

MONDIALISATION DES CULTURES : ECLIPSE OU REVIVISCENCE DES CULTURES AFRICAINES ?

FIE Doh Ludovic
Maître-assistant au Département de philosophie
Université de Bouaké

Introduction

À parler de mondialisation des cultures, on se heurte, chez les intellectuels Africains, à au moins deux attitudes. L'une extatique et l'autre méfiante, et parfois assimilable à un repli identitaire. La seconde, et la plus répandue, consiste à voir dans la mondialisation des cultures « un processus au travers duquel, tel un python qui avale un lièvre, la culture la plus forte ingurgite celle qui l'est moins »¹. Précisément, pour certains intellectuels, « ce que nous devons craindre aujourd'hui, c'est que nous Africains n'abandonnions toute lutte pour notre propre identité, que nous cessions tout simplement d'exister afin de donner la priorité au reste du monde »². La mondialisation des cultures signifierait une nouvelle irruption de la civilisation occidentale sur le continent africain. Marqués par le lourd passé colonial, ils continuent de penser que les échanges culturels, à l'échelle du globe, freineraient et appauvriraient le pluralisme culturel. Mais, le phénomène de mondialisation des cultures signifie-t-il nécessairement la mort des cultures particulières, précisément africaines ? Dans la mesure où aucune culture ne peut exister de façon autarcique, l'altérité et le jeu des échanges ne peuvent-ils pas être une opportunité d'enrichissement de nos cultures ? L'intention fondatrice est de montrer que la circulation des cultures à l'échelle du globe, nonobstant les craintes suscitées, constitue un aurore pour les cultures africaines. Car les cultures africaines, comme toutes les autres cultures, « ne sont pas des ensembles symboliques homogènes, mais plutôt des réalités vivantes, se nourrissant d'emprunts et de rejets »³. Elles ne sont pas des totalités achevées, homogènes et statiques. Précisément, l'identité culturelle d'un peuple ou d'un groupe se construit à travers les relations que ce peuple ou ce groupe entretient avec les autres. C'est pourquoi, il s'agira, pour nous d'abord, de comprendre la notion de mondialisation des cultures. Ici, dans les interstices de l'expression, nous montrerons que la mondialisation des cultures n'est pas une fatalité et qu'elle induit des revendications identitaires⁴. Dans cette perspective, nous montrerons qu'elle est un facteur de performance de nos cultures du point de vue de leur production et de leur diffusion. Ensuite, nous indiquerons que la mondialisation des cultures est une occasion d'enrichissement de nos systèmes éthique et juridique à travers les apports de la bioéthique et du droit positif moderne.

I - Dans les interstices de l'expression

La mondialisation est le mouvement d'internationalisation des économies et des sociétés induit par le développement des échanges dans le monde. Elle traduit l'extension

¹ LUMEMBU, A. K., « La mondialisation et la résistance culturelle en Afrique. Du vertige d'une utopie à la tradition de réalisme », in *Culture et mondialisation. Résistances et alternatives*, Paris, L'Harmattan, 2000), p. 40

² HOUTONDJI, J. P., « Cultures africaines et mondialisation: un appel à la résistance », traduit de l'anglais par François Polet, in *Culture et mondialisation. Résistances et alternatives* (Paris, L'Harmattan, 2000), p.55

³ Editorial in *Culture et mondialisation. Résistances et alternatives* (Paris, L'Harmattan, 2000), p.10

⁴ A de distinguer des replis identitaires

géographique des échanges, mais également l'extension du domaine de ces échanges : la mondialisation ne concerne plus seulement les marchandises, mais englobe les capitaux, la main-d'œuvre, les services, la propriété intellectuelle, les œuvres d'art. Elle se présente comme l'internationalisation des relations économiques et culturelles, en particulier par les acquisitions et fusions qu'elles opèrent. Ainsi, convient-il de dire que, s'il est légitime de parler de la mondialisation de l'économie, il n'est pas fortuit de parler de la mondialisation des cultures. Car la mondialisation n'est pas seulement la déréglementation tous azimuts liée au capitalisme triomphant, elle est aussi la circulation des cultures à l'échelle mondiale.

I-1. Mondialisation des cultures, identité et altérité

Aujourd'hui, l'une de ses manifestations sur le plan culturel, est bien une certaine homogénéisation des modes de consommation, ce qu'il est convenu d'appeler parfois par dérision, la macdonalisation du monde⁵. La jeunesse voit les mêmes films, danse sur les mêmes rythmes, au moins dans la partie occidentalisée du monde. Des canons communs tendent à devenir une norme, où certains dénoncent une « américanisation » des sociétés contemporaines, qui serait caractérisée par exemple par la consommation de films d'Hollywood. Ce que l'on constate ici, c'est que les cultures des nations économiquement fortes, prennent une ascension par rapport aux autres cultures. Voilà, à raison, ce qui pourrait justifier l'inquiétude des nations et peuples économiquement faibles. Car, si au plan économique, les nations développées imposent leur diktat, la culture du plus fort sera toujours la meilleure⁶. Ce qui peut bien conduire à l'éclipse des cultures des nations économiquement faibles. Vu le risque d'uniformisation et d'hégémonie, les Européens décrient l'américanisation du monde et les Africains dénoncent l'occidentalisation de leurs modes de vie. Dans cette logique, l'intellectuel africain, héritier d'un lourd passé et s'efforçant de forger un avenir nouveau, ne peut appréhender l'altérité à travers les mailles de l'interculturalité sans la mémoire du passé. Ce passé est caractérisé par la traite esclavagiste négrière, la colonisation, la dépendance structurelle et l'aliénation radicale subies par nos sociétés. Tétanisés par notre passé, nous ne pouvons que rechigner quand on nous parle de la mondialisation des cultures. La crainte, c'est que dans le moule de l'homogénéisation, les cultures africaines disparaissent au profit d'autres cultures. Mais, si cette inquiétude est légitime, il ne faut pas non plus ignorer que cette sorte d'homogénéisation s'accompagne parallèlement d'éléments de différenciation et de revendications identitaires. Et ce phénomène est inscrit dans la nature de la culture.

