

Contenido

MODULE 7 : INTRODUCTION A LA BIOETHIQUE ET BIOPOLITIQUE EN CONTEXTE AFRICAIN.....	2
7.1. Considérations préliminaires autour des valeurs socioculturelles africaines.....	4
7.2. Une herméneutique des valeurs africaines pour introduire la bioéthique	7
7.3. Considérations bioéthiques basées sur la dignité humaine dans les cultures africaines.....	11
Referencias	15

MODULE 7 : INTRODUCTION A LA BIOETHIQUE ET BIOPOLITIQUE EN CONTEXTE AFRICAIN

Discipline récente, la bioéthique a émergé aux États-Unis après la Seconde Guerre mondiale dans un contexte caractérisé par diverses mutations aux plans scientifique, technologique, médical et sociopolitique (mouvements de libération, décolonisation, lutte des classes, etc.). Selon l'oncologue américain Van Rensselaer Potter (1911-2001), considéré comme le père de la "bioéthique globale", il s'agit d'une nouvelle discipline qui combine des connaissances biologiques avec une connaissance des systèmes de valeurs humaines (Potter, 1975). À partir de cette définition, le modèle de bioéthique "principiste" s'est développé avec quatre principes fondamentaux : bienfaisance, non-malfaisance, autonomie et justice.

En outre, il existe d'autres variantes telles que la bioéthique utilitariste, la bioéthique contractualiste ou la bioéthique personnaliste. Concernant ce dernier modèle personnaliste, la bioéthique serait une réflexion systématique sur les interventions de l'homme sur les êtres vivants, dans le but d'identifier les valeurs, les biens et les normes qui guident l'action humaine sur la vie et l'écosystème.

Ainsi, pour Elio Sgreccia (1928-2019), considéré comme le père de la bioéthique personnaliste, la bioéthique doit être une éthique rationnelle qui, à partir de la description du fait scientifique, biologique et médical, analyse rationnellement la licéité de l'intervention humaine sur l'homme. Et cette réflexion éthique a son pôle de référence immédiate dans la personne et sa valeur transcendante, et

sa référence ultime en Dieu comme Valeur Absolue (Sgreccia, 2009, pp. 33-34).

Dans cette perspective, il existe un dialogue constant entre anthropologie, biomédecine, éthique, normes et valeurs socioculturelles. Comme le modèle principiste, la bioéthique personnaliste comporte quatre principes fondamentaux : défense de la vie, totalité de l'être humain, liberté et responsabilité, sociabilité et subsidiarité.

À partir de ces réflexions, on peut affirmer que la bioéthique est "l'éthique qui concerne les interventions sur la vie entendue au sens large, afin d'englober également les interventions sur la vie et la santé de l'homme" (Sgreccia, 2009, p. 24). En considérant cette définition de manière extensive, apparaît la pertinence de la question autour de l'évaluation bioéthique dans certains contextes et domaines culturels particuliers, comme celui africain.

Pour ce qui concerne la Biopolitique, disons que cette expression a émergé aussi dans les années 1970 avec le philosophe français Michel Foucault qui analysait la transformation des modes de gestion de la vie individuelle et sociale en Occident. En effet, il a évoqué trois concepts populaires et influents dans les sciences sociales : biopolitique, biopouvoir et gouvernementalité.

Il définit la biopolitique comme l'ensemble des calculs et des tactiques qui interviennent sur une population à travers la gestion de la vie. Ce concept permet de comprendre comment l'organisation et le gouvernement de nos sociétés ont été générés pour promouvoir différents modes de vie. De cette manière, certains penseurs estiment que c'est ce concept qui serait adapté pour parler de

bioéthique en contexte africain.

Par ailleurs, comme méthodologie pour aborder les problématiques bioéthiques en Afrique, marquée par un contexte de diversité culturelle et de pauvreté socioéconomique, certains penseurs estiment qu'au-delà des pièges méthodologiques et sémantiques, il est impératif d'engager un dialogue entre le particulier et l'universel, entre l'individuel et le collectif. Dans ce sens, Lazare Marcelin Poamé, philosophe ivoirien et expert en bioéthique, invite à "considérer l'Afrique comme lieu de co-construction de valeurs pouvant être universalisées, dans un jeu dialectique où l'universel se particularise et le particulier s'universalise" (Poamé, 2018).

