

CHARTRE AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES ET CULTURES AFRICAINES*

Par Mutoy Mubiala**

En dépit de son héritage interculturel¹, le droit international a souvent été perçu comme un droit occidental. Les différences de perception de ce droit tiennent à plusieurs facteurs : idéologique (ex. : conceptions libérale/socialiste); économique (ex. : approche tiers-mondiste); religieux et/ou socio-culturel (conceptions judéo-chrétienne/bouddhique/hindoue/islamique). L'importance de ces facteurs, pris isolément ou concurremment, varie suivant la branche considérée du droit international. Ainsi, si les facteurs idéologique et économique sont déterminants en droit des relations économiques internationales, comme en témoignent les controverses surgies lors des négociations de la *Troisième Conférence des Nations Unies sur le droit de la mer* (1973-1982), les questions autour de la nationalisation des sociétés étrangères ou l'impasse sur la codification de la succession d'États aux dettes, les facteurs socio-culturel et religieux sont prépondérants en matière des droits de l'homme et du droit humanitaire².

La doctrine reconnaît ainsi l'existence des conceptions africaine, asiatique, occidentale, islamique, etc... des droits de l'homme. Loin de constituer un élément centrifuge, l'existence des différentes conceptions des droits de l'homme précitées permet, d'une part, de faire contribuer les différentes approches culturelles à la construction de la « civilisation de l'universel » (L.-S. Senghor) ou au développement du « droit de l'humanité » (R.-J. Dupuy) et, d'autre part, d'adapter le droit international aux réalités locales et/ou régionales³.

Il convient toutefois de mentionner que la prise en compte des réalités locales peut également servir de prétexte ou d'alibi pour l'inapplication de normes jugées encombrantes

* Texte révisé d'une communication faite par l'auteur le 14 novembre 1998 au Centre pour l'égalité des chances à Bruxelles, au Colloque organisé par le «Réseau Juridique Africain/African Legal Network», en coopération avec le «Centre régional d'intégration/Regionaal Integratiecentrum», sur le thème : «l'Afrique et sa diaspora face au cinquantenaire de la *Déclaration universelle des droits de l'Homme*».

**Fonctionnaire au Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, Genève. Les propos tenus ici sont personnels à l'auteur et n'engagent par l'Organisation des Nations Unies.

¹ R.-J. Dupuy, «Conclusions du Colloque», Conférence sur l'avenir du droit international dans un monde multiculturel, Académie de droit international de La Haye/Université des Nations Unies, 17-19 novembre 1983, La Haye/Boston/Londres, Martinus Nijhoff, 1984, 445.

² Voir K. Vasak, dir., *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, Paris, Pedone, 1986.

³ Voir *Régionalisme et universalisme dans le droit international contemporain*, Colloque de Strasbourg de la Société française pour le droit international, juin 1977, Paris, Pedone, 1978.

par certains États. Ainsi, le sous-développement économique a souvent servi de paravent aux gouvernements africains pour repousser le respect des droits de l'homme aux calendes grecques. Le Secrétaire général des Nations Unies, M. Kofi Annan, a condamné cette attitude dans son discours prononcé à la *Conférence des Chefs d'État et de Gouvernement de l'OUA* à Harare le 2 juin 1997, en déclarant ceci :

Les conflits qui ont défigurés notre continent ont eu trop souvent pour cortège des violations massives des droits de l'homme. Je sais que certains voient dans cette préoccupation [les droits de l'homme] un luxe des pays riches que l'Afrique ne peut pas encore s'offrir et que pour d'autres, il ne s'agissait là que d'une sujétion - sinon d'un complot - imaginée par l'Occident industrialisé. À mon sens, ce sont là des réflexions parfaitement déshonorantes envers l'aspiration à la dignité qui habite tous les Africains. Les droits de l'homme sont africains.⁴