En effet, « la culture d'une collectivité peut être considérée comme l'ensemble formé par les systèmes de représentation, les systèmes normatifs, les systèmes d'expression et les systèmes d'action de cette collectivité »⁷. Elle est un tout complexe qui englobe les connaissances, les croyances, l'art, la morale, la loi, la tradition et toutes les autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société. Nos paroles, nos croyances, principes de vie et nos valeurs, ne sont que l'expression de notre culture. Elle est ce qui nous détermine dans nos façons d'agir et même de penser. Elle fait de nous une figure particulière et inaliénable de l'humanité. Elle est, pour tout individu, le fondement de la vie et de l'existence. Elle est ce qui le guide dans son rapport avec la nature, mais aussi dans ses rapports avec ses semblables. La culture de l'individu *lui offre une "forme de vie"*, principe directeur de son existence individuelle, et qu'il fait de lui un être

⁵ du nom des restaurants rapides McDonald qui se sont implantés dans pratiquement tous les pays du monde

⁶ Nous pastichons La Fontaine. « La raison du plus fort est toujours la meilleure » – *Les Fables Choisies de la Fontaine*, Saint-Maur, Sépia, 1994, introduction de Jean Pliya, p.95

⁷ LADRIÈRE, J., *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures* (Paris, Aubier-Montaigne/UNESCO, 1977), p.16

particulier. Cette forme de vie, lui donne, d'abord et avant tout, un enracinement, elle situe son existence quelque part, en un temps et en un lieu déterminés, le charge d'un certain héritage, et dans une sorte de relation indissoluble lui ouvre corrélativement des perspectives qui sont au fondement de son interprétation du monde. La culture est le repère d'un peuple, la boussole d'une société.

Comme on le voit, la culture est ce qui détermine l'identité d'un individu. Et « l'identité se définit comme l'ensemble des répertoires d'action, de langue et de culture qui permettent à une personne de reconnaître son appartenance à un certain groupe social et de s'identifier à lui »⁸. Ainsi, la culture d'un peuple est une figure particulière de l'histoire de l'humanité, à coté d'autres cultures. Il n'y a pas de culture qui soit supérieure à une autre. Cela dit, contre la perspective universaliste inscrite dans un continuum évolutionniste, il convient d'affirmer que les différences dans les champs de la connaissance, des coutumes et des croyances, ne témoignent pas des différences de degré d'avancement entre les sociétés. Elles ne sont pas dépendantes d'un certain niveau mental atteint biologiquement par les populations considérées.

Précisément, les formes et les modes de vie des hommes n'évoluent pas selon un modèle linéaire et en fonction du niveau de leur développement mental, mais elles sont les produits de processus historiques locaux. Ces processus historiques sont déterminés non seulement par les conditions environnementales dans laquelle vit la société considérée, mais également par les contacts qu'elle entretient avec les sociétés avoisinantes. Dans ce cadre, l'individu est entièrement façonné par la culture du groupe dont il est issu, par le biais de l'éducation, jusque dans sa personnalité, ses comportements, sa vision du monde. Cette culture, comme identité d'un peuple ou d'une collectivité, ne disparaît pas totalement au profit d'une autre dite dominante. Les peuples gardent toujours leur singularité qui font d'eux des figures particulières de l'histoire de l'humanité. À preuve, « en dépit du choc, les colonisés n'ont pas abdiqué leurs initiatives et leurs inscriptions dans l'histoire. Ils ont su réinventer les traditions, domestiquer l'apport occidental, se l'approprier contre le colonisateur. Ils ont ainsi participé à la production identitaire qui met en échec l'uniformisation par les flux culturels »⁹.

Les ethnologues, comme le dit Warnier, témoins privilégiés de la mondialisation du marché de la culture, ont des points de vue identiques sur la mondialisation des échanges culturels. « D'un coté, ils témoignent d'une érosion rapide et irréversible des cultures singulières à l'échelle planétaire. De l'autre, dans la pratique de leur métier, au ras des communautés locales, ils observent que cette érosion est limitée par des éléments solides des cultures-traditions et il qu'il y a, de par le monde, une production culturelle constante, foisonnante et diversifiée, en dépit de l'hégémonie culturelle exercée par les pays industrialisés »¹⁰ Comme on le voit, la mondialisation de la culture n'est pas une fatalité. Elle est une réalité humaine qui reflète les volontés, met en jeu des valeurs, fixe les responsabilités. Aucune communauté ou aucun peuple n'est sont condamné à devenir perdant. Cela dépendra de notre aptitude à endogénéiser les autres cultures à notre profit.

Cela dit, grâce aux flux des échanges de biens et de valeurs, les individus d'une société donnée ont accès à plusieurs autres espaces culturels. Empruntant des éléments au sein de ces autres cultures et les adoptant au sein de la leur, ils participent à l'enrichissement de cette dernière. C'est pourquoi, nous Africains, ne devons pas avoir peur de la mondialisation. Elle est un facteur d'enrichissement de nos cultures dans leurs modes de production et de diffusion

I- 2. Performance des cultures africaines du point de vue de leur production et de leur diffusion

⁸ WARNIER, J.-P., *La mondialisation de la culture* (Paris, La Découverte, 2003), p.9