Dans ce chapitre, nous aborderons les points suivants : Considérations préliminaires autour des valeurs socioculturelles africaines (7.1) ; Considérations bioéthiques et biopolitiques en contexte africain (7.2) ; Vie et dignité humaine dans les cultures africaines (7.3).

7.1. Considérations préliminaires autour des valeurs socioculturelles africaines

La vie en société a toujours suscité des questions sur le bien et le mal, le plaisir et la douleur, ou le bonheur et le malheur ; chacun prétend avoir sa propre idée à ce sujet et il est difficile de trouver des positions communes dans un cadre normatif consensuel. Cette difficulté de consensus dans le domaine moral et éthique est encore plus aiguë dans un contexte de diversité ou de pluralité culturelle, comme c'est le cas sur le continent africain, configuré par diverses cultures et traditions religieuses (religions traditionnelles africaines,

christianisme, islam, etc.). Ces valeurs façonnent l'éthos africain et guident les comportements des gens dans leur manière d'être et d'agir.

À partir de ces valeurs, se comprend aussi le concept de « dignité humaine », théorisé principalement par le philosophe allemand Emmanuel Kant : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre, toujours comme une fin en soi et jamais simplement comme un moyen.* Sur la base de cette prétention de recherche de valeurs universelles, nous nous interrogeons sur l'horizon des valeurs typiquement africaines et sur la manière dont elles s'articulent pour protéger et préserver la vie humaine avec dignité d'un point de vue éthique et bioéthique.

En effet, comme attitude théorique et de connaissance, la valeur peut être assimilée à une sagesse ou une philosophie qui sous-tend l'action humaine. Dans ce sens, il existe plusieurs représentations collectives (cosmologie, philosophie, psychologie, théodicée...) qui façonnent les valeurs des différents peuples de la terre, chacun avec une philosophie spécifique de l'univers et de l'être humain.

Dans le contexte africain, il est nécessaire de parler de plusieurs conceptions, car coexistent différentes cultures, ethnies et langues, ainsi que différents archétypes, mythes, traditions et religions selon les lieux, ce qui implique également plusieurs « Afriques » : l'Afrique noire, l'Afrique subsaharienne, l'Afrique blanche ou l'Afrique du Nord, etc. Ainsi, bien qu'il ne faille pas continuer à diviser indéfiniment le continent africain, l'invitation serait

d'éviter toute tendance à l'uniformisme, car il ne s'agit en aucun cas d'une entité homogène (Ndjana, 2009, p. 193).

Cependant, plusieurs penseurs s'accordent pour mettre en avant quelques traits caractéristiques, en termes de valeurs et de sagesse, présents dans toute l'Afrique, surtout en Afrique subsaharienne. Pour parler de ces valeurs, Burhungane (2020) évoque les suivantes : la solidarité, l'hospitalité, la fraternité, les célébrations de naissance et de décès, la religion, le respect des morts accompagné d'un culte aux ancêtres, la sacralité de la vie, le sens du partage, la famille, le mariage, le droit d'aînesse, l'arbre à paroles, l'esprit communautaire, le socialisme, etc.

En plus de façonner l'éthos africain, ces valeurs constituent également un cadre directeur pour les réflexions éthiques et bioéthiques sur le continent. Dans cette perspective, Congourdeau (2012) estime qu'il convient de focaliser les débats éthiques sur les problèmes socio-économiques tels que : le manque de couverture sanitaire et d'eau potable pour tous, la pénurie de médicaments et de matériel médical adéquat, le faible niveau de formation du personnel de santé, la négligence ou la mauvaise volonté des professionnels de la santé, l'ignorance et la misère socio-économique, la planification familiale, la lutte contre les pandémies (sida, paludisme, malnutrition infantile...) et l'analphabétisme.

Ainsi, la spécificité du débat éthique et bioéthique en Afrique englobe des questions existentielles, exigeant des réponses satisfaisantes et humaines avec deux positions apparemment antagonistes qui s'opposent souvent : d'une part, la vie est considérée comme sacrée, exigeant son respect et sa protection ;

d'autre part, il est question de la qualité de vie, impliquant son soin (nourriture, eau potable, assainissement, hygiène, logement décent, etc.). Dans ce sens, toute considération éthique sur la dignité humaine devrait prendre en compte ces deux perspectives, si l'on veut concilier les valeurs africaines et la protection intégrale de la vie humaine.