En effet, comme on le sait, la société africaine a ses us et coutumes. Le système de pensée africain, imprégné d'humanisme, a généré des pratiques qui placent les peuples africains au rang des civilisations humanitaires. L'avènement de la colonisation et l'épisode de l'esclavage ont plutôt été ressentis comme une mise en veilleuse des dites manifestations, alors que s'installaient par la force des institutions inspirées des valeurs importées. L'indépendance acquise dans les années soixante a notamment permis aux États africains de rechercher l'adaptation des institutions héritées de la colonisation, tout particulièrement les lois, aux traditions africaines. Le droit international n'a pas échappé à cette démarche. Ainsi, certaines conventions régionales africaines se sont inspirées des traditions juridiques africaines. Parmi celles-ci, il convient de mentionner tout particulièrement la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*.

Le but de la présente étude est de rendre compte de la dimension culturelle africaine dans la *Charte africaine* afin, d'une part, de redécouvrir le caractère universel des droits de l'homme et, d'autre part, grâce à cette démarche, de promouvoir une compréhension et une acceptation meilleures par les sociétés, États et peuples africains contemporains, de la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* de 1948 et des autres instruments internationaux pertinents qui l'ont suivie.

⁴ (1997) 11:1 *Afrique Relance* 4.

I. Les droits de l'homme dans les sociétés traditionnelles africaines

Comme beaucoup d'études l'ont déjà démontré, les sociétés traditionnelles africaines sont caractérisées par trois valeurs essentielles : la croyance à la cosmogonie de l'au-delà (ce qui justifie le culte des ancêtres), l'humanisme et la solidarité⁵. Ces valeurs ont eu une influence décisive sur la conception du droit coutumier en général (A) et sur celle des droits de l'homme en particulier (B).

A. Le système juridique traditionnel

Les droits traditionnels ou coutumiers africains traduisent très fortement le mode de vie, la façon d'envisager les rapports sociaux, bref toute la civilisation communautaire des milieux traditionnels⁶. Cette civilisation est à l'origine du système de la responsabilité collective et de la justice conciliatrice rendue sous l'arbre à palabres.

B. Le système de la responsabilité collective

À la différence du système européen fondé sur la responsabilité individuelle, l'Afrique traditionnelle connaît un système de responsabilité collective. Ainsi, un individu qui commet un crime portant préjudice à autrui n'est pas tenu pour seul débiteur vis-à-vis de ce dernier. Il fait transporter sa responsabilité sur le groupe social auquel il appartient, qui devient lui-même redevable au groupe auquel appartient la victime. Il revient donc au premier de fournir une juste réparation au deuxième⁷. Un tel système a deux conséquences importantes. La première est que, étant légalement tenu pour responsable des actes commis par ses membres, chaque groupe social (lignage, clan ou tribu) assure un contrôle étroit du comportement de ses membres, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté. La deuxième conséquence, qui résulte de la première, est l'effet de prévention sinon de dissuasion qui habite l'individu qui se trouve dans ce contexte, soucieux de ne pas apparaître comme la « brebis galeuse » du groupe en cas d'un mauvais comportement. Ce système de responsabilité collective est lui-même mis en oeuvre par un système de contentieux original fondé sur la conciliation.

C. Le système de règlement des conflits

En Afrique traditionnelle, la fonction du juge est moins de dire le droit en désignant le gagnant et le perdant qu'à rechercher la conciliation et à réconcilier les parties en conflit.

⁵ Voir J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophies*, New York, Anchor Books, 1970 ; G. Buakasa, « Vers un humanisme africain » (1963) 3 Congo-Afrique 32 ; M. Mbonimpa, « La solidarité, rempart de l'africanité » (1986) 26 Zaïre-Afrique 461.

⁶ Voir T.O. Elias, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 1961.

⁷ M. Kalongo, « Individualisation et collectivisation du rapport juridique de responsabilité civile en droit zaïrois », dans *Annales de la Faculté de droit*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1972 à la p. 39.