⁹ WARNIER, op. cit., pp.79-81

¹⁰ WARNIER, op. cit., p.76

C'est dans l'ouverture à d'autres cultures que se trouve la chance des cultures africaines. En se frottant aux autres, nos cultures rendent performants leurs modes de production et de diffusion. Il est évident, « la chance des cultures africaines n'est pas dans le repli identitaire, c'est-à-dire, dans le renfermement sur elles-mêmes »¹¹. Car, contrairement aux appréhensions de certains intellectuels Africains envahis par le passé, il convient de dire que même la colonisation n'a pas été radicalement négative. Et comme le dit Senghor, « sans doute, à travers les siècles, les conquérants ont-ils semé des ruines sous leurs pas, aussi des idées et des techniques qui germent et s'épanouissent en moissons nouvelles. La colonisation ne détruit pas seulement, elle construit »¹². De même, la mondialisation nous fait naître à un nouveau monde dans lequel nous retrouvons les hommes des autres races et continents. À preuve, nos cultures sont aujourd'hui exportées vers les autres peuples. Dans ce processus, on est passé, comme le dit David Soro, d'une production de subsistance à une production avec des moyens techniques plus élaborés. Pour illustrer son propos, il prend l'exemple de la production et la diffusion de l'art à Waraniéné et à Fakaha¹³ qui est l'une des preuves de l'apport de la culture étrangère à la promotion de l'art Sénoufo.

Par ailleurs, grâce à la mondialisation, les musiques africaines ne se limitent plus à des cadres régionaux. Il est possible d'écouter aujourd'hui, non seulement la kora de Mory Kanté en symbiose avec d'autres instruments occidentaux à partir de supports électroniques performants mais aussi sur les ondes des radios mondiales dans tous les coins et recoins du monde. L'ouverture aux autres a un double avantage pour les cultures africaines. Elles bénéficient non seulement de supports de diffusion plus performants, mais aussi elles constituent une source de devises pour nos artistes. Ainsi, « aujourd'hui, grâce à la mondialisation des cultures, bien qu'authentiquement africains, les produits culturels africains n'appartiennent plus seulement à leur lieu d'origine, mais à toute l'humanité (...) cette promotion de la culture participe de sa conservation et permet aux artistes de vivre de leur art (...) certains artisans ont pu bâtir leur fortune à partir de sculpture »¹⁴. Mais, les opportunités financières offertes par la vente d'objets d'art ne doit pas nous faire perdre de vue de notre fond culturel. C'est pourquoi, il faut être prudent et distinguer les biens aliénables de ceux qui ne le sont pas¹⁵. Précisément, face au risque de folklorisation¹⁶ de l'œuvre d'art, l'interaction de l'art et du capital doit être soumise au tribunal de la raison critique.

En effet, l'œuvre d'art n'est pas un simple objet que l'on peut vendre comme les autres marchandises sur le marché. Elle est rattachée à un symbolisme, exprime une culture, elle a une histoire, éléments constitutifs de son aura. C'est pourquoi, « le rattachement au symbolisme, à la naturalité et à tous les mythes permet de comprendre un objet d'art à partir

¹¹ SORO, G.A. D. M., « De la mondialisation des cultures comme une opportunité pour les africaines », *Ethiopiennes* n° 74 1^{er} semestre 2005, p. 177

¹² SENGHOR, L.S., *Nation et voie africaine du socialisme* (Paris, Présence Africaine, 1961), p.110

¹³ Il s'agit de deux villages situés dans la partie septentrionale de la Côte d'Ivoire connus pour leurs toiles traditionnelles qui font le bonheur des touristes et amateurs d'art Sénoufo.

¹⁴ SORO, G.A. D. M., art. Cit., p. 179

¹⁵ « Toutes les sociétés humaines connues, même les plus anciennement attestées, distinguent deux sortes de biens : des biens inaliénables, qu'on ne peut ni donner, ni échanger, ni vendre, ni abandonner ; et des biens aliénables, qu'on engage dans le don, l'échange, ou qu'on peut rejeter... Ce sont les dieux, les temples, les reliques, les bijoux de la famille, la terre des ancêtres, les sépultures ; de nos jours, la faune, la flore, la nature. Ces biens inaliénables définissent l'identité du groupe... Les biens aliénables, en revanche, permettent de s'engager dans l'échange, le don, le contre-don. » WARNIER Jean-Pierre *La mondialisation de la culture* (Paris, La Découverte, 2003), p.23

¹⁶ KARAMOKO A., « Défolkloriser l'art nègre » *Annales de l'Université de Lomé*, Séri. Lett. Tome XXI-1 2001, p. 3

de sa condition de possibilité qu'est sa genèse¹⁷. Si nous perdons de vue ce caractère de l'art, « l'objet d'art africain entre alors dans les circuits où les catégories d'accumulation, de dépense, de valeur et de profit ont droit de cité. À ce niveau, il ne s'agit pas d'une contemplation des valeurs esthétiques, ni même de l'œuvre d'art comme instance de contestation de l'ordre, encore moins de la valeur éthique et cathartique que procurerait un objet d'art ; il est plutôt question d'une alchimie spéciale qui fait d'un produit (l'œuvre d'art) le producteur d'une valeur ajoutée et d'une plus-value »¹⁸. C'est pourquoi, face à l'enjeu pécuniaire rattaché à la production artistique, nous devons être prudents. Qui plus est, il est vrai les produits culturels africains n'appartiennent plus seulement à leur lieu d'origine, mais à toute l'humanité. Cependant, cette origine ne doit pas être occultée au profit d'un caractère purement décoratif, et prendre les objets d'art comme simple objet d'ornement ou simple facteur d'enrichissement. Si on le fait, on occulte le fait que l'objet d'art africain, comme de toute œuvre artistique, ne peut être séparé de « son geste et de sa geste » (Bidima).