7.2. Une herméneutique des valeurs africaines pour introduire la bioéthique

Dans l'Afrique traditionnelle, la sagesse est une compétence transmise par les anciens et les personnes âgées, et constitue la base morale de l'action de chaque membre de la communauté. De plus, la sagesse africaine repose sur diverses pratiques sociales et religieuses considérées comme des coutumes ou des traditions socialement déterminantes pour la conduite des membres de chaque communauté linguistique ou ethnique.

Si, dans un passé récent, il existait des suspensions à parler de philosophie africaine, actuellement de nombreux penseurs n'hésitent pas à mettre en avant la pensée africaine pour revendiquer le berceau de la pensée philosophique, non pas en provenance de la Grèce antique, mais de l'Égypte ancienne, donc de l'Afrique au sens large (Obenga, 1990). Ainsi, les valeurs comme les croyances en une vie après la mort, le culte des morts ou la sacralité de la vie humaine font partie intégrante des traditions africaines.

La vie traditionnelle africaine est en outre dominée par la spiritualité, la religion, la morale et l'éthique communautaire. La compréhension de l'univers et la participation individuelle à celui-ci

sont influencées par la spiritualité, faisant de la vie elle-même un phénomène religieux. Chaque aventure existentielle, y compris la gouvernance et la survie, est accompagnée de rituels et de symbolismes, de telle manière que la frontière entre le sacré et le séculier, le naturel et le surnaturel, le divin et l'humain se dissipe ; chaque facette de la vie est définie en termes religieux, laissant croire que l'unité et le progrès de la société reposent essentiellement sur la religiosité.

Les peuples africains se considèrent largement et profondément religieux tant dans l'esprit que dans la pratique ; Dieu, l'Être Suprême est l'Absolu, c'est-à-dire le principe de l'existence et de l'intelligibilité de chaque chose. Par référence à l'absolu divin, l'existence de l'être humain et le cosmos se justifient et acquièrent une signification profonde. Dieu est le centre de compréhension et d'unification de l'univers et, par conséquent, de l'être humain (Ndjana, 2009, p. 192).

Actuellement, on considère que plus de 99,5 % des peuples africains ont des croyances religieuses, dont un grand nombre s'est converti au christianisme ou à l'islam. Une observation critique qu'on ne peut éluder est que l'introduction de ces religions en Afrique a toujours été accompagnée de forts systèmes de croyances paternalistes et hégémoniques, exigeant un abandon complet des religions traditionnelles, de la médecine traditionnelle, des systèmes de croyance et de la vision spirituelle indigènes (Chima, 2015).

Ainsi, il apparaît important de faire un travail de phénoménologie des cultures africaines afin d'éviter une certaine "servitude volontaire", lorsqu'on constate l'invasion d'autres cultures

étrangères, et que les gens adhèrent à de nouvelles croyances religieuses sans complexe ; et traitent les croyances traditionnelles d'animistes, de superstition ou de paganisme.

De plus, il faut se demander si les valeurs considérées jusqu'à présent comme typiquement africaines sont en réalité des qualités humaines qui trouvent leur expression lorsqu'une communauté atteint un certain niveau de ses capacités productives. Par exemple, lorsqu'une communauté n'est pas capable de produire un surplus social, il n'y aura pas de possibilité d'émergence d'inégalités entre ses membres. Le sens de la solidarité ou de la fraternité commune, dans ces conditions, est essentiel pour la survie d'une communauté qui vit constamment dans la crainte des forces naturelles hostiles qui ne peuvent être expliquées ou d'une invasion par des bandes difficiles à maîtriser. Pour faire face à ces situations, il faut peut-être un sens fort de solidarité et de sociabilité.