On peut citer, pour illustrer ce propos, le rôle de maintien de la paix sociale joué par des institutions politico-judiciaires traditionnelles comme le gacaca au Rwanda⁸, les bambaku au Congo⁹, les bashingantahe au Burundi, les togouna au Sahel, etc. À propos de l'institution de l'ubushingantahe du Burundi, par exemple, S. Pinheiro rapporte ceci :

Comme l'expliquent plusieurs intellectuels burundais dans une étude parue dans la revue *Au coeur de l'Afrique*, janvier-mars 1995, p. 55 à 58, l'institution des Ubushingantahe s'articulait dans le passé autour de valeurs comme l'amour de la vérité, l'expérience et la sagesse, le sens du bien commun, de la justice et de l'équité, le sens de la responsabilité, de la mesure et de l'équilibre en paroles et en actes, ainsi que l'amour du travail et de la capacité de subvenir à ses besoins. En d'autres termes, l'institution était un facteur de cohésion sociale, d'ordre et de régulation des conflits, et a incarné tout un code de règles de vie qui garantissaient l'harmonie et la stabilité sociale. Quant aux Bashingantahe, ils étaient les véritables gardiens de la paix sociale. Ils avaient pour fonction d'être vigilants afin qu'il y ait constamment la concorde dans le milieu, et de contribuer à la réconciliation, à la concertation, ainsi qu'à la protection des personnes et des biens. Sur le plan juridique, les Bashingantahe étaient chargés de régler les conflits, d'instruire et de trancher les procès, de régler les litiges notamment de terre et de bétail, de réconcilier des personnes ou des familles en conflit, d'authentifier les contrats de tout genre (mariage, succession, ventes, dons) et d'assurer la sécurité et la justice autour d'eux¹⁰.

C'est dans ce contexte socio-juridique spécifique que s'est développé le respect des droits et des devoirs de l'homme et de la communauté en Afrique traditionnelle.

D. Les droits et devoirs de l'homme et de la communauté en Afrique traditionnelle

Bien que sa personnalité soit inséparable de celle de son groupe, l'individu n'est pas soumis à la tyrannie de celui-ci. Au contraire, le groupe auquel il appartient lui permet de s'épanouir, en jouissant notamment de tous les droits reconnus dans le cadre de l'organisation politico-sociale traditionnelle. Parmi les droits reconnus et protégés, Fatsah Ouguerouz mentionne le droit à la vie, la liberté d'association (notamment par corporation de métiers, par exemple les forgerons), le droit à l'éducation (droit à l'initiation), la liberté d'aller et de venir, le droit d'asile, le droit au travail, le droit de propriété (limité par l'appropriation collective de la terre) et le droit des personnes âgées, des femmes et des enfants à une protection spéciale. Tous ces droits sont limités par l'existence des devoirs corrélatifs aux droits de la communauté. Ainsi, l'exercice de la liberté d'expression était limité par des obligations de modération et de bienséance. De même, il existait une obligation alimentaire à l'égard des indigents¹¹. Quant à la communauté, elle avait le devoir

⁸ C. N'Tampaka, «Le retour à la tradition dans le règlement des différends : le gacaca», (1995) 186 *Dialogue*, aux pp. 95-104.

⁹ M. Mubiala, «L'individu devant la justice au Zaïre. De l'arbre à palabres aux cours et tribunaux», (1991) 102 *Recueil Penant* 184.

¹⁰ «Premier rapport sur la situation des droits de l'homme au Burundi présenté par le Rapporteur spécial, M. Paulo Sérgio Pinheiro». Doc. off. CES NU, 1996, 16^e séance, Doc. NU E/CN.4/1996/16, Add.1 (1996) 20.

d'assurer une portion de terre à l'individu pour lui permettre d'exercer son droit au travail, de l'initier à la vie à partir d'un certain âge (cas de l'institution du Mungonge pour les jeunes Pende du Kwilu et de celle de Mwalimu pour les jeunes filles de l'Est du Congo-Kinshasa), de lui fournir sécurité, de lui porter secours en cas de catastrophe ou de malheur et de lui rendre justice en cas de conflit dans le respect des procédures propres à l'arbre à palabres.