Précisément, l'objet d'art, désormais sur le marché, est désacralisé et est jugé sur le même plan qu'un simple objet de coquetterie. Dans cette logique, elle est affranchie du mythique, circulaire et inaugural pour n'être comme une épave sans consistance. L'œuvre d'art perd son caractère sacré parce que désormais soumise à la nouvelle divinité qu'est la capital. À preuve, « un masque fang qui se vend à Berlin ou à Yaoundé rentre dans un espace sacré par la circulation du capital. Ce dernier, nouvelle divinité, a ses lois d'appropriation, d'évaluation, de circulation et de production. Ces lois gouvernent le désir (celui de posséder la pièce dont la seule rareté constitue la qualité). L'objet d'art africain quitte son alliance avec le divin pour consommer celle qui se fait avec le capital »¹⁹. Il ne s'agit pas pour nous de nous installer dans une logique de condamnation sans appel de la commercialisation de certaines œuvres d'art. Une méfiance sans discernement ou une indifférence insouciantes serait irresponsable, au sujet de ce qui peut être une véritable chance pour nos artistes dont les mérites ne sont pas très souvent reconnus sous les tropiques. Mais, la mondialisation des cultures n'est pas bénéfique seulement au plan esthétique, elle est aussi un facteur d'enrichissement de nos cultures du point de vue éthique et juridique.

II - Mondialisation des cultures et systèmes éthico-juridiques africains

Le développement des nouvelles technologies biomédicales et l'internationalisation du droit du point de vue des droits de l'homme, exigent de nos cultures une invention éthique et un ajustement aux canons universels de nos principes juridiques. Une telle tâche essentielle à l'enrichissement et à la reviviscence des cultures africaines, ne peut être accomplie et réussie que dans l'ouverture aux autres cultures.

II -1. Bioéthique et cultures africaines

La culture n'est pas seulement faite d'éléments esthétiques. Elle concerne aussi les règles d'organisation de la parenté. En effet, les pratiques et les croyances concernant le corps, la santé, la maladie y tiennent une place importante. Or, aujourd'hui, avec l'évolution de la biomédecine, la conception de la vie, de la mort, de la santé, de la maladie, du corps connaît une orientation nouvelle. Nos cultures sont en face d'un phénomène qui exige d'elles de nouvelles perceptions. Précisément, nos connaissances et nos valeurs sont conduites inéluctablement vers des mutations enrichissantes.

¹⁷ BIDIMA, J.-G., *L'art négro-africain* (Paris, PUF, 1997), collection Que sais-je ? N° 3226, p. 27

¹⁸ BIDIMA, J.-G., *op. Cit.*, p. 27

¹⁹ BIDIMA, J.-G., *op. Cit.*, p. 28

À dire vrai, nos perceptions de l'homme qui induisent nos systèmes normatifs, sont mises à rude épreuve avec l'avènement de nouvelles technologies biomédicales. Face à l'évolution des connaissances et aux possibilités de la médecine, nos dispositions axiologiques peuvent s'avérer inapplicables et inopérantes. C'est pourquoi, face à cette nouvelle donne des progrès en biologie et en médecine, les cultures africaines, à l'image des autres cultures, sont invitées à l'invention éthique. Car, « l'application de nouvelles technologies biomédicales et leurs conséquences conduisent à modifier ou même à bouleverser notre vision, imaginaire ou non, de notre corps et de la vie. Elles peuvent interroger nos valeurs personnelles ou celles qui dominent dans la société où nous vivons »²⁰. Précisément, nos cultures doivent trouver des critères de jugement au-delà de la morale classique qui, face aux questions suscitées par le développement des nouvelles technologies biomédicales, reste inopérante. Elles doivent désormais prendre comme siennes, les questions soulevées par les pratiques médicales et qui fondent aujourd'hui la réflexion bioéthique.

Il convient de préciser que la bioéthique est l'ensemble des réflexions, recherches et pratiques cherchant à résoudre des questions morales suscitées par l'avancement des sciences et des techniques biomédicales et proposant une limite aux interventions de l'Homme dans le domaine des sciences de la vie. Elle « renvoie aux règles de conduite qu'une société s'assigne afin de faire face aux difficultés ou aux dilemmes nés des sciences de la vie. Il s'agit de garder en toutes circonstances " le sens de l'humain " »²¹. Avec les progrès de la technique et le développement des connaissances en biologie et en médecine, des problèmes éthiques se posent de plus en plus fréquemment sur la nécessité de certains gestes thérapeutiques ou l'opportunité de poursuivre certaines recherches appliquées. En médecine, ces problèmes se posent avec force dans des domaines très variés : la procréation artificielle (qui peut bénéficier de cette technique et par quels moyens ?), la réanimation des prématurés (à partir de quel âge faut-il tenter de sauver un prématuré et quelle qualité de vie lui assurer ou lui refuser ?), l'avortement thérapeutique (dans quelles conditions un médecin peut-il proposer cette intervention ?), les thérapies géniques (jusqu'où autoriser les modifications du patrimoine génétique ?), l'acharnement thérapeutique (jusqu'où poursuivre le maintien en survie artificielle de personnes en coma dépassé ?), ou encore l'euthanasie (a-t-on le droit de mettre fin à la vie d'une personne souffrante et condamnée ?), le transsexualisme (doit-on donner suite aux monomanies individuelles ?). Ces questions, parce qu'elles se posent avec acuité, exigent de nos cultures de nouvelles réflexions éthiques. Car, « aussi longtemps par exemple qu'il était hors de question d'agir sur le matériel génétique et qu'on était même dans l'ignorance quasi complète des phénomènes qui sous-tendent l'hérédité, aucune question éthique ne pouvait évidemment se poser à ce propos »²². Ce que nous voulons relever, c'est que la biomédecine véhicule des choix culturels, car elle touche à des enjeux de première importance : la vie, la mort, la souffrance, les pratiques concernant le corps. Face à de telles questions, la peur d'une dilution dans l'universel peut conduire à notre perte par « ségrégation murée dans le particulier »²³. Cela dit, les nouvelles questions qui se posent demandent de la responsabilité et du courage, du travail, afin de puiser dans notre culture les réponses appropriées qui nous donnent une occasion de contribuer à la fondation de valeurs universellement partagées sur le sujet.