Dans cette ligne, il existe un certain nombre de défis auxquels l'Afrique dans son ensemble doit donner des réponses claires et cohérentes : la race, l'ethnicité, le genre, la sexualité, la classe, la religion, la nationalité ou le multiculturalisme. Il s'agira alors de développer une éthique africaine originale et distincte au même titre que les valeurs culturelles du monde moderne, selon les croyances, les idéologies et les traditions, en prenant en considération les religions judéo-chrétienne et musulmane, ainsi que l'humanisme séculier, les traditions ancestrales avec toutes leurs subdivisions internes.

Ce pluralisme de valeurs apparaît comme un défi majeur pour la renaissance éthique en Afrique, mais n'empêche pas de trouver un

chemin pour se moderniser à travers un processus de consensus. Et ce processus doit se faire à l'exemple des délibérations traditionnelles, où, assis sous de grands arbres, les anciens, membres d'une société, débattent jusqu'à ce que tout le monde soit d'accord (Ndjana, 2009, p. 105). En d'autres termes, il s'agit de créer des conditions de possibilité qui permettent à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens, et de les transformer de manière à les intégrer dans la personnalité de l'être africain.

Pour promouvoir et maintenir toutes ces valeurs, on recourt généralement aux coutumes ancestrales, transmises de génération en génération et qui régissent les relations interpersonnelles. Avec le temps, ces coutumes deviennent culture, se basant sur la responsabilité collective des membres de la communauté sans lesquelles ils vivraient dans l'anarchie. La culture apparaît ainsi comme la base des principes moraux et des valeurs socioculturelles africaines. En ce sens, Felix Nzube Chukwuneke (2014), médecin bioéthicien nigérian, relie la bioéthique à la culture, en reconnaissant que la bioéthique dans sa vraie acception ne peut exister là où il n'y a pas de culture.

Ainsi, on peut considérer les valeurs socioculturelles comme le fondement de l'ethos africain et, par conséquent, des éléments clés pour aborder la bioéthique dans le contexte africain, car ils constituent la responsabilité éthique de la communauté et doivent être respectés par tous ses membres.

Finalement, nous reconnaissons avec Sylvester Chima (2015) que l'irruption des religions et idéologies étrangères dans l'ordre

social traditionnel africain pour conquérir ses cultures a été brusque et brutale, sans avertissement ni préparation physique et psychologique. Ce point de vue est confirmé par certains historiens du continent, qui estiment qu'il n'y a pas eu de difficultés d'assimilation des religions étrangères en Afrique pour plusieurs raisons :

“Il n'y avait pas de dieux jaloux qui interdisaient l'acceptation ou l'adjonction de nouveaux dieux, de nouvelles croyances ; de nouveaux cultes, de nouveaux autels apparaissaient, tandis que d'autres déclinaient. Les dieux qui avaient démontré leur puissance possédaient partout des autels, et il était fréquent que des groupes ethniques vaincus adoptent les dieux de leurs adversaires victorieux ; et, comme le mouvement était l'essence de la vie, les changements qui avaient lieu étaient considérés comme normaux tant qu'ils ne transgressaient pas les valeurs africaines” (Opoku, 1987, p. 552).

7.3. Considérations bioéthiques basées sur la dignité humaine dans les cultures africaines

L'histoire humaine nous rappelle malheureusement certains faits humiliants que les peuples africains ont subi et continuent de subir sous différentes formes racistes et discriminatoires. En effet, au contact des premiers Africains, certaines cultures dominantes et colonisatrices hégémoniques se demandaient s'ils étaient des êtres dotés d'âme et donc méritaient d'être christianisés (Ndjana, 2009, p. 189).

De même, lorsqu'il s'agit de présenter le continent africain aujourd'hui, il est toujours regardé à travers le prisme de la négativité, de la pauvreté, des pandémies, de la famine, de la forte natalité, de l'absence de démocratie, de la corruption, etc. Bien que ces

descriptions ne soient pas totalement fausses, elles ne devraient pas être généralisées, ou du moins, elles devraient être nuancées car il existe également les mêmes problèmes existentiels sur tous les continents. Cela amène à se demander si les peuples africains ont vraiment la même dignité que les autres peuples du monde, comme le répètent souvent les organismes internationaux.