Par ailleurs, ces droits de l'homme et de la communauté ne sont pas hiérarchisés et se complètent mutuellement. Ainsi, par exemple, le droit au mariage (droit civil) est intimement lié au droit à l'exploitation foncière (droit économique); le droit de participation à la gestion des institutions communautaires (droit politique) l'est au droit à l'initiation (droit social et culturel); le droit à la santé – droit d'accès aux services du guérisseur ou du féticheur – (droit social) est corrélatif au droit à la vie – garantie contre les actes de sorcellerie (droit civil).

Les rédacteurs de la *Charte africaine* ont largement puisé dans cet héritage ancestral.

II. La dimension culturelle traditionnelle dans la *Charte africaine*

La référence aux traditions africaines est explicite dans le préambule de la *Charte*. En effet, les États parties à la *Charte* proclament dans son préambule adopter cet instrument en « tenant compte des vertus de leurs traditions historiques et des valeurs de civilisation africaine qui doivent inspirer et caractériser leurs réflexions sur la conception des droits de l'homme et des peuples » (paragraphe 4 du préambule). Cette référence est implicite dans le texte de celle-ci dans au moins trois cas, à savoir la consécration corrélatrice des droits et des devoirs de l'homme et de l'État (A); la proclamation de l'indissociabilité des droits économiques, sociaux et culturels avec les droits civils et politiques (B); la consécration des droits des peuples (C) et le rejet du mécanisme judiciaire dans le système de contrôle de la *Charte* (D).

A. La consécration corrélatrice des droits et des devoirs

Une des originalités de la *Charte africaine*, à l'opposé des autres instruments conventionnels des droits de l'homme, est la consécration détaillée des devoirs à côté des droits de l'homme et des peuples, à charge aussi bien de l'individu que des États. À ce propos, l'un des principaux rédacteurs de la *Charte africaine*, le juge Kéba M'Baye (Sénégal), explique :

¹¹ F. Ouguergouz, *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique entre tradition et modernité*, Paris/Genève, PUF/IUHEL, 1993 aux pp. 11-12.

Il existe un concept africain du droit et des droits de l'homme qui établit un lien entre droits et devoirs [...].

En Afrique, les droits et les devoirs sont perçus comme étant deux facettes de la même réalité voire deux réalités inséparables. Il n'est donc pas surprenant de trouver, pour la première fois dans un traité de ce genre, une liste des devoirs qu'a l'individu envers la communauté dans la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Le concept a parfois fait l'objet des critiques au motif qu'une Charte des droits de l'homme ne devrait rien dire au sujet des devoirs de l'individu. Un tel point de vue n'est pas conforme au concept africain du droit¹².

Ceci dit, la fragilité des États africains ne leur permettait pas d'affirmer une approche vraiment libérale des droits de l'homme. Il a donc fallu procéder à la recherche d'un équilibre (*checks and balance*) entre les intérêts de l'individu et ceux de l'État. Ainsi, compte tenu de la situation de précarité économique et sociale prévalant sur le continent, la *Charte* fait obligation à l'État de prendre en charge l'épanouissement de l'individu. En effet, elle dispose que les États parties « ont le devoir, séparément ou en coopération, d'assurer l'exercice du droit au développement » (art. 22, para. 2); de promouvoir et d'assurer, par l'enseignement, l'éducation et la diffusion, le respect des droits et des libertés contenus dans la présente *Charte*, et de prendre des mesures en vue de veiller à ce que ces libertés et droits soient compris de même que les obligations et devoirs correspondants (art. 25); ainsi que « le devoir de garantir l'indépendance des tribunaux » (art. 26). En contrepartie de ce qui précède et des droits qui lui sont garantis, l'individu a « des devoirs envers la famille et la société, envers l'État et les autres collectivités et envers la Communauté internationale » (art. 27) et « le devoir de ne pas compromettre la sécurité de l'État dont il est national ou résident » (art. 29). Comme on le voit, au travers de l'héritage ancestral de l'indivisibilité des droits et des devoirs, les rédacteurs de la *Charte* sont parvenus à intégrer une dimension « citoyenne » des droits de l'homme, conforme aux intérêts de l'État et de l'homme africains.

