est largement reprise dans *op. cit.*, note 4.

14. L'association québécoise des organismes de coopération internationale a adopté, en juin 1992, une « Charte de principes sur les droits humains et le développement » (comprenant un préambule et douze principes) qui me paraît aller dans cette direction.

exprimé, non sa présentation en termes généraux et abstraits qui canonisent les droits humains sans convaincre leurs détracteurs. À quoi servent des listes détaillées de droits, de procédures et de sanctions, dans des présentations toujours plus sophistiquées, si les individus ne sont pas préparés à y adhérer et à en user de manière constructive?

- Ce consensus doit pouvoir s'exprimer par des modalités nouvelles que nous offrent les sociétés communautaires européennes et africaines et qui obligent à réduire l'hyper-individualisme qui est de mode actuellement. Il faut particulièrement lier substantiellement le respect des droits de chacun au respect préalable de ses obligations, selon le principe communautaire de la réciprocité des droits et obligations. Il faut également faire émerger de nouveaux forums où les diverses cultures trouvent à s'exprimer et à se rencontrer. On se souvient que nos pratiques culturelles sont enchâssées dans plusieurs sphères non étanches et qu'il convient de protéger tant les droits à l'intimité dans la sphère familiale (*privacy*) que les attentes des cultures communes ou la protection des droits politiques et démocratiques de type occidental. Les dispositifs actuels sont largement incapables d'y répondre, faute d'approche interculturelle¹⁵.

Il convient enfin que chaque forum soit doté d'une autorité (plus fonctionnelle qu'institutionnelle), permettant d'exprimer des valeurs et des attentes de toutes les catégories de populations, que celles-ci aient la possibilité de mettre ces forums en concurrence (principe du *forum shopping*) et qu'il existe une autorité hiérarchique à laquelle on puisse faire appel ou avoir recours. Ce faisant, on revaloriserait une approche relationnelle des droits de l'Homme et ainsi on mettrait plus l'accent sur l'homme que sur le droit.

En conclusion, il faut, en revenant à l'origine de notre propos, souligner que cet effort qui est ainsi exigé de chacun d'entre nous est difficile, inhumain, héroïque, car il nous conduit à casser cet « enveloppement » qui a, jusque maintenant, tenu lieu de développement, mais qui apparaît comme porteur de violence et de mort. Un des principaux enjeux de la période qui s'ouvre devant nous est de reconnaître et de donner à chaque acteur la possibilité, dans sa langue et dans ses représentations, d'exprimer son identité, d'organiser sa solidarité avec ses semblables et d'assumer sa responsabilité dans la création d'un avenir commun. De l'ancienne Yougoslavie au Canada de demain, il s'agit là d'une exigence essentielle qu'on ne saurait perdre de vue, faute de quoi les dispositifs constitutionnels les mieux verrouillés ne sont que des girouettes dans le tumulte du monde.

15. E. LE ROY, « Informatique et vie privée dans une perspective interculturelle », *Les incidences de l'introduction et de l'extension de l'informatique sur le Droit à la vie privée*, Paris, Unesco, 1987, pp. 64-99.