Dans ce sens, il est impératif que l'homme africain apprenne à rejeter les systèmes de valeurs qui veulent le rendre étranger dans son propre pays ou sur sa propre terre, détruisant ainsi sa dignité humaine ou lui imposant des pratiques contraires et étrangères à ses traditions et coutumes. Cependant, au-delà des discours et des appréciations extérieures, comment les peuples africains se valorisent-ils eux-mêmes, valorisent-ils la vie et la dignité humaine ?

Il est vrai que la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples reconnaît explicitement la valeur et la dignité humaine, et incite tous les États signataires à protéger la vie à toutes ses étapes, quelle que soit sa qualité. Mais, la question se pose de savoir dans quelle mesure les peuples africains prennent-ils les moyens nécessaires pour protéger la vie et la dignité humaine alors que le continent reste partout le théâtre de guerres, de terrorismes et d'homicides ?

Car, dans plusieurs coins du continent, les gens continuent de se tuer entre ethnies et clans. Il existe de la haine et de la xénophobie envers certaines personnes considérées comme étrangères dans certains pays ; les inégalités entre riches et pauvres augmentent, etc. Alors que certains vivent luxueusement et ont accès à toutes les commodités socio-économiques modernes, d'autres n'ont pas assez

à manger et ne peuvent pas accéder aux services de santé de base ni à une bonne éducation scolaire. On peut alors se demander où est le respect de la dignité humaine si l'accès équitable aux besoins de base et aux droits humains fondamentaux pour tous n'est pas assuré de manière équitable ?

Dans cette perspective, la réflexion éthique vient rappeler la responsabilité des peuples africains, individuellement et collectivement, mais aussi des organisations internationales, interpellant chacun à concrétiser les différents discours et accords signés en matière de droits de l'homme et fondamentaux de la personne. Ainsi, tout en valorisant le collectivisme et la communauté, il est impératif d'élargir le regard dans le contexte de l'État de droit afin de passer de l'ethnisme exclusif à la considération équitable de tous les citoyens.

Dans cette dynamique, il est important de prendre en compte la dignité intrinsèque de chaque personne pour la construction harmonieuse de la communauté sans annuler sa responsabilité individuelle. Car, comme le dit Azetsop (2010), dans le contexte traditionnel africain, il n'y a pratiquement pas d'affirmation d'un droit individuel ; la personne est considérée comme un être intrinsèquement communautaire, insérée dans un réseau de relations sociales interdépendantes ; elle n'est jamais un individu autonome.

Dans cette perspective, l'individu est un être complet ou plein lorsqu'il est impliqué dans le réseau des relations communautaires. C'est pourquoi et pour pouvoir défendre efficacement la dignité humaine, il est important de reconnaître l'autonomie de l'individu, son être personnel, sa liberté et sa responsabilité dans la prise de

décision engageant sa vie.

Conclusion

Pour conclure cette introduction à la bioéthique en contexte africain, nous reconnaissons avec Mgr. Sébastien- Joseph Muyengo qu'on ne peut pas parler de Bioéthique spécifique pour l'Afrique car il y a seulement une éthique. De même, les valeurs morales sont universelles. Cependant, on peut reconnaître aussi qu'à partir de sa propre histoire, l'Afrique a sa contribution pour construire une bioéthique universelle.

Si l'Occident a inventé beaucoup de techniques qui ont fait progresser la médecine, la santé et le bien-être, il faut aussi ajouter que l'éthique qui devrait s'appliquer à ces progrès est souvent arrivée en retard. De ce point de vue, l'Afrique pourrait être le garant des fondamentaux anthropologiques pour l'éthique et la bioéthique. Bien que l'anthropologie africaine ne soit pas différente de celle sur quoi se fonde la civilisation occidentale, nous trouvons en Afrique une sagesse proprement humaine en termes de valeurs dont le monde entier a besoin pour illuminer le chemin de la science, la technologie, la médecine et la vie, quels que soient les horizons contextuels.