B. L'indissociabilité des droits économiques, sociaux et culturels et des droits civils et politiques

Aux termes du paragraphe 7 du préambule de la *Charte*, les États parties affirment qu'ils sont :

Convaincus qu'il est essentiel d'accorder désormais une attention particulière au droit au développement; que les droits civils et politiques sont indissociables des droits économiques, sociaux et culturels, tant de leur conception que dans leur universalité, et que la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels garantit la jouissance des droits civils et politiques.

¹² K. M'Baye, «Le concept africain des droits de l'homme» (1996) 6:3 Bulletin africain des droits de l'homme 3.

C'est dans cette perspective que la *Charte* consacre le droit au travail et à un salaire équitable (art. 15); le droit à la santé et le devoir de l'État de fournir l'assistance médicale (art. 16); le droit à l'éducation, à la libre participation à la vie culturelle de sa communauté et le devoir de l'État de promouvoir la morale et les valeurs traditionnelles reconnues par la communauté (art. 17). Cette approche « progressiste » ne reflète pas seulement la complémentarité des droits, caractéristique de la conception africaine traditionnelle des droits de l'homme, elle s'insère également dans la dialectique aboutissant à la proclamation du droit au développement. En cela, la *Charte africaine* est un document précurseur de la *Déclaration finale de la Conférence mondiale des droits de l'homme* de Vienne de 1993, aux termes de laquelle « le droit au développement est un droit universel et inaliénable qui fait partie intégrante des droits fondamentaux », un droit en vertu duquel « toute personne et tous les peuples (art. 1^{er}) ont le droit d'exercer « leur souveraineté pleine et entière sur leurs richesses et leurs ressources naturelles » (préambule) afin d'assurer « leur développement économique, social et culturel » (préambule) » (Déclaration de 1986 de l'Assemblée générale de l'ONU sur le droit au développement). Ce droit est multidimensionnel et comprend : le droit à la participation; le droit d'être « le sujet central du développement »; le droit à un « partage équitable » des bienfaits du développement; le droit de ne pas être soumis à la discrimination en matière de développement et d'en bénéficier sans discrimination; le droit à l'auto-détermination; le droit de la personne humaine de se réaliser totalement dans le respect total de « tous les droits de l'homme et de toutes les libertés fondamentales »; et le droit de ne pas faire de compromis, en catégorisant les droits (affirmation de l'égalité, de l'indivisibilité et de l'interdépendance des droits de l'homme). La Déclaration met également à charge des États des obligations à promouvoir et à réaliser, individuellement et collectivement, le droit au développement¹³.

C. Les droits des peuples

Toujours d'après le juge Keba M'Baye:

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 ses dispositions relatives à la solidarité nationale et internationale.¹⁴

C'est dans cette perspective qu'il convient de placer la consécration des droits des peuples à l'égalité et donc à la non-discrimination (art. 19); à l'existence et à l'assistance (art. 20); à la libre disposition de leurs richesses et de leurs ressources naturelles (art. 21); au développement économique, social et culturel (art. 22), à la paix et à la sécurité (art. 23) et à un environnement satisfaisant (art. 24).

¹³ *Intégrer les droits de l'homme au développement humain durable* (1998), New York, PNUD aux pp. 34-37.

¹⁴ *Supra* note 12.