Deux exemples parmi les questions soulevées nous permettront d'illustrer notre propos. Nous nous intéresserons précisément au transsexualisme et à la thérapie génique.

²⁰ JOUANET, P., *Le pouvoir médical* (Paris, Seuil, 1999), p. 5

²¹ LENOIR, N. et MATHIEU B., *Les normes internationales de la bioéthique* (Paris, PUF, 1998), p. 7

²² LADRIÈRE, op. cit., p.151

²³ Aimé CESAIRE (Lettre à Maurice Thorez, 1956) cité par HOUNTOUDJI in *Sur "la philosophie africaine"* (Yaoundé, CLE, 1980), P.11

En effet, se distinguant de l'hermaphrodisme²⁴, « le transsexualisme désigne un syndrome, résistant à tout traitement psychothérapeutique, dont le foyer est le sentiment profond et intégré à la personnalité qu'a le transsexuel d'appartenir au sexe opposé à celui qui est biologiquement le sien »²⁵. L'existence du transsexuel est vécue sous un mode conflictuel. Il s'agit du conflit entre son sexe physique et son sexe "psychique". Pour rétablir l'harmonie entre le corps et l'esprit du transsexuel, la seule thérapie possible est une intervention médicale. Et « la technique consiste à injecter des hormones pour atténuer ou développer certains caractères apparents (pilosité, seins) et à pratiquer une opération chirurgicale fabriquant un vagin ou un pénis (évidemment non psychologiquement fonctionnels) de substitution. La rectification physique est, en général, suivie d'une demande de modification de l'appartenance sexuelle soit désormais de "l'autre sexe" et puisse, par exemple se marier »²⁶. Le transsexualisme soulève des questions d'ordre éthique qui peuvent bien enrichir le questionnement éthique africain: doit-on plaider en faveur du transsexualisme, au nom du principe de l'autonomie du transsexuel qui, adulte et lucide, animé par ailleurs de motivation extrêmement fortes, est libre de se soumettre à des interventions qui seules paraissent susceptibles d'établir une cohérence entre son corps et son esprit²⁷? Ou doit-on donner suite à toutes les monomanies individuelles? Dans la mesure où le traitement medico-chirurgical est extrêmement lourd, mutilant et irréversible, et ne peut être déclaré thérapeutique parce qu'incapable de donner au transsexuel davantage que l'appartenance de l'autre sexe, doit-on procéder à une telle thérapie? Qui plus est, quelle est l'identité du transsexuel? Aussi, pour la plupart nos cultures africaines portées sur le primat du sexe masculin, quel regard doit-on porter sur un homme à qui l'on fabrique des organes féminins de substitution? Ces interrogations ne sont pas exhaustives. Mais l'on se rend bien compte que les préoccupations soulignées demandent une mutation de nos questionnements et perspectives éthiques. Ce qui est inadmissible chez nous est autorisé ailleurs au nom de la liberté du sujet. Que peuvent apporter les cultures africaines comme réponses aux problèmes mis en évidence? La simple quête de réponse à une telle interrogation est déjà source d'enrichissement, dans la mesure où elle nous invite à des perspectives, et participe de la sorte à des nouvelles orientations éthiques.

En effet, à voir de près, ces questions soulevées par les nouvelles technologies biomédicales se développent dans l'environnement d'une médecine et d'une biologie très évoluées. Or, nous savons que nos savoir-faire en matière de soins ou de médecine, nos tradipraticiens n'ont pas encore atteint le stade de la biologie cellulaire. Tout ceci pour dire que les nouvelles pratiques médicales nous sont étrangères comme elles l'ont été pour les peuples au sein desquelles elles ont émergé. Mais cette situation, loin d'être négative, est une opportunité d'anticipation pour les cultures africaines, face aux problèmes suscités par le développement des nouvelles technologies biomédicales. Car leur pratique devenue désormais inévitable, exige de nos cultures, des connaissances et des valeurs nouvelles. Cela veut aussi dire que les médecines vernaculaires, celles du guérisseur ou du tradipraticien, devront faire l'effort de s'améliorer, et cela est bien possible avec l'apport de la médecine dite occidentale.

En effet, aujourd'hui, on se rend compte que l'environnement de la santé est peuplé de produits et d'objets artificiels qui font de plus en plus écran entre l'homme et la nature. La médecine moderne, en introduisant des médiations artificielles, métamorphose les rapports de l'homme à sa propre nature. Quand le tradipraticien utilise des feuilles pour un traitement, le génie génétique exige des appareils sophistiqués. Ici, nous prendrons la thérapie génique comme second exemple pour illustrer notre propos. Selon Bruno Leclerc, « la thérapie

²⁴ Bisexualité biologique plus ou moins développée

²⁵ HOTTOIS, G. et PARIZEAU, M.-H., *Les mots de la bioéthique, un vocabulaire encyclopédique* (Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993), p.348

²⁶ HOTTOIS, G. et PARIZEAU, M.-H., op. cit., p.348

²⁷ Ibidem

génique désigne des techniques encore expérimentales et même largement prospectives visant la correction d'un ou de plusieurs gènes dont la lésion (mutation) entraîne, chez l'être humain, des maladies plus ou moins graves »²⁸. Elle permet de guérir sans chirurgie invasive, et éventuellement sans médicaments, en donnant de nouvelles instructions génétiques à l'organisme malade. Loin de nous l'idée de sous-estimer les problèmes éthiques soulevés par la thérapie génique, nous voulons montrer l'avantage que tire l'humanité de cette nouvelle pratique médicale. Pour nous Africains, elle est une occasion d'enrichissement de nos méthodes thérapeutiques. Ce que nous voulons relever, c'est que par la mondialisation, il y a une expansion des progrès de la biologie et de la médecine au profit de toute l'humanité, en l'occurrence l'Afrique. C'est pourquoi, nos appréhensions, bien que parfois justifiées, ne doivent pas nous faire perdre de vue le fait que la mondialisation des cultures est « la plus grande chance qui soit offerte, ces dernières années, de transporter les progrès de l'humanité à tous les peuples de la terre »²⁹.