Referencias

- Achebe, C. (2002). El "chi" en la cosmología de los igbo. En E. C. Eze, *Pensamiento africano. Filosofía* (págs. 135-147). Barcelona: bellaterra.
- Aparisi Siurana, J. (2010). Los principios de la bioética y el surgimiento de una bioética intercultural. *Veritas*, 121-157.
- Arias Maldonado, M. (2019). Transhumanismo, posthumanismo, Antropoceno. *Pasajes*, 57, págs. 28-36.
- Azetsop, J. (2010). Une ética centrada en la vida. Salud pública y curación en África. *Revista internacional de Teología. Concilium*, 125-142.
- Cerezo Galán, P. (2012). Dignidad, autonomía moral y respeto (Apuntes para una historia conceptual) . 179-207.
- Chukwunke, F. (2015). Ethics of palliative care in late-stage cancer management and end-of-life issues in a depressed economy. *Nigerian Journal of Clinical Practice*, 15-19.
- Congourdeau, M.-H. (12 de 06 de 2012). *La Bioéthique en Afrique : Pourquoi, Pour qui, Comment ?* Recuperado el 24 de 02 de 2021, de <https://www.france-catholique.fr/La-Bioethique-en-Afrique-Pourquoi-Pour-qui-Comment.html>
- Consejo Islámico. (1998). Declaración universal islámica de derechos humanos. En J. M. Zumaquero , & J. L. Bazán, *Textos internacionales de derechos humanos. II. 1978-1998* (págs. 1938-1953). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Descartes, R. (1902). *Discours de la méthode*. Édition Adam et Tannery.
- Diéguez, A. (2021). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Madrid: Herder.
- Flores Salgado, L. (2015). *Temas actuales de los derechos humanos de última generación*. Mexico: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Horton, R. (2002). El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental. En E. C. Eze, *Pensamiento africano. Filosofía* (págs. 187-211). Barcelona: bellaterra.
- Mikunda Franco, E. (2010). La bioética jurídica islamica como fenomeno jurídico-cultural regional: tensiones internas y externas en la actualidad producidas en su inserción como derechos humanos. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 917-944.
- Naciones Unidas . (1996). *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. Beijing, 4 a 15 de septiembre de 1995*. Nueva York: Naciones Unidas.
- Naciones Unidas. (1945). *Carta de las Naciones Unidas*. San Francisco. Obtenido de <https://www.un.org/es/about-us/un-charter/full-text>
- Naciones Unidas. (1995). *Informe sobre la Población y el Desarrollo de la Conferencia Internacional. El Cairo, 5 a 13 de septiembre de 1994*. Nueva

- York: A/CONF.171/13/Rev.1. Obtenido de https://unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf
- Ndjana, H. M. (2009). *Histoire de la philosophie africaine*. Paris: L'Harmattan.
- Obenga, T. (1990). *La philosophie africaine de la période pharaonique*. Paris: L'Harmattan.
- ONU. (1992). Declaración Universal de Derechos Humanos (1948). En J. Hervada, & J. M. Zumaquero, *Textos internacionales de derechos humanos. I. 1776 - 1976* (págs. 135-159). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- Opoku, K. A. (1987). La religion en Afrique pendant l'époque coloniale. En A. A. volume), *Histoire générale de l'Afrique. VII. L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935* (págs. 549-579). Paris: Unesco/NEA.
- p'Bitek, O. (2002). La socialidad del yo. En E. C. Eze, *Pensamiento africano. Filosofía* (págs. 149-151). Barcelona: Bellaterra.
- Peces-Barba Martínez, G. (2012). Dignidad humana. En J. Tamayo, *10 palabras clave sobre derechos humanos* (págs. 55-76). Madrid: Verbo divino.
- Santa María d'Angelo, R. (2021). Transhumanismo, biotecnología y derechos humanos: diálogos, exigencias y necesidad de respuestas. *Persona y derecho*, 84(1), 309-328.
- UNESCO. (1992). Declaración de los principios de la cooperación cultural internacional (1966). En J. Hervada, & J. Zumaquero, *Textos internacionales de derechos humanos. I. 1776 - 1976* (págs. 536-540). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. .
- UNESCO. (2006). *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. Paris: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Obtenido de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_spa
- Union Africaine. (2003). *Protocole a la charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes*. Maputo. Obtenido de https://www.un.org/fr/africa/osaa/pdf/au/protocol_rights_women_africa_2003f.pdf
- Union Africana. (1998). Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos (1981). En J. M. Zumaquero, & J. L. Bazán, *Textos internacionales de derechos humanos. II. 1978 - 1998* (págs. 1896-1913). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A.