Il convient de mentionner que, parallèlement à l'effort tendant à se réappropriier la conception traditionnelle de l'indivisibilité des droits de l'individu et de la communauté, la superposition des droits de l'homme et des peuples dans la *Charte* procède de l'approche « Nord-Sud » ou progressiste qui a longtemps présidé à la politique juridique extérieure des États du Tiers-Monde, y compris ceux d'Afrique, en matière des droits de l'homme. Les États parties à la *Charte* ont dûment tenu compte de cette dimension, d'une part, en « réaffirmant l'engagement qu'ils ont solennellement pris à l'article 2 de ladite *Charte* [de l'Organisation de l'Unité africaine], d'éliminer sous toutes ses formes, le colonialisme de l'Afrique, de coordonner et d'intensifier leur coopération et leurs efforts pour offrir de meilleures conditions d'existence aux peuples d'Afrique, de favoriser la coopération internationale en tenant compte de la *Charte des Nations Unies* et la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* » et, d'autre part, « en reconnaissant être conscients de leur devoir de libérer totalement l'Afrique dont les peuples continuent à lutter pour leur indépendance véritable et leur dignité et s'engageant à éliminer le colonialisme, le néo-colonialisme, l'apartheid, le sionisme, les bases militaires étrangères 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 politique » (para. 3 et 8 du préambule).

En effet, on sait que le continent africain a longtemps souffert de violations graves et massives des droits de l'homme, dans le cadre notamment des politiques esclavagistes, coloniales et néo-coloniales et de l'apartheid qui y ont prévalu. Après les indépendances, grâce à l'action des États du Tiers-Monde en général et de l'Afrique en particulier, plusieurs instruments universels ont été adoptés, mettant hors-la-loi ces pratiques et celles de leur apparentées (comme les pratiques mercenaires). Il convient de mentionner, parmi ces instruments, la *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale* (adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU le 21 décembre 1965); la *Convention internationale sur l'élimination et la répression du crime d'apartheid* (adoptée par l'Assemblée générale le 30 novembre 1973) et la *Convention contre le recrutement, l'utilisation et le financement des mercenaires* (adoptée par l'Assemblée générale en novembre 1989). Ces instruments ont institué des organes de contrôle pour leur application.

Par ailleurs, dans le cadre de leurs procédures publiques spéciales, les Nations Unies ont mis en place des organes d'enquête *ad hoc* dont le mandat s'inscrit dans le contexte de la lutte contre les pratiques mentionnées ci-dessus. Il en est ainsi, en ce qui concerne la Commission des droits de l'homme, du Groupe spécial d'experts sur l'Afrique australe (1967-1994) et du Rapporteur spécial sur la question de l'utilisation de mercenaires comme moyen de violer les droits de l'homme et d'empêcher l'exercice du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes (nommé en 1987).

Particulièrement concernés par l'élaboration de ces instruments et les activités de ces organes, les États africains ont largement contribué à la mise en oeuvre des premiers et ont activement participé aux travaux des seconds. Toutefois, cet activisme contraste apparemment avec le peu d'enthousiasme qu'ils ont manifesté à l'endroit des mécanismes comme celui institué par le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* de 1966. En effet, sur les 40 États africains qui ont ratifié cet instrument, seuls 22 se sont

engagés à reconnaître la compétence du Comité des droits de l'homme pour recevoir les communications individuelles les mettant en cause. Comme l'a écrit un auteur, à propos de la faiblesse de la participation des États africains au système du *Pacte* :

Il importe de relever [...] que le Pacte et son premier Protocole ont été adoptés à l'époque où les États africains initiaient une remise en cause du « modèle libéral » adopté aux premières années des indépendances, remise en cause caractérisée au niveau interne, par l'instauration des régimes autoritaires et, au niveau régional et international, par une forte affirmation de la souveraineté nationale. Ceci explique que, pour bon nombre d'entre eux, ces instruments n'aient pas été les bienvenus. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que les seuls votes contre l'adoption du Protocole aient été africains. L'idée d'un contrôle de nature supranationale était inadmissible pour beaucoup d'États africains.¹⁵

D. L'absence de Cour dans le mécanisme initial du contrôle de la *Charte*

Dans sa contribution précitée, le juge Keba M'Baye écrit ceci, à propos du mécanisme de contrôle institué par la *Charte africaine* :

Selon le concept africain du droit, les litiges se règlent par la conciliation et non pas par des procédures litigieuses. La conciliation s'effectue en général par voie des discussions qui aboutissent à un consensus ne laissant ni gagnants, ni perdants. Les procès sont toujours soigneusement évités. Ils engendrent l'animosité. Les gens ont recours à la justice pour contester plutôt que pour résoudre une difficulté juridique.