Ainsi, avec le développement des nouvelles technologies biomédicales, le génie génétique, nous pouvons enrichir nos habitudes en matière de santé et, à l'occasion, enrichir notre questionnement éthique. Ce questionnement s'étend au domaine juridique.

II – 2. La question des Droits de l'homme

Aucune collectivité humaine n'est soustraite au respect des Droits de l'homme. En effet, la dignité humaine au fondement de la déclaration universelle des Droits de l'homme va au-delà des frontières tribales, nationales et continentales. Toute société doit s'appliquer à les promouvoir et à les respecter. L'Afrique fait partie de la communauté internationale. Qui plus est, les Droits de l'homme sont dits universels parce qu'ils concernent tous les peuples sans distinction de race, de classe sociale ou de sexe. C'est pourquoi, il est impérieux pour nous peuples d'Afrique, continent où les Droits de l'homme sont sans cesse violés, de réfléchir sur ces Droits. Il s'agit de voir ce qui, dans nos cultures, est un obstacle aux libertés humaines et ce que notre ouverture aux autres, et précisément à l'universel, peut nous apporter comme élément nouveau.

Ainsi, il convient de souligner que certaines conceptions et pratiques culturelles africaines sont un véritable frein à la protection, à la promotion et à la défense des droits et libertés de l'homme. Les pratiques négatives de ces cultures ont pour noms les sacrifices humains, le meurtre des jumeaux, le rejet eugénique des albinos, les scarifications, l'excision, la circoncision, les rites de veuvage, le lévirat, le sororat, etc. Pendant que ces pratiques culturelles sont des dangers pour les libertés et droits humains, les sociétés chez lesquelles elles ont cours, soutiennent qu'elles participent de la pérennité et de la dignité du groupe ou de l'affirmation de l'individu dans la communauté. Il se trouve que ces peuples ne se rendent pas compte qu'ils commettent des actes de violation des droits humains.

À preuve, la circoncision est l'événement le plus important pour les jeunes garçons dans les villages de la basse vallée de l'Ouémé³⁰. La circoncision, « gbo ado », correspond pour le garçon qui la subit, à un passage de l'état d'enfance irresponsable à l'état d'un jeune garçon qui s'intègre à la société des adultes. En effet, l'enfant, garçon ou fille, jusqu'à l'âge de sept à dix ans, appartient au domaine de l'irresponsabilité et vit en somme dans la sphère maternelle

²⁸ HOTTOIS, G. et PARIZEAU, M.-H., op. cit., p.336

²⁹ OFM, H.S., « Mondialisation et dialogue interculturels », in *Le Mois à l'UNESCO*, n°44, janvier mars 2002, p. 8

³⁰ Les populations concernées sont situées au nord-ouest de Porto-Novo. Elles sont d'origines diverses mais on les nomme « les habitants de la vallée de l'Ouémé ». Parmi elles, nous trouvons, selon Roger Brand, des Yoruba-Nago venus de l'est, des Fon venus de l'ouest des régions d'Abomey et de Cové, des Adja venus de l'ouest de la région du fleuve Sô, BRAND Roger « Sexualité et fécondité dans la vallée de l'ouémé » in *Education sexuelle en Afrique tropicale* (Ottawa, Centre de Recherches pour le Développement International, 1973), p. 30

et féminine. Il faut sortir le garçon incirconcis, appelé « atôtô », de ce monde pour qu'il puisse rejoindre le monde des hommes. Marquant la rupture d'avec le monde féminin, la circoncision est la porte d'entrée dans le monde masculin. Le garçon circoncis a un nouveau statut dans la famille. Il pourra assister à certaines cérémonies familiales et rituelles des cultes vodun et entrer dans les sociétés secrètes régies par ces mêmes cultes vodun. Mais, la circoncision, comme toute forme de mutilation, est interdite au plan du droit et des libertés individuelles. Elle peut être rangée dans la catégorie des traitements inhumains ou dégradants combattus par la Déclaration du 10 décembre 1948. Notre intention n'est pas de nous inscrire dans une logique consistant à faire penser que nos cultures sont inscrites en marge et dans l'ignorance de toutes valeurs morales et humaines. Car, ici précisément, « il est faux de penser que l'idée même des droits de l'homme est étrangère à la plupart des cultures non occidentales et qu'elle y a été accueillie avec plus ou moins de réticence »³¹. Les cultures africaines n'ignorent pas la valeur de la vie humaine, la liberté. Mais cette connaissance n'a-t-elle pas besoin d'être ajustée aux canons universels ? Dans cette perspective, la mondialisation des cultures ne peut-elle pas être « une chance pour les cultures africaines de relever leurs valeurs et leurs limites »³² ?

En effet, il convient de remarquer que la conception courante de l'homme en Afrique, précisément au Sud du Sahara, accordant la priorité à la société par rapport à l'individu, peut constituer un frein au plein épanouissement de l'individu et aux droits de l'homme. L'homme des droits de l'homme en Afrique est parfois soumis à l'épineuse question du détenteur réel des droits et libertés : est-ce l'individu ou la communauté ? Cette question nous semble essentielle dans la saisie et la compréhension des comportements des hommes et par conséquent, leurs systèmes normatifs, fond aidant à la mise en place d'instruments de protection africaine des droits de l'homme.