Par conséquent, la législation africaine [...] évite toujours le recours à la justice. Une illustration de ceci se trouve dans la Convention de l'OUA du 10 septembre 1969 régissant les aspects propres aux problèmes des réfugiés en Afrique. Cette Convention est fondée sur la Convention universelle de 1951 et son Protocole de 1967. Mais alors que cette dernière Convention préconise le recours à une solution judiciaire pour résoudre les difficultés qui puissent découler de son application, la Convention africaine de 1969 évite une telle solution. D'autres exemples peuvent être cités pour montrer qu'il existe une certaine aversion pour l'adoption des solutions judiciaires en cas de litige.¹⁶

En d'autres termes, d'après le juge Keba M'Baye, le système du contentieux africain tel qu'il émerge de la dialectique de l'arbre à palabres militait en faveur du rejet de la solution judiciaire dans le mécanisme de contrôle de la *Charte*. En réalité, en plus des raisons liées à l'opportunité politique (à l'époque, les États sont peu réceptifs à un tel projet), le refus de la Cour procédait de la méfiance longtemps entretenue par les États africains à l'égard des procédés judiciaires de règlement des différends internationaux, à cause de leur attachement à une souveraineté fraîchement acquise et de la préférence alors donnée au règlement politique des conflits.

¹⁵ M.K. Mazyambo, «L'État d'acceptation du Pacte international relatif aux droits civils et politiques et de son premier Protocole facultatif par les États africains» (1997) 1:3 Revue de droit africain 6.

¹⁶ *Supra* note 12.

A contrario, le changement d'orientation observé dans l'attitude des États africains à l'égard de la justice internationale ces dernières années¹⁷ a sans doute contribué largement à la reconsidération de leur position initiale et à la création récente d'une Cour africaine des droits de l'homme et des peuples¹⁸.

* * *

Comme on le voit, les sociétés traditionnelles africaines ont développé des coutumes porteuses des droits de l'homme. En formulant la *Charte africaine*, les rédacteurs de cet instrument n'ont pas oublié cette vérité historique. Ils se sont référés aux traditions africaines et s'en sont inspirés pour la consécration des droits et des devoirs de l'individu et de l'État; des droits des peuples et du mécanisme de contrôle de cet instrument. Toutefois, il convient de reconnaître que la référence aux cultures africaines n'est pas fortuite. Elle s'inscrit dans le cadre d'une politique législative prenant en compte, d'une part, les impératifs de sécurité (devoirs de l'individu), de décolonisation et de développement (droits des peuples; devoirs de l'État) et, d'autre part, les réalités africaines (prééminence du système de règlement politique des différends). Enfin, d'un point de vue normatif, la *Charte africaine* a contribué à l'inculturation et à la socialisation des principes contenus dans la *Déclaration universelle des droits de l'Homme* de 1948 en Afrique et à leur développement progressif au plan international.

¹⁷ Voir M. Mavungu, *Le règlement judiciaire des différends interétatiques en Afrique*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1992; M. Bedjaoui, «L'Afrique et l'Asie face à la Cour internationale de Justice» (1996) 4 *Annuaire africain de droit international* 251; J.-P. Cot, «A propos de l'ordonnance du 15 mars 1996 : la contribution de la Cour internationale de Justice au maintien de la paix et de la sécurité internationales» (1997) 5 *Annuaire africain de droit international* 115; M. Mubiala, «La contribution des États africains à la renaissance de la Cour internationale de Justice» (1994) 2 *Annuaire africain de droit international* 173.

¹⁸ M. Mubiala, «La Cour africaine des droits de l'homme et des peuples : mimétisme institutionnel ou avancée judiciaire?» (1998) 102:3 *Rev. D.I.P.* 765.