En effet, pour la perception du monde affirmant la priorité de la société sur l'homme, hors de la société, l'homme n'est rien, car, sans elle, son existence, en tant qu'être humain, est inconcevable, du fait que la conscience de l'existence n'apparaît chez l'individu qu'en regard de l'existence sociale. Dans ce sens, la société est la source de la vie, la source de toute légalité, la source de toute légitimité et le fondement du droit. C'est pourquoi, les « ethnologues ont souligné que l'homme Africain ne saurait se considérer comme une entité et indépendante du groupe social auquel il appartient »³³. Dans cette perspective, la dignité et la valeur de l'homme sont liées à la société dont il fait partie, et cela, à la manière dont la vie et la santé d'un membre sont liées à la vie et la santé de tout l'organisme dont il fait partie. De plus, et par voie de conséquence, la valeur d'un homme n'est affirmée ni a priori, ni absolument, puisque la société n'est pas donnée une fois pour toute, et tout homme est condamné à s'associer avec ses semblables en vue de rechercher et d'obtenir les moyens nécessaires à la sauvegarde de sa survie.

En somme, la société est la référence dernière par rapport à laquelle toutes les valeurs sont mesurées. La valeur d'un homme est dans sa seule existence sociale par son utilité, et c'est finalement cette utilité qui le définit comme être humain. Une telle conception ne favorise pas l'émergence des droits de l'homme. Car, s'il est vrai que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme rappelle, en son article 29 que « l'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible », elle affirme par ailleurs la primauté de l'individu sur la société. À preuve les premiers mots des premiers articles de la Déclaration de 1948 disent que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux... (art. 1), « Chacun peut se prévaloir de tous les droits... » (art.2) ; « Tout individu a droit à la vie, à la liberté... » (art.3). Comme on le voit, la

³¹ WALTER, L. et BARRY R., *Anthologie des Droits de l'homme* (Paris, Nouveaux Horizons, 2002), p.1

³² POUCOUTA, P., « Afrique, quelles alternatives à la mondialisation ? », in *Spiritus*, n° 166, mars 2002, p. 46

³³ LOMBARD, J., *Le collectivisme africain* (Paris, Présence Africaine, 1959), p.12

philosophie qui sous-tend la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, considère d'abord l'homme comme sujet conscient et libre, même si ce dernier n'est conscient et libre que dans une société.

Nous voulons précisément montrer que certaines traditions africaines ont très souvent conçu le monde ou la vie comme une dynamique dans laquelle l'individu est au service de sa société. L'individu est un moyen de la réalisation du bonheur du groupe. La personne est donc soumise à l'exigence d'assimilation selon les principes et les règles favorables à tous. La communauté est doublement l'espace et la finalité de l'expression des droits. Aucune liberté, aucun droit, aussi fondamentaux soient-ils ne peuvent être admis qui ne soient conformes au canon social.

Le mariage, par exemple, chez les populations de la vallée de l'Oumé, se trouve être nécessairement l'affaire de deux familles et non exclusivement de deux personnes. Ici, les deux conjoints deviennent les acteurs ou les vecteurs par lesquels l'alliance entre deux familles respectives s'établit (il faut prendre la famille dans son sens le plus large, c'est-à-dire englobant les aïeux et les petits-fils, et même la caste ou la tribu). Bien souvent, le choix du nom des progénitures ou même du type d'éducation à donner à celles-ci relève de la prescription du groupe. La décision n'est pas prise exclusivement par les conjoints. Ainsi, le père peut décider de donner sa fille en mariage à un homme ou de promettre cette dernière à un homme. Les premiers échanges d'ordre économique peuvent avoir lieu immédiatement entre le futur mari et la famille de la jeune fille, ce qui entraîne pour celle-ci des obligations envers l'homme qui désire la prendre pour femme : elle doit s'abstenir d'entretenir des relations avec un autre homme ou de chercher un autre mari. Le nouveau statut de la jeune fille, au niveau de la famille, est aussi reconnu par la société qui veille à l'éducation de la concernée.

En un mot, il est difficile d'exercer les droits et libertés à des fins individualistes et indépendamment de la volonté sociétaire. Comme le dit Kuakivi, « dans beaucoup de cultures africaines, un homme est digne d'être reconnu comme tel suivant les critères qui peuvent être liés à ses compétences et attitudes vis-à-vis de la communauté, mais aussi à son identité : sexe, caste, ethnie... »³⁴. Ce qui semble prendre le dessus, c'est le devoir à l'égard de la communauté et le culte de la solidarité, une solidarité prenant parfois la forme d'une dette envers le groupe. De plus, la reconnaissance de l'autre étant liée, non à sa personne, mais à son sexe, sa caste ou son ethnie, « les droits et obligations de l'individu sont déterminés en fonction de sa place dans la société et par rapport à cette société à laquelle il est intégré »³⁵. C'est pourquoi, les droits dans nos sociétés auront un caractère inégalitaire : tout le monde n'ayant pas droit à tout car il faut tenir compte de la hiérarchie des castes, des sexes, des ages. Toute cette vision ne peut être perçue comme un frein à l'émergence des droits de l'homme en Afrique que dans notre contact avec les autres peuples. C'est pourquoi, nous devons dépasser les tendances inspirées du relativisme culturel, pour défendre des pratiques, les Droits et libertés individuels. Mais, cette attitude n'est possible que dans le contact avec les autres peuples qui ont une longue tradition de pratique des Droits de l'Hommes. Par les échanges, nous avons l'occasion d'adapter nos conceptions qui n'ont pas toujours été mauvaises dans leurs intentions fondatrices, aux canons universellement acceptés.

En effet, la différence culturelle n'interdit pas la recherche de critères universels de ce qui est bon, de ce qui est beau, de ce qui a de la valeur et mérite d'être transmis. Précisément, il est vrai que « toutes les sociétés humaines ont besoin de recourir à des

³⁴ KUAKUVI, M. M., « Cultures et mentalités : frein ou stimulant au combat pour la dignité humaine » in FIACAT. *Cultures africaines et lutte contre la torture* (FIACAT, Paris, 2002), p. 32

³⁵ GONIDEC, P.F., *Les droits africains* (Paris, Bibliothèque africaine et malgache, Tome I, 1968), p. 13

clôtures symboliques pour exprimer leur particularité et leur différence »³⁶. Mais, la différence culturelle ne devrait pas conduire à dire, « chacun chez soi » au nom d'une pureté des identités culturelles. Car, s'il convient s'insister sur la reconnaissance de la diversité des cultures humaines, c'est pour mettre en évidence la validité d'un idéal de civilisation qui se réalise à l'intersection des cultures, partout où celles-ci se livrent à des échanges, des brassages, des emprunts mutuels qui ne cessent de les enrichir. Ainsi, avec la mondialisation des cultures, le contact avec d'autres cultures nous permet de soumettre à l'objectivité critique, nos schèmes d'actions, notre perception de la personne humaine, de la liberté et de la dignité.

Conclusion

Loin d'éclipser nos cultures, la mondialisation est un facteur de performance de ces dernières, du point de vue de leur production et de leur diffusion. Elle est aussi une occasion de reviviscence de nos systèmes éthique et juridique à travers la bioéthique et la question des droits de l'homme. Ainsi, nos intellectuels doivent-ils percevoir « la culture non comme un acquis, mais comme un projet qui se réalise avec d'autres peuples, engagés dans une histoire toujours en projet »³⁷. Précisément, la culture d'un peuple est un projet inachevé. C'est dans le rapport aux autres que notre culture, trait caractéristique de notre identité s'enrichit. Nous ne serons pas avalés par le python de la mondialisation, mieux, nous ne disparaîtrons pas au profit du reste du monde. Nous devons refuser le repli identitaire. Car, dans le repli identitaire, chacun bute « contre la barrière infranchissable de son ethnocentrisme et de celui de l'autre ainsi que sur les malentendus culturels de la rencontre qui souvent tournait au drame »³⁸. Il est porteur de conflit. Si l'on devrait douter de sa nature confligène, les conflits de types ethniques tel le génocide rwandais, en sont la meilleure illustration. L'ouverture aux autres est une nécessité pour nos peuples en proie aux violences ethnoribales avec leurs cortèges de tueries et de misère. C'est pourquoi, l'ouverture aux autres cultures ne doit pas être seulement orientée vers l'Occident, elle doit être aussi voulue entre peuples africains eux-mêmes. Ayant chacun des particularités et des singularités, certains sont tentés par l'enfermement sur soi, conduisant à la méfiance, source de conflit. Et les crises en Afrique, contrairement à ce que dit Yengo Patrice, n'ont pas pour source de « production, l'Etat, et de leur période d'apparition, celle de la mondialisation, nouvelle forme de domination impériale »³⁹. Elles sont suscitées par des replis identitaires. S'il en est ainsi, l'ouverture aux autres cultures ne peut-elle pas être un ferment de paix en Afrique ?

Bibliographie

- ADDA (Jacques).- La mondialisation de l'économie 1. Genèse (Paris, La Découverte, 2002), collection REPERES
- BIDIMA (Jean-Godefroy).- L'art négro-africain (Paris, PUF, 1997), collection Que sais-je ? N° 3226
- BRAND (Roger).- « Sexualité et fécondité dans la vallée de l'ouémé » in *Education sexuelle en Afrique tropicale* (Ottawa, Centre de Recherches pour le Développement International, 1973)

³⁶ LAIDI, Z., « La mondialisation comme phénoménologie du monde », in *Projet*, n° 261, mars 2000, p. 48

³⁷ POUCOUTA, P., « Afrique, quelles alternatives à la mondialisation ? », in *Spiritus*, n° 166, mars 2002, p. 46

³⁸ WARNIER, J.-P., op.cit., p.28

³⁹ YENGO, P., « Mondialisation, nouvel ordre de la guerre et permanence des conflits en Afrique » *Bulletin du CODESRIA* (Dakar, CODESRIA, 2002), p.55

- HOTTOIS (Gilbert) et PARIZEAU (Marie-Hélène). - *Les mots de la bioéthique, un vocabulaire encyclopédique* (Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993)
- HOUTONDJI (J. P.).- Sur "la philosophie africaine" (Yaoundé, CLE, 1980) "Cultures africaines et mondialisation: un appel à la résistance », traduit de l'anglais par François Polet, in *Culture et mondialisation. Résistance et alternative* (Paris, L'Harmattan, 2000)
- JOUANNET (Pierre).- *Le pouvoir médical* (Paris, Seuil, 1999)
- LUMEMBU (A. K.).- « La mondialisation et la résistance culturelle en Afrique. Du vertige d'une utopie à la tradition de réalisme », in *Culture et mondialisation. Résistance et alternative*, Paris, L'Harmattan, 2000)
- KARAMOKO (Abou).- « Défolkloriser l'art nègre » *Annales de l'Université de Lomé, Séri. Lett. Tome XXI-1 2001*, pp. 3-19
- KUAKUVI (Marcel Magloire).- « Cultures et mentalités : frein ou stimulant au combat pour la dignité humaine » in FIACAT. *Cultures africaines et lutte contre la torture* (FIACAT, Paris, 2002)
- LENOIR (Noëlle) et MATHIEU(Bertrand). - *Les normes internationales de la bioéthique* (Paris, PUF, 1998)
- POUCOUTA, P., « Afrique, quelles alternatives à la mondialisation ? », in *Spiritus*, n° 166, mars 2002
- SORO (G.A. David Musa).- « De la mondialisation des cultures comme une opportunité pour les africaines », *Ethiopiennes* n° 74 1^{er} semestre 2005, PP.175-188
- WALTER Laqueur et BARRY Rubin *Anthologie des Droits de l'homme* (Paris, Nouveaux Horizons, 2002)
- WARNIER (Jean-Pierre).- *La mondialisation de la culture* (Paris, La Découverte, 2003)
- YENGO Patrice « Mondialisation, nouvel ordre de la guerre et permanence des conflits en Afrique » *Bulletin du CODESRIA* (Dakar, CODESRIA, 2002), pp.